

DOTTORATO DI RICERCA IN MUTAMENTO SOCIALE E POLITICO

CICLO XXXIV

Senza perché.
La traiettoria destituente di una politica delle
rivolte

SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE: SPS/02 SPS/01

DOTTORANDO: Michele Garau
TUTOR: Prof. Gianfranco Ragona

CO-TUTOR:
Prof. Dimitri D'Andrea

ANNO 2019/2021

Primo capitolo: *Oltre il movimento operaio. Una nuova conflittualità storica.*

- Problematiche p.1
- Fili rossi attraverso il confine p.9
- Lo spettro del proletariato e la fine della centralità operaia:
un problema di datazione p.21
- La questione della violenza tra etica, tattica e strategia p.32
- Autonomia politica e critica del presentismo p.45
- Anatomia delle rivolte. Un excursus storico p.54
- Gli «andirivieni» storici della rivolta: un percorso diacronico p.66
- L'«ultrasinistra» e il «partito storico» della rivoluzione:
alle origini della «corrente radicale» p.77
- Il movimento proletario tra rivoluzione e controrivoluzione
nell'analisi di Jacques Camatte p.92

Secondo capitolo: *L'«antropomorfosi del capitale» e la critica rivoluzionaria.*

- Giorgio Cesarano e il linguaggio organico della rivoluzione p. 104
- Il ruolo della parola teorica e l'influenza dell'Internazionale Situazionista
p. 109
- Apocalisse, rivoluzione e sopravvivenza p. 116
- La società come dispositivo p. 123
- «Lavorar di piccone» sulla muraglia del linguaggio sociale p. 132
- Mistificazione, linguaggio e crisi della rappresentazione p. 142
- Le due società e il rifiuto del lavoro p. 152

- Oltre l'«immobile personificazione del proletariato». Trasformazione della vita quotidiana, soggetto rivoluzionario e micropolitiche del desiderio p. 158
- Piccoli gruppi in moltiplicazione p. 166
- Il «diritto all'odio»: i bordi scorrevoli dell'«area dell'autonomia» p. 175
- Autonomia e guerra civile nell'«altro movimento operaio» p. 187

Terzo capitolo: *Destituire il presente. Nodi e aporie di un immaginario della rivoluzione*

- Problematiche p. 201
- La durata della rottura: dinamica della rivolta e positività del progetto p. 212
- I prodromi del concetto di «potenza destituente» nella teoria delle rivolte p. 224
- Le «soglie di politicizzazione» del moderno e la rivolta come «fuori» p. 250
- Rivolta etica e «spiritualità politica». Dalle contro-condotte alla soggettivazione plurale p. 265
- Sollevarsi è inutile? Tra i fini e gli effetti di una rivolta etica p. 275
- La potenza destituente e il nucleo di positività delle istituzioni p. 285

Conclusioni p. 296

Bibliografia p. 305

INTRODUZIONE

Il presente lavoro si è svolto nel corso di tre anni, con gli ulteriori tre mesi di proroga dovuti all'emergenza pandemica causata dal Covid 19. La ricerca si basa esclusivamente su fonti bibliografiche, reperite anche durante il mio soggiorno all'estero, a Parigi, che è avvenuto dall'ottobre 2019 al marzo 2020. Durante questo soggiorno ho consultato una documentazione di carattere storico e filosofico contenuta nei fondi della *Bibliothèque nationale de France – site François Mitterand*, de *La contemporaine* (ex *Bibliothèque de documentation internationale contemporaine*), sita nei locali del polo universitario *Paris 8*, a Nanterre, e dell' *IMEC (Institut mémoires de l'édition contemporaine)*, sito nell'*Abbaye D'Ardenne*, a Saint Germain la Blanche Herbe, nei pressi di Caen.

La ricerca concerne le traiettorie teoriche ed organizzative della politica anticapitalista in alcuni dei mutamenti epocali che, a parere di chi scrive, si sono dispiegati tra la fine degli anni sessanta del secolo scorso e i giorni nostri. Per focalizzare con chiarezza il profilo delle trasformazioni evocate ho adottato un approccio interdisciplinare – a cavallo tra filosofia politica, storia delle idee e storia contemporanea – che corrispondesse alla fisionomia stratificata e «spuria» dell'oggetto studiato. I processi e le modificazioni che investono i registri della politica anticapitalista e di emancipazione non sono, infatti, il frutto di una rielaborazione teorica, di una metamorfosi dei soggetti sociali o di un cambio di modelli organizzativi, se questi elementi sono presi isolatamente. Sono, invece, l'insieme di tutti questi aspetti e di qualcosa d'altro, che può essere colto soltanto incrociando i linguaggi e gli sguardi scientifici. Italia e Francia sono il fulcro dell'argomentazione, non l'unico spazio.

Ho scelto, di conseguenza, di scandire la tesi secondo questa compresenza di accenti disciplinari diversi, anche nella struttura del testo e nella successione dei capitoli. Il primo e il secondo capitolo privilegiano infatti, come si potrà notare, la ricostruzione di dibattiti e correnti, esperienze politiche e intellettuali poco trattate o trattate marginalmente negli studi accademici fino ad oggi. Accanto a queste correnti e a questi dibattiti mi è parso naturale riportare elementi di contesto, con gli avvenimenti storici e politici che li hanno accompagnati e stimolati. Nel terzo ed ultimo capitolo ho invece condensato i nodi teorici che la parte precedente aveva messo sul piatto o solo sfiorato, per svilupparli organicamente con un approccio più teoretico. Propongo alcuni esempi, entrando nel dettaglio, per argomentare meglio le ragioni di tale scelta metodologica.

Nel primo capitolo ho affrontato rispettivamente tre punti: quello della classe sociale come base d'appoggio delle strategie politiche rivoluzionarie classiche, con alcune considerazioni

collaterali sul ruolo della violenza (etico-espressivo oppure strumentale) in tali strategie; l'orizzonte temporale nei movimenti anticapitalisti e il suo passaggio dalla *long durée* della progettualità alla contrazione in eventi puntuali, legata all'egemonia di un punto di vista e un regime di temporalità definito da alcuni storici come «presentismo»; il problema della rivolta di piazza come repertorio politico di opposizione. Nella trattazione di queste domande di ricerca ho già tenuto insieme i molteplici livelli considerati: sulla questione della rivolta, ad esempio, ho considerato gli studi di Michel Foucault sulle rivolte contadine del XVII secolo in Francia e i dibattiti storiografici che hanno provocato, oppure le tesi di E. P. Thompson rispetto al fenomeno del luddismo. Ho poi preso in conto l'idea di un «altro movimento operaio» – dequalificato e non inquadrato – nella formazione delle lotte operaie di inizio secolo, soprattutto in Germania, seguendo le ipotesi di Karl-Heinz Roth, ma ricalcando parallelamente la storia politica dell'«ultrasinistra», del comunismo dei consigli e quindi, sul piano dei riferimenti «autoriali», arrivando alle posizioni di Jacques Camatte.

Nel secondo capitolo, ho introdotto la figura e il pensiero di Giorgio Cesarano, sorprendentemente trascurati dalla storiografia. Ne ho rintracciato debiti ed influenze, a partire dall'«Internazionale Situazionista» e dalla rivista «*Invariance*». Al fine di inquadrare nel contesto storico il suo contributo teorico, ho quindi presentato i lineamenti della corrente teorica e sovversiva in cui Cesarano si collocava, la cosiddetta «critica radicale», incarnata da sigle come «Ludd - consigli proletari» o «Comontismo». Ho però anche cercato di sviscerare uno specifico risvolto filosofico della sua opera: il nesso tra la sfera delle capacità linguistiche, delle rappresentazioni sociali e dell'immaginario e, dall'altra parte, l'evolversi del comando economico e della valorizzazione capitalistica. Nella parte seguente ho invece ripreso in mano il filone storiografico sull'«altro movimento operaio» e sulla crisi dell'identità di classe nel campo delle lotte sociali, per indagarne due specifiche interpretazioni. La prima è la storia dei movimenti autonomi italiani degli anni 70 secondo le loro diverse localizzazioni geografiche e nelle loro tendenze più eterodosse: il portato dell'autorganizzazione popolare nella vicenda dei «comitati autonomi» romani, ad esempio, o l'originale esperimento creativo di «A/Traverso» a Bologna, in cui ritorna prepotentemente il tema del linguaggio. La seconda è quella che lega, nelle pagine di Nicola Massimo De Feo, l'anarchismo radicale tedesco della Germania guglielmina, la storia delle lotte del proletariato marginale o disoccupato lungo il Novecento e, infine, l'azione diretta dei movimenti autonomi degli anni 70.

Secondo quest'ultima tesi, nelle figure di anarchici tedeschi come August Reinsdorf o Josef Peuckert ci sarebbe una visione della violenza politica come «guerra civile» e l'idea di un proletariato sociale diffuso che – tenendo insieme la verità di Kropotkin e quella dei *Grundrisse* di Marx – prefigura una lunga storia di politica delle rivolte e di anarchismo spontaneo, privo di una

sistematicità ideologica. Nel terzo ed ultimo capitolo ho poi cercato di raccogliere e condensare le domande teoriche più profonde che si sono accostate nel corso della trattazione, sottoponendole ad un linguaggio più propriamente filosofico. La lente privilegiata di questa disamina risiede nei concetti di «destituzione» e «potenza destituente». La categoria di «destituzione» conosce le proprie occorrenze in Walter Benjamin, Martin Heidegger, Reiner Schürmann, Giorgio Agamben, Jacques Fradin, per quanto concerne il campo della filosofia. Esiste però un insieme di utilizzi recenti che, a partire dall'analisi del fenomeno delle rivolte urbane, dà a questo concetto una ricaduta politica attuale. Da Mario Tronti al «Comitato Invisibile», infatti, con accenti e posizioni oltremodo diverse, si è cercato di capire cosa possa significare per la tradizione dei movimenti rivoluzionari l'agire destituente.

Da parte mia, ripercorrendo alcune tappe salienti di questa elaborazione non lineare e composita sulla destituzione, ho cercato di applicarne il significato alla novità degli odierni movimenti sociali; oppure alle pratiche di conflitto ed insubordinazione che, significativamente, lo studioso iraniano Asef Bayat ha definito come «non movimenti». In questo senso ho cercato di far comunicare il piano della riflessione ontologica con quello della filosofia politica. Il problema che ha più di tutti animato la mia riflessione è quello di stabilire se il profilo destituente dei nuovi conflitti possa coesistere con una loro prospettiva rivoluzionaria (anche latente) e con uno statuto politico. Precisando meglio: se un'azione destituente deve sbarazzarsi di un «Soggetto» solido, di un progetto esplicito aperto ad una temporalità coerente e di un'intelaiatura istituzionale-organizzativa capace di durare, le sue espressioni si possono qualificare come politiche? Esiste un piano strategico e un orizzonte rivoluzionario compatibile con l'evento della sollevazione?

Anche in questa parte ho circostanziato le considerazioni teoriche con riferimenti storici e precedenti interpretativi. Ho utilizzato, ad esempio, le tesi di Foucault sulle vicende iraniane del '79, dando conto di alcune letture filosofiche che da queste tesi hanno preso avvio. Ho mostrato come la rivista «Tiqqun» metta a frutto le intuizioni di Schürmann e quelle di Ernesto De Martino sulla «crisi della presenza», ma anche come i ricercatori argentini del «*Colectivo Situaciones*» designino la mobilitazione dei *piqueteros* quale «insurrezione destituente». Il caso dei *gilets jaunes* mi è inoltre servito per individuare i lineamenti di una politica «esperienziale», espressiva, non programmatica e non strumentale, associata anche a un desiderio di comunità privo di tratti identitari o predicativi oltre il contesto «situazionale» dell'incontro e dell'«essere insieme». In questo complesso di elementi mi è parso di poter individuare una stretta analogia, appunto, con i punti concettuali che definiscono la destituzione.

Concatenando il fitto insieme di punti interrogativi che l'oggetto della ricerca mi ha messo di fronte, ho voluto provare a tracciare un parziale genealogia di questo nuovo lessico della politica

emancipativa. Questo lessico si può definire come politico, va ammesso chiaramente, solo in un senso molto diverso da quello convenzionale. Tanto la domanda sulla politicità dei repertori d'azione considerati, quanto la domanda sulla permanenza del concetto di «rivoluzione» oltre la crisi del moderno, insieme a molte altre, rimangono infine sospese. Naturalmente, si può facilmente cogliere la particolare sensibilità di chi scrive sui singoli argomenti. Non ho voluto rimuovere la forma aporetica e contraddittoria di alcune formulazioni, e neppure dare una parvenza artificiale di sistematicità o soluzione, laddove i problemi rimangono aperti e superano i limiti di questa ricerca. L'obiettivo primario della ricerca è stato quello di inquadrare questi problemi in un percorso e in un universo linguistico coerente, benché variegato, con le premesse storiche e le sotterranee linee evolutive che ne attraversano il pensiero, in modo da avere almeno preparato il campo per un tema di studio estremamente vasto su cui mi riprometto di continuare l'approfondimento.

Primo capitolo: Oltre il movimento operaio. Una nuova conflittualità storica.

1.1 Problematiche

Tra gli anni sessanta e settanta del Novecento nell'alveo del pensiero e della pratica dell'emancipazione, si producono rotture senza precedenti. Un vasto plesso di schemi teorici e griglie interpretative, che filtravano uno sguardo comune sulla realtà sociale e storica, cominciano lentamente a sgretolarsi. Insieme a questo bagaglio di riferimenti analitici e linguaggi, perde di senso un repertorio di azione collettiva, variegato e ricchissimo, che aveva segnato l'epoca d'oro dei movimenti rivoluzionari. A ridosso del '68, nel cuore dell'Occidente capitalistico, si assiste a un'ampia ed eterogenea proliferazione di sperimentazioni, percorsi, configurazioni organizzative e rinnovati stili di militanza. La contestazione antiautoritaria, la ricerca di nuove forme di vita e la riscoperta di tradizioni rimosse ed eretiche del movimento operaio, si fondono in una combinazione inedita. E in questo crogiolo di mutamenti finiscono per sprofondare, più o meno rapidamente, le istituzioni rappresentative di quella sinistra storica in cui le varie diramazioni del socialismo, nella loro parabola politica, si erano sostanziate.

Nel novero di tali tradizioni spicca certamente la tendenza egemone del marxismo, che aveva dominato gli orizzonti del movimento operaio e informato l'elaborazione delle sue strategie di lungo termine. Con il fenomeno generale della «crisi del marxismo¹», che si manifesta ed aggrava esponenzialmente tra gli anni 60 e la fine degli anni 70, viene meno un bagaglio di tendenze regolative e bussole per la progettualità politica. Tramonta innanzitutto la fiducia riposta nelle acquisizioni del «socialismo realizzato», che dopo il '56, con il ventesimo congresso del partito comunista sovietico, le rivelazioni sui crimini staliniani ed i carri armati a reprimere i dissidenti ungheresi, lascia il posto ad un'ondata di dissenso in tutta la sinistra occidentale². Naturalmente ci

¹In effetti il punto «originario» della fine degli anni 68-77, come momento culminante della «crisi del marxismo», risponde ad una scelta indubbiamente parziale. Il corpus delle tradizioni marxiste è infatti punteggiato da momenti critici fin dalla sua nascita, ad un grado tale che paiono rappresentarne una condizione ordinaria e strutturale. La soreliana «decomposizione del marxismo», il dibattito a cavallo tra 800 e 900 sulle tesi revisioniste, quello sulla nozione di «filosofia della prassi» o sull'apporto del «marxismo occidentale», avrebbero potuto essere, tra le molte alternative, altrettanti «tagli» storico-cronologici da cui prendere avvio. Per un'inquadratura generale sulla storia del marxismo e i suoi dibattiti: S. PETRUCCIANI (a cura di), *Storia del marxismo*, vol. 1: *Socialdemocrazia, revisionismo, rivoluzione (1848-1945)*, vol. 2: *Comunismi e teorie critiche del secondo Novecento*; vol. 3: *Economia, politica, cultura: Marx oggi*, Milano, Carocci, 2015; S. PETRUCCIANI (a cura di), *Il pensiero di Karl Marx: filosofia, politica, economia*, Milano, Carocci, 2018; P. P. POGGIO (a cura di), *L'altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, vol. 1: *L'età del comunismo sovietico, Europa 1900-1945*, Milano, Jacabook, 2010; vol. 2: *Il sistema e i movimenti, Europa 1945-1989*, Milano, Jacabook, 2011, i volumi successivi risultano meno attinenti al periodo storico in questione.

² Nel 1956, con il XX congresso del PCUS, avviene l'ammissione, da parte del nuovo segretario Nikita Kruscev, dei crimini perpetrati in Unione sovietica durante il periodo staliniano: purghe, esecuzioni, processo sommari e annullamento di qualsiasi possibilità di opposizione interna, tolta di mezzo con metodi omicidi. Queste rivelazioni, che

sono sempre state correnti eterodosse della sinistra rivoluzionaria che, ai margini delle organizzazioni politiche ufficiali e del dibattito pubblico, avevano custodito una critica lucida e radicale verso le degenerazioni del totalitarismo sovietico e la sua estraneità al socialismo autentico: consiliaristi, anarchici, bordighisti, solo per citarne alcune. A seguito di questi avvenimenti, tuttavia, la portata del dissenso raggiunge anche ambiti più vasti e visibili dell'ambiente culturale marxista, socialista e comunista. In Italia si verificano, ad esempio, gli episodi di allontanamento o divergenza interna rispetto al partito socialista e, in misura minore, al partito comunista, che avvieranno pochi anni dopo le esperienze dei «Quaderni rossi»³ e dei «Quaderni piacentini»⁴.

tali erano solo in parte e solo in merito alla portata, non alla natura del fenomeno staliniano, sconvolgono larghe masse della base militante dei partiti comunisti occidentali, che avevano sempre riconosciuto nell'esperimento sovietico e nei suoi capi la patria del socialismo realizzato. Il processo di «destalinizzazione» avrà effetti duraturi nel dibattito dentro ai partiti comunisti e ai loro ceti intellettuali, in particolare quello italiano e francese: il primo avvierà un dibattito sulla questione dei processi democratici interni e, più tardi, dell'eurocomunismo, mentre il secondo rimarrà più fedele e dogmaticamente aderente ai dettami sovietici. L'insurrezione ungherese dello stesso anno, quando i carroarmati sovietici soffocano nel sangue la sollevazione di studenti e lavoratori contro la vecchia guardia del ceto dirigente filo-sovietico e stalinista, viene guidata da comunisti dissidenti come Imre Nagy e non ha quindi affatto dei contenuti anti-socialisti come sostiene la propaganda del regime. Questi avvenimenti e l'acquiescenza dei partiti comunisti internazionali produssero a loro volta una vasta ondata di sommovimento critico, che comunque toccò solo relativamente le file del PCI. I fatti del '56 sono uno spartiacque, avviano una diaspora che coinvolge soprattutto gli intellettuali organici dell'area socialista e comunista (seppure il Psi non avesse in questo caso sostenuto la politica sovietica) e che riguarda questioni molto più generali. In questa diaspora cui emerge il percorso che porterà più tardi alla formazione dei «Quaderni rossi». Tale percorso vede figure di primo piano come Raniero Panzieri, Mario Tronti, Vittorio Foa, Romano Alquati, Vittorio Rieser, Dario Lanzardo, ma anche Danilo Montaldi, che non proveniva dall'area comunista né socialista, bensì dalla corrente del comunismo dissidente e internazionalista cosiddetto dell'«ultrasinistra», e che avrà il merito di far conoscere in Italia esperienze come quelle di «*Socialisme ou barbarie*» e «*Tribune ouvrière*», facenti capo al comunismo consiliare francese. Sui fatti ungheresi: A. ANDERSON, *La comune di Budapest. I consigli operai* (1976), Milano, Zero in condotta, 1990; C. CASTORIADIS, *La source hongroise* (1975), in *Quelle démocratie, Tomo 1, Écrits politiques 1945-1997, T. III, Paris, Éditions du Sandre*, 2013; F. ARGENTIERI, *Ungheria 1956. La rivoluzione calunniata*, Rese, Milano, 1998;

³ L'esperienza dei «Quaderni Rossi» raccolse intorno alla sua attività redazionale quel gruppo composito di intellettuali militanti che viene classificato sotto il nome di «operaisti italiani». Le elaborazioni di questa minoranza avranno un'importanza straordinaria nell'indagine, attraverso il merito dell'inchiesta operaia e della «conricerca», sui nuovi comportamenti di insubordinazione e le armi politiche dell'«operaio massa», cioè sulla composizione del nuovo soggetto operaio dequalificato della grande fabbrica italiana. Riprendendo i lavori di inchiesta di Daniel Mothé, di «*Socialisme ou barbarie*» sui comportamenti operai, la catena di montaggio, le forme mute di ribellione dentro i reparti, questi ricercatori anticiperanno molte delle nuove forme di lotta che attraverseranno le fabbriche italiane fuori dal quadro classico della concertazione sindacale: lo sciopero a «gatto selvaggio», con l'abbandono del lavoro senza preavviso, l'assenteismo e il generale rifiuto del lavoro da parte operai più giovani, provenienti in gran numero dal meridione. Una prima serie della rivista uscirà dal '61 al '63, quando il gruppo di Panzieri e quello di Tronti e Asor Rosa si scindono intorno all'interpretazione dei fatti di Piazza Statuto, a Torino, che Panzieri definisce «manifestazioni di anarchismo sottoproletario». Le divergenze profonde riguardano gli sbocchi organizzativi dell'autonomia proletaria ed il rapporto con il sindacato e la sinistra istituzionale. Il gruppo di Tronti darà avvio, nel '64, all'esperienza di «Classe operaia», che durerà due anni. Dall'influenza del lessico operaista nelle sue declinazioni più radicali, ma anche da una continuità di organizzazione politica data da figure come Antonio Negri e Lucio Ferrari Bravo, si dipana un filo rosso che va fino alla nascita del gruppo di «Potere operaio» e quindi, negli anni '70, arriva all'«area dell'Autonomia». Si veda: M. TRONTI (1966), *Operai e Capitale*, Milano, Derive Approdi, 2013; F. MILANA, G. TROTTA (a cura di), *L'operaismo degli anni Sessanta. Dai Quaderni rossi a Classe operaia*, Milano, Derive Approdi, 2009; R. PANZIERI, *Spontaneità e organizzazione. Gli anni dei «Quaderni rossi» (1959-1964). Scritti scelti*, Pisa, BFS edizioni, 1996; Id., *Il lavoro e le macchine. Critica dell'uso capitalistico della tecnologia*, Verona, Ombre corte, 2020; Id., *La ripresa del marxismo leninismo in Italia*, Milano, Sapere edizioni, 1972; A. NEGRI, *I libri del rogo*, Roma, Derive approdi, 2006. Del gruppo di «Classe operaia» farà parte anche il torinese Riccardo D'Este, allora giovanissimo operaio di provenienza

Lo scisma che attraversa e dilania il mondo del marxismo non si limita tuttavia al piano della politica internazionale, ma investe con prepotenza anche il vocabolario teorico che sorregge le scelte politiche e gli orientamenti strategici. C'è quindi una trasfigurazione profonda nelle coordinate del linguaggio, dell'analisi e del progetto politico. Questa può essere riassunta con il declino della triangolazione che lega la concezione del soggetto, ovvero degli agenti sociali che devono principalmente farsi carico di una trasformazione della realtà, il rapporto con la sfera del potere, dello Stato e delle istituzioni, e in ultimo le soluzioni organizzative atte ad intervenire su queste sfere, come il partito e il sindacato. Con il fallimento dei tentativi novecenteschi di «costruzione comunista del socialismo», per dirla con le parole di Mario Tronti⁵, viene deposto quel nucleo di convinzioni che aveva diretto, nel corso del Novecento, i modi di immaginare e organizzare la possibilità dell'emancipazione politica, articolando l'identità di un soggetto collettivo al progetto di una trasformazione di lungo corso.

Una classe dai contorni definiti, con un profilo sociologico leggibile nella materialità dei rapporti economici di produzione, doveva polarizzare e unificare attorno a sé tutte le pratiche di conflitto e antagonismo, mentre in un «neo-capitalismo»⁶ avanzato dall'aspetto inedito le forme di radicalità e scontento risultano sempre più differenziate e molteplici. La sensibilità temporale,

socialista che diverrà protagonista della corrente situazionista italiana. Anche Giorgio Cesarano e, soprattutto, Gianfranco Faina, avranno un ruolo nel primo ambiente operaista.

⁴ I «Quaderni piacentini» furono una rivista politica e culturale a cadenza trimestrale che uscì dal '62 all'84, raccogliendo molte delle anime della contestazione intellettuale e i contributi di firme illustri come Franco Fortini, Sergio Bologna, Goffredo Fofi e moltissimi altri. Si veda: V. GIACOPINI, G. FOFI (a cura di), *Prima e dopo il '68. Antologia dei «Quaderni Piacentini»*, Roma, Minimum Fax, 2008; L. BARANELLI (a cura di), *«Quaderni Piacentini». Antologia 1962-68*, Milano, Edizioni Gulliver, 1977. La serie completa della rivista è consultabile in rete al seguente indirizzo: <http://bibliotecaginobianco.it/?e=flip&id=37&t=elenco-flipping-Quaderni+Piacentini>, [consultato il 19/04/2020]

⁵ Mario Tronti, protagonista, negli anni '60, della stagione del cosiddetto «operaismo italiano», a partire dal 1998, con *La politica al tramonto*, avvia una riflessione sui fondamenti della politica moderna dai tratti «teologico-politici» sempre più accentuati, fino al recente *Dello spirito libero*, del 2015. Nel corso di questa riflessione matura un'idea dell'azione politica come «civilizzazione della guerra», dai forti tratti schmittiani, la cui ultima figura epocale sarebbe proprio il movimento operaio e comunista. M. TRONTI, *la politica al tramonto*, Milano, Einaudi, 1995; Id., *Dello spirito libero*, Milano il saggiatore 2015. Un'antologia esaustiva dell'opera di Tronti, di recente edizione è quella a cura di Matteo Cavalleri, Michele Filippini e Jamila M. Mascot, *Il demone della politica. Antologia di scritti (1958-2015)*, Bologna, Il Mulino, 2018.

⁶ Il concetto di «neocapitalismo» ampiamente utilizzato negli ambienti della sinistra anticapitalista e nel linguaggio della «teoria critica» contemporanea, è estremamente sfaccettato e ricco di sfumature. Viene utilizzato nel marxismo eretico, ad esempio di ascendenza operaista (Panzieri, Krah), trockista (Mandel), da Montaldi e dagli esponenti di «*Socialisme ou barbarie*». Con questa espressione si designa da un lato il passaggio, in corso nell'Italia degli anni 60, a un sistema di fabbrica maturo, basato sull'impiego dell'«operaio massa» e sull'applicazione combinata delle acquisizioni fordiste e tayloriste; dall'altra parte ci si intende riferire anche ad un'evoluzione della società capitalistica che non è più basata su un disciplinamento puramente repressivo ed un restrizione della sfera dei consumi, ma anche sull'integrazione attraverso la diffusione delle merci e la valorizzazione dell'autonomia individuale di alcuni soggetti sociali. La contestazione antiautoritaria che si svolge nelle università italiane a partire dal '66 ha d'altronde a che fare con il ruolo dell'istruzione in questi processi di riqualificazione, che hanno bisogno di una forza lavoro tecnica, e di quadri, con competenze sempre più specifiche, generali e flessibili. L'episodio dell'«Università negativa», a Trento, nella prima facoltà di sociologia italiana, aperta anche agli studenti degli istituti tecnici ed espressamente volta a soddisfare questa nuova esigenza di qualifiche sfruttabili da parte del mondo produttivo, è un caso emblematico. Il concetto di neocapitalismo viene anche usato diffusamente nei testi dell'«Internazionale Situazionista».

inoltre, è un punto dirimente di tale mutamento. La stessa visione del tempo storico ha accomunato, in altre parole, l'arco della modernità capitalistica ed il movimento operaio. La convinzione di poter anticipare i tratti della società futura e prefigurarne l'organizzazione faceva infatti il paio con la fiducia, debitrice anche di Marx, in un rivolgimento rivoluzionario inteso come «treno della Storia», avviato quindi nella direzione di una strada ben tracciata su solidi binari.

Sullo sfondo c'è un'immagine condivisa del tempo storico come unità globale e «sincronizzata»⁷, che si afferma agli albori della civiltà capitalistica e integra gli orizzonti del socialismo. Se la gestazione del sistema capitalistico, impiantandosi globalmente, tende ad «annullare lo spazio attraverso il tempo», citando Marx, ciò comporta anche l'affermazione di una temporalità assoluta e uniforme, quella dell'economia, che appiana e soffoca tutte le altre, eliminando gli «strati di tempo»⁸ sfasati e discordanti. Mutuando una categoria propria della ricerca storiografica, introdotta da François Hartog e recentemente sviluppata da Jérôme Baschet⁹, si potrebbe avanzare la tesi che il pensiero e il movimento rivoluzionari sia siano dispiegati, nel corso dell'ultimo secolo, perlopiù sotto l'influenza del «regime di storicità» moderno, «futurocentrico» e progressista. Proprio questa complicità delle istanze rivoluzionarie con la sensibilità temporale moderna le renderebbe tanto screditate e sospette ad uno sguardo contemporaneo, spontaneamente ostile all'idea di una storia lineare, migliorativa e dotata di un orientamento.

Non si può dire che la critica del progresso e dello sviluppo tecnologico siano state una cifra comune dei movimenti politici rivoluzionari degli anni 60 e 70. In alcuni dei percorsi più innovativi vengono però riattivate, da una parte, riflessioni sul rapporto distruttivo tra la civiltà industriale e la natura già insite in contributi dimenticati della teoria rivoluzionaria, mentre dall'altra si tematizza in modo originale, adeguato alla nuova fase e ai cambiamenti in corso, il carattere non neutrale delle macchine e la loro funzionalità al comando capitalistico sull'uomo. Si pensi, soltanto per fare due esempi di grande rilievo, seppure diversi, ai contributi di Raniero Panzieri¹⁰ sul ruolo del «capitale costante»¹¹ nei nuovi metodi di estrazione del «lavoro vivo» dentro le grandi fabbriche del

⁷ E. P. THOMPSON, *Tempo e disciplina del lavoro* (1967), Roma et al., 2011; Id., *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, Milano, Il Saggiatore, 1969.

⁸ M. TOMBA, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Milano, Jaca Book, 2011.

⁹ I due libri in questione sono: F. HARTOG, *Regimi di storicità. Presentismo e esperienze del tempo* (2003), Palermo, Sellerio, 2007; J. BASCHET, *Défaire la tyrannie du présent. Temporalités émergentes et futurs inédits*, Parigi, La Découverte, 2018.

¹⁰ In particolare: *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo*, in *La ripresa del marxismo leninismo in Italia*, cit., pp. 148-169.

¹¹ Marx introduce nel primo libro del *Capitale* la distinzione tra «capitale costante», investito in materie prime e mezzi di lavoro, che si limitano a trasporre nel prodotto il proprio valore iniziale non incrementato, e il «capitale variabile», investito invece nella forza-lavoro, unica a creare plus-valore. Incrementando la proporzione del capitale costante della composizione del valore, quindi aumentando la presenza di capitale costante, macchine, nel processo produttivo, la presenza di «lavoro vivo» estratto, di nuovo valore, diminuisce proporzionalmente. Questo provoca la caduta del saggio del profitto e le crisi sistemiche.

settentrione italiano, durante i primi anni 60, e alle analisi di Jacques Camatte e della rivista «Invariance»¹² sul «Capitale totale» e la sua sottomissione onnipervasiva del pianeta e delle forme di vita. Panzieri riattualizza il Marx dei *Grundrisse*, all'epoca ancora inediti in lingua italiana, in particolare il *Frammento sulle macchine*, tradotto nel 1964 sui «Quaderni Rossi», per spiegare le modificazioni della produzione capitalistica in Italia e le potenzialità di una nuova lotta di classe; Camatte riscopre invece, attraverso l'insegnamento misconosciuto di Amadeo Bordiga¹³, il «giovane Marx»¹⁴ e il *Capitolo sesto inedito* del *Capitale*, lo spettro di una rivolta della specie e del

¹²La rivista «Invariance», di cui Jacques Camatte fu l'esponente principale, è uno dei percorsi più anomali e originali del pensiero anticapitalista contemporaneo, al punto che risulta difficile riassumerne la traiettoria inusuale e unica. La rivista nasce nel 1968, a seguito di una scissione dalla corrente della Sinistra comunista «italiana» (detta in questo modo per differenziarla, ad esempio, dal comunismo consiliare tedesco-olandese), ovvero di matrice bordighista, contro la scelta di perseverare nella tenuta organizzativa di un partito «formale» fuori da una fase di svolta rivoluzionaria: in questo caso il «Partito comunista Internazionale», presente con gruppi estremamente minoritari sia in Italia che in Francia, con il quale lo stesso Amadeo Bordiga aveva mantenuto rapporti controversi e che, tuttora esistente, persiste a pubblicare la rivista «Il programma comunista», suo organo ufficiale dal '52, quando a seguito di una scissione la testata storica, «Battaglia comunista», rimane al gruppo di Onorato Damen. La rivista «Invariance» ha continuato pubblicazioni irregolari, principalmente ad opera di Camatte stesso, fino agli anni 2000, sviluppando una riflessione sulla «dominazione totale» del capitalismo, ovvero sullo sviluppo della marxiana «sussunzione reale» fino alle sue estreme conseguenze di controllo sul pianeta e la vita biologica: in tal senso viene definito il concetto di «antropomorfosi del Capitale». In rapporto a questo asse si approfondisce la categoria di «*Gemeinwesen*», tratta dagli scritti giovanili di Marx, che indica la comunità umana, di specie, da cui dovrebbe prendere avvio una rivoluzione comunista «pura», volta a superare e negare anche le identità di classe, in primis quella proletaria. J. CAMATTE, *Il capitale totale. Il «capitolo VI» inedito de «il Capitale» e la critica dell'economia politica*, Bari, Dedalo, 1976; Id. *Verso la comunità umana. Scritti dal 1968 al 1977*, Milano, Jaca Book, 1978; Id., *Il disvelamento*, Milano, La Pietra, 1978; Id., *Dialogando con la vita*, Paderno Codogno, Colibrì, 2000. La serie completa della rivista è disponibile in rete al seguente indirizzo: <https://revueinvariance.pagesperso-orange.fr/>, [consultato il 19/04/2020]. La storia di Camatte e «Invariance» incrocia inoltre quella di una figura fondamentale per la ricezione della tendenza situazionista in Italia e per la critica radicale nel suo complesso: quella di Giorgio Cesarano.

¹³ Amadeo Bordiga fu fondatore del «Partito Comunista d'Italia» e successivamente emarginato ed espulso dal nuovo gruppo dirigente che forma i PCI. Prima viene messo ai margini nel congresso clandestino di Lione, del '26, poi espulso nel '30. Divenne quindi centro organico e capo assoluto del «Partito comunista internazionalista», poi «Partito comunista internazionale» dopo il '65, per differenziarsi dal gruppo di fuoriusciti della sezione milanese che danno vita a «Rivoluzione comunista». Restituire la complessa figura di Bordiga e le vicende delle varie tendenze ed aggregazioni «bordighiste» risulta piuttosto arduo, anche considerando che Bordiga stesso mantiene una posizione ambigua e diffidente verso questi raggruppamenti. La cifra della posizione sostenuta da Bordiga, e dalla «Sinistra comunista italiana» dalla fondazione del partito, attraverso il secondo conflitto mondiale e nel dopoguerra, si può riassumere con la critica della partecipazione democratica e del riformismo, l'astensionismo, il rifiuto dei fronti popolari e delle alleanze di classe, nonché del compromesso antifascista. Bordiga sviluppa inoltre delle riflessioni di grande interesse sul rapporto tra «partito storico», rappresentato dalla continuità della tradizione degli sfruttati nelle loro lotte e nel bilancio dei loro tentativi rivoluzionari, e «partito formale», che sarebbe il costituirsi della classe proletaria in organizzazione cosciente, e che avviene solo in alcune circostanze storiche specifiche. A. PEREGALLI, S. SAGGIORO, (a cura di), *Amadeo Bordiga (1889-1970). Bibliografia*, Milano, Colibrì, 2014; Id., *Amadeo Bordiga. La sconfitta e gli anni oscuri (1926-1945)*, Milano, Colibrì, 2019; C. BASILE, A. LENI, *Amadeo Bordiga politico. Dalle lotte proletarie del primo dopoguerra alla fine degli anni Sessanta*, Milano, Colibrì, 2015. La raccolta completa, in nove volumi, è in corso di pubblicazione da parte dell'editrice genovese Graphos.

¹⁴Gli scritti giovanili di Marx, in particolare i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (1932), Torino, Einaudi, 2002; *Sulla questione ebraica* (1844) Bolsena, Massari, 2003; e *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (1927), Macerata, Quodlibet, 2008; sono quelli a cui si ispira maggiormente il cosiddetto «marxismo occidentale» rappresentato da filosofi come György Lukács (1885-1971), Karl Korsch (1886-1961) e più tardi gli esponenti della «Scuola di Francoforte», tutti accomunati da una forte valorizzazione, entro il corpus marxiano, della tematica dell'alienazione e dell'ascendenza hegeliana. Si vedano i testi fondamentali: G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*

corpo biologico contro le imposizioni deformanti della società della merce. Due linee ben dissimili, tra le tante, che sono emblematiche della ricchezza di spunti, reinterpretazioni e strani ibridi di cui la grande «ondata rivoluzionaria e creativa»¹⁵ del 68-77 è stata portatrice.

Il prisma di questa ricerca non vuole tuttavia ricadere nella pura «storia monumentale», classificando in una periodizzazione più o meno valida traiettorie, correnti e gruppi politici che hanno attraversato il campo dell'anticapitalismo. La letteratura sulla stagione 60-70, soprattutto alle nostre latitudini, è abbondante, seppure non tutte le posizioni e non tutti i protagonisti godano di eguale attenzione¹⁶. Le gerarchie di importanza e la trasmissione delle eredità non sempre ricalcano, infatti, criteri di puro interesse conoscitivo, soprattutto quando riguardano il lascito di una sequenza, politica ed esistenziale, le cui poste in gioco rimangono tuttora aperte, come un nervo scoperto.

La finalità della ricostruzione storica, in questo caso, è cogliere quali trasformazioni, risalenti a tale periodo, si riflettano ancora sul presente. Individuando le rotture che non si sono ancora richiuse, infatti, e con esse uno spazio politico di tipo nuovo, si intende tracciare la genealogia di un pensiero e di una pratica anticapitalisti irriducibili a modelli preesistenti. Se nel ciclo delle lotte contemporanee, dalle «Zad»¹⁷ ai *gilets jaunes*¹⁸, si possono ravvisare degli stili emergenti di

(1923), Milano, Sugar editore, 1967; K. KORSCH, *Marxismo e filosofia* (1923), Roma, Edizioni Pgreco, 2012; T. W. ADORNO, M. HORKHEIMER, *Dialettica dell'illuminismo* (1947), Torino, Einaudi, 2006.

¹⁵N. BALESTRINI, P. MORONI, *L'orda d'oro 1968-77. La grande ondata rivoluzionaria e creativa, politica ed esistenziale* (1988), Milano, Feltrinelli, 2003.

¹⁶ Nelle pubblicazioni storiografiche e memorialistiche sulla stagione degli anni 70 in Italia, spesso legate ad un approccio di tipo militante, le posizioni e le lenti interpretative privilegiate sovrarappresentano una parte soltanto dei movimenti e delle posizioni che hanno animato quella sequenza politica. Le sensibilità preminenti in questo tipo di letteratura, quando non ricalcano semplicemente la storia delle organizzazioni della sinistra extraparlamentare, punto di vista legittimo ma parziale, sono sovente riconducibili alla componente dell'«area dell'Autonomia» che ha conservato un ancoraggio più stretto alle tesi post-operaiste. È invece rimarchevole lo scarso spazio dato a figure ed apporti di grande valore, nel contesto italiano, quali furono il gruppo «Ludd-consigli operai», «Organizzazione consiliare», la rivista «Puzz» o un pensatore come Giorgio Cesarano, ma anche tanti percorsi territoriali facenti capo al magma dell'«autonomia diffusa» che non sono riconducibili a poli organizzativi strutturati. Sulla tendenza del «comunismo radicale» ed il rapporto con la figura di Cesarano: F. SANTINI, *Apocalisse e sopravvivenza. Considerazioni sul libro "Critica dell'utopia capitale" di Giorgio Cesarano e sull'esperienza della corrente comunista radicale in Italia*, 1994. Una lettura del 77 e dell'«Autonomia» che si discosta meritoriamente dagli schemi abituali: M. TARÍ, *Il ghiaccio era sottile. Per una storia dell'Autonomia*, Milano, Derive Approdi, 2012. Il testo è importante poiché evidenzia la peculiarità del 77 rispetto alle lotte precedenti e all'immagine del «lungo 68» italiano. Un libro importante di documentazione sul dibattito del periodo è G. MARTIGNONI, S. MORANDINI, *Il diritto all'odio. Dentro/ Fuori/Ai bordi dell'area dell'«autonomia»*, Verona, Bertani editore, 2017. Un pregevole affresco storico-letterario del periodo è P. TRIPODI, *Settantasette. Una rivoluzione, la vita*, Milano, Milieu edizioni, 2013; Dello stesso tenore: P. POZZI, *Insurrezione*, Derive Approdi, Milano, 2007. Si veda infine il numero 2 dei *Cahiers du Grm (Groupe des recherches materialistes)*, intitolato *La Séquence rouge italienne*, sotto la direzione di Andrea Cavazzini, presente in rete al seguente indirizzo: <https://journals.openedition.org/grm/107>, [consultato il 24/04/2020].

¹⁷Il fenomeno delle ZAD (*Zone à défendre*) trae origine dall'esperimento che si è svolto a Notre dame des Landes, nei pressi di Nantes, dove un'ampia zona agricola è stata occupata fin dal 2009, di concerto con i contadini locali, contro il progetto di costruzione di un aeroporto internazionale ad opera della multinazionale Vinci. La lunga storia di questa comunità autonoma ha portato, nel 2017, al ritiro del progetto di costruzione dell'aeroporto. L'utilizzo della sigla ZAD si è estesa ad altre esperienze in corso nel territorio francese, come quella contro la costruzione della diga di Sievens, nel dipartimento del Tarn, o di un enorme complesso di 990 *cottages* che dovrebbe formare un «villaggio vacanze» nella foresta di Chambaran. Sul tema si vedano: COLLETTIVO MAUVAISE TROUPE, *Contrade. Storie di Zad e No Tav*,

politicizzazione radicale, c'è qualcosa di questa novità che può essere ricondotta alle fratture che si sono prodotte negli anni 70? La «grammatica elementare» dei conflitti e delle sommosse, per dirla con il «Comitato invisibile»¹⁹, annovera il blocco della circolazione, il *riot* e l'occupazione intermittente dello spazio urbano quale lemmi basilari del suo lessico. Possiamo analizzare queste caratteristiche come parte di un fenomeno internazionale di mobilitazione, frastagliato ma unitario, che si definisce sul lungo periodo?

In tutto un complesso di lotte recenti, dal forte contenuto anticapitalista, si intrecciano delle temporalità emergenti, legate più all'eccezionalità dell'evento e all'interruzione della normalità che non alla durata e alla continuità del progetto politico classico, dei nuovi schemi di organizzazione e intervento ed una spiccata sensibilità a nodi tradizionalmente estranei ai terreni di interesse delle mobilitazioni. Un certo vocabolario ed un registro teorico singolare si affacciano nel corso di lotte territoriali ed ecologiche, legate alla difesa di insediamenti autogestiti nello spazio metropolitano e di «zone autonome». Oppure invadono il solco di lotte rivendicative più classiche, concernenti i settori del lavoro e della formazione, dove si fanno spazio categorie ed approcci che toccano la sfera dei rapporti umani, dei legami comunitari, della totalità dell'esistenza e del suo senso.

Quest'interrogazione della «totalità» dell'organizzazione sociale riecheggia anch'essa una costellazione sotterranea con le prospettive aperte dal 68: «La genesi filosofica e culturale del 68 è tutta da scrivere ancora. Si può tentare di identificare una traccia possibile di questo lavoro da compiere. Il 68 rappresenta in generale un'interrogazione collettiva sul destino del “senso” nell'epoca del pieno dispiegamento delle tendenze tecnocratiche del sistema capitalistico»²⁰.

Il motivo comunitario ritorna dunque, in forme concrete ed immediate, qui e ora, al centro di tante dinamiche di conflitto sociale. Si pensi al caso dei *gilets jaunes* che, mossi inizialmente da una protesta contro il rincaro del carburante, hanno messo in campo, intorno alle rotatorie stradali di tutta la Francia, i «*ronds points*» occupati, un'alternativa concreta e permanente alle abitudini di vita, lavoro e consumo, della società capitalistica. Schierando inoltre, accanto a questi esperimenti

Valle di Susa, Edizioni Tabor, 2017; *Zad Partout. Zone à défendre à Notre-Dame-des-Landes. Textes et images*, Montreuil, L'Insomniaque, 2013.

¹⁸ L. JEANPIERRE, *In girum. Les leçons politiques des ronds-points*, Paris, La Découverte, 2018 ; AOC *Cahiers 1, Gilets jaunes. Hypothèses sur un mouvement*, Paris, La Découverte, 2019; Lundimatin papier 4, *Gilets jaunes : un assaut contre la société*, 2019.

¹⁹ COMITATO INVISIBILE, *L'insurrezione che viene-Ai nostri amici-Adesso*, Roma, Nero, 2019. Il «Comitato Invisibile» rappresenta una sigla anonima collettiva che firma, a partire dal 2007 ed in continuità con le analisi precedentemente contenute nei due numeri della rivista «*TIQQUN-Organe coscient du Parti Imaginaire*», dei testi di codificazione strategica e teorica generale ad uso di un'enunciazione collettiva dei movimenti rivoluzionari in corso. La finalità di questi scritti, rispettivamente del 2007 (*L'insurrection qui vient*), 2014 (*A nos amis*) e 2017 (*Maintenant*), è quella di aprire un dibattito internazionale che traduca la coerenza dell'ondata mondiale di sollevazioni, dalla rivolta Grecia alle mobilitazioni francesi contro la riforma del mercato del lavoro, passando per le primavere arabe, in una strategia condivisa capace di trasformare le esplosioni effimere di rabbia insurrezionale in un processo rivoluzionario coerente e capace di durare.

²⁰ N. BALESTRINI, P. MORONI, op. cit., p. 272.

collettivi, delle pratiche di contestazione estremamente decise ed una presa in carico massiva dell'uso della forza: la durezza dello scontro di piazza, determinato dalla brutalità delle forze di polizia e dall'intransigenza del movimento, ha raggiunto livelli senza precedenti²¹.

Una tipologia inusuale di critica radicale della società capitalista prende corpo accanto ai due modelli prevalenti nel corso del novecento, incentrati rispettivamente sul primato dello sfruttamento economico e dell'alienazione come assi centrali del dominio. Questo terzo approccio, che si delinea ricombinando in modo ibrido, attraverso nuove sintesi, elementi di quelli precedenti, verte sulla distruzione dei mondi e degli ambienti di vita, la lacerazione delle relazioni umane ed il capitalismo come modo di produzione di soggettività. La catastrofe etica e la devastazione ambientale in corso, il collasso «ecologico» ed il profondo spossessamento degli affetti, fanno del capitalismo un fenomeno totale, che investe sfere ed ambiti prima esclusi dal lessico militante e dalla politica radicale. Scrive Baschet a tale proposito:

Mentre nel periodo precedente l'economia si articolava a delle sfere sociali e istituzionali funzionanti in parte secondo logiche proprie, si assiste ad una nuova espansività dei rapporti mercantili, attraverso la privatizzazione dei servizi pubblici e delle risorse naturali, lo sbocco della gestione manageriale fin nelle amministrazioni, negli ospedali e nelle università, o ancora con la mercificazione delle soggettività stesse, invitate a valorizzare il loro stesso capitale umano e a misurare tutto in quantità monetarie. Anche se i rapporti mercantili non possono imporsi dappertutto, il mondo dell'Economia si estende come mai prima, penetrando fino alle parti più intime dell'essere.²²

Possiamo di certo rilevare che tra i molti contributi ed i tragitti disparati che hanno segnato la sperimentazione politica e la contestazione rivoluzionaria in seno alla crisi del movimento operaio, certi hanno espresso una capacità anticipatoria ed una lucidità particolari rispetto alle sfide del nostro presente. Alcune di queste esperienze, svestendosi con più spregiudicatezza degli abiti del passato, tematizzando con più forza le fratture rispetto alla grammatica politica preesistente, si sono dimostrate maggiormente ricettive verso quei flussi carsici che stavano trasfigurando in modo irrimediabile le poste in gioco dell'agire politico. Per molti gruppi politici, militanti ed intellettuali, nel corso degli anni 60 e 70, il nuovo si è espresso nei panni del vecchio, mimando e parodiando posture ideologiche che avevano caratterizzato la storia del comunismo novecentesco, le sue eresie e le sue rivoluzioni, tradite o sconfitte. Altri sguardi sono andati invece alla ricerca di «siti» differenti di manifestazione della politica, di torsioni atipiche e profonde: in tal modo si sono

²¹ Durante un anno di movimento, fino all'ottobre 2019, le cifre del Ministero dell'Interno francese contabilizzano, dalla parte dei manifestanti, 2495 feriti, di cui 24 hanno perso un occhio a causa del lancio di proiettili LBD: <https://www.cnews.fr/france/2019-11-15/mobilisation-blessures-arrestations-un-de-gilets-jaunes-en-chiffres-840398>, [consultato il 24/04/2020]. È invece presente in rete un sito, schierato con le ragioni del movimento, che aggiorna il conteggio dei feriti e rende disponibile una vasta documentazione fotografica in merito: <http://lemurjaune.fr/>, [consultato il 24/04/2020].

²²J. BASCHET, *Une juste colère: Interrompre la destruction du monde*, Paris, Divergences, 2019, pp. 22-23.

lasciati alle spalle i significanti ed i nomi che avevano cristallizzato il pensiero dell'emancipazione fino ad allora - classe, avanguardia, partito, centralità operaia - riportandoli alla loro contingenza e aprendo a qualcosa d'altro. Questa ricerca parte da un momento storico di passaggio, tra due figure dell'anticapitalismo, due delimitazioni della politica e molto altro. Di conseguenza essa intende misurarsi con il tramonto dei vecchi schemi analitici e, di pari passo, con la ricostruzione storica del loro fattivo superamento in esperienze politiche concrete che ne hanno messo in crisi, prima di tutto, l'armamentario di forme organizzative, di rappresentazioni e di lotte.

1.2 Fili rossi attraverso il confine.

Italia e Francia formano lo spazio, geografico e culturale, in cui si svolgono le principali traiettorie su cui verte questa ricerca. Tra i due paesi esiste un fitto intreccio di influenze, un dibattito vivace fatto di ricezioni e stimoli reciproci, che rende particolarmente agevole il loro accostamento. La similarità di molte dinamiche del mutamento sociale, della gestione economica e politica nell'affrontare lo sviluppo capitalistico, con i relativi moti di resistenza e contraccolpi, consolida inoltre i motivi della comparazione. Questa analogia tocca anche, di riflesso, la storia della sinistra rivoluzionaria e delle sue posizioni: non c'è operaismo, infatti, senza il dialogo critico con le tesi di «*Socialisme ou barbarie*», ma neanche si può analizzare l'«*ultragauche*»²³ francese senza considerare la diffusione sotterranea delle tesi di Bordiga²⁴. La successiva storia dell'«area

²³ Le posizioni dell'«ultrasinistra», che ha conosciuto in Francia una durevole fioritura, sebbene sempre minoritaria, raccolgono l'insieme di tendenze che, all'interno del marxismo novecentesco, hanno avanzato una critica radicale dell'opzione leninista e della «Terza internazionale». Di conseguenza entro tale categoria rientrano la variante «italiana» capitanata da Bordiga, a cui si è già fatto riferimento, e il solco del comunismo consiliare tedesco-olandese. Quest'ultimo ha conosciuto i propri principali esponenti in figure come Anton Pannekoek, Herman Gorter, Otto Rühle, e più tardi Paul Mattick. Oltre che nelle riflessioni critiche sul rapporto tra gli eventi della Russia sovietica e le possibilità rivoluzionarie nell'occidente capitalistico avanzato, con una classe operaia molto più forte e in grado di iniziativa storica autonoma, le tesi della corrente insistono nel contrapporre il potere operaio rappresentato dai consigli ad ogni opzione di delega della rappresentanza e deviazione politica. Questa corrente ebbe una grande importanza nella serie di tentativi insurrezionali che si tennero in Germania tra il 19 e il 23, da Berlino alla Baviera, soprattutto attraverso il raggruppamento comunista dissidente KAPD (*Kommunistische Arbeiterpartei Deutschlands*). Sulla sinistra comunista dei consigli in Germania e Olanda: D. AUTHIER, J. BARROT, *La sinistra comunista in Germania (1918-1921)* (1976), Milano, La Salamandra, 1981; P. BOURRINET, *All'origine del comunismo dei consigli. Storia della sinistra marxista olandese* (1988), Genova, Graphos, 1995; C. JUHL, *La revolution allemande et le spectre du proletariat*, in «*Invariance*», serie 2, n. 5, 1974; J. CAMATTE, *Il KAPD e il movimento proletario*, in *Verso la comunità umana*, cit., pp. 240-307; P. FROLICH et al., *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania 1918-1920. Dalla fondazione del Partito Comunista al putsch di Kapp*, Milano, Pantarei, 2001. Sulla traiettoria particolare dell'ultrasinistra francese: G. DAUVÉ, *Le roman de nos origines. Alle origini della critica radicale* (1983), Milano, Quaderni di Pagine marxiste, 2010.

²⁴ La diffusione oltralpe delle tesi della «Sinistra italiana» è in buona misura riconducibile a gruppi minoritari formati negli anni '30 in Francia e Belgio, a cui partecipavano molti militanti immigrati dall'Italia. Si possono citare gli esempi della rivista belga «*Bilan*» e di quella francese «*Le fils du temps*», risalente invece agli anni '60. I sommari completi di tutti i numeri della rivista «*Bilan*» sono presenti in rete al seguente indirizzo: [http://www.collectif-](http://www.collectif-9)

dell'Autonomia» in Italia e della sua originale trasposizione in territorio francese, costituisce ancora un motivo di dibattito per gli eredi di quel passato. I due eventi e le due sequenze principali che hanno scandito tale congiuntura di generale rivolgimento, con particolare attenzione ai due paesi, sono il cosiddetto «Maggio 68», laddove questa data indica un processo politico più vasto, con i suoi strascichi e le sue «vite ulteriori»²⁵, e l'insorgenza di massa del 1977. I due movimenti hanno avuto il loro epicentro tellurico, rispettivamente, in Francia e in Italia, estendendosi in seguito. Si tratta allora di inseguire alcune «formazioni teorico-pratiche» che si definiscono, a propria volta, alla confluenza tra più tradizioni. Nel riannodare questi fili, da un punto di vista documentario e teorico, si devono anche restituire gli appuntamenti storici immediati, i momenti di ebollizione sociale e rivolta che ne hanno segnato l'evoluzione. Tali compagini, connesse ai relativi «regimi di discorso», sono differenti ma contigue: designano una maglia molto fitta di ascendenti, idee e analisi, che circolano attraverso il confine. I vettori più importanti della loro circolazione sono libri, scritti d'occasione ed intervento politico, e soprattutto le riviste militanti.

La prima tendenza per ordine di rilievo è quella della cosiddetta «critica radicale». Con detto stilema ci si riferisce all'insieme di correnti e gruppi rivoluzionari che traggono ispirazione dalle tesi dell'«Internazionale Situazionista»²⁶, nata nel 1957, e in particolare al pensiero di Guy Debord e Raoul Vaneigem, per poi approfondirle fino a conferire loro declinazioni del tutto nuove. Il progetto dell'«I.S.» prende corpo conglobando l'eredità dell'avanguardia artistica, in particolare del

smolny.org/article.php3?id_article=49, [consultato il 21/04/2020]. Per una ricostruzione storica accurata, con un profilo di esplicita partecipazione militante, della storia della corrente bordighista: S.SAGGIORO, *Né con Truman né con Stalin: storia del Partito comunista internazionalista (1942-1952)*, Milano, Colibrì, 2010; Id., *In attesa della Grande Crisi. Storia del Partito Comunista Internazionale «il programma comunista» (1952-1982)*, Milano, Colibrì 2014.

²⁵ K. ROSS, *May 68 and its Afterlives*, Chicago, University of Chicago press, 2008.

²⁶ L'«Internazionale Situazionista» si forma nel 1957 a Cosio D'Arroscia, in Liguria, dalla confluenza tra vari gruppi provenienti dalla temperie dell'avanguardia artistica. La visione dei situazionisti è volta al progetto di integrare la sovversione della vita quotidiana, maturata nel solco della sperimentazione artistica novecentesca, e la critica del mondo capitalistico. Quest'ultimo sarebbe giunto, secondo le tesi di Guy Debord, ad un'affermazione della forma-merce che, tracimando dagli assetti del modo di produzione, avrebbe inglobato la totalità dell'esistenza sociale trasformandola in pura rappresentazione «spettacolare e mercantile». Il fronte della «vera guerra», citando Raoul Vaneigem, diventa quello dell'esistenza nel suo complesso, dei rapporti umani e della loro falsificazione, della ricerca, quindi, dell'autenticità e del disvelamento rispetto ai tratti totalitari del dominio dello «Spettacolo». Nei *Commentari* al famoso libro *La società dello spettacolo*, Debord aggiunge infatti alla famosa distinzione tra spettacolo «concentrato» e «diffuso», corrispondenti ai modelli politici autoritari o liberaldemocratici di società capitalistica. la tipologia della «società spettacolare integrata», che assimila e perfeziona i due modelli, superando l'opposizione. Una bibliografia essenziale sul tema comprende: G. DEBORD, *La società dello spettacolo* (1967), Milano, Baldini Castoldi, 2008; Id., *Panegirico*, Roma, Castelvechi, 2005; R. VANEIGEM, *Trattato del saper vivere ad uso delle giovani generazioni* (1967), Firenze, Vallecchi, 1973; *Internazionale situazionista 1958-1969*, Torino, Nautilus, 1994; R. VIENET, *Arrabbiati e situazionisti nel movimento delle occupazioni*, Milano, La pietra, 1968; M. PERNIOLA, *I situazionisti: il movimento che ha profetizzato la società dello spettacolo*, Roma, Castelvechi, 1998; G. MARELLI, *L'amara vittoria del situazionismo* (1996), Milano, Mimesis, 2017; A. JAPPE, *Guy Debord*, Roma, manifestolibri, 1995. Sull'estensione del gruppo in Italia: M. AMOROS, *Breve storia della sezione italiana dell'Internazionale situazionista*, Viterbo, Stampa alternativa, 1994. Nel panorama della filosofia contemporanea è importante ricordare che Giorgio Agamben ha mantenuto con il pensiero di Debord un rapporto di dialogo costante lungo tutta la sua opera.

movimento «lettrista»²⁷, con il suo portato di messa in discussione spregiudicata della normalità della vita quotidiana, e l'influsso del marxismo eretico e libertario. In Francia c'è poi il lascito di esperienze importanti come la già citata rivista «*Socialisme ou barbarie*», a cui Debord collabora episodicamente, «*Pouvoir ouvrier*»²⁸ e «*Informations et correspondances ouvrières*»²⁹, nate entrambe da scissioni della prima, «*Noir et rouge*»³⁰, di matrice anarchica, ma anche una pletora di altre testate e bollettini meno noti, tutti riconducibili all'alveo dell'«*ultragauche*»³¹. In seno allo stesso ceppo, dalla parte italiana, proliferano degli itinerari con tratti distintivi propri, che si pongono rispetto ai riferimenti francesi in termini di confronto critico e non di assorbimento passivo. Per queste ragioni si forma, fin dagli anni 60, un'autonoma «corrente comunista radicale»³²

²⁷ Il «lettrismo» fu un'avanguardia letteraria ed artistica che nata nel 1946 intorno alla figura di Isidore Isou. A sua volta l'«Internazionale Lettrista» nasce nel '52 da una scissione, guidata da un gruppo politicamente più radicale di cui fa parte Guy Debord. Questo gruppo pubblica la rivista «*Potlach*». Vedi: *Potlach. Bollettino dell'Internazionale lettrista 1954-57*, Torino, Nautilus, 1999.

²⁸ «*Pouvoir ouvrier*» è inizialmente un mensile che esce come supplemento a «*Socialisme ou barbarie*», poi diviene testata dell'omonima organizzazione che nasce da una scissione del '63. La scissione reagisce alle tesi sviluppate nel gruppo, in particolare da Cornelius Castoriadis, sui limiti e l'obsolescenza del marxismo in quanto teoria rivoluzionaria adatta per le nuove società burocratiche. Quest'ultimo, anche sotto gli pseudonimi di Paul Chalieu e Paul Cardan, scrive un insieme di contributi (*Note sur la philosophie et la théorie marxiste de l'histoire*; *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*; *Marxisme et théorie révolutionnaire*) che metteranno in dubbio definitivamente la capacità descrittiva universale del marxismo rispetto ai mutamenti e alle nuove contraddizioni delle società capitalistiche, con particolare attenzione ai nessi tra tecnologia e controllo burocratico. «*Pouvoir ouvrier*» nasce dunque in difesa dell'impostazione marxista originale, ed è animato principalmente da P. Souyri e A. Masò, che usa lo pseudonimo di Vega. Quest'ultimo, dopo aver combattuto nella guerra civile spagnola nelle file del POUM (*Partido Obrero de Unificación marxista*), di ispirazione trockista, raggiunge in Francia la corrente dell'opposizione bordighista, unico tra i partecipanti a «*SouB*» ad avere questa posizione. Tra i partecipanti a «*Pouvoir ouvrier*» si annovera anche J.F. Lyotard.

²⁹ «*Informations et correspondances ouvrières*» è un gruppo consiliarista che nasce nel '58 da una scissione di *SouB*, intorno alle figure di Claude Lefort e Henri Simon. Si forma con l'intento di coordinare tutti gli operai combattivi ostili all'inquadramento nei partiti, costituendo comitati di lotta sui luoghi di lavoro. Partecipa attivamente al maggio 68 e si scioglie nel '73, mentre nel '75 molti dei suoi membri formano la rete «*Échanges et mouvement*». Molto materiale digitalizzato su questa rivista, come su tanti altri dell'ultrasinistra francese ed internazionale, può essere trovato in rete sui seguenti siti: www.archivesautonomie.org; bataillesocialiste.wordpress.org, [consultati il 27/04/2020] Un libro di ricostruzione storica generale, molto autocritica, su questi temi, è: H. SIMON, *Histoire critique de l'ultragauche. Trajectoire d'une balle dans le pied*, Genève, Senoever, juin 2009.

³⁰ «*Noir et Rouge*» fu una testata importante sia per il rinnovamento dell'anarchismo, francese ed internazionale, che per le vicende legate al Maggio 68. Questa rivista nasce nel '55 ad opera dei *Groupes anarchistes d'action révolutionnaire*, e tra i suoi animatori principali ci sono Christian Lagant e, più tardi, Daniel Cohn-Bendit. Le tesi del gruppo, di impronta anarco-comunista, sono identificate come «neo-anarchismo», e tendono ad un superamento critico tra l'anarchismo, liberato dalle sue vecchie incrostazioni, e il marxismo rivoluzionario nelle sue tendenze più libertarie e antiburocratiche. Viene pubblicata fino al '70. Si può trovare digitalizzata al seguente indirizzo: <http://www.la-presse-anarchiste.net>, [consultato il 27/04/2020]. Esiste inoltre un'antologia: *Noir et rouge. Anthologie 1956-70. Cahiers d'études anarchistes*, La Bussière, Acratie, 1989.

³¹ Tra queste sigle: *Le Mouvement communiste (1969-72)*; *Archinoir (1969-70)*; *Négation (1971-72)* *Voyou, organe de provocation et d'affirmation communiste (1972-73)*. Una panoramica su questi e altri gruppi si trova in: F. DANIEL (a cura di), *Rupture dans la théorie de la révolution. Textes 1965-75* (2003), Genève, Entremonde, 2018.

³² La produzione di questi gruppi è stata in buona parte digitalizzata e resa disponibile in rete, in particolare da due archivi informatici relativi al tema: <http://www.nelvento.net/critica/>, [consultato il 19/04/2020]; <https://www.criticaradicale.nautilus-autoproduzioni.org/la-critica-radicate/>. [consultato il 24/04/2020]. Il secondo indirizzo rimanda all'archivio del «Progetto Critica radicale», appartenente alle edizioni torinesi «Nautilus autoproduzioni», che nel quadro dello stesso progetto stanno realizzando anche l'edizione cartacea di tutti i

anche in Italia, rappresentata da sigle minoritarie ma intellettualmente vitali, che danno luogo ad altrettante pubblicazioni periodiche, quali «Ludd-consigli proletari», «Acheronte», «Organizzazione consiliare», «Comontismo», «Puzz», «Insurrezione».

Ci sono dei vasti collegamenti internazionali ed uno scambio, dei germi di coordinamento, che investono tutta l'Europa e sono particolarmente radicati oltralpe. Nel primo bollettino di «Ludd-consigli proletari», del 69, c'è d'altronde il resoconto di una riunione internazionale organizzata da «ICO», a cui partecipano molte delegazioni straniere. In tale ambito si innesta poi, nella peculiarità della traiettoria che si è avuta in Italia, una fondamentale intersezione con le posizioni di Camatte e la rivista «*Invariance*», che incrocia la figura e il pensiero di Cesarano a partire da una matrice bordighista, sostanzialmente estranea al riferimento dell'«Internazionale situazionista», nonostante alcune indubbie affinità.

Occorrerà soffermarsi attentamente su Cesarano, pensatore unico e poco noto, del tutto estraneo alle frequentazioni accademiche, che viene dal mondo della letteratura e realizza uno sforzo davvero raro di messa a punto e chiarificazione teorica sulle prospettive dei movimenti rivoluzionari a lui coevi. Scrittore molto prolifico, non riesce a concludere il suo più grande progetto, *Critica dell'utopia capitale*³³, opera in più volumi che rimane incompiuta. Si può dire che tra Cesarano e Camatte, seppure provengano da tradizioni teoriche differenti, ci sia più che una semplice consonanza intellettuale, che tocchino in qualche modo le stesse profondità della loro epoca e, nella reciproca influenza, il loro pensiero sia in molti punti simbiotico. I nodi nevralgici intorno ai quali si incontrano le loro sensibilità e le rispettive ricerche sono riassumibili da un concetto centrale per entrambi: quello di «antropomorfosi del capitale».

Con esso ci si intende riferire ad una fase dello sviluppo capitalistico in cui il dominio della merce e dell'ideologia ha raggiunto una soglia tale per cui si costituisce in «comunità materiale» per la specie umana. Marx aveva infatti distinto tra una «sussunzione formale» ed una «sussunzione reale» del lavoro umano ai rapporti sociali capitalistici³⁴, descrivendo nei *Grundrisse*³⁵ come tutte le

documenti dell'area, di cui è uscito per ora il primo volume: *La critica radicale in Italia. Ludd (1967-1970)*, Torino, Nautilus, 2019. Un'interessante recensione è quella di A. JAPPE, *Ludd o il 68 trascendente*, al seguente indirizzo: <https://www.alfabeta2.it/2019/02/03/ludd-o-il-sessantotto-trascendente/>. Sono previsti altri due volumi, uno dedicato a «Organizzazione consiliare» e «Comontismo», periodo 71-74, e un ultimo a «Puzz», «Insurrezione» e «Azione rivoluzionaria», periodo 75-81.

³³ G. CESARANO, *Critica dell'utopia capitale*, vol. I, Milano, Colibrì, 1993. Il volume primo dell'opera è in verità l'unico esistente, tratto dai manoscritti lasciati da Cesarano prima della sua morte, avvenuta nel 75.

³⁴ L'antitesi tra le due forme di dominazione o sussunzione del lavoro ai rapporti di produzione capitalistici, che Marx tratta sullo sfondo nel primo libro del *Capitale* e approfonditamente nel *Capitolo VI inedito*, riguarda due fasi storiche differenti nella sua gestazione e, soprattutto, «autonomizzazione» dalle forme preesistenti di organizzazione della vita materiale. La dominazione formale è quella che si stabilisce sul piano della circolazione, quando esiste ancora la manifattura, in cui la legge del valore e del profitto si applica al lavoro ma non ne stravolge interamente le modalità e la gestione, come quando si stabilisce, invece, il sistema di fabbrica, che corrisponde alla dominazione reale. Il *Capitolo VI* notoriamente non è incorporato all'edizione del *Capitale*, ma è pubblicato come libro distinto.

forme comunitarie preesistenti, da quelle primitive ai legami feudali, vengano spazzate via dal mercato e dal nascente sistema di fabbrica, che è al contempo una forza liberatrice e distruttiva, cioè sradicante. Camatte delinea in seguito uno stadio ulteriore: il costituirsi della forma capitalistica in vera e propria «comunità materiale» per la specie umana. L'equivalenza generale del valore economico e delle merci infatti, colonizzando tutte le sfere della vita individuale e sociale, diviene l'unico mediatore possibile di ogni forma di rapporto e comunità esistente. La trattazione marxiana applica tale dicotomia, nel *Libro I* del *Capitale* e nel *Capitolo VI*³⁶, solo allo svolgimento del processo di produzione immediato, mentre nel numero 2 della rivista «*Invariance*», del 68, il campo di validità di questi concetti viene esteso alla società nel suo insieme, indicando un primo momento in cui il capitale domina solo formalmente la società, in un equilibrio con altre forze politiche e sociali, e un momento successivo di dominio reale, in cui il capitale coincide con la comunità umana medesima. Il dominio reale, di conseguenza, diventa dominio totale, che penetra nei corpi ed incorpora le stesse soggettività:

Detto in altri termini, per imporsi, per dominare realmente, il capitale ha dovuto impadronirsi della produzione-realizzazione del dominio reale nel processo di produzione immediato-successivamente della circolazione e fondare così il suo proprio processo globale, il che gli consente di pervenire al dominio reale sulla società attraverso anche la sostituzione degli antichi presupposti con i suoi. Attualmente, per essere non è più costretto ad attuare il passaggio attraverso la sfera strettamente produttiva. [...] È con tale *échappement* che viene a compimento il dominio reale del capitale sulla società, stadio che gli permette, attualmente, di intraprendere la realizzazione di un dispotismo generalizzato su tutti gli esseri umani, facendo in modo che la sua rappresentazione-realtà sia la sola ed unica³⁷.

In due libri molto complessi, *Apocalisse e rivoluzione*³⁸, scritto in collaborazione con Gianni Collu, e *Manuale di sopravvivenza*³⁹, rispettivamente del 1973 e del 74, Cesarano intraprende, a sua volta, una riflessione che prende avvio dal commento del *Rapporto sui limiti dello sviluppo*⁴⁰, uscito nel 72 e commissionato al «MIT»⁴¹ dal «Club di Roma»⁴². La radicalità del pensiero di Cesarano sta

³⁵ K. MARX, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica. Grundrisse* (1939), Roma, manifestolibri, 2012.

³⁶ Id., *Il Capitale*, Libro primo (1867), Torino, Utet, 2009; Id., *Il Capitale: Libro I, capitolo VI inedito* (1933), Firenze, La Nuova Italia, 1971.

³⁷ J. CAMATTE, *Verso la comunità umana*, cit., pp. 27-28, nota.

³⁸ G. CESARANO, G. COLLU, *Apocalisse e rivoluzione*, Bari, Dedalo, 1973.

³⁹ Id., *Manuale di sopravvivenza* (1974), Torino, Bollati Boringhieri, 2000.

⁴⁰ D. L. MEADOWS, J. RANDERS, et al., *I limiti dello sviluppo. Rapporto del System Dynamics Group Massachusetts Institute of Technology (MIT) per il progetto del Club di Roma*, Milano, Edizioni scientifiche e tecniche Mondadori, 1972.

⁴¹ «Massachusetts Institute of Technology».

⁴² Il «Club di Roma» è un'associazione internazionale non governativa fondata nel 68 dall'imprenditore italiano Aurelio Peccei. Questa si prefigge, attraverso il contributo di scienziati, economisti, industriali, di affrontare in termini di scelte gestionali il problema dello sviluppo economico, del suo impatto inquinante e dell'esaurimento delle risorse del pianeta. Le sue profezie sui limiti della crescita e le problematiche ambientali sono considerate, da parte di Cesarano e in genere della «critica radicale» del periodo, come uno dei tentativi incipienti, sul versante ideologico, di installare il

nel riportare la spinta incrementale di valorizzazione economica e crescita irreversibile del capitalismo ad un vizio logico originario. L'«utopia capitale», proprio in tal senso, di illimitatezza ed espansione quantitativa infinita, la sua continua fuga in avanti, consiste proprio nell'alimentarsi attraverso l'integrazione continua delle forze viventi, dell'attività umana e, di conseguenza, delle risorse organiche della specie, ma, *al contempo, nel conoscere il suo limite naturale invalicabile proprio in questa corporeità organica, umana e ambientale, che risulta finita ed esauribile*. Il «soggetto automatico», come dice Marx, che il capitale sempre più diviene, trasformandosi in una macchina sganciata da ogni precedente e residuo ancoraggio, vincolo sociale o naturale, è un immenso accumulo di lavoro morto che però, per sopravvivere, abbisogna di lavoro vivo. Limite e radice del processo automatico di estrazione del valore sono nello stesso bacino di forze.

La transizione del capitale a domini sempre più estesi, distanti dalla mera sfera produttiva, verso il cuore della «riproduzione» biologica, affettiva e linguistica, sul piano delle forme di vita, rende d'altronde sempre meno efficace un tipo di resistenza soltanto politico:

Recuperando e stravolgendo le pulsioni autenticamente rivoluzionarie espresse dal movimento reale nel corso del primo ventennio del novecento, la controrivoluzione ha funzionato oggettivamente come il meccanismo di sopravvivere alle sue proprie crisi, favorendo e promuovendo la dislocazione delle contraddizioni fondamentale insite nei modi e nei rapporti di produzione, dal livello originariamente elementare di organizzazione produttiva, a livelli sempre più complessi e sempre più totalizzanti, fino all'attuale dominazione dell'economia tanto su ogni forma di «vita» organizzata sul pianeta come su ogni sopravvivenza delle forme in cui la vita organica, ridotta a mera «materia bruta» di natura estrattiva, a mero propellente della macchina sociale, è forzata a riprodursi quale «vita» mistificata, energia «naturale» della specie⁴³.

Le soglie raggiunte dallo sviluppo capitalistico, quindi, rendono possibile una «rivoluzione pura», di carattere immediatamente comunista, capace di coinvolgere, oltre alla sfera politica, la totalità dell'esistenza sociale ed una trasformazione integrale della vita. È sorprendente come tali analisi anticipino gli apporti di un certo marxismo critico contemporaneo, sensibile alle problematiche della riproduzione sociale, del collasso ecologico e dell'«antropocene»⁴⁴. Si pensi, su questo

controllo scientifico, con tutta la sua vocazione apocalittica, al centro della dominazione reale del capitalismo sui viventi. Diagnosi molto più cupa, ma forse anche dolorosamente lucida, rispetto a tutti gli elogi che ne fanno i precursori dell'odierna sensibilità ecologica.

⁴³G. CESARANO, G. COLLU, *Apocalisse e rivoluzione*, cit., p. 10.

⁴⁴La categoria di «antropocene», divenuta centrale e ricorrente nei dibattiti odierni sull'emergenza ecologica, viene proposta nel 2000 dal biologo Eugene F. Stomer e dal premio Nobel per la chimica Paul Crutzen: la categoria indica l'era geologica attuale, in cui a partire dalla rivoluzione industriale il pianeta sarebbe fortemente e irreversibilmente segnato dalle conseguenze dell'attività umana, in particolare per gli effetti dell'uso dei combustibili fossili. Tali conseguenze avrebbero superato delle soglie tali nel deterioramento delle condizioni della vita terrestre, da comprometterne fortemente l'abitabilità. Alcuni autori che affrontano le questioni ecologiche a partire da una griglia marxista contrappongono invece al concetto di «antropocene» quello di «capitalocene», che renderebbe conto di come l'impatto catastrofico sulla vita del pianeta deriverebbe non dalla specie umana, bensì appunto dal modo di produzione capitalistico: J. W. MOORE, *Antropocene o capitalocene* (2015), Verona, Ombre corte, 2017.

versante, a contributi come quello della rivista «*Midnight notes*», animata negli anni 90 da studiosi come Georges Caffentzis e Silvia Federici, ma anche ai lavori di Jason W. Moore, che dai primi trae ispirazione. Attraverso il concetto di «ecologia-mondo», Moore indica come l'espansione del capitale, nel susseguirsi dei suoi «cicli sistemici», segua i due assi dello sfruttamento e dell'appropriazione gratuita.

Il superamento di frontiere geografiche sempre nuove è stato in grado di ristabilire l'equilibrio dei profitti attraverso un tasso addizionale di lavoro gratuito, umano e naturale, di materie prime, energie, cibo a buon mercato; in tal senso, per sopravvivere nella sua dinamica incrementale, il capitalismo ha sempre coniugato sfruttamento dell'attività umana ed accumulazione continua di «surplus ecologico»:

L'estensione del potere capitalistico a nuovi spazi non mercificati è divenuta la linfa vitale del capitalismo. [...] I movimenti della frontiera della merce sono stati relativi anche, in maniera determinante, all'estensione delle forme territoriali e simboliche che si sono appropriate di lavoro non pagato al servizio della produzione di merci. Questo lavoro gratuito è stato erogato dagli umani-donne o schiavi, per esempio-o dalle nature extra-umane, come foreste, terre e fiumi. Secondo: questi movimenti della frontiera sono stati essenziali, dagli inizi del capitalismo, per la creazione delle forme di natura a buon mercato specifiche per il capitalismo: i quattro fattori a buon mercato costituiti dalla forza lavoro, dal cibo, dall'energia e dalle materie prime.⁴⁵

L'accrescimento di tale «sistema internalizzante», che annette i gesti di cura dentro le mura domestiche e depreda le enclave coloniali, conosce non di meno un'espansione verticale, verso il basso ed in profondità: sia perché la sua spinta estrattiva tocca anche le risorse dentro le viscere della terra o nei fondali marini (materie prime, petrolio, energia geochimica), sia perché, come sottolineato, deve a un certo punto fabbricarsi la propria «natura», come deposito esterno da manipolare, e plasmare una soggettività a proprio uso. L'attività come ricambio organico tra uomo e natura è interamente presa nelle dinamiche di capitalizzazione, mentre il terreno del conflitto penetra *in interiore homine*.

Le caratteristiche di un processo rivoluzionario immaginabile in tale stadio della storia umana e della «comunità-capitale», come Camatte e Cesarano evidenziano, infrangono le catene di mediazione politica che avevano gravato sui progetti del movimento operaio classico: le rivoluzioni novecentesche, infatti, dovevano porsi il programma di una transizione che generalizzasse la condizione proletaria e, con lo sviluppo ulteriore delle forze produttive, ponesse le condizioni per un'emancipazione completa. Essendo l'automazione e il dominio della materia inerte sull'uomo giunti al loro culmine, invece, l'orizzonte rivoluzionario diviene la soppressione del proletariato e la sua «autonegazione» immediata, che abbandoni e faccia saltare in pezzi il mondo del capitale, di cui

⁴⁵ J. W. MOORE, *Ecologia mondo e crisi del capitalismo*, (2014), Verona, Ombre corte, 2015, p. 95.

anche la classe proletaria rappresenta un polo ed una variabile dipendente. Non sono più possibili, quindi, soluzioni conciliatrici. In quest'ottica assume un peso cruciale il movimento del 68, portatore di una decostruzione radicale dei poli della civiltà occidentale e delle sue istituzioni autoritarie, con il loro universo repressivo.

Allo stesso modo sono decisive le rivolte della popolazione nera negli USA, che scoppiano nello stesso periodo, poiché vedono erompere degli elementi sovranumerari della società capitalistica, espulsi dal circuito di produzione e consumo, che intaccano l'unità del soggetto di classe tradizionale. Questo è dunque un primo filo da seguire per tracciare una genealogia delle nuove figure della politica antagonista che, ai nostri giorni, si distinguono per toccare settori che afferiscono alla sfera della «riproduzione sociale», come per le lotte ecologiche, territoriali, relative ai trasporti, l'energia, l'abitazione, che hanno segnato i recenti cicli di mobilitazioni⁴⁶. Esse sono inoltre sempre più caratterizzate dal ricorso a forme di relazione con lo spazio diverse da quelle della manifestazione simbolica, a cui subentrano l'occupazione estemporanea, lo scontro e la rivolta, e infine per una tendenza «destituente», di rifiuto e messa a distanza della rappresentazione politica in nome del valore dinamico dell'esperienza condivisa nella lotta stessa, fuori da incasellamenti ideologici anteriori⁴⁷.

Un secondo filone che vale la pena di approfondire, partendo dal contesto italiano, è quello che, durante la sequenza politica del 77, si dispone intorno al concetto di «autonomia» ed al movimento diffuso che vi si ispira. La narrazione convenzionale di questo coacervo, estremamente composito, ruota attorno ad una derivazione lineare che va dal primo operaismo dei «Quaderni rossi», con le successive scissioni, passando per «Potere operaio» e giungendo infine alla cosiddetta «area dell'Autonomia organizzata». Senza voler sottovalutare il veridico influsso di questa filiazione, che nel bene e nel male ha di certo informato la fisionomia dei movimenti autonomi italiani, la si vuole interrogare criticamente nei suoi passaggi principali, e così arricchirla. In primo luogo è opportuno evidenziare come la stessa «tradizione» dell'operaismo non sia un monolite, ma risulti al contrario parecchio differenziata al suo interno, formata da anime e istanze plurali. Poi bisogna soffermarsi sui modi originali in cui i gruppi, correnti e riviste hanno declinato e aggiornato

⁴⁶ Su queste tematiche, legate al nesso tra lotte e riproduzione nei nuovi cicli di mobilitazione, si vedano i lavori di Laurent Jeanpierre: il già citato libro sui *gilets jaunes*, visti in una sequenza di lotte più ampia, *In girum. Les leçons politiques des ronds-points*, cit.; l'intervista incrociata con Jérôme Baschet su nuove lotte e anticapitalismo, disponibile in due parti, in francese e in italiano: [in rete] <https://lundi.am/La-Commune-revient> - <https://lundi.am/La-Commune-revient-2-2>; <https://quieora.ink/?p=3692> - <https://quieora.ink/?p=3831>. [consultati il 28/04/2020].

⁴⁷ Su questo punto è importante il concetto di «politica esperienziale», proposto dal sociologo Michel Lianos nell'intervista in più parti *Gilets Jaunes: une politique experientielle*, inclusa in *Lundimatin 4, Gilets jaunes: un assaut contre la société*, cit., pp. 91-121. Delle ulteriori continuazioni di questo dialogo, non trasposte su carta, sono presenti in rete sul sito www.lundi.am.

il linguaggio di tale ascendenza politica, integrandola con altre influenze e stimoli diversi, per consegnarlo a nuovi usi:

Categorie forgiate dall'operaismo, come quella di «rifiuto del lavoro», rimasero ben confiscate nell'armamentario teorico-pratico autonomo, ma vennero piegate ad altre comprensioni, ad altri usi, ad altri mezzi e quindi fatte incontrare con altri concetti e figure che l'operaismo non avrebbe potuto raggiungere, quali le donne o il femminismo, i giovani e la riappropriazione della vita, l'intellettualità di massa e la fine del lavoro salariato, l'omosessualità e la liberazione degli affetti, la «teppa» e l'espressione delle periferie urbane e altre minoranza che, sempre più, andavano incendiando la scena politica di quel decennio⁴⁸.

Anche per quanto riguarda l'arcipelago dell'«Autonomia» italiana ed i suoi risvolti, non ci si propone di darne un quadro sintetico, ma di scegliere alcune linee interpretative sulle peculiarità di quell'esperienza. Un breve scritto di Felix Guattari che risale proprio al '77, *Milioni e milioni di Alice in potenza*⁴⁹, interveniva sulle vicende politiche italiane tratteggiando le coordinate di una lettura dei movimenti autonomi che si scosta da quella ortodossa⁵⁰. Partendo dal caso specifico dell'area autonoma bolognese e, come suggerisce il titolo, del suo inusuale organo di agitazione radiofonica, «Radio Alice», Guattari indicava il nocciolo della pratica autonoma in una moltiplicazione di «divenire», di gesti sovversivi e atti di «separazione» intrinsecamente plurali e minoritari.

Ne si ricava un'immagine della spinta rivoluzionaria irriducibile ai miti novecenteschi di identità, presa del potere politico e generalizzazione di un programma, ma anche all'idea, presente in una parte del movimento italiano, di una verticalizzazione organizzativa mirante ad un qualche «partito dell'Autonomia»: piuttosto si guarda ad un «piano di consistenza», un progetto di messa in comunicazione e coordinamento delle varie autonomie soggettive e della «linee di fuga» dal presente che esse esprimono. Questa magmatica congerie di nuclei informali, collettivi territoriali e reti, si agglutina intorno a pratiche di riappropriazione e secessione interna alle aree metropolitane, cercando una concatenazione di metodi ed enunciazioni condivise che ricomponga la dispersione dei gruppi dell'estrema sinistra, entrati in crisi verso l'inizio degli anni 70, senza riproporne le strutture soffocanti ed unidimensionali:

⁴⁸ M. TARÌ, op.cit., pp. 31-32.

⁴⁹ F. GUATTARI, *Milioni e milioni di Alice in potenza*, in *La rivoluzione molecolare*, Torino, Einaudi, 1978.

⁵⁰ Con ortodossia nell'interpretazione dell'autonomia italiana, in questo caso, si intende sia quell'appiattimento della sua complessità al prodotto di un'unica tradizione e linea genetica, interna all'operaismo, che si è spiegata nelle righe introduttive, sia la parte del movimento autonomo più direttamente uniformatasi al paradigma leninista e terzinternazionalista di organizzazione. Su questo punto i dibattiti interni e le incertezze sono molteplici: sono importanti le lezioni negriane del '72-'73, A. NEGRI, *Trentatré lezioni su Lenin*, Roma, manifestolibri, 2004, ma soprattutto i cosiddetti *Libri del rogo*, Roma, Derive approdi, 2006. È significativo anche il dibattito tra «Rosso» e Lea Melandri sulle colonne della rivista, di cui si renderà conto più avanti.

Bisogna partire storicamente dalla crisi dell'estrema sinistra italiana dopo il '72, in particolare di uno dei gruppi più vivi sia sul piano teorico sia su quello pratico: Potere operaio. Tutta una tendenza dell'estrema sinistra si disperderà in questa crisi, animando tuttavia movimenti di rivolta nelle varie *autonomie* (nome dato ai movimenti delle donne, dei giovani, degli omosessuali, ecc.). Si creano così circoli politico-culturali, come a Bologna il Gatto Selvaggio, dal qual uscirà, nel 1974, l'iniziativa di Radio Alice. Dopo la fase di dispersione, si delinea un processo di ricomposizione del *movimento* (Radio Alice è una radio del movimento).⁵¹

In questo stile organizzativo *molecolare* si può ravvisare un nodo di raccordo che accomuna molti tentativi di ripensare le strategie di lotta anticapitalista in seno alla faglia aperta dall'erosione del continente marxista più antiquato: ciò vale sia per sperimentazioni avvenute negli anni 60 e 70, tra tutte l'esempio del «*Groupe d'informations sur les prisons*»⁵², che aveva visto attivamente coinvolto Michel Foucault e che poneva sul tavolo l'urgenza di un modo di lottare e fare inchiesta in cui, al centro, vi fosse l'esperienza diretta dei soggetti oppressi e la loro autonoma presa di parola, sia per la novità di mobilitazioni a noi più vicine. Partendo da simili ricapitolazioni storiche, infatti, l'idea è quella di affrontare i modi in cui il lessico minimo della trasformazione politica radicale viene ripensato, nei nostri giorni, alla luce del venir meno del movimento operaio, della dispersione dei soggetti «molari»⁵³ e delle classi, della crisi dello Stato nazione e degli apparati, ideologici e istituzionali, di composizione e mediazione del conflitto.

Questo significa porre enfasi non soltanto sulla tenuta evenemenziale, estemporanea e non programmatica, delle lotte contemporanee che Mario Tronti, dopo il divampare delle *banlieues* francesi, nel 2005, ricondusse a manifestazioni di un «potere destituente»⁵⁴, ma anche sul modo con cui questa temporalità contratta delle rivolte e questa volontà di destituzione siano pensate teoricamente dalle minoranze anti-sistemiche, come possibili cardini di una figura specifica del rivolgimento rivoluzionario. Il successo di modelli disparati e appartenenti a diverse scale, dall'immaginario dello zapatismo messicano alle «Zad» francesi, tocca un punto preciso della teoria politica anticapitalista: l'esigenza di bagnare il nodo dell'organizzazione nello stato di fatto della molteplicità, di pensare la durata e la consistenza organizzativa senza «trascendenza» politica,

⁵¹F. GUATTARI, op. cit., pp. 241-242.

⁵² Gli scritti di Foucault relativi all'attività del GIP sono compresi in M. FOUCAULT, *L'emergenza delle prigioni*, Lucca, Casa Usher, 2011.

⁵³ Nel pensiero di Deleuze e Guattari sono «molari» quelle strutture che ricomprendono i flussi nomadi e deterritorializzati, «molecolari», delle «linee di fuga» sovversive, inchiodandoli alla staticità di una fissazione identitaria. Per Guattari la lotta di classe deve quindi articolarsi ad una «rivoluzione molecolare» che attraversi e decostruisca i soggetti, li sottragga alle «striature» delle concatenazioni ideologiche dominanti (evidente l'influenza degli althusseriani «apparati ideologici di Stato», che interpellano il soggetto e così lo costituiscono). Sono quindi «molari» il Soggetto, la Classe ed ogni altra classificazione monolitica che imprigiona i soggetti. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Millepiani* (1980), Nocera Inferiore, Orthotes, 2017; F. GUATTARI, *La rivoluzione molecolare*, cit.

⁵⁴M. TRONTI, *Sul potere destituente*, nel numero della rivista italo-francese *La Rosa di nessuno/La Rose de personne* dedicato alle rivolte metropolitane, con particolare riferimento al caso delle *banlieues*: *Pouvoir destituant/Potere destituente. Les révoltes métropolitaines/Le rivolte metropolitane*, numero 3, Udine, 2008, Mimesis, pp. 23-32.

quindi sia oltre la soluzione riformista che oltre il paradigma rivoluzionario classico dell'appropriazione violenta di un centro decisionale della società, «Palazzo d'Inverno» o «stanza dei bottoni», per controllarlo o per distruggerlo.

Lo slogan «Cambiare il mondo senza prendere il potere», che ha dato il titolo a un famoso libro di John Holloway⁵⁵, seppure tradisca un'idea piuttosto semplicistica del potere e del suo funzionamento, traduce questo tipo di sensibilità. Un altro libro, uscito nel 2013, *Premières mesures révolutionnaires*⁵⁶, è emblematico di tale approccio, in quanto descrive concretamente lo sbocco rivoluzionario del vento di rivolte che stava animando i quattro angoli del globo come costruzione di un piano di forze, strategico e materiale, che riesca a polarizzare i molti esperimenti «comunalisti» di autonomia territoriale in via di proliferazione ed allargamento. Naturalmente in seno a simili orizzonti teorici esiste un'ampia varietà di livelli, dai più sofisticati a quelli oltremodo ingenui, ma essi si ricollegano ad un «sottotesto» di *totalizzazione, seppure esitante, dell'esperienza storica*, che può essere letto globalmente, nei suoi sintomi e nei suoi non detti.

Allora può essere utile rintracciare gli antecedenti di siffatti complessi ideologici ed indirizzi progettuali, con il loro corredo di registri teorici, nei movimenti autonomi italiani e francesi, individuando delle linee oblique nel profluvio di voci che li hanno composti, ricercando le letture più eterodosse e sperimentali. L'intuizione, avanzata in Italia, di edificare un contropotere diffuso tramite il controllo di «zone proletarie» o «zone omogenee», come si diceva allora, seppure rientri in uno schema ideologico ancora fortemente novecentesco, contiene *in nuce* tali risvolti. Ancora una volta il laboratorio delle riviste rappresenta un'ottima risorsa, se si considerano testate come «La rivoluzione» e «A/Traverso», appartenenti all'ala creativa dell'autonomia bolognese, che recepisce l'onda lunga dei situazionisti e i lavori di Deleuze e Guattari, «Rosso», pur nella sua persistente incrostazione leninista, o anche una rivista del tutto atipica come «Puzz», all'incrocio tra il linguaggio della critica radicale, l'innovazione estetico-espressiva e l'emergente fenomeno delle «autonomie». Questi sono soltanto alcuni esempi, ma in tal senso è interessante, al di là delle rigide caratterizzazioni ideologiche afferenti al periodo, che limiterebbero lo spettro dell'analisi, consultare anche pubblicazioni solo contigue all'ambito del «Movimento» strettamente inteso, ma che con esso dialogano fittamente, come «Primo maggio», che fornisce dei contributi essenziali alla storiografia dei conflitti di classe internazionali, o «L'erba voglio»⁵⁷, animata dallo psicanalista

⁵⁵ J. HOLLOWAY, *Cambiare il mondo senza prendere il potere* (2002), Napoli, Intra Moenia, 2004.

⁵⁶ E. HAZAN, KAMO, *Premières mesures révolutionnaires*, Paris, La fabrique, 2013.

⁵⁷ Si veda l'antologia L. MELANDRI (a cura di), *Il desiderio dissidente. Antologia della rivista «L'erba voglio» (1971-1977)*, Roma, Derive Approdi, 2018. Sul sito dell'«Archivio Primo Moroni», di Milano, è disponibile la serie completa della rivista digitalizzata, al seguente indirizzo: <https://www.inventati.org/apm/archivio/320/ERB/lerbavoglio.php>, [consultato il 03/06/2020].

Elvio Fachinelli e da Lea Melandri, impegnata in una ricerca pionieristica sulle tematiche del corpo e del desiderio.

Anche sul versante francese gli anni 70 sono disseminati da una notevole vivacità di ricerca, e la trasposizione delle pratiche autonome nel movimento d'oltralpe vede un certo protagonismo della galassia «maoista», che si presenta con tratti intellettuali più creativi e meno dogmatici che in Italia. La «*Gauche prolétarienne*»⁵⁸, per evocare il raggruppamento più significativo, avrà un ruolo importante nello svecchiamento degli schemi classisti più asfittici in nome di un rilancio del primato della spontaneità popolare. Oltre a rivitalizzare l'esercizio dell'inchiesta operaia mediante l'iniziativa degli «*établis*», studenti di origine borghese che intraprendevano liberamente il lavoro operaio nelle grandi fabbriche, su cui Robert Linhart ha scritto un famoso romanzo autobiografico⁵⁹, i militanti di questa organizzazione avviano un dialogo con Foucault sull'evoluzione del sistema penale nella storia dello Stato francese.

Proprio questo dibattito è uno stimolo fondamentale nel lavoro di Foucault sulla nozione di «plebe sediziosa», il rapporto tra la repressione delle rivolte popolari e la riproduzione del potere, in particolare nei corsi al «*Collège de France*» dei primi anni 70⁶⁰, che sono una tappa imprescindibile nel suo confronto critico con il marxismo. Dalle ceneri e dal superamento di questo gruppo provengono anche, in larga parte, i redattori della rivista «*Les Révoltes logiques*», che nasce nel '75 ed è nettamente influenzata da Foucault: essa svolge un lavoro specialistico sulla storia e la memoria delle lotte sociali, la «parola operaia» e il ruolo dell'archivio. Un altro percorso di grande interesse è quello di Sylvain Lazarus, proveniente da un'altra branca del «*gauchisme*» di ispirazione maoista⁶¹, che conduce da molti anni un'indagine sulla politica come dimensione rara e «sequenziale», la cui «pensabilità» è condizionata dai «modi storici» in cui si iscrive.

Per rendere conto della storicità ormai chiusa in cui politica rivoluzionaria e marxismo si identificavano, Lazarus propone, in alternativa alla soluzione corrente del rinnegamento, il metodo della «saturazione»: pensare dall'interno un modo storico della politica, benché esaurito, per coglierne e trasporne altrove il contenuto, il motivo dei suoi protocolli di soggettivazione. Troppi

⁵⁸ Gruppo maoista dalle forti venature libertarie e spontaneiste, si distinse per la pratica della violenza politica e per il numero di aderenti, esiste dal '68 al '73. Gran parte del movimento autonomo successivo, in Francia, prende piede da questa organizzazione. *Les nouveaux partisans : Histoire de la gauche prolétarienne*, Marseille, Al Dante, 2015.

⁵⁹ R. LINHART, *L'établi* (1978), Paris, Éditions de Minuit, 1981.

⁶⁰ Si tratta dei volumi *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France (1971-1972)*, Milano, Feltrinelli, 2019, in cui introduce il concetto di «plebe sediziosa» sulla scia dello storico sovietico Boris Porchnev, e di *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-73)*, Milano, Feltrinelli, 2016.

⁶¹ Sylvain Lazarus è stato, insieme ad Alain Badiou, quadro dirigente ed ideologo dell'«*Union des communistes de France marxiste-léniniste*» (1969-85), che si opponeva alla *Gauche prolétarienne* rimproverandogli un'impostazione troppo libertaria e spontaneista. Gli scritti di Lazarus come esponente dell'«UCFML» sono pubblicati sotto lo pseudonimo di Paul Sandevince, originariamente diffusi dalle Edizioni Potemkin sono in parte ricompresi nella raccolta: S. LAZARUS, *L'Intelligence de la politique*, Marseille, Al Dante, 2013.

sono gli anelli che, partendo da questa temperie, conducono al presente, per dire tutto fin nelle pagine introduttive. Bisognerà invece seguire degli «andirivieni» cronologici che permettano di abordare i singoli temi, formando un mosaico e abbandonando le pretese di esaustività.

1.3 Lo spettro del proletariato e la fine della centralità operaia: un problema di datazione.

La prospettiva riassunta nell'introduzione lascia inevasi molti interrogativi, che riguardano tanto la scelta dell'angolazione visuale quanto la datazione delle svolte storiche da cui si è scelto di cominciare. In effetti il punto «originario» tra gli anni sessanta e settanta, come momento culminante della «crisi del marxismo», risponde ad una scelta indubbiamente parziale. Il *corpus* delle tradizioni marxiste è infatti punteggiato da momenti critici fin dalla sua nascita, ad un grado tale che paiono rappresentarne una condizione ordinaria e strutturale. La soreliana «decomposizione del marxismo», il dibattito di inizio 900 sulle tesi revisioniste, quello sulla nozione di «filosofia della prassi» o sull'apporto del «marxismo occidentale», avrebbero potuto essere, tra le molte alternative, altrettanti «tagli» storico-cronologici da cui prendere avvio. La fine degli anni settanta, particolarmente in Italia e in Francia, costituisce l'apice e la conclusione di quella che è stata definita una «sequenza rossa», ovvero un ciclo di lotte e conflitti che, a partire dall'epicentro delle fabbriche e dei luoghi produttivi, li avevano debordati per investire un ampio spettro di settori sociali differenti, dalle scuole e le università fino ai quartieri popolari, le prigioni e gli stessi ambienti domestici. Questo è un primo senso in cui il quadro della «centralità operaia», come assetto portante dell'organizzazione produttiva capitalistica e come prisma di riferimento, esplicativo, ideale e identitario, del movimento operaio e delle politiche di emancipazione, comincia a cadere in desuetudine. Tale processo di superamento non è però irrelato dall'altro fattore che concorre a innescare un mutamento di paradigma: la ristrutturazione economica e disciplinare che le catene del comando capitalista avviano, in Occidente, come risposta volontaria e strategica alla violenza delle lotte operaie, cioè come operazione finalizzata allo smantellamento delle fabbriche in quanto roccaforti di «rigidità»⁶², controllo e resistenza delle classi lavoratrici.

⁶² Con il concetto di «rigidità operaia», diffusamente impiegato nel marxismo rivoluzionario degli anni 60, segnatamente quello di ascendenza operaista, si intende designare l'indisponibilità dei comportamenti proletari alle imposizioni del comando e delle ristrutturazioni capitalistiche. Si sono già citati i libri di Tronti, Panzieri e i continuatori, successivi e più radicali, di questa tradizione operaista. Nelle analisi dei militanti e teorici dell'autonomia operaia e degli altri gruppi rivoluzionari di ispirazione operaista, dai «Comitati comunisti rivoluzionari» ai «Collettivi politici operai», l'elemento della rigidità è solo un punto di partenza parziale rispetto a un piano organizzativo dei comportamenti di insubordinazione politica degli sfruttati, poiché, rinnovandosi la composizione sociale e tecnica del

La chiusura del decennio non può dunque che essere letta con ambivalenza dai protagonisti di tale stagione, in particolare da quelle voci che si situano nel campo delle lotte sociali e del movimento operaio, che spesso affrontano questa fase con una duplice sensibilità. Lo spaesamento provocato dal graduale tracollo delle forme politiche classiche della sinistra, con i contraccolpi della perdita di coordinate organizzative chiare e del disorientamento di fronte ai nuovi tipi di conflittualità emergente, viene infatti assunto tanto come elemento di stallo che come opportunità creativa: il titolo emblematico dell'intervento di Louis Althusser ad un convegno organizzato dal «Manifesto», tenutosi a Venezia nel '77, che testimonia di una consapevolezza piuttosto tardiva, è infatti *Finalmente qualcosa di vitale si libera dalla crisi e nella crisi del marxismo*⁶³.

La datazione scelta rappresenta quindi, in un certo modo, un punto privilegiato per cogliere le istanze portanti del marxismo e del comunismo non tanto nel loro impianto dottrinale e nel loro impatto storico-politico ma, si è detto, come ordine di «totalizzazione» dell'esperienza storica. Il nodo della centralità operaia, già evocato in precedenza, inteso come insieme di forme di vita e identità, sia culturali e soggettive che strutturalmente situate, si sgretola progressivamente⁶⁴. Esso rappresentava, nella sua unità con le tradizioni politiche del movimento operaio e comunista, un potentissimo ed epocale elemento di raccordo tra le parabole individuali, di vita e mobilitazione politica, ed un orizzonte collettivo di memoria e di senso. L'unità oggettiva tra un momento teorico ed un movimento di massa internazionale svolge una funzione di legittimazione e di «mandato» collettivo, che investe e carica di una portata universale le tesi e le enunciazioni teoriche della critica.

soggetto operaio, le lotte hanno sempre il primato rispetto ad uno sviluppo capitalistico che sarebbe intrinsecamente reattivo. In questo senso le resistenze al mutamento dei regimi di lavoro e comando si intreccia ad un uso operaio della flessibilità lavorativa, della semi-occupazione e della parcellizzazione dell'impiego che, secondo queste correnti, sarebbero forme di rifiuto del lavoro: «L'estremismo operaio ingaggia una lotta di resistenza a morte contro la ristrutturazione. Pensiamo che questa lotta sia strategicamente residuale e perdente, portata al feticismo delle forme di azione radicali, ma di contenuto sterilmente difensivo. Cionondimeno, si pensa di legare il processo di organizzazione alla strenua resistenza di questi operai estremisti. Si pensa che lì possa forgiarsi un'organizzazione operaia rivoluzionaria che poi potrà riqualificare i suoi contenuti», L. MARTINI, O. SCALZONE, *Fenomeni di lotta armata a bordi e dentro il movimento*, in N. BALESTRINI, P. MORONI, op.cit., p. 544. Nella sua accezione più strettamente sociologica, come si vedrà oltre riguardo ai cambiamenti del capitalismo tedesco del dopoguerra nella lettura di Sergio Bologna, con «rigidità operaia» si intende anche, di preciso, una strozzatura nell'innovazione produttiva creata da una certa composizione tecnica della classe operaia o da alcune sue frazioni, come ad esempio l'«aristocrazia operaia» più specializzata, che fanno da ostacolo e freno agli ammodernamenti organizzativi del lavoro, come la linea di montaggio o il sistema fordista.

⁶³ L'intervento al noto convegno di Venezia, del novembre '77, sul tema *Potere e opposizione nelle società rivoluzionarie*, si può trovare in apertura del seguente volume: D. ZOLO, R. ROSSANDA et al. *Discutere lo Stato. Posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser*, Bari, De Donato, 1978.

⁶⁴ Sul tema: X. VIGNA, *Histoire des ouvriers en France au XX siècle*, Paris, Éditions Perrin, 2012; M. VERRET, *L'espace ouvrier* (1979), Paris, L'Harmanattan, 2004 ; Id., con la collaborazione di P. NUGUES, *Le travail ouvrier* (1982), Paris, L'Harmanattan, 1999 ; Id., con la collaborazione di J. CREUSEN, *La culture ouvrière*, Saint Sébastien, Acl éditions, 1988; A. BERTHO, *Contre l'état, la politique*, Paris, La Dispute, 1999.

I fermenti sovversivi degli anni sessanta e settanta, benché si distacchino fortemente dall'orbita del movimento operaio e dal suo modo di intendere la cultura, rientrano ancora in tale atteggiamento di «investitura» del lavoro intellettuale e della produzione teorica. I movimenti rivoluzionari di allora, nonostante criticchino duramente e cerchino di decostruire il sapere nelle sue forme separate, nei suoi meccanismi di enunciazione e trasmissione, ne riconoscono il decisivo impatto politico e cercano di riappropriarsene. Di questo attraversamento critico della sfera intellettuale testimoniano non solo le innumerevoli riviste, che spesso esprimono il livello più avanzato di riflessione e dibattito, ma le altrettante case editrici, la riscoperta di testi e autori irreperibili o dimenticati, le librerie, i centri di documentazione autogestiti e tutto un circuito di distribuzione editoriale alternativo. Inoltre è importante osservare che un significativo spaccato degli intellettuali come ceti e gruppo sociale, anche accademico, svolge una funzione di stimolo e dialogo verso le realtà politiche radicali, mettendo apertamente in discussione il ruolo di «cinghie di trasmissione», funzionari e amministratori del consenso, a cui sono chiamati sempre più espressamente. Quale termometro di tale rapporto si può citare l'appello contro la repressione del movimento italiano⁶⁵ scritto in Francia, nel '77, da figure come Sartre, Guattari, Foucault e Barthes. Ma il rapporto della «Commissione Trilaterale»⁶⁶ uscito nel '75, nel denunciare la minaccia rappresentata dalla vocazione contestataria e destabilizzante degli strati intellettuali nelle società capitalistiche avanzate, è ancora più eloquente, nel senso opposto, per la sua brutale franchezza:

Lo sviluppo tra gli intellettuali di una cultura antagonista ha influenzato studenti, studiosi e mezzi di comunicazione [...]. Le società industriali avanzate hanno dato origine a uno strato di intellettuali orientato dai valori, i quali spesso si votano a screditare la leadership, a sfidare l'autorità e a smascherare e negare legittimità ai poteri costituiti mettendo in atto un comportamento che contrasta con quello del novero pure crescente di intellettuali tecnocratici e orientati dalla politica [...] questo sviluppo rappresenta per il sistema democratico una minaccia altrettanto grave, almeno potenzialmente, di quelle poste in passato dai gruppi aristocratici, dai movimenti fascisti e dai partiti comunisti.⁶⁷

⁶⁵ L'«appello contro la repressione» diffuso da molti eminenti intellettuali francesi contro la curvatura repressiva e la persecuzione giudiziaria verso i movimenti italiani, uscito nel '77, provoca animate discussioni nel mondo politico e giornalistico. L'appello denuncia non solo l'accanimento verso i gruppi politici della sinistra extraparlamentare, l'aggravamento delle violenze di piazza e l'uso deliberato della provocazione poliziesca nel corso delle manifestazioni di protesta, ma anche perquisizioni ed arresti verso avvocati del movimento ed intellettuali (da Lucio Ferrari Bravo a Elvio Fachinelli). Si scatena una feroce polemica tra gli intellettuali allineati al «compromesso storico», chiamati a schierarsi pubblicamente, anche da Amendola, contro la violenza politica e per la difesa dell'ordine repubblicano, e un'ampia area del dissenso che risponde all'appello francese. Nelle giornate dal 22 al 24 settembre del '77 verrà organizzato, a Bologna, un Convegno internazionale contro la repressione diretto anche ad affrontare i temi dell'appello. Il testo dell'appello si può trovare in N. BALESTRINI, P. MORONI, op. cit., pp. 613-614.

⁶⁶ La «Commissione Trilaterale» è un organo «non-governativo» nato nel 1973 con l'intento di riunire imprenditori, capitalisti, intellettuali e politici, provenienti da Europa, Giappone e Usa. Si tratta di un influente *think tank* internazionale fondato da David Rockefeller con il fine dichiarato di fornire consulenze e analisi per favorire la «cooperazione internazionale».

⁶⁷ M. J. CROZIER, S. P. HUNTINGTON, J. WATANUKI, *La crisi della democrazia. Rapporto sulla governabilità delle democrazie alla Commissione trilaterale* (1975), Milano, Franco Angeli, 1977, p. 23.

Il dato strutturale e sintomatico del periodo che segue la stagione delle lotte operaie e la figura della politica di emancipazione novecentesca, al contrario, è che la configurazione dispersa e frammentaria dei conflitti, sganciati da un orizzonte unitario, priva il ruolo della teoria, e di conseguenza quello del teorico, di questo rispecchiamento positivo. Il pensiero radicale e anticapitalista odierno, nelle sue forme più o meno accademiche, può radicare il suo piano di elaborazione teorica nel vivo di una lotta specifica, di un ciclo di mobilitazioni, facendone perfino il proprio oggetto di ricerca, oppure può influenzare, anche in modo importante, settori della militanza politica «antagonista»⁶⁸. Questo tipo di approccio intellettuale, tuttavia, in nessun caso si riconosce, si rappresenta ed è rappresentato, come segmento in un insieme di pratiche e forze collettive quale fu il comunismo novecentesco, termine primario di legittimazione e cartina di tornasole per i contributi teorici. La nota formula dell'«unità del movimento operaio e della teoria marxista», fuori dal repertorio polveroso delle anticaglie ideologiche finite in disuso, ha in fondo designato anche questo importante spaccato di esperienza storica. Il pensatore e l'intellettuale anticapitalista finiscono dunque per incarnare, oggi, l'immagine del predicatore nel deserto e dell'autore di lettere senza destinatario. In una definizione storica della conflittualità che, come scritto sulla rivista «Tiqqun» nel 2001⁶⁹, non ricalca più la linea del fronte tra due blocchi «molari», quelli delle classi in lotta massivamente riconoscibili, il proletariato ridispegna la propria essenza generica, già evocata da Marx, di agente privo di una consistenza sociologica fissa, definibile quindi solo negativamente: una classe della società civile che non è una classe della società civile⁷⁰.

⁶⁸È il caso di pensatori come Giorgio Agamben, della rivista «Tiqqun», oppure, per un altro verso, ben più *mainstream*, di autori quali Murray Bookchin o David Graeber, entrambi legati alla riproposizione di un'istanza di «democrazia diretta» non priva, a parere di chi scrive, di notevoli problematichità teoriche e politiche. A proposito di una lettura genealogica, fortemente critica, delle principali espressioni del pensiero radicale contemporaneo come regime discorsivo comune e trasversale (Rancière, Badiou, Agamben, Comitato invisibile), interpretato in quanto torsione «antipolitica» del pensiero dell'emancipazione, va segnalato senz'altro il seguente libro, di recente pubblicazione: F. LORDON, *Vivre sans? Institutions, police, travail, argent...*, Paris, La fabrique, 2019. È interessante sottolineare come il libro proponga quasi un calco speculare e antitetico delle tesi proposte in questa ricerca, individuando un legame implicito tra autori e gruppi che non lo riconoscono, e rapportandoli allo stesso intreccio di immaginari ed esperienze politiche, dalle «Zad» alla pratica del *cortège de tête*, con l'intento però di denunciare i limiti di questo complesso di riferimenti. Su una linea di lettura comune, filosofico-politica, delle forme contemporanee dell'anticapitalismo francese, si pone, con intenti non altrettanto critici, il suggestivo libro di P. ATZEI, *Nous sommes embarqués. La politique, le pari*, Paris, Nous, 2019.

⁶⁹ Questa tesi viene diffusamente avvalorata nello scritto *Ceci ce n'est pas un programme*, comparso sul numero 2 della rivista, nel 2001. Il testo si può trovare anche nella seguente raccolta: TIQQUN, *Tout a failli, vive le communisme!*, Paris, La fabrique, 2009, in particolare nel paragrafo *Redéfinir la conflictualité historique!*, pp. 11-18.

⁷⁰«Dov'è dunque la possibilità *positiva* dell'emancipazione tedesca? Nella formazione di una classe con *catene radicali*, una classe della società civile che non sia una classe della società civile, una classe che sia la dissoluzione di tutte le classi, una sfera che, per la sua sofferenza universale, possieda un carattere universale e non rivendichi un *diritto particolare*, poiché non ha subito un *torto particolare*, bensì l'*ingiustizia di per sé, assoluta*, una classe che non possa più appellarsi a un titolo *storico*, bensì al titolo *umano*, che non si trovi in contrasto unilaterale con le conseguenze, ma in contrasto totale con tutte le premesse del sistema politico tedesco, una sfera, infine, che non possa emancipare se stessa senza emanciparsi da tutte le altre sfere della società, emancipandole di conseguenza tutte, e che sia, in una parola, la *perdita completa* dell'uomo e possa quindi conquistare nuovamente se stessa soltanto *riacquistando*

Da questo assunto deriva che la classe operaia è soltanto un sito congiunturale e transitorio del proletariato, che assume un'identità sostanziale unitaria in un dato periodo, quello del capitalismo industriale, per perderla successivamente e disperdersi in mille rivoli. Il modello sociologico determinato dell'«identità operaia» smette di essere una componente fondamentale dell'appartenenza di classe, che si ricongiunge al più ampio insieme degli elementi «sovranumerari» esclusi dall'arco della riproduzione capitalistica⁷¹. La tesi di fondo che si vuole avvalorare è che le incrinature nella rappresentazione politica del soggetto operaio e delle sue istituzioni di riferimento abbiano un legame, certo non di causalità meccanica, con gli slittamenti concettuali che trasfigurano gli schemi della critica anticapitalista.

Uno di questi slittamenti è il passaggio dalla centralità delle strutture e dei loro meccanismi oggettivi di determinazione all'enfasi posta sull'evento e la discontinuità. Ad esso è legata l'insistenza sul carattere negativo, anonimo ed opaco, dell'azione politica, irriducibile alla posizione strutturale di un soggetto, quindi sul carattere instabile ed aleatorio dei modi di riproduzione degli apparati di dominio. Il dominio e la resistenza, gli equilibri del potere e quelli delle esperienze di opposizione collettiva, sono sganciati da un ordine oggettivo che li lega insieme e ne garantisce una comune intelligibilità. Nessuna determinazione obbiettiva delle lotte, dello sviluppo capitalistico e del loro rapporto reciproco. Osservare tale processo a partire dalla chiusura degli anni '70 risulta istruttivo, perché in questo frangente si cristallizza un insieme di nodi che definiscono, nei decenni successivi, i termini per ripensare un orizzonte emancipativo all'altezza del presente e delle mutazioni avvenute, come la necessità di ridefinire la natura della «sintesi capitalista»⁷² in un'epoca

completamente l'uomo. Questa decomposizione della società, in quanto classe particolare, è il proletariato.», K. MARX, Annali franco-tedeschi, Ed. del Gallo, Milano, 1965, p.141

⁷¹ Questo aspetto, di grandissima importanza per descrivere l'emergere della rivolta come forma di lotta di classe in rapporto ai cicli di accumulazione capitalistica, alla loro crisi ed ai tentativi di ristrutturazione produttiva, viene accuratamente descritta da J. CLOVER, op.cit. L'autore si basa su un'ampia letteratura, ma in particolare su alcuni riferimenti essenziali riguardanti i cicli sistemici del capitalismo come «economia-mondo» e la «razzizzazione» dell'identità proletaria nel suo divenire popolazione sovranumeraria. Rispettivamente sul primo tema: G. ARRIGHI, *Il lungo XX secolo, denaro e potere alle origini del nostro tempo*, Milano, Il Saggiatore, 1994; G. ARRIGHI, B. J. SILVER, *Caos e governo del mondo. Come cambiano le egemonie e gli equilibri planetari*, Verona, Ombre corte, 2006; sul secondo punto i lavori di Stuart Hall intorno al concetto di «razza come modalità attraverso cui la classe è vissuta». Per quanto riguarda il ruolo della «razza» nella rappresentazione, culturale, ideologica e disciplinare, della classe operaia francese, quindi nella sua formazione in quanto soggetto, l'appassionante lavoro di X. VIGNA, *L'espoir et l'effroi. Lutttes d'écritures et lutttes de classes en France au XX siècle*, Paris, La Découverte, 2016. Su questi punti si tornerà a più riprese nel corso del presente lavoro.

⁷² La descrizione del capitalismo come «sintesi» trova varie occorrenze e più possibili accezioni. Per abbozzare i termini della questione, lasciandone l'approfondimento al seguito della ricerca, si può dire che la forma sociale capitalistica opera sinteticamente, innanzitutto, nell'uniformare ed eguagliare gli spazi e i tempi delle diverse società in un unico sistema globale, che tende ad annettere e articolare tutte le singolarità storiche secondo una propria misura di riferimento, legata alla produzione e alla circolazione economica. In secondo luogo, come scrive ad esempio Lucio Castellano, se si concepisce la totalità sociale come conflitto tra principi antagonisti, si può dire che la parte capitalistica tenta sempre una propria sintesi, riacquistando i comportamenti di rigidità e di sottrazione al quadro dell'estrazione di valore. Nella socializzazione delle funzioni produttive al di fuori della fabbrica (passaggio oltre il fordismo), l'ambiguità tra emancipazione dei comportamenti e ristrutturazione del comando sul lavoro, secondo

che ha superato il regime fordista di regolazione degli antagonismi sociali. È l'identità della classe che va interrogata, insieme al suo nesso indissolubile con il programma rivoluzionario nelle sue configurazioni novecentesche. Questo programma, fin dalle sue primitive formulazioni e dal suo decisivo passaggio per le maglie strette dell'arsenale teorico marxiano, è lacerato da una tensione centrifuga tra due polarità incompatibili. Da una parte c'è la pienezza della classe come protagonista e depositaria della liberazione universale, supporto della contraddizione sociale ultima e sua potenziale liquidatrice, dall'altra c'è la negazione della società di classe in tutte le sue componenti, che nel generalizzare la condizione proletaria riconosce l'anticamera della sua estinzione. Per questa ragione Camatte definisce la rivoluzione comunista, allo stesso tempo, classista e «aclassista», se non addirittura «anticlassista»:

Il suo programma è quello di una classe e al contempo è quello della specie, dato che è l'enigma risolto della storia. In questo senso si può dire di aver a che fare con un'ideologia classista e aclassista al tempo stesso; è una minoranza della classe e tende a divenire nella sua dinamica rivoluzionaria e, dopo il trionfo della rivoluzione comunista soprattutto, in seguito alla generalizzazione del suo modo d'essere, la società tutta intera.⁷³

La storia del socialismo e del movimento operaio è segnata da tale antitesi nei suoi principali momenti di sviluppo e nei suoi approdi, ma finisce per realizzare lo scioglimento del suo campo di tensione in un unico polo, quello del lavoro come soggetto e forza motrice del progresso storico.

In tal modo l'ipotesi socialista si lega in modo inscindibile, nelle sue forme ufficiali e prevalenti, al culto delle forze produttive, alla concezione neutrale dello sviluppo e della tecnica, all'etica del lavoro e del progresso. Solo esaurendo la spinta propulsiva dell'innovazione capitalista è possibile trarne, secondo quest'ottica, il portato universale di emancipazione, socializzarne i vantaggi oltre i limiti stringenti dei rapporti di produzione borghesi. Il problema al centro delle strategie socialiste diviene quindi, nella maggior parte dei casi, collettivizzare la proprietà e modificarne la distribuzione, in modo che il valore non sia iniquamente accentrato nelle mani di una

questa interpretazione, è decisa da quale dei due poli riesca ad imporre la propria sintesi sul sociale. L. CASTELLANO, *La politica della moltitudine. Postfordismo e crisi della rappresentanza*, Roma, manifestolibri, 1997. Si può inoltre fare riferimento alle ricerche già citate di Jérôme Baschet, che descrive il capitalismo come riduzione della molteplicità temporale delle esperienze storiche ad un'unica dimensione «presentista». Un'altra possibile variante di questo concetto, ben distante dalle altre, è quella che a parere di chi scrive contiene l'ultima fase della produzione di Louis Althusser, quella dedicata al concetto di «materialismo aleatorio», e più in generale l'idea presente fin dalle prime opere, che un modo di produzione sia una totalità articolata in cui si trovano combinate più linee genealogiche e sequenze storiche separate, che finiscono per convergere in una struttura unica, l'idea insomma di «temporalità plurale». Si vedano: L. ALTHUSSER, *Sul materialismo aleatorio* (1982-85), Milano, Unicopli, 2000; Id., *Écrits sur l'histoire* (1963-1986), Paris, Puf, 2018.

⁷³ J. CAMATTE, *Prospettive*, in *Verso la comunità umana*, cit., pp. 124-125.

classe specifica e parziale ma gestito dalla cooperazione dei produttori⁷⁴. Si può dire che l'insieme delle posizioni ascrivibili al movimento operaio, nella scala che va dal riformismo alle tendenze rivoluzionarie, si divida e differenzi riguardo ai mezzi da impiegare a questo fine, violenti o gradualisti e democratici, dittatoriali o autogestionari, ma sia accomunato dalla condivisione del medesimo programma di massima. È interessante rilevare come anche gran parte delle esperienze più radicali della sinistra rivoluzionaria siano a tal proposito ambivalenti, poiché la contraddizione tra la classe e la sua «autonegazione», insita nella «teoria del proletariato», come suggerisce ancora Camatte, è un'ipoteca che ha tenuto prigionieri delle stesse aporie progettuali gruppi diversi come il «Kpd» e l'«Internazionale situazionista», «Potere operaio» e la «*Gauche proletarienne*».

Tutte queste aggregazioni esprimono infatti una «deificazione» del proletariato insieme alla volontà di sopprimere la condizione proletaria. Le stesse parole d'ordine del «rifiuto del lavoro» e dell'«auto-valorizzazione», incastonate al centro del lessico operaista e dell'Autonomia, sono intimamente inficiate dalla dialettica irrisolta tra lotte e sviluppo che caratterizza gli orizzonti del socialismo, appiattendolo la discontinuità tra capitalismo e rottura comunista. La «rivoluzione copernicana» dell'operaismo italiano consiste infatti nell'invertire questo rapporto, riaffermando l'antecedenza causale e cronologica delle lotte operaie sullo sviluppo capitalistico, il loro primato d'iniziativa rispetto al corso delle ristrutturazioni produttive, la cui razionalità e le cui innovazioni sopraggiungerebbero sempre come risposta per riassorbire nella valorizzazione economica i comportamenti di insubordinazione. Un adeguamento continuo, dunque, della direzione padronale all'eccedenza delle lotte e della forza produttiva.

Se gli scioperi selvaggi e non annunciati sono una forza trainante verso l'incremento dell'automazione, per garantire la continuità del processo produttivo dal sabotaggio, l'allentamento della disciplina di fabbrica, la flessibilità dei ritmi di lavoro imposta da parte operaia e il rifiuto del

⁷⁴ La «*Neue Marx-Lektüre*» è la corrente contemporanea di rilettura delle categorie marxiane di analisi economica che pone con maggior forza tali problematiche. Fanno capo a questa tendenza un gruppo di autori di lingua tedesca che, partendo dall'approccio di Isaak Rubin, Roman Rosdolsky e dall'insegnamento di Theodor W. Adorno, hanno cercato di chiarificare la funzione del valore nell'architettura della critica dell'economia politica, elucidando l'influenza sul vocabolario teorico marxiano delle categorie tratte dalla *Scienza della Logica* di Hegel. Questi autori, Hans-George Backhaus, Helmuth Reichelt, Alfred Schmidt, cercano di evidenziare come nell'opera di Marx si possa isolare una ricostruzione logica del capitale come «soggetto automatico», struttura logica autonomizzata che funziona secondo un proprio sviluppo astratto, dalla descrizione logico storica di come il valore di scambio e il capitalismo si siano affermati. Ciò consentirebbe, semplificando, di non confondere l'analisi del valore con il suo equivalente monetario, quindi di non ridurre il socialismo ad una pura redistribuzione del valore di scambio, del denaro, ma concepirlo come superamento radicale del meccanismo della produzione di valore. A questo ambito di ricerca ed al suo accento posto sull'importanza del feticismo della forma merce nell'opera di Marx si ispira, con approdi e sfumature diverse, la scuola detta «*Wertkritik*», a cui fanno capo autori come Robert Kurz e Anselm Jappe. Si vedano i seguenti riferimenti bibliografici in italiano: I.I. RUBIN, *Saggi sulla teoria del valore di Marx* (1928), Milano, Feltrinelli, 1976; R. ROSDOLSKY, *Genesi e struttura del Capitale di Marx* (1968), Roma-Bari, Laterza, 1976; H.G. BACKHAUS, *Dialettica della forma di valore. Elementi critici per la ricostruzione della teoria marxiana del valore* (1969), Roma, Editori Riuniti, 2009; H. REICHELT, *La struttura logica del concetto di capitale in Marx* (1970), Roma, manifestolibri, 2016;

posto fisso come costrizione, che caratterizzano una nuova composizione di classe altamente scolarizzata, creativa e indisponibile allo sfruttamento, anticipano e prefigurano il superamento del quadro fordista. L'aumento della composizione organica del capitale, le applicazioni tecniche nell'introduzione di nuove macchine, con la contrazione del lavoro umano e la dislocazione degli investimenti verso il settore dei servizi, l'assottigliamento dell'impiego nella fabbricazione diretta di merci, sono la risposta scientifica del comando padronale ai nuovi comportamenti degli sfruttati, che in questo modo prefigurano le tappe dell'innovazione capitalistica. La controrivoluzione si nutre delle stesse basi materiali, occupa lo stesso campo i cui si collocano le pulsioni rivoluzionarie, risponde agli stessi interrogativi. Le lotte autonome e le loro enunciazioni, ideologiche e rivendicative, in qualche modo anticipano il passaggio a quel regime di gestione economica che è stato definito «post-industriale» o «post-fordista», come alcuni teorici dell'area operaista ed autonoma hanno d'altronde contraddittoriamente intuito:

Il «postfordismo», in Italia, è tenuto a battesimo dal cosiddetto «movimento del 77», ossia dalle lotte sociali assai dure di una forza-lavoro scolarizzata, precaria, mobile, che ha in odio l'«etica del lavoro», si contrappone frontalmente alla tradizione e alla cultura della sinistra storica, segna una netta discontinuità rispetto all'operaio della linea di montaggio. Il postfordismo è inaugurato da tumulti.⁷⁵

Al di là però del caso specifico delle lotte autonome in Italia, questa contraddizione si inserisce nell'onda lunga di tutte quelle esperienze rivoluzionarie, a partire dal consiliarismo per arrivare ai situazionisti, passando per l'anarcosindacalismo, che hanno affermato la classe in quanto tale, nella sua esistenza fattiva dentro la cornice dei rapporti sociali capitalisti, come contenuto puro e positivo del processo rivoluzionario, base del suo programma operaio di sviluppo. In queste esperienze cova infatti la premessa illusoria che la sfera produttiva, la fabbrica come luogo in cui l'antagonismo si esprime senza compromessi, in forma pura, metta al riparo il soggetto di classe dalle insidie e dalle mediazioni accomodanti insite nelle sirene della politica riformista e dell'ideologia, ma anche del mercato e del consumo. Lo schema che vede la fabbrica come cuore della politica radicale, l'essere rivoluzionario non mediato della classe contro le istanze di compromesso sociale e politico, accomuna tutti i modelli di autogestione basati sui consigli, la democrazia dei produttori, l'appropriazione diretta dei mezzi di lavoro.

Tali parole d'ordine vengono utilizzate dalle correnti radicali e antiautoritarie del movimento rivoluzionario come antidoto e risposta ai veleni della dittatura politica, della centralizzazione burocratica e del soffocamento della spontaneità proletaria da parte delle avanguardie di partito, senza però cogliere l'altra faccia della medaglia, lasciata in ombra anche dalle formulazioni degli

⁷⁵ P. VIRNO, *Do you remember counterrevolution ?*, in N. BALESTRINI, P. MORONI, op.cit., p. 641.

operaisti. In questi ultimi ad essere esaltata, in seguito, è un'altra composizione tecnica e sociale degli sfruttati, socializzata e diffusa al di fuori della fabbrica, ma la logica rimane inalterata⁷⁶. Tale «angolo morto» delle istanze di rifiuto del lavoro e di autonomia operaia è l'altro lato dell'«essere» della classe, come oggetto del capitale, vettore della sua dinamica di evoluzione e sua forza produttiva pienamente integrata: in questo doppio carattere origina l'aporia di affermazione e soppressione dell'identità proletaria che rode la politica di emancipazione classista, anche la più radicale. Invocare il potere dei consigli operai, come fanno i situazionisti, o più in generale la prospettiva dell'autogestione, vuol dire esporsi ad un facile meccanismo di recupero: autogestire la società capitalistica, il suo modo di vivere e produrre e, in ultima analisi, sé stessi in quanto forza produttiva ad essa funzionale.

Per queste ragioni il socialismo, nel suo binomio inscindibile con la «teoria del proletariato», si è presentato storicamente, in prevalenza, come proposta di redistribuzione della ricchezza e non di critica radicale di cosa si produce e come lo si fa, dimenticando molto presto e drammaticamente i temi dell'estraneazione dei rapporti umani, della distruzione degli ambienti di vita e del ricambio organico tra specie e natura. Il culto della produzione e del progresso porta a rimuovere la portata della «forma-valore», della merce e del capitale come «soggetto automatico», reificazione dei rapporti umani e logica impersonale di assoggettamento del mondo – «comunità materiale» fittizia in cui si sostanzia l'astrazione del valore una volta autonomizzata – distinto quindi dal problema ben più limitato del valore di scambio e della sua spartizione. Il denaro e la misura del valore, riflesso feticistico di una dinamica strutturale e illimitata insita nella produzione di merci, nello sfruttamento e nella società di classe, non sono scalfiti da una critica che si limiti a manifestazioni secondarie e parziali: l'accesso ai mezzi di produzione, ai tassi di plusvalore estorto e alle quantità di beni, sono mere conseguenze del comando del lavoro morto, e del «senso morto», come dice

⁷⁶ Nelle tesi del cosiddetto «post-operaismo» e della scuola legata al pensiero di Antonio Negri, la coscienza di tale ambiguità si avvicina sempre più a un'esaltazione del ruolo anticipatorio e dinamico delle lotte come matrice dello sviluppo, accompagnata ad un'ideologia del carattere liberatore della tecnologia che assume tratti decisamente unidirezionali. Il linguaggio di Negri pare, muovendo da analisi sulla crisi della legge del valore e il *General intellect* quale «comunismo del capitale», molto in ritardo e molto più unilaterali rispetto a quelle di Camatte, a una posizione per cui avanzamento tecnico e liberazione politica camminano a braccetto, mediate solo da un intervento regolatore delle lotte, prettamente riformista, nella sfera del consenso istituzionale. Tale visione progressista e acritica dello sviluppo capitalistico, in termini tecnologici, sociali, economici ed etici, è a parere di chi scrive uno dei tratti fondamentali, e più respingenti, del pensiero di Negri. Senza soffermarsi sulla prolifica produzione scritta dell'autore, di scarso interesse per i temi trattati, basti pensare all'introduzione, scritta dallo stesso Negri, all'edizione francese del *Manifesto accelerazionista*, dal titolo emblematico *Accélérer la politique*, L. DE SUTTER (a cura di), *Accélération!*, Paris, Puf, 2016. Non è privo di interesse rilevare come due figure di primo piano dell'operaismo italiano, Mario Tronti e Antonio Negri, siano approdati a due rispettive filosofie della storia e visioni del tempo completamente opposte: l'uno una rilettura «catecontica» e conservativa della teologia politica, che evidenzia le ricadute catastrofiche, prima di tutto in senso etico-spirituale, del progresso, l'altro un'esaltazione che pare tradurre in termini postmoderni, appena bagnati di filosofia francese, posizioni che riecheggiano la Seconda Internazionale. Sconvolgendo l'ambiguità della stessa terminologia operaista, per Negri la composizione tecnica diventa immediatamente politica, e gli stadi dello sviluppo tecnologico un nuovo livello, più avanzato e decisivo, della cooperazione sociale produttiva.

Cesarano, sulla comunità umana e sui corpi. Nessun cambiamento nei regimi di proprietà e nell'allocazione dei mezzi di scambio può intaccare tale stato di cose. Il socialismo si delinea allora quale gestione collettiva e progressista del plusvalore, come fa notare Jean Barrot:

È il movimento stesso del capitalismo che produce la rivoluzione. La teoria della gestione ad opera dei consigli operai ignora completamente questo movimento: mantiene tutte le categorie e le caratteristiche del capitalismo: salario, scambio, legge del valore, limitazione dell'impresa etc. Il socialismo che essa ci propone è solo un capitalismo...democraticamente gestito dagli operai.⁷⁷

L'ampiezza e l'egemonia di questo «vizio originario» del socialismo può essere misurata considerando che in un opuscolo del 1930 intitolato *Principi fondamentali di produzione e distribuzione comunista*⁷⁸ e realizzato dal GIK (*Gruppe Internationaler Kommunisten*), il celebre gruppo fondatore del comunismo consiliare olandese di cui fece parte Anton Pannekoek, si caldeggia di realizzare una distribuzione alternativa delle ricchezze, nella società rivoluzionaria, attraverso una diversa forma di equivalente generale, che escluda il denaro ed il mercato permettendo di calcolare il plusvalore accumulato ed deciderne l'impiego secondo misure socialiste. In questo modo produzione e distribuzione, senza la variabile perturbatrice della concorrenza e dei prezzi, diverrebbero una totalità organica regolata dai bisogni sociali, armonizzata attraverso l'unità di misura del tempo di lavoro socialmente medio:

L'essenziale qui è che i proprietari dell'apparato produttivo – mediante il calcolo del tempo di lavoro – possano disporre di ciò che è stato prodotto in più. Così si vede come il concetto di tempo di lavoro socialmente medio non abbia senso se non è contemporaneamente assunto quale base della distribuzione. Se il rapporto tra produttori e prodotti è determinato in modo immediato nei prodotti, allora non c'è spazio per una «politica dei prezzi», allora il risultato dei miglioramenti dell'apparato produttivo ricade automaticamente su tutti i consumatori, senza che nessuno assegni qualcosa.⁷⁹

Ciò che in questa analisi viene trascurato, in perfetta concordanza con i rilievi di Barrot, è che la sfera del mercato e del denaro costituiscono soltanto la «forma», il momento secondario del modo di produzione capitalistico: senza mettere in discussione la misura del «lavoro astratto», vero e

⁷⁷ J. BARROT, *Sull'ideologia ultrasinistra*, in *La critica radicale in Italia. Ludd (1967-1970)*, cit., p. 363. Si tratta dell'intervento pronunciato da Jean Barrot al Convegno di Bruxelles del '69, organizzato da ICO, che compare nel primo bollettino di «Ludd-consigli proletari». Questo scritto, noto anche come *Per una critica dell'ideologia ultrasinistra*, è importante e fa una notevole impressione sui «radicali» italiani presenti al convegno, poiché individua il limite del consiliarismo nel ridurre, esattamente come i leninisti, il capitalismo a modo di gestione, che deve essere sostanzialmente trasformato da una diversa amministrazione: non quella del partito comunista, ma dei consigli operai.

⁷⁸ Gruppi Comunisti Internazionali Olandesi, *Principi fondamentali di produzione e distribuzione comunista* (1930), Milano, Jaca Book, 1974. Secondo quanto riferiscono alcuni, tra cui Paul Mattick nella sua autobiografia, il vero redattore del libro potrebbe essere Jean Appel, militante e intellettuale tedesco della corrente comunista consiliare, noto per le più spregiudicate azioni di sabotaggio ed esproprio.

⁷⁹ Ivi, pp. 109-110.

proprio contenuto del valore, il capitalismo si riproduce inevitabilmente, dato che non viene toccato il suo nucleo sostanziale. Il comunismo, in altre parole, non è un fatto di forma o di gestione, neppure di autogestione, ma implica che si sostituisca il contenuto del valore con il riferimento diretto, incommensurabile, alla qualità bisogni umani. Tale misura contraddittoria di calcolo distributivo del lavoro astratto viene ventilata proprio dai teorici e dai militanti che fondarono la corrente dell'«ultrasinistra», quindi la variante più radicale e intransigente del marxismo nella prima metà del Novecento.

La controversa proposta, che riecheggia i proudhoniani «buoni di lavoro» aspramente criticati da Marx, rivela chiaramente quanto sia arduo immaginare una transizione effettiva oltre le strutture del capitalismo, delineare delle opzioni concrete per svincolarsi dai suoi schemi di riferimento e analisi. Pensare oltre il perimetro del valore e dello scambio in una società retta da imperativi economici, evitando al contempo di cedere a vagheggiamenti utopistici, vuol dire esercitare uno sforzo creativo senza punti d'appoggio già pronti, inventarsi un linguaggio nuovo a partire dall'esperienza reale delle lotte sociali, dal loro reticolo frantumato e disperso lungo fronti quanto mai confusi. Pare che nelle diverse espressioni storiche della critica rivoluzionaria gli elementi della teoria classista, dell'implicazione tra rottura politica e sviluppo delle produttive, dell'ideologia del progresso, in qualche modo si tengano insieme e, da un certo momento in avanti, inizino congiuntamente a decomporsi. Non è però dai criteri dell'economia e dell'indagine sociologica che il nuovo trae linfa, come Cesarano scriveva già nel '73, ma trascinandone le categorie con la vitalità di conflitti che sempre di più fanno esplodere i confini delle identità sociali e delle rivendicazioni particolari, investendo la totalità dell'esistenza collettiva come unica posta in gioco:

Chi ancora si attarda a ricercare nella «classe operaia» la soggettività esclusiva di un fatto rivoluzionario che l'illusionismo rivoluzionario ha già destituito delle sue scadenze, è senza saperlo (o sapendolo fin troppo bene) il soggetto reale dell'illusionismo. Da tempo il proletariato rivoluzionario è traboccato al di là di ogni ghetto; nessun identikit delle squadre speciali della Sociologia e dell'Economia corrisponde più ai tratti indescrivibili della soggettività eversiva.⁸⁰

Il concetto di «rivoluzione biologica», oltre a preconizzare una serpeggiante e sempre più diffusa consapevolezza dell'inconciliabilità tra la sopravvivenza del capitalismo e quella delle specie viventi, mira proprio a ridefinire l'idea di trasformazione radicale, e più in particolare di comunismo, alla luce di questo punto di vista della «totalità». La «vera guerra», come scriveva Vaneigem, deve quindi individuare nell'ordito dei conflitti specifici e limitati, quotidiani, le avvisaglie potenziali della maturazione emergente di questo punto di vista, gli elementi di una critica irriducibile che assuma le forme di vita come proprio campo di battaglia.

⁸⁰ G. CESARANO, G. COLLU, *Apocalisse e rivoluzione*, cit., p. 138.

1.4 La questione della violenza tra etica, tattica e strategia.

Il problema dell'uso della violenza e delle sue forme è una delle questioni più annose che attanaglia i movimenti rivoluzionari nel corso delle loro storie. Oltre che per la natura controversa della questione, data la sua estrema complessità, ciò deriva dai modi mistificatori e distorti in cui i termini dell'argomento vengono solitamente affrontati, cedendo quasi sempre il terreno a categorizzazioni ideologiche che precludono una chiara impostazione delle domande. La chiarezza non fuga di certo la difficoltà delle possibili risposte, ma consente almeno di porsi dei quesiti che non siano del tutto svianti. Occorre quindi precisare, a titolo di premessa, che nessuna delle correnti e delle figure affrontate in questa ricerca, ma neppure delle esperienze di lotta concreta che vi compaiono, si pone il nodo della violenza secondo un'alternativa binaria, come se la materialità di un processo storico onnipresente e schiacciante potesse essere affrontata in termini discrezionali, a piacimento, per assenso o liquidazione. Se tutte le correnti analizzate, da quella della «critica radicale» ai percorsi dell'Autonomia, hanno sempre rifiutato e criticato duramente qualsiasi ipotesi che appiattisse la pratica rivoluzionaria su opzioni militariste di lotta armata, denegando fermamente la logica spettacolare degli eserciti e lasciando poco spazio quella sacrificale dell'omicidio politico, questo non ne fa in alcun modo delle posizioni «non-violente».

È quindi urgente premettere quali ragioni e sensibilità, nelle loro differenze, animino tali correnti in merito al tema della violenza, sottolineando come il terreno etico sia l'istanza regolativa principale attraverso cui questi punti vengono trattati, fuori da ogni freddo realismo politico. Cosa significa infatti, sia da un punto di vista storico che teorico, la definizione di «violenza politica»? Quali pratiche, tra quelle appartenenti al repertorio delle lotte sociali, dei movimenti rivoluzionari e di emancipazione, sono ascrivibili al novero delle azioni violente? La risposta a simili domande, fuori da un senso comune piuttosto superficiale e abusato, non è né semplice né scontata. Per sottoporre ad un'analisi lucida le metodologie del conflitto politico, passato e presente, assimilare qualsiasi tipo di utilizzo della forza e dello scontro, e ancor di più qualsivoglia strategia che ne contempli l'impiego, risulta quantomeno fuorviante. Non soltanto ci sono precise delimitazioni qualitative tra il sabotaggio, esaltato nel 1910 dal sindacalista rivoluzionario Émile Pouget⁸¹ e parte integrante dell'arsenale originario delle lotte operaie, il mito dello sciopero generale valorizzato da Georges Sorel⁸² e la tradizione blanquista delle cospirazioni insurrezionali, per fare qualche esempio emblematico: ciascuna di queste pratiche conosce molteplici declinazioni possibili.

⁸¹ E. POUGET, *Il sabotaggio* (1913), Bolsena, Massari, 2007.

⁸² G. SOREL, *Scritti politici*, Milano, Utet, 2006.

L'esempio del sabotaggio, a cui Pouget dedica un famoso opuscolo risalente al 1913, è a questo proposito paradigmatico, proprio poiché assimila una varietà di pratiche la cui assegnazione all'ambito della violenza risulta controversa se non indecidibile. L'autore ripercorre, nelle pagine dell'opuscolo propagandistico, la storia dell'assunzione del sabotaggio quale metodologia di lotta programmaticamente ammessa da parte del movimento operaio e sindacale francese.

La tesi fondamentale del sindacalista ed agitatore anarchico è che le forme di sabotaggio, anche se non qualificate in tal modo, siano sempre esistite nelle mobilitazioni dei lavoratori durante la loro storia. Questa tesi, sia detto per inciso, è validamente accreditata da lavori seminali come quelli di E. P. Thompson sulla storia del movimento operaio inglese. Proprio in Inghilterra, dice Pouget, l'uso più elementare del sabotaggio viene ripreso nel 1898, nella variante nota come «*Go Canny*» (espressione in dialetto scozzese che significa procedere con calma), e utilizzata dai *dockers* di Glasgow, che rallentano il lavoro per ottenere un aumento di paga. In Francia c'era stato il caso ben noto dei *canuts* lionesi, che intingevano la seta nell'olio la per aumentarne il peso e rivenderla ad un prezzo maggiore. Nei congressi federali del sindacato CGT di Tolosa (1896), Rennes (1898) e Parigi (1900), il sabotaggio viene discusso e adottato a maggioranza dai lavoratori. Pouget fa notare come le percentuali di voto, contro o a favore del sabotaggio, ricalchino esattamente quelle della componente riformista e rivoluzionaria del sindacalismo, la cui divisione che si delineava proprio in quel periodo. Nel sabotaggio sono inclusi il rallentamento del lavoro, dove la paga sia oraria, il peggioramento della qualità delle merci, dove il lavoro sia a cottimo, e ogni tipo di luddismo e danneggiamento dei macchinari.

È banale sottolineare come intercorra un divario notevole tra la violenza esercitata da sempre nel corso dei picchetti operai, quella delle fabbriche occupate nel «biennio rosso», tra il 1919 e il 1920, quando veniva posto esplicitamente il problema dell'armamento dei lavoratori, ad esempio da parte dei militanti «ordinovisti»⁸³ e degli anarchici, e invece quella dei gruppi armati degli anni

⁸³ La corrente «ordinovista» del socialismo italiano è quella componente facente capo alla rivista «L'Ordine nuovo», redatta dal gruppo torinese di Antonio Gramsci, Angelo Tasca, Umberto Terracini. Questo raggruppamento è all'origine, insieme al «Circolo Carlo Marx» di Napoli, legato a Bordiga, della scissione dal Psi che dà luogo nel 1921, durante il congresso di Livorno, alla fondazione del Partito comunista d'Italia, in cui da principio era maggioritaria e dominante la tendenza bordighista. Il gruppo «ordinovista» sviluppa, intorno all'esperienza dell'occupazione delle fabbriche del «biennio rosso», una riflessione dagli accenti consiliari, in opposizione all'orientamento di Bordiga che invece, pur collocandosi nell'«ultrasinistra» del movimento comunista internazionale, a differenza dell'ala tedesco-olandese privilegia la priorità leninista della presa del potere contro il tema consiliarista dell'autogestione economica. Questa originalità viene meno con il progressivo uniformarsi alle posizioni ufficiali della «Terza internazionale». Si vedano: C. BERMANI, *Gramsci, gli intellettuali e la cultura proletaria*, Milano, Colibri, 2007; F. DE FELICE, *Serrati, Bordiga, Gramsci e il problema della rivoluzione in Italia 1919-1920*, Bari, De donato, 1971; M. L. SALVADORI, *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Torino, Einaudi, 1979; quest'ultimo titolo sottolinea la centralità del tema «sovietista» in Gramsci lungo tutto l'arco del suo percorso. Un libro di presentazione critica «da sinistra» di Gramsci e degli «ordinovisti» è: C. RIECHERS, *Gramsci e le ideologie del suo tempo* (1970), Genova, Graphos, 1993. Sugli anarchici nel «biennio rosso»: G. BARROERO, T. IMPERATO (a cura di), *Torino 1909-1922. Passioni e lotte rivoluzionarie nei*

settanta. A loro volta le compagini facenti capo al fenomeno della «lotta armata» in Europa sono difficilmente riducibili a una sintesi: dal «Movimento 2 giugno» ad «*Action directe*», da «*The Angry brigade*» ad «Azione rivoluzionaria», passando per la «Raf» e le «Brigate rosse», c'è un vasto campo di alternative, spesso inconciliabili⁸⁴.

Non meno essenziale è però distinguere tra i diversi modi di intendere la stessa rottura rivoluzionaria, e quindi la violenza insurrezionale che ne dipende, da parte delle varie anime e filiazioni del socialismo, anche quelle più dimenticate e misconosciute: le critiche che si adattano al modello leninista di rovesciamento del potere statale non si attagliano altrettanto, evidentemente, all'idea di rivoluzione coltivata dagli anarchici, che a sua volta non è omogenea. Tutte le pratiche di lotta, dall'«azione diretta»⁸⁵ alla violenza armata, passando per il sabotaggio, acquistano tratti diversi secondo l'orientamento progettuale e strategico dell'istanza politica in cui si inseriscono. Il plesso che stringe potere, violenza, etica ed espressione del dissenso, conosce una varietà combinatoria molto ampia nel campo del socialismo novecentesco. Per questa ragione molte considerazioni critiche che abordano tali problemi con pretese di soluzione ultimativa, appaiono sovente semplificatorie e rigide. Si pensi, restando su un esempio «alto», per lucidità ed onestà intellettuale, alla terminologia utilizzata da Martin Buber nel libro *Sentieri in Utopia: sulla comunità*, dove classifica i modi di intendere l'agire trasformativo, nella storia del socialismo, secondo due tipi differenti di secolarizzazione dell'escatologia religiosa: uno profetico ed un altro

ricordi di Maurizio Garino, Milano, Zero in condotta, 2011; F. GIULIETTI, *Gli anarchici italiani dalla grande guerra al fascismo*, Milano, Franco Angeli, 2015.

⁸⁴ Riassumere la storia e le traiettorie dei vari raggruppamenti coinvolti nel fenomeno della «lotta armata», quelli nominati e i molti altri, esula certamente dall'interesse di questa ricerca. È tuttavia utile citare alcune informazioni che hanno una valenza indicativa: il gruppo inglese «*The Angry brigade*», quello italiano di «Azione rivoluzionaria», indirettamente riconducibile alla corrente della «critica radicale», in particolare tramite la figura di Gianfranco Faina, e la formazione tedesca del «Movimento 2 giugno», sono le sole tre sigle di rilievo, nella galassia armata, di ispirazione anarchica e libertaria. I primi due avevano anche un evidente influsso situazionista, mentre il terzo proviene dall'ambiente *underground* e «contro-culturale» berlinese. L'accentuarsi delle logiche militariste e le strette repressive contribuiscono nel corso del tempo, in alcuni casi, ad appiattire le peculiarità metodologiche e ideologiche rispetto agli altri gruppi. Si pensi che il gruppo francese «*Action Directe*» si formò nel '79 dalla convergenza tra il libertario «*Groupe d'Action Révolutionnaire Internationale* (GARI)» e i «*Noyaux Armés Pour l'autonomie populaire* (NAPAP)», che provenivano invece dalla «*Gauche prolétarienne*». Questo gruppo, che si forma nella temperie delle lotte autonome contro il nucleare, si allinea progressivamente alle vecchie tematiche antimperialiste dei gruppi armati europei. Si vedano: *Azione rivoluzionaria. Contributi alla critica armata libertaria*, Catania, Edizioni anarchismo, 2013; *The Angry Brigade. Documenti e cronologia 1967-1984*, Catania, Edizioni anarchismo, 2013; S. ROSSI, *Venga un giorno meraviglioso come oggi*, Ragusa, La fiaccola, 2009; Id. (a cura di), *Il Movimento 2 giugno. Scritti e testimonianze*, Guasila, Arkiviu-biblioteka T. Serra, 2009. Sul movimento «*Action directe*» non è ufficialmente consentito, dalla legge francese, pubblicare o diffondere materiale informativo. Esiste un libro autobiografico, tradotto in italiano, sull'esperienza di uno dei militanti fondatori: J.M. ROUILLAN (2001), *Odio la mattina*, Torino, Nautilus, 2008.

⁸⁵ Con «azione diretta» si intende, nel linguaggio delle tradizioni anarchiche, antiautoritarie e sindacaliste rivoluzionarie, un tipo di pratica che rifiuta le mediazioni del compromesso politico e si fonda sull'iniziativa autonoma degli sfruttati, in particolare mediante attacchi dimostrativi e sabotaggi. Scrive Pouget: «Non esiste, quindi, una forma specifica dell'azione diretta. Alcuni, informati molto superficialmente, la spiegano come distruzione copiosa delle vetrine. Accontentarsi di una simile definizione – soddisfacente per i fabbricanti di vetri – sarebbe considerare questa espressione della forza proletaria sotto un angolo veramente limitato; significherebbe dimenticare che essa è l'espressione simbolica della forza operaia», E. POUGET, op.cit., p. 99.

apocalittico. Il socialismo di ascendenza profetica comprenderebbe ogni forma di aspirazione volontaristica ed utopica, basata sulla forza dell'esempio e sul cambiamento «cellulare», qui ed ora, dei rapporti sociali, mentre la trasposizione della sensibilità apocalittica risiederebbe nella speranza fideistica in un processo storico chiuso e predeterminato, retto da meccanismi sovraindividuali definiti in anticipo in tutte le loro fasi di sviluppo. Questa visione piuttosto manichea intende, di conseguenza, separare la radice comunitaria e sperimentale, libertaria, di autori come Proudhon, Kropotkin o Landauer, dal determinismo progressista, pur ricco di contraddizioni, che avrebbe segnato il marxismo:

Ci sono però, come ho accennato, due forma fondamentali di escatologia: una escatologia profetica, che ad ogni istante e in misura non determinabile rimette la preparazione della redenzione al potere di decisione di ciascun individuo a cui si rivolge; e una escatologia apocalittica, per la quale il processo di redenzione è fissato sin dai primordi in tutti i dettagli, fasi e svolgimento, e ai fini della sua attuazione gli uomini sono usati solo come strumenti, benché possa essere in anticipo "schiuso", svelato loro il corso immutabile e indicata la loro funzione. [...] Nella secolarizzazione socialista dell'escatologia queste due forme operano separatamente: la forma profetica in alcuni sistemi dei cosiddetti utopisti, quella apocalittica soprattutto nel marxismo (il che non vuol dire che in questo non sia entrato un motivo profetico: ma è stato sopraffatto da quello apocalittico).⁸⁶

In questa spiegazione si dispongono delle coppie concettuali che ricalcano la frattura tra le due anime del socialismo: Stato e federazione decentrata di comuni, autorità centralizzata e cooperazione, violenza e mutamento graduale, basato sul risveglio delle coscienze. Inutile dire che tutte le strategie politiche incentrate su una rottura rivoluzionaria, interruzione puntuale e violenta della continuità armonica dello sviluppo sociale, sono per Buber automaticamente associate ad una vocazione apocalittica, che riduce ed impoverisce l'immagine del rinnovamento sociale. Una corrente «fredda» e una corrente «calda» del socialismo, dunque, e la violenza, l'uso spregiudicato e strumentale dell'autorità, tutti in un campo. In una simile ricostruzione, ben più raffinata della maggior parte delle altre, si riproduce in primo luogo un equivoco di fondo, per cui la giustificazione della violenza e quella del suo uso politico, statalistico ed autoritario, sono direttamente assimilate, liquidando in questo modo tutte quelle correnti rivoluzionarie, in primo luogo anarchiche, che hanno propugnato la sollevazione e la ribellione degli sfruttati senza contemplare alcun cedimento a mezzi di organizzazione repressiva.

Lo slancio utopico, la sperimentazione comunitaria e la tensione rivoluzionaria, nelle esperienze sovversive del passato, in particolare quelle libertarie, si sono sempre trovate frammiste nelle combinazioni più diverse e dirompenti, a partire dalle stesse figure che Buber inserisce nel proprio solco. In quanto alla secolarizzazione dell'escatologia ed al suo rapporto con la sensibilità

⁸⁶ M. BUBER, *Sentieri in utopia. Sulla comunità* (1950), Genova-Milano, Marietti, 2009, p. 51.

temporale, su cui si tornerà a più riprese, non c'è forse un afflato apocalittico nelle parole di Bakunin, quando esalta la passione della distruzione come «passione creatrice»⁸⁷? Quale tensione escatologica prevale nella funzione mitica e morale dello sciopero rivoluzionario, teorizzata da Sorel e ripresa da Walter Benjamin, la cui proiezione «drammatica» sull'avvenire si risolve tutta nell'influsso immediato, di preparazione quotidiana alla lotta? E il messianismo rivoluzionario, rivisitato da Benjamin e da Jakob Taubes, nella sua interruzione del tempo storico che non è, tuttavia, un compimento finale, rappresenta una terza soluzione o ricade in una delle due vocazioni sopracitate?

Quella di «violenza politica» è in altre parole, secondo quanto si è detto in precedenza, una «nozione spugnosa», come suggerisce la sociologa Isabelle Sommier, dai tratti troppo vaghi e indefiniti per indicare un vero e proprio «repertorio di azione collettiva», secondo la nota categoria di Charles Tilly⁸⁸. Senza specificare le coordinate spazio-temporali, il contesto storico e il regime di codificazione ideologica relativo al fenomeno considerato, tale definizione finisce per perdere ogni residua nettezza e presa descrittiva:

In effetti, la violenza non costituisce *strictu sensu* un repertorio di azione collettiva come inteso da Tilly. Anche la sua definizione più classica è troppo ampia per indicare senza equivoci forme d'azione in grado di sfuggire alle rappresentazioni necessariamente soggettive elaborate dagli altri, anzitutto dalle vittime. Per questo, ascrivere alla medesima categoria attentati con esplosivo in luoghi pubblici, omicidi mirati, vetrine infrante durante le manifestazioni e, perché no, i «sequestri» rappresentati dagli scioperi dei servizi pubblici non ha alcun senso scientifico, a meno che l'interesse non sia quello di censire i gruppi e i comportamenti che suscitano lo sdegno della maggior parte della popolazione in un dato periodo. È per questa ragione che, anziché dedicare uno studio scolastico alla «violenza» in generale, ci sembra preferibile analizzarla sempre inserita in un determinato contesto spaziale, temporale e perfino ideologico.⁸⁹

Occorre discernere, in seno alle posizioni teoriche e politiche prese in esame, il loro approccio situato e specifico al nodo della violenza, valutando se nel loro insieme delineino un atteggiamento alternativo e coerente verso tale sfera. Non esiste infatti terreno più combattuto e sofferto, nella storia del pensiero rivoluzionario e anticapitalista, di quello della violenza, della sua portata etica e del suo rapporto con la fondazione e conservazione di un assetto di potere, oppure con la sua destituzione: è quindi difficile credere che una figura della politica di liberazione sia emersa, in una

⁸⁷ M. BAKUNIN, *La reazione in Germania* (1842), Catania, Edizioni anarchismo, 2009.

⁸⁸ La categoria di «repertorio di azione collettiva» è affrontata in C. TILLY, S. TARROW, *La politica del conflitto* (2006), Milano, Bruno Mondadori, 2008; C. TILLY, *From mobilization to revolution*, Reading, Addison Wesley, 1978. Sidney Tarrow introduce inoltre il concetto di «ciclo di mobilitazione», che si associa a quello di «repertorio di azione collettiva», poiché la novità delle pratiche è uno dei fattori che permettono di distinguere la singolarità di un ciclo di proteste autonomo: S. TARROW, *Democracy and disorder: Protest and politics in Italy 1965-1975*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

⁸⁹ I. SOMMIER, *La violenza rivoluzionaria. Le esperienze di lotta armata in Francia, Germania, Giappone, Italia e Stati Uniti* (2008), Roma, Derive approdi, 2009, p. 19.

certa congiuntura, senza dare a tali domande nuove risposte, imprimendo loro tratti originali. La storia del marxismo novecentesco e del movimento operaio, tanto nelle sue espressioni rivoluzionarie di impronta leninista e terzinternazionalista che in quelle riformiste, ha concepito prevalentemente l'utilizzo della violenza dentro la cornice dell'adeguamento tra mezzi e fini, dunque di una razionalità astratta incentrata sul riferimento ad un criterio di valore esterno e ad una corrispondente visione del tempo storico. Il nucleo originale di una «violenza giusta», in tal senso, trova la propria legittimazione fuori di sé, in un principio fondativo che, al contrario delle teorie politiche reazionarie dell'autorità, non è la conservazione dell'ordine civile ma la funzione «maieutica», levatrice della dinamica del progresso storico e dell'avvento del nuovo.

Esiste però una griglia concettuale, che in questo paragrafo può essere soltanto evocata, capace di porre il problema della violenza, e nello specifico dei parametri distintivi che permettono di riconoscere una violenza autenticamente rivoluzionaria, senza ricorrere alla logica giustificatoria e strumentale che predomina nelle tradizioni del pensiero politico e nella teoria marxista. Nel 1921 Walter Benjamin scrive *Per la critica della violenza*, un testo lapidario e densissimo in cui si interroga, mischiando registri diversi, su quali contenuti propri ed essenziali possano qualificare una «violenza giusta», adeguata all'orizzonte rivoluzionario. A tal fine muove dalla premessa che tutte le giustificazioni teoriche della violenza formulate in seno al diritto, che queste siano di ascendenza giusnaturalista o improntate ad una legge positiva, esemplifichino dei criteri estrinseci relativi ai casi della sua applicazione, e non tocchino quindi la sua natura morale profonda. Sia che l'azione violenta sia avvalorata dal suo legame con un fine giusto, sia che la legittimità legale dei mezzi sia, di contrappunto, il discrimine che permette di derogare all'interdizione della violenza, il carattere etico del problema rimane imprigionato nella diade «mezzi-fini», ridotto a «casistica» e rinviato all'«altalena dialettica» tra fondazione e conservazione del potere:

Poiché, se la violenza è mezzo, potrebbe sembrare che il criterio della sua critica sia già dato senz'altro. Esso si affaccia nella domanda se la violenza, in ogni caso specifico, sia mezzo a fini giusti o ingiusti. La sua critica sarebbe quindi già data implicitamente in un sistema di fini giusti. Ma le cose non stanno così. Poiché ciò che questo sistema ci darebbe (posto che fosse al riparo di ogni dubbio), non è già un criterio della violenza come principio, ma un criterio per i casi della sua applicazione.⁹⁰

Il complesso ragionamento tratteggiato da Benjamin mira a decostruire il dispositivo che annoda lo «stato d'eccezione» originario del potere costituente, il quale fonda retrospettivamente il proprio monopolio della violenza sulla necessità di instaurare un ordine che epuri la forza aggressiva dai fini naturali degli uomini, e la logica codificata del suo mantenimento, il carattere conservativo del

⁹⁰ W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza* (1921), in *Angelus novus. Saggi e frammenti* (1962), Torino, Einaudi, 2014, p. 5.

diritto. D'altronde il vocabolo «*Gewalt*», utilizzato nel titolo, indica sia la violenza che il sistema organizzato della costrizione, il potere costituito. Il fine di tale disamina, tanto sfuggente e carica di allusività metaforiche quanto costellata di riferimenti politici diretti, è fondare il principio di una «politica dei mezzi puri», sganciandosi da tutte le «formazioni di compromesso» che eliminano l'esercizio della forza dai rapporti sociali per prevenirne lo squilibrio ed evitarne la rottura. Traendo ispirazione dalla terminologia di Erich Unger, filosofo espressionista ed anarchico la cui opera dal titolo *Politica e metafisica*⁹¹, uscita nello stesso anno, lo colpisce profondamente, Benjamin riconduce l'ordinamento legale della violenza proprio a un simile compromesso, a una volontà di accomodamento e al timore che la tensione dei conflitti latenti possa esplodere. Scrive Unger a tale proposito:

Ma il «conflitto pacifico», cioè il compromesso, il momento capitale della politica attuale, non è altro che il conflitto aperto in forma latente; il compromesso è sempre, non può che essere sempre, violenza ritardata - il compromesso è l'accordo momentaneo di due nemici dovuto all'insufficiente superiorità di uno dei due. Il compromesso, benché ripudi ogni aperta violenza, è pur sempre un prodotto compreso nella mentalità della violenza. L'aspirazione che porta al compromesso non è motivata da sé stessa, ma dall'esterno, e cioè dall'aspirazione opposta, dal momento che, anche se liberamente accettato, ogni compromesso ha essenzialmente un carattere coattivo. «Meglio sarebbe altrimenti», è il sentimento fondamentale di ogni compromesso.⁹²

In questo senso tutte le concessioni del moderno diritto, a partire da quella dello sciopero, non sono mosse da un qualche dettame etico, ma dalla volontà di evitare una minaccia maggiore, come la lotta di classe o il sabotaggio: «La suddetta tendenza del diritto ha contribuito anche alla concessione del diritto di sciopero, che contraddice agli interessi dello Stato. Il diritto lo ammette, poiché ritarda e allontana azioni violente a cui esso teme di doversi opporre. Prima infatti gli operai passavano subito al sabotaggio e appiccavano fuoco alle fabbriche⁹³».

Nella critica del concetto di violenza non può che entrare in gioco, sia a livello teoretico che pratico, la sua relazione con le forme del potere ed il loro fondamento di legittimità. È per tale ragione che Benjamin convoca, quale esempio di espressione violenta che infrange la strettoia del calcolo e dell'azione politica strumentale, l'immagine soreliana dello «sciopero generale rivoluzionario», detto anche «sciopero proletario». In esso si può infatti ravvisare una varietà dello sciopero differente da quella assorbita e codificata nella cornice del diritto vigente, poiché depone qualsivoglia relazione con uno scopo positivo, con una finalità rivendicativa e programmatica particolare. Lo «sciopero proletario» rappresenta per Sorel la chiave di volta dell'azione socialista e l'immagine condensata dei suoi scopi, l'esposizione intuitiva e trascinate del suo contenuto.

⁹¹ E. UNGER, *Politica e metafisica* (1921), Napoli, Cronopio, 2009.

⁹² Ivi, pp. 18-19.

⁹³ W. BENJAMIN, op.cit., p. 19.

Mentre lo sciopero politico, teso al perseguimento di conquiste parziali e spesso corporative, ha una disposizione ricattatoria che agita lo spettro della violenza o ne esercita delle dosi regolate in vista di vantaggi materiali preannunciati, per poi far rientrare il conflitto, lo sciopero rivoluzionario è puramente anarchico: non utilizza la violenza ma la realizza, ne costituisce esso stesso una manifestazione diretta e spontanea, espressiva, non ha fini esterni se non quello, essenzialmente distruttivo, di spezzare il potere dello Stato. Scrive Benjamin, commentando le parole di Sorel:

Mentre la prima forma di sospensione del lavoro è violenza, poiché determina solo una modificazione estrinseca delle condizioni del lavoro, la seconda, come mezzo puro, è priva di violenza. Poiché essa non ha luogo nella disposizione a riprendere, dopo concessioni esteriori e qualche modificazione nelle condizioni lavorative, il lavoro di prima, ma nella decisione di riprendere solo un lavoro interamente mutato, un lavoro non imposto dallo Stato; un rovesciamento che questa specie di sciopero non tanto provoca quanto realizza direttamente. Ne consegue che la prima di queste imprese pone in essere un diritto, mentre la seconda è anarchica.⁹⁴

Nelle *Riflessioni sulla violenza*, del 1908, c'è effettivamente l'abbozzo di una teoria dello sciopero quale azione che scardina qualsiasi compromesso tattico e mediazione, come «mezzo puro», si potrebbe dire, ma soprattutto in quanto funzione «mitica» e «organizzazione di immagini» che accendano lo spirito di rivolta degli sfruttati. Da questo punto di vista non esiste alcun referente storico immediato per questo modello di azione, né l'incertezza o il carattere irrealistico della sua efficacia pratica sono un criterio adatto per valutarlo. Quello soreliano rappresenta invece una sorta di rudimento operativo, ancor prima che teoretico o filosofico, sul valore politico del mito e dell'immagine trainante, poiché la rappresentazione dello sciopero, inteso come atto campale di rivolta, ha certo tratti catastrofici e apocalittici, ma si sostanzia in quanto «idea-forza» il cui influsso provoca uno «spirito di scissione» nella classe oppressa, la quale si percepisce allora come potenza autonoma ed agente storico:

Bisogna giudicare i miti come mezzi per agire sul presente; ogni discussione sul modo di applicarli materialmente sul corso della storia è priva di senso. *È l'insieme del mito quello solo che conta*; le sue parti non offrono interesse che per il rilievo che danno all'idea che è contenuta nella sua costruzione. Non è quindi di alcuna utilità ragionare sugli incidenti che si possono produrre nel corso della guerra sociale e sui conflitti decisivi che possono dare la vittoria al proletariato; anche se i rivoluzionari si ingannassero nel modo più completo, immaginandosi un quadro fantastico dello sciopero generale, questo quadro, durante la preparazione rivoluzionaria, potrebbe essere un elemento di forza di prim'ordine, se ha compreso in modo perfetto tutte le aspirazioni del socialismo, e se ha dato all'insieme dei pensieri rivoluzionari una precisione e una rigidità che nessun altro modo di pensare avrebbe potuto dar loro.⁹⁵

⁹⁴ Ivi, pp. 20-21.

⁹⁵ G. SOREL, *Riflessioni sulla violenza*, in op.cit., p. 218.

Se il capitalismo assomiglia, secondo la descrizione soreliana, più a una belva feroce che si scatena una volta sciolta dal controllo del domatore che ad una locomotiva di cui si possa determinare l'arresto, immagine peraltro cara a Benjamin⁹⁶, lo sciopero generale che dovrebbe immobilizzarne la macchina è molto meno carico di strascichi violenti che non il corso ordinario della lotta di classe.

Questo è possibile poiché nella sollevazione dai lineamenti epici che questo sciopero incarna, allo stesso tempo culmine dell'azione e della passività⁹⁷, con il blocco assoluto della produzione, non c'è alcuna pretesa di razionalizzare uno schema programmatico, una descrizione teleologica o utopistica del futuro, nessuna diretta ricaduta strategica in senso proprio, ma un'espressione morale e spirituale delle forze in lotta che trova in sé stessa la propria giustificazione. Per tale ragione la carica apocalittica a cui si è accennato in precedenza disvela tutta la propria ambivalenza, laddove consente alla comunità dei rivoluzionari di distinguersi, riconoscersi e rifiutare i compromessi con le pastoie della società esistente. Si intuisce allora, attraverso lo specchio delle pagine soreliane, quanto siano contraddittori e versatili i rapporti che intercorrono tra la visione del tempo storico e l'idea di rivoluzione, la violenza come termine messianico, il «qui e ora» e l'immagine del progresso. Non è peraltro un caso, e non è privo di suggestione, che Sorel citi quale esempio storico, nell'argomentare la funzione mobilizzante e mitopoietica dello sciopero proletario, proprio l'esperienza delle prime comunità cristiane e della loro attesa chiliastica, che pur non realizzandosi permette ai fedeli di separarsi dal mondo e di non soccombergli:

Io do poca importanza, poi, alle obiezioni che vengono rivolte allo sciopero generale, basandosi su considerazioni di ordine pratico; ciò significa il ritorno alla vecchia utopia che pretende di costruire sul modello dei racconti storici ipotesi relative alle lotte dell'avvenire e ai mezzi per sopprimere il capitalismo. [...] I primi cristiani aspettavano il ritorno di Cristo e il crollo totale del mondo pagano, con l'instaurazione del regno dei santi, per la fine della prima generazione. La catastrofe non si produsse, ma il pensiero cristiano trasse un tale vantaggio dal mito apocalittico che certi sapienti contemporanei vorrebbero che tutta la predicazione di Gesù si fosse svolta su questo unico soggetto.⁹⁸

⁹⁶«Marx dice che le rivoluzioni sono la locomotiva della storia universale. Ma forse le cose stanno in modo del tutto diverso. Forse le rivoluzioni sono il ricorso al freno d'emergenza da parte del genere umano in viaggio su questo treno», W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia* (1966), Torino, Einaudi, 1997, p. 101. Sul tema del rapporto tra rivoluzione e tempo storico in Benjamin si veda: M. LÖWY, *La révolution est le frein d'urgence. Essais sur Walter Benjamin*, Paris, L'Éclat, 2019; Id., *Walter Benjamin: avertissement d'incendie. Une lecture des Thèses «Sur le concept d'histoire»*, Paris, L'Éclat, 2014.

⁹⁷ Jacques Rancière sottolinea, in un passaggio acuto: «E l'espressione compiuta della collettività operaia combattente si chiamerà sciopero generale, equivalenza esemplare dell'azione strategica e dell'azione radicale. La rivoluzione scientifica marxista ha certo voluto finirla con le fantasticherie operaie come con i programmi utopici. Ma opponendo loro gli effetti dello sviluppo reale della società, essa sottometteva ancora i fini e i mezzi dell'azione al movimento della vita, a rischio di scoprire che il proprio di questo movimento è di non volere e non autorizzare alcuna strategia ad avvalersene», J. RANCIÈRE, *Aisthesis. Scènes du régime esthétique de l'art*, Paris, Galilée, 2011, p. 117.

⁹⁸ G. SOREL, op.cit., pp. 215-216.

Tra l'ordine del tempo, i «regimi di temporalità» storicamente dominanti, il problema della violenza e le prospettive di un rovesciamento rivoluzionario, si disegna una trama quanto mai complessa. Certamente l'orientamento «futurocentrico» che ha segnato la critica del capitalismo nelle sue correnti espressioni «moderniste» merita di essere criticato, ma l'identità tra l'idea rivoluzionaria e il culto del progresso, scandito dalla successione di fasi storiche già decise e segretamente agitato da una tensione apocalittica, si rivela ben altrimenti che indiscutibile. Se tale rappresentazione progressista, animata dall'illusione di «nuotare nel senso della corrente», può giustificare la violenza come levatrice dell'andamento storico, mezzo funzionale al suo sviluppo, ci sono tracce indelebili, seppure frammentarie, di un altro pensiero della violenza rivoluzionaria. Non soltanto autori e correnti che hanno attraversato i margini del movimento operaio, lasciando però contributi fondamentali, hanno gettato le fondamenta di tale alternativa, ma è lo stesso registro spontaneo delle lotte sociali contemporanee che, infrangendo gli steccati di canalizzazioni ideologiche ereditate dal passato e mandandole in pezzi, ne costituisce la premessa.

Molti pensatori e militanti hanno cercato, già nel corso del Novecento, di elaborare una posizione capace di rispondere a tali criteri, situando la funzione del cambiamento rivoluzionario fuori dai binari di una visione storica lineare ed evolutiva, spogliandolo così dai tratti epici e palingenetici del «Sol dell'Avvenire». Il gesto della violenza rivoluzionaria non erige allora alcun «tribunale della Storia» a cui appellarsi, ma si configura come espressione immediata di un'esigenza etica. Si pensi, tra gli altri, a figure come Gustav Landauer, Walter Benjamin, Erich Unger o George Sorel, ma anche, per alcuni versi, all'anarchismo di Kropotkin o a certi tratti del comunismo consiliare tedesco: nella visione di questi autori si può rintracciare l'immagine della rottura insurrezionale come dispiegamento e liberazione di una forza già matura, di qualcosa che, coltivato in precedenza, deve strappare il proprio tempo e il proprio spazio. In tal modo il gesto dello scontro, epurato dagli elementi apocalittici e campali, rappresenta il passaggio evenemenziale di una dinamica processuale più estesa, un salto che permette ai «divenire» rivoluzionari di crescere e consolidarsi. Costruzione e destituzione, sperimentazione sociale «qui e ora» e dispiegamento della rottura rivoluzionaria nella durata non sono affatto in alternativa, poiché destituire un apparato di potere ed un'organizzazione delle forme di vita significa proprio svuotarla dai suoi punti d'appoggio materiali nei modi dell'esistenza collettiva. Si potrebbe dire, parafrasando Landauer⁹⁹,

⁹⁹ Gustav Landauer (1870-1919) è una figura oltremodo atipica nella storia dell'anarchismo, del socialismo, e del pensiero rivoluzionario nel suo insieme, irriducibile a scuole e schemi classificatori esaurienti per quanto concerne tanto le idee quanto la portata dell'esperienza umana. Landauer milita inizialmente nel USPD, il partito degli «indipendenti» di sinistra a cui appartenevano Kurt Eisner e Karl Korsch, ma si avvicina presto al movimento libertario, coltivando un anarchismo socialista di tipo sperimentale, basato sul valore dell'esempio e sulla cooperazione autonoma dei produttori, dalle forti tinte proudhoniane. Sia nella pratica che nel pensiero, la dimensione della comunità è al centro degli interessi di Landauer, che congloba la tensione rivoluzionaria, interpretata in una chiave

che il potere dello Stato e del capitalismo rappresenta un «rapporto sociale» che fa da protesi alle insufficienze e all'atrofia del legame comunitario: per destrutturarlo occorre dunque sviluppare autonomamente le funzioni che tale potere soppianta, senza le quali nessuna insurrezione può tenere nel tempo, neppure la più violenta. Se qualcosa della rivoluzione può esistere prima che la rivoluzione abbia avuto luogo, quest'ultima non è altro, allora, che la continuazione della comunità socialista con altri mezzi, una tra le modulazioni di un «essere-insieme» dove forma organizzativa, vita e rapporto con la violenza non siano separati.

In uno scritto del 1970, *Sui limiti della violenza*, Giorgio Agamben ritorna sul solco della riflessione benjaminiana per approfondire il nesso tra temporalità e violenza rivoluzionaria. Gli argomenti del «marxismo ortodosso», le perorazioni strumentali della violenza come mezzo, volte al realismo strategico dei fini politici, rappresentano per Agamben una resa al darwinismo storico, agli schemi di una sociologia borghese che applica i paradigmi scientifici ottocenteschi al campo delle trasformazioni sociali. In questa identificazione acritica di necessità e libertà si nasconde un modello meccanicistico che leva il terreno sotto i piedi a qualsiasi azione rivoluzionaria libera e cosciente dell'uomo nella storia. Confrontandosi con la stessa «altalena dialettica» che, secondo le intuizioni di Sorel e Benjamin, affronta il nodo della violenza dal di fuori, derubricandolo ad una delimitazione reciproca tra fini e mezzi, Agamben evidenzia come un'impostazione siffatta scivoli in una forma di «teodicea» della storia, condannando il rivoluzionario al fatalismo e all'impotenza:

Ma una teoria della violenza rivoluzionaria inquadrata in una teoria della storia svuota di ogni contenuto la parola: rivoluzione, perché il rivoluzionario diventerebbe paradossalmente in essa una specie di Pangloss convinto che tutto va per il meglio nel migliore dei mondi possibili. Il problema che qui ci interessa non è perciò quello di una *giustificazione* della violenza (intesa come mezzo rispetto ad un fine giusto), ma quello della ricerca di una violenza che non abbia bisogno di alcuna giustificazione, in quanto abbia in sé stessa il criterio del proprio diritto a esistere.¹⁰⁰

Le conseguenze totalitarie dispiegate nelle interminabili transizioni al socialismo che hanno attraversato il Novecento sono un risvolto inevitabile. Cosa distingue allora un atto politico che

molto originale, all'importanza dello «spirito», riattualizzando numerosi motivi tanto del messianismo di ascendenza ebraica quanto, ad esempio, della mistica cristiana medioevale (Meister Eckart). Nei due scritti principali e più noti, *La rivoluzione* e *l'Appello al socialismo*, formula una concezione dell'andamento storico come avvicendamento tra momenti «topici», in cui vige la staticità di un sistema sociale solido, ed «utopici», in cui lo spirito della trasformazione dispiega il proprio influsso disgregante. In questo senso la rivoluzione, per Landauer, è tanto il momento determinato della sovversione di un sistema sociale, quanto l'insieme della modernità come processo di rivolgimento generale in cui una struttura organica di rapporti comunitari e forme associative, come quella medioevale, viene meno. Secondo la visione di Landauer, di conseguenza, nessuna dinamica di semplice rottura rivoluzionaria può attecchire senza che proliferi una rete delle comunità cooperative di produzione, scambio consumo, ma anche di rigenerazione sociale e spirituale, capaci di tare linfa e sostanza al gesto puramente negativo del rovesciamento rivoluzionario. G. LANDAUER, *Appello al socialismo* (1919), Roma, Castelveccchi, 2019; Id., *La rivoluzione* (1907), Parma, Diabasis, 2009; Id., *La comunità anarchica*, Milano, Eleuthera, 2012.

¹⁰⁰ G. AGAMBEN, *Sui limiti della violenza*, in «Nuovi Argomenti», numero 17, 1970, p. 166.

corrisponda al profilo della «violenza pura», auto-fondata ed anarchica? Quale rapporto con il tempo ed i regimi di storicità intrattiene un'azione del genere?

Secondo la traiettoria percorsa da Agamben la cifra della violenza rivoluzionaria si può individuare nell'inclinazione al sacrificio di sé in quanto «Soggetto», nella disponibilità alla propria «auto-negazione», si potrebbe dire. Laddove il soggetto si «auto-nega» ed estingue mentre colpisce il campo nemico, sottrae la propria violenza al consolidamento del potere, poiché dissolve in partenza la figura stabile dell'agente politico che può reggerlo ed esercitarlo:

Non la violenza ché è semplicemente mezzo al fine giusto della negazione del sistema esistente, *ma la violenza che nella negazione dell'altro fa l'esperienza della propria autonegazione e nella morte dell'altro porta alla coscienza la propria morte, è la violenza rivoluzionaria*. Solo in quanto è portatrice di questa coscienza, solo in quanto, cioè, di fronte all'azione violenta saprà che è essenzialmente la sua stessa morte che è in ogni caso in questione, la classe rivoluzionaria acquista non già il diritto, ma assume il terribile impegno di ricorrere alla violenza.¹⁰¹

In tal senso il quadro della razionalità politica moderna viene scompaginato, vengono meno i punti d'appoggio che permettevano all'autorità di fondarsi, saltando la diade tra «potere costituente» e «potere costituito». Si inceppa così l'intelaiatura «ontologica», la macchina linguistica che concatenava la legittimazione dell'autorità, il diritto e la rappresentazione politica, l'unità di un soggetto storico ed una temporalità progressiva. Facendo capo alle problematiche enumerate nell'esposizione, occorre sottolineare come la natura di una simile violenza si ponga come interruzione della violenza giuridica e della sovranità: innanzitutto per il suo carattere non fondazionale, che non proietta l'ombra mitica di uno stato d'eccezione come origine «sacrale» del suo riprodursi in una linea del tempo; di conseguenza poiché non si consolida in una sfera separata del diritto. L'evento della rottura rivoluzionaria, rompendo con la «struttura della presupposizione» che fonda il potere sovrano, spezzando la sua catena di mezzi e fini, impedisce che si istituzionalizzi qualsivoglia violenza conservativa di rapporti giuridici. Nessun ordine retto dalla violenza, di qualsiasi giustificazione provvidenziale o principio si ammantì, risulta possibile.

Secondo il filo logico che si è ricostruito emerge un tipo di violenza completamente singolare e «situazionale», che non può essere piegata alla delimitazione astratta e preliminare di norme atemporali, all'illimitatezza e alla generalità di un diritto. Essa resta sempre immanente alla manifestazione dell'evento, alla sua potenza etica di rottura, ma non va oltre, non diviene lecita né si ipostatizza in un codice. Non c'è insomma nessun diritto alla violenza, e la violenza non può essere un diritto, non può andare al di là di sé stessa: è una battuta d'arresto, un sussulto o una contrazione. Come suggerisce Thanos Zartaloudis in uno scritto interpretativo su Benjamin e

¹⁰¹ Ivi, p. 170.

Agamben, questa immanenza del gesto sovversivo ai limiti posti dallo specifico contesto in cui emerge la connota in quanto tale come un «potere destituente», poiché rende inoperante il *continuum* dell'oppressione, ne disattiva il funzionamento e la temporalità, è impossibile da accentrare ed accumulare:

Tale violenza non è senza limiti, bensì situazionale: i suoi limiti si determinano all'interno della situazione, e in ultimo attraverso la sua stessa auto-negazione, la sua singolarità affermativa, piuttosto che in virtù di una pretesa identità universale o uniforme: i fini giusti, in una situazione, sono fini singolari. [...] L'«origine» di un potere rivoluzionario che nega sé stesso sta nel fatto che il puro potere, o violenza, non può essere accumulato, ma solo esercitato, con negligenza e ritegno insieme, in una situazione singolare, come contrazione o rottura.¹⁰²

È piuttosto ovvio individuare un parallelismo tra questo schema teorico ed il referente empirico rappresentato dal fenomeno della rivolta, che abita e continua a punteggiare, per scosse intermittenti, la scena politica della contemporaneità. La consonanza tra la crisi del lessico politico moderno ed il riemergere prepotente delle rivolte, dalle *banlieues* francesi ai disordini di Tottenham, è già stata notata da molti osservatori autorevoli: in particolare il nesso tra le spinte distruttive e destituenti degli odierni conflitti sociali e l'oblio delle prospettive classiche di emancipazione politica, come si è già ricordato, prende il suo abbrivio proprio nel dibattito sull'attualità della sommossa, a partire dai fatti del 2005 in Francia. Quel che si era troppo frettolosamente relegato ad anticaglia del secolo scorso finisce per rappresentare un paradigma di analisi indispensabile. Una politica di negazione pura, fatta di gesti nudi, «*sans phrase*», priva di rivendicazioni, progetti preventivi e strategie, tranne quelli che si materializzano «in situazione», è pensabile? Nel descriverla si diagnostica un limite da superare, un orizzonte ineludibile, o addirittura un potenziale inesplorato?

I tratti fin qui riassunti compaiono anche in ricostruzioni delle rivolte di natura descrittiva ed empirica, afferenti all'ambito delle scienze sociali, come le ricerche seminali di Alain Bertho¹⁰³ o il libro di Romain Huët, *La vertige de l'émeute*¹⁰⁴, per citarne qualcuna. Questi lavori evidenziano infatti come la sequenza delle sommosse, di cui Bertho restituisce una fittissima documentazione in quanto fenomeno di ampiezza globale, frastagliato e polifonico, contenga al proprio interno un contenuto di esposizione di sé e «messa in pericolo» dei corpi, anonimi e comuni, che riecheggia quel dissolvimento del soggetto, quell'auto-negazione evenemenziale a cui si è fatto riferimento. Messa al bando dalla città, corpi d'eccezione marchiati dallo stigma del passato coloniale, semplici

¹⁰² T. ZARTALLOUDIS, *Violenza senza diritto? Sulla violenza pura come potere destituente*, in D. HELLER ROAZEN, K. ATTEL, A. BADIOU et al., *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 382-383.

¹⁰³ A. BERTHO, *Le temps des émeutes*, Paris, Bayard, 2009; Id., *Time over? Le temps des soulèvements*, Vulaines sur Seine, Éditions du Croquant, 2020.

¹⁰⁴ R. HUËT, *La vertige de l'émeute*, Paris, Puf, 2019.

elementi «sovranumerari», anonimi e indeterminati, ma nessuna parentela con un'omogeneità soggettiva. Il «noi» della rivolta non la precede e non le sopravvive, quindi non può assumere su di sé alcun ruolo di dominio.

La rivolta rimane un fenomeno arcano, un enigma che stravolge ogni apparente coerenza temporale e per tale ragione, come mostra Furio Jesi¹⁰⁵, appare il più delle volte irriducibile ad una logica strategica, anche quella che alcuni attori possono volerle imprimere: sul piano del «domani», delle sue ragioni costruttive, può certo rivelarsi disastrosa, o perfino esserlo palesemente, ma il tempo nuovo che essa apre tocca il puro presente ed i suoi echi su un «dopodomani», che a nessun soggetto è dato prevedere. Occorre quindi esplorarne da vicino alcune determinazioni storiche positive.

1.5 Autonomia politica e critica del «presentismo».

Il problema della temporalità rappresenta, come accennato, uno dei nodi salienti per pensare i movimenti di liberazione collettiva che hanno attraversato la storia contemporanea. Tutto l'ampio ventaglio di progetti di emancipazione e politiche protestatarie che hanno punteggiato gli ultimi due secoli si è fatto portatore di una relazione con il tempo storico che risponde, nonostante le molteplici variazioni, ad alcune figure caratteristiche e tendenzialmente omogenee. Il legame tra i «regimi di temporalità» delle correnti anticapitaliste, il loro ordine del tempo, e i loro «regimi di mobilitazione», le loro pratiche di lotta, è quindi un buon prisma per studiarne il cambiamento.

Lo storico Jérôme Baschet si sofferma su questi problemi in alcune sue opere recenti, prima fra tutte *Défaire la tyrannie du présent. Temporalités émergentes et futurs inédits*. In questo libro si riportano le intuizioni relative alla categoria di «presentismo», introdotta nel dibattito storiografico principalmente dall'opera di François Hartog. Il concetto di «presentismo» viene precisato in relazione alle attuali trasformazioni del modo di vivere il tempo e di dargli un ordine, sia come ritmo dell'esperienza quotidiana che quale immagine generale della «storia». Baschet si interroga poi su quale esperienza del tempo propongano, in modo più o meno tematizzato e consapevole, gli attuali movimenti anticapitalisti.

Con il termine «presentismo», in tale contesto, sono designati due fenomeni paralleli, coestensivi, oppure due tratti di un medesimo fenomeno. C'è, in primo luogo, la densificazione quantitativa del tempo, laddove ad ogni unità cronologica corrisponde una concentrazione sempre

¹⁰⁵ F. JESI, *Spartakus. Simbologia della rivolta* (1969), Torino, Bollati Boringhieri, 2000.

maggiore e più pressante di attività ed imperativi. In seconda battuta si allude al tramonto di quell'orizzonte temporale, collaterale al moderno, che privilegia le dimensioni del futuro e del «progresso». Baschet distingue quindi, come prima Hartog, tra «regimi di temporalità» e «regimi di storicità». I «regimi di temporalità» sono le scansioni del tempo di vita degli individui, su scala quotidiana e biografica, in una data epoca e società, mentre i «regimi di storicità» indicano l'articolazione di questi ritmi in una rappresentazione complessiva della storia, che segue i due assi del «campo di esperienza» e dell'«orizzonte di attesa», secondo il vocabolario di Koselleck¹⁰⁶. L'ipertrofia del presente si afferma parcellizzando gli «istanti», sottoponendo i segmenti di un tempo quantitativo ed astratto ad una valorizzazione produttiva sempre più invadente, armata di dispositivi tecnologici che innervano il nostro intero ambiente di vita. Viene così reciso anche qualsiasi rapporto vitale con il passato ed il futuro. La rottura di ogni relazione diretta con l'eredità di una tradizione o con la trasmissione di un campo di esperienze, fa infatti il paio con l'incapacità di immaginare futuri possibili:

Se il presente perpetuo fonda la sua dominazione sull'oblio del passato e la negazione del futuro, la storia deve sforzarsi di ristabilire, nello stesso movimento, memoria del passato e possibilità del futuro. Rigettare la tirannia dell'oggi suppone una coscienza storica, indispensabile per rompere l'illusione della fine della storia e riaprire la prospettiva di un avvenire che non sia la ripetizione del presente¹⁰⁷.

Nel pieno della «crisi della presenza»¹⁰⁸ spetta alla storia e alla politica il compito di riscattare le realtà temporali liquidate dal presentismo. In tal senso un regime di storicità esiste come tale, appare alla sua epoca in modo cosciente, come questione e problematica da affrontare, soltanto quando entra in crisi. Detto in altre parole, è solo nei momenti di transizione verso figure inedite del tempo storico che si pone il problema degli ordini e dei regimi di percezione che permettono di capire la storia stessa. Finché un regime di storicità funziona lo fa in modo spontaneo, non c'è ragione di porsi questioni circa il suo senso e la sua origine. Secondo questa linea di ricerca, la temporalità emergente che si comincia a formare a seguito della frammentazione della modernità e del suo ordine del discorso progressista, sarebbe diversa dalle altre.

Il «presentismo» è infatti un'estensione, alla totalità della vita sociale, del tempo astratto calcolabile e della disciplina «cronometrica», nata con la fabbrica capitalista. Un regime di temporalità diventa così, transitoriamente, vero e proprio ordine storico. Una semplice tecnica di

¹⁰⁶ R. KOSELLECK, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1986), Bologna, CLUEB, 2007.

¹⁰⁷ J. BASCHET, op. cit., p. 29.

¹⁰⁸ Con «crisi della presenza» l'antropologo Ernesto De Martino, nell'opera *Il mondo magico* (1948), Torino, Bollati Boringhieri, 2007, intende designare il senso di spaesamento dato dalla perdita di quelle coordinate tradizionali, culturali e ambientali, che consentivano agli individui di mediare l'assimilazione di nuove esperienze appoggiandosi ad un retaggio di riferimenti collettivi del passato.

gestione del tempo, nel campo lasciato vuoto dalle varianti del «modernismo», prende abusivamente il ruolo di regime storico in piena regola. La «tirannia degli orologi», la dittatura dell'urgenza e della rapidità di cui E. P. Thompson¹⁰⁹ descrive la violenta imposizione, si candida a diventare figura epocale del rapporto con la storicità. Il punto nodale che qui interessa, nel discorso di Baschet, è l'insufficienza di tutte quelle critiche della linearità storica e del mito del progresso che si limitano all'evocazione di un «qui e ora» inteso come mero istante, privo di aperture ad altri livelli temporali. Nel regno post-moderno del frammento, dell'esperienza polverizzata e del tempo quantitativo, quale carica sovversiva può conservare il *Jetztzeit*, il tempo messianico dell'evento che frena il *continuum* «omogeneo e vuoto» dello sviluppo lineare? Scrive Baschet: «Sparare sugli orologi (della storia) non è più necessariamente un gesto rivoluzionario, dato che il Mercato e il Potere si incaricano di farlo, al fine di meglio imporre la tirannia del presente perpetuo»¹¹⁰.

A partire da questo intreccio di suggestioni, è rilevante notare come l'istanza di una rottura di tipo rivoluzionario, nella storia del pensiero socialista e comunista, sia sempre stata legata a due idee e rappresentazioni, anche figurative, del tempo. Da una parte c'è la linea dritta e orientata (*telos*), dall'altra quella messianica, spezzata, del momento riparatorio condensato in un punto (*escathon*): «La modernità presenterà precisamente una secolarizzazione di questi due modelli di temporalità: da una parte le filosofie della storia dell'umanità in cui la linea-tempo è orientata verso un *telos*, dall'altra le cosiddette filosofie discontinuiste, in cui un tempo omogeneo e vuoto è interrotto dall'irrompere di un *escathon*»¹¹¹.

Il marxismo deterministico della Seconda Internazionale, non privo di precursori ed epigoni, con la sua ripartizione dello sviluppo storico in fasi distinte e necessarie, è il modello portante della prima opzione, mentre il comunismo messianico di Walter Benjamin, con le sue *Tesi sul concetto di Storia*, costituisce il più dirompente esempio della seconda. La discontinuità evocata da Benjamin, tuttavia, non è affatto scevra di rimandi alle altre dimensioni del tempo storico: i momenti di interruzione del progresso sono anche biforcazioni del divenire e formano costellazioni con punti del passato che, sole, permettono una leggibilità del presente.

Quello che Baschet sembra rilevare soltanto in parte è che la stessa idea di momento attuale, di *Jetztzeit*, nella radice teologica che assume per Benjamin, è un punto di incontro e un campo di tensione tra le direzioni dell'esperienza temporale, tra il richiamo del passato incompiuto e la promessa utopica del futuro. Dietro questo utilizzo c'è l'influenza del concetto ebraico di «*tikkun*» e di quello cristiano di «apocatasi», che confluiscono nelle *Tesi* attraverso l'ascendente di

¹⁰⁹ E. THOMPSON, *Tempo e disciplina del lavoro*, cit.

¹¹⁰ J. BASCHET, op. cit., p. 204.

¹¹¹ AA. VV., *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milano, Mimesis, 2010, p. 10.

Scholem¹¹², come sottolineato dall'appassionante interpretazione di Michael Löwy¹¹³. Questi elementi messianici conciliano la restituzione integrale del passato e la realizzazione delle sue possibilità in una forma nuova ed inedita:

Nella versione francese della Tesi III, redatta dallo stesso Benjamin, è questione de «l'umanità restituita, salvata, ristabilita» - tra termini che rinviano all'apocatastasi e al *tikkun*. [...] la *restitutio* del passato è allo stesso tempo un *novum*. È esattamente ciò che scrive Scholem sulla tradizione messianica ebraica: è animata al contempo dal desiderio di ristabilire lo stato originario delle cose e da una visione utopica dell'avvenire, in una sorta di mutuo rischiaramento.¹¹⁴

La questione più scottante posta da Baschet riguarda, quindi, la possibilità di dissociare l'ipotesi della rivoluzione dall'eredità dello spazio simbolico moderno, interrogando così un nuovo modo della politica prefigurativa, dell'«anticipazione» e dell'immaginazione post-capitalista. Guardare al futuro, quindi, senza assecondare la tendenza «futurocentrica» alla pianificazione sociale. In tale prospettiva un ripensamento dell'avvenire, non più teleologico o normativo, diviene irrinunciabile, squalificando come parziali tutte quelle teorie che, per evitare i rischi dell'evoluzionismo storico, rinunciano ad intravedere i contorni di un immaginario alternativo alla società capitalistica: «È tempo di risvegliare il futuro, di rianimare il nostro desiderio di futuro. L'impulso utopico è indispensabile per nutrire l'azione presente e conferirle il suo pieno vigore. Senza l'immaginazione di un mondo post-capitalista possibile, necessario e urgente, la lotta anticapitalista non avrebbe pressoché alcun senso»¹¹⁵.

Deve quindi essere rivisitato il nesso tra le forme embrionali di alternativa ai rapporti sociali dominanti e la loro vocazione espansiva in un futuro durevole, ancorando i due poli secondo la direttrice di un cambiamento globale che tenga insieme più strati di tempo. Il punto di riferimento storico a partire dal quale Baschet intraprende la sua analisi è la sollevazione degli zapatisti messicani, iniziata nel 1994. Lo storico medievista trova negli scritti politici dell'EZLN¹¹⁶ e nell'esperienza delle comunità autonome del Chiapas, osservate da vicino e descritte fin dal libro

¹¹²G. SHOLEM, *Le messianisme juif*, Paris, Calmann-Lévy, 1974.

¹¹³M. LÖWY, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie. Une lecture des Thèses « Sur le concept d'histoire »*, Paris, L'éclat, 2018.

¹¹⁴Ivi, p.73.

¹¹⁵J. BASCHET, *Adieux au capitalisme. Autonomie, société du bien vivre et multiplicité des mondes.*, La Découverte, Paris, 2016, p. 86.

¹¹⁶L' Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale è un movimento rivoluzionario di ispirazione libertaria attivo in Chiapas, lo Stato più meridionale del Messico. Dopo l'insurrezione del 1994 il movimento compie sempre meno azioni di attacco e conflitto diretto, concentrandosi sull'organizzazione delle comunità autonome indigene ed elaborando una progettualità alternativa sia al riformismo che alla strategia rivoluzionaria classica. Sull'argomento, oltre agli stessi lavori di Baschet: J. HOLLOWAY, *Cambiare il modo senza prendere il potere*, Napoli, Intra Moenia, 2004; V. SERGI, *Il vento dal basso: nel Messico della rivoluzione in corso*, Firenze, editpress, 2009; R. ZIBECCHI, *Il paradosso zapatista. La guerriglia antimilitarista nel Chiapas*, Milano, Eleuthera, 1998.

*L'étincelle zapatiste*¹¹⁷, una concezione del tempo che si discosta tanto dall'idea moderna di progresso, quanto dalla sua disgregazione post-moderna. Gli zapatisti messicani riescono, secondo Baschet, a recuperare in uno stesso gesto il rapporto con il passato e quello con il futuro. Tale è il senso di espressioni come «avanzare verso il passato» o «andare verso il futuro con lo sguardo volto all'indietro». Una simile prospettiva, come si è visto, è più profondamente imparentata con l'eredità benjaminiana di quanto lo stesso Baschet non ammetta, almeno espressamente. Sempre Löwy, nell'opera citata e in altri lavori su Benjamin, sottolinea come la sua visione del tempo sia illuminante per comprendere le lotte degli oppressi nell'America Latina contemporanea, con particolare riferimento alla vicenda del Chiapas:

Un esempio attuale, nel contesto latino-americano, illustra in maniera sorprendente le idee di Benjamin: la sollevazione zapatista del Chiapas nel gennaio 1994. Con un «salto di tigre nel passato», i combattenti indigeni dell'EZLN hanno liberato le energie esplosive della leggenda di Emiliano Zapata, strappandola al conformismo della storia ufficiale e facendo volare in frantumi la pretesa continuità storica tra la Rivoluzione messicana del 1911-17 e il regime corrotto e autoritario del PRI, «Partito Rivoluzionario Istituzionale».¹¹⁸

La critica degli zapatisti alla «dittatura dell'oggi» e al «presente perpetuo» del mercato, con cui la restaurazione neoliberale avrebbe consolidato il tempo ciclico e invariabile dell'oppressione sociale, poggia sia sulla carica utopica dei possibili futuri post-capitalisti, sia sulla riattivazione di elementi del passato. Questi ultimi appartengono alla storia dei popoli indigeni e di strutture comunitarie che si possono qualificare come «pre-capitaliste» o, più correttamente, «non capitaliste». Già Marx ventilava, nella corrispondenza con la militante populista Vera Zasulič, la possibilità di salvare l'«*obščina*», la tradizionale comunità agricola russa, dallo schema unico dello sviluppo economico capitalista per come si era dato in Occidente¹¹⁹.

Marx relativizza così, limitandone il campo di validità alla storia occidentale, il modello di successione per fasi esposto nell'*Prefazione* del 59 a *Per la critica dell'economia politica*. Su questi temi risulta utile il contributo scritto da Camatte nel 72, dal titolo *Comunità e comunismo in Russia*¹²⁰, nel quale ripercorre i tratti portanti del confronto tra Marx e la visione dei populisti russi, ma anche la permanenza e la rimozione, nella storia del movimento rivoluzionario, dell'ipotesi di

¹¹⁷J. BASCHET, *La scintilla zapatista. Insurrezione indigena e resistenza planetaria*, Milano, Eleuthera, 2004.

¹¹⁸M. LÖWY, op.cit., p.173; su Benjamin e le lotte dell'America latina anche M. LÖWY, *Le point de vue de vaincus dans l'histoire de l'Amérique Latine. Réflexions méthodologiques à partir de Walter Benjamin*, in Id., *La révolution est le frein d'urgence. Essais sur Walter Benjamin*, Paris, L'éclat, 2019, pp. 137-150.

¹¹⁹A questo proposito risultano utili i due titoli seguenti: M. TOMBA, *Strati di tempo, Karl Marx materialista storico*, Milano, Jaca book, 2011; E. CINELLA, *L'altro Marx*, Pisa, Della porta, 2014. Un altro testo sull'argomento, vicino alle posizioni di Camatte, è quello di Pier Paolo Poggio, intellettuale che ha peraltro preso parte alla corrente della critica radicale, e in particolare a «Ludd-consigli proletari»: P. P. POGGIO, *Comune contadina e rivoluzione in Russia: l'obščina*, Milano, Jaca Book, 1978.

¹²⁰J. CAMATTE, *Comunità e comunismo in Russia* (1972), Milano, Jaca Book, 1975.

saltare il ciclo storico del modo di produzione capitalistico ed il suo effetto devastatore sulle strutture comunitarie precedenti. Secondo Camatte, che si confronta con la storia del movimento comunista e con gli esiti della «Rivoluzione d'Ottobre» attraverso una lettura critica dei testi di Marx, Lenin e Bordiga, il modo di risolvere la questione agraria ed il suo rapporto con gli effetti dell'industrializzazione hanno sempre rappresentato una cartina di tornasole rispetto alle diverse opzioni strategiche delle correnti rivoluzionarie. Quando in seno al socialismo internazionale, e russo *in primis*, si afferma l'idea che la via «occidentale» sia ineludibile e che le tesi fondamentali del populismo abbiano un carattere intrinsecamente reazionario, il *corpus* ideologico della socialdemocrazia, codificato ufficialmente come «marxismo», si presenta come un'apologia del divenire del capitale e delle sue forze produttive. Il «marxismo-teoria dello sviluppo», che attraverso la «Seconda Internazionale» e Plechanov arriva fino a Lenin, si configura allora come una visione unilineare dell'evoluzione delle società umane, che pregiudica non soltanto la possibilità di fare dell'esperimento russo una «rivoluzione pura», capace di stabilire le condizioni per il comunismo, ma ipotoca definitivamente il paradigma del movimento operaio con il culto capitalistico delle forze produttive: «[...] i marxisti credendo di lavorare alla formazione di un'altra società non facevano che assicurare, alla fine del secolo scorso e all'inizio di questo, la continuità del processo del capitale, dato che non rimettevano in causa il principio dell'aumento delle forze produttive»¹²¹.

Rintracciare le incrinature nella cappa dell'eterno presente comporta anche, per gli zapatisti, riscattare il passato delle popolazioni oppresse, tracciare costellazioni e «appuntamenti segreti» che sottraggano all'oblio la memoria degli indigeni, rompere con l'immaginario distorto della loro «museificazione» coloniale, della loro relegazione nell'arcaismo e nel folklore. Le tracce di questa disputa sulla memoria sono d'altronde onnipresenti tanto nel linguaggio che nei gesti pubblici del movimento zapatista. Quando diecimila indigeni entrano nella città di San Cristobal, nel 1992, durante una manifestazione di forza dell'EZLN, allora clandestino, distruggono per prima cosa la statua, fatta erigere dalle *élites* locali, di Diego de Mazariegos, conquistatore e fondatore della città. Non certo un episodio casuale e privo di potenza simbolica. Traiettorie di autonomia, territori in secessione e tempo multiplo formano quindi un'intelaiatura ricorrente, che rimanda necessariamente ad una combinazione diacronica, sfasata, di ritmi intrecciati in una totalità complessa:

Lungi dall'essere lo sviluppo di una linea unica e necessaria, la storia è fatta di possibilità multiple, riuscite o abbandonate, tentate o obliate. Essa è anche intessuta di dissonanze, di temporalità differenti che si intrecciano nei processi sociali, e rendono possibile unificare la

¹²¹ Ivi, p. 102.

Storia universale sotto la forma di una freccia rettilinea, diretta verso un futuro predeterminato¹²².

Non pare irrilevante l'affinità tra questo modo di intendere il problema della natura composita del tempo storico e la problematica della temporalità multipla, intesa anche come tempo comune e articolato che definisce una collettività politica. Come Baschet suggerisce nel suo ultimo scritto¹²³, dedicato al fenomeno dei *Gilets jaunes* e alle sue ricadute su un'attualizzazione possibile dell'anticapitalismo, le critiche incentrate sulla preminenza dello sfruttamento e dell'alienazione quali unici assi del dominio, pur non scomparendo, lasciano sempre più spazio, nel vivo delle lotte stesse, ad un nuovo regime di discorso rivoluzionario, che investe la sfera dell'umano fin nei suoi aspetti non solo esistenziali, ma perfino «biologici». Se il dominio capitalistico, dalla privatizzazione dei servizi sanitari alla valorizzazione del «capitale umano» insito nella «persona sociale» di ciascuno, si spinge fino a mercificare le soggettività nelle loro dimensioni più intime ed invasive, le scosse provocate da tale ingerenza non possono che collocarsi sulla stessa scala:

Oggi è evidente che il capitalismo non si riproduce solo sfruttando forza lavoro. Oltre a trarre parte dei suoi profitti dallo sfruttamento delle risorse naturali, ha bisogno di consumatori avidi e cittadini docili. Ciò presuppone un controllo generalizzato sul cosiddetto tempo «libero» - essendo gli svaghi una modalità di consumo essenziale ed essendo le forme di socialità indotte dalle nuove tecnologie uno dei maggiori supporti dell'invasione pubblicitaria e della gestione degli affetti consumisti (insieme alla manipolazione dell'opinione). Il dominio capitalista non è quindi esercitato solo sulla persona come lavoratore; colpisce l'essere umano nella sua stessa soggettività, nei suoi desideri e nella sua intera esistenza. La valorizzazione del capitalista è diventata un fenomeno totale. Invece di giocare principalmente nella sfera della produzione comprende sempre di più, man mano che si espande la mercificazione del mondo, tutti gli aspetti della vita.¹²⁴

Per riportare tali intuizioni ad un terreno strettamente materialistico, allo sviluppo storico del capitalismo come sistema di appropriazione espansivo e globale, può essere utile riferirsi al concetto già evocato di «ecologia-mondo». Questo termine, introdotto da Jason W. Moore nelle sue ricerche¹²⁵, vuole spiegare la dipendenza tra egemonia finanziaria, esaurimento delle riserve «ambientali» di valorizzazione economica e pervasività crescente, in termini sia ecologici che soggettivi, dei meccanismi di mercificazione. Secondo tale ipotesi di ricostruzione e periodizzazione, che muove da un approfondimento della teoria dei cicli sistemici di accumulazione

¹²² J. BASCHET, *Défaire la tyrannie du présent.*, cit., p. 32.

¹²³ Id., *Une juste colère: Interrompre la destruction du monde*, Paris, Divergences, 2019.

¹²⁴ Ivi, pp. 31-32-

¹²⁵ J. W. MOORE, *Ecologia mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato* (2014), Verona, Ombre corte, 2015.

e dei «sistemi-mondo»¹²⁶, la lunga durata del dominio capitalistico si muoverebbe sulle due direttrici dello sfruttamento e dell'appropriazione. I limiti incontrati dalla «capitalizzazione», cioè i momenti in cui la capacità di estrarre valore attraverso una data organizzazione territoriale dello sfruttamento economico entra in crisi, minando il primato di una potenza egemonica trainante, è sempre stato risolto mediante l'espansione delle frontiere di accumulazione. Il superamento di queste frontiere geografiche permette, come accennato in precedenza, di riprodurre il tasso dei profitti riducendo i costi di produzione grazie ad un *surplus* di lavoro gratuito, di risorse naturali e materie prime, laddove la natura assume di conseguenza, nella rappresentazione occidentale dominante, il profilo di un pozzo e di un giacimento senza fondo da cui estrarre propellente per la dinamica del valore ed il divenire del capitale. Il corpo della specie, inteso come natura, e le sue condizioni ambientali di riproduzione, sono quindi un deposito appropriabile di mere forze produttive.

A questa dinamica di estensione perenne del fondo di risorse gratuite disponibili, che costruisce la «natura» come fonte di strumenti e deposito di rifiuti, si accompagna un processo simbolico che feticizza e codifica la stessa «natura» come oggetto esterno, iscrivendo materialmente questa oggettivazione in un sistema intellettuale che, partendo da Cartesio, si manifesta nella rivoluzione scientifica, nella quantificazione del mondo, nella mappatura e nella cartografia. Se dunque il capitalismo è un «sistema internalizzante», nella misura in cui proietta sempre più in là, strutturalmente, la frontiera del suo campo di accumulazione, al contrario produce la «natura» come oggetto esterno rispetto al soggetto umano, prolungando la matrice della divisione cartesiana¹²⁷ in una trama fittissima di operazioni di controllo e classificazione conoscitiva. Baschet parte dal medesimo presupposto in un recente articolo sul rapporto tra l'autonomia politica e la concezione relazionale della persona, in cui tratta, appunto, dell'esteriorità radicale tra «uomo» e «natura» come l'effetto della rivoluzione antropologica innescata dalla civiltà capitalistica nascente, tra il '500 e il '700. Il dualismo «Natura/Società», in tal senso, si può inquadrare soltanto se associato agli altri aspetti di tale rivolgimento: la fiducia nell'andamento storico come avanzamento migliorativo ed una visione «monadica» ed auto-fondata della persona umana. La separazione del Soggetto, come essere pensante e attivo, dall'elemento naturale e corporeo della sua costituzione, fa in tal senso il

¹²⁶ Sia Baschet che Moore attribuiscono grande importanza, nelle proprie ricerche storiche, ai contributi seminali di Braudel, Wallerstein e Arrighi sulla «lunga durata» del «sistema-mondo» capitalistico. G. ARRIGHI, *Il lungo Il lungo XX secolo, denaro e potere alle origini del nostro tempo*, cit.; F. BRAUDEL, *Civiltà materiale, economia e capitalismo. Le strutture del quotidiano (secoli XV-XVIII)* (1979), Torino, Einaudi, 2006; I. WALLERSTEIN, *Comprendere il mondo. Introduzione all'analisi dei sistemi-mondo* (2004), Trieste, Asterios, 2006.

¹²⁷ Entrambi gli autori, Baschet e Moore, attribuiscono alla divisione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa* un peso fondamentale nel porre l'opposizione dualistica tra Natura e Società che sarebbe al cuore della civilizzazione capitalistica.

paio con il primato di un'essenza individuale originaria rispetto al tessuto collettivo dell'esperienza. Questo dualismo deriva quindi da un'antropologia radicalmente inedita:

A titolo di rotture maggiori della modernità, tra XVII e XVIII secolo, si affermano allo stesso tempo un'esteriorità radicale tra l'uomo e la Natura, una concezione della Storia che fonda il cammino verso un futuro nuovo su una rottura necessaria con ogni forma di tradizione e una concezione a-relazionale e auto-fondata della persona umana. [...] Su questa base, niente è possibile per noi. Senza una rivoluzione antropologica, nessun'altra rivoluzione è possibile.¹²⁸

Il capitalismo quindi, mentre opera una generale uniformazione topografica dello spazio, che Marx definisce «annullamento dello spazio attraverso il tempo», realizza un tempo astratto e lineare. Simultaneamente, inoltre, costruisce la natura come oggetto separato: «La genialità della strategia del capitalismo della natura a buon mercato è stata quella di rappresentare il tempo come lineare, lo spazio come liscio e la natura come esterna»¹²⁹. Di fronte a questa potenza separatrice, che livella le forme di vita singolari in uno «spazio-tempo» assoluto mentre atomizza gli individui e disgrega i legami comunitari, una prospettiva di «autonomia politica», secondo Baschet, deve dipendere necessariamente da un qualche vincolo di determinazione eteronoma del nostro comportamento:

Resta dunque da ricordare che autonomia politica e autonomia del soggetto non hanno niente in comune e sono perfino antitetiche. Assumere una concezione relazionale della persona è riconoscere che «non ci sono che forme eterodeterminate di esistenza», perché esse sono attraversate da legami con gli altri esseri, con dei luoghi e degli ambienti, con una storia collettiva e i materiali simbolici che essa trasporta. L'autonomia politica sarebbe allora l'autonomia delle forme di vita necessariamente eterodeterminate.¹³⁰

Dipendenza dalla dimensione «transindividuale» dell'agire politico, dal suo tempo plurale e comune, da una «rete della vita», biologica e sociale, che rompa il dualismo strumentale tra società e ambiente, significa anche radicare l'istanza dell'autonomia politica nel fondo relazionale dell'esistenza. Risalendo ad una soglia di indeterminazione tra le opposizioni consolidate della struttura e dell'evento, della determinazione e dell'autonomia, come del tempo assoluto e della sua semplice disgregazione, si può intravedere un'altra linea di ricerca.

¹²⁸ J. BASCHET, *Conception relationnelle de la personne, communauté et autonomie politique*, in AA.VV. *Itinérances*, Paris, Divergences, 2018, p. 25.

¹²⁹ J. W. MOORE, op. cit., p. 92.

¹³⁰ J. BASCHET, *Conception relationnelle de la personne, communauté et autonomie politique*, cit., p. 38.

1.6 Anatomia delle rivolte. Un excursus storico.

In questi anni si sente parlare con frequenza del riemergere delle rivolte. Con questo termine ci si riferisce, nell'uso corrente, a fenomeni differenti e dai contorni incerti. Nelle cronache della più varia provenienza il lemma della sommossa evoca però un immaginario riassumibile in alcuni lineamenti trasversali. Gli affetti e disposizioni che, dalle posizioni più diverse e contrastanti, sono associati alla rivolta, risultano spesso accomunati da una sorta di polarità negativa, designata per mancanza. Quando si tratta delle sollevazioni, infatti, che si voglia stigmatizzarne la vocazione nichilista, descriverle con distacco o esaltarne il potenziale sovversivo, ci si attiene sempre a ciò che questa forma di agire collettivo *non è*: le si definisce per distinzione rispetto ad una scala di pratiche a cui sarebbero subentrate, come lo sciopero o i «movimenti sociali», per scarto di intensità ed impianto organizzativo rispetto alle caratteristiche della politica protestataria classica, precedente.

Non mancano certo gli studi e le ricostruzioni che vanno in un altro senso, tentando di restituire questo o quell'aspetto del ritorno del «*riot*», di stabilirne gli elementi di continuità rispetto al passato, oltre che i punti di rottura, e di inserirlo in una periodizzazione coerente dello sviluppo capitalistico e delle ondate di conflitto sociale. Tuttavia, più in generale, c'è una tendenza a porre l'accento sul solo impulso di sospensione e cesura che i nuovi cicli di rivolte hanno segnato in questi decenni, trascurando invece le dinamiche di funzionamento interno, il tessuto di gesti e la circolazione di metodi: il forte bagaglio di positività che vi si può ravvisare, insomma. È interessante problematizzare questo approccio non tanto per decostruire o smascherare l'erroneità di semplificazioni dicotomiche che è abbastanza semplice riconoscere come superficiali, ma perché sembra ci sia un legame tra l'inclinazione a relegare le rivolte nel cono d'ombra della pura negatività e quella, simile, a costringere i tratti di una politica della «destituzione» su un versante meramente distruttivo. In entrambi i casi si tratta di un ingombrante equivoco, di una semplificazione approssimativa quando non di una deliberata distorsione, che impedisce di distinguere correttamente i termini dell'argomento.

In un libro del 1988, intitolato *Logiques de la foule*¹³¹, i due storici Arlette Farge e Jacques Revel ricostruiscono la vicenda dei disordini scoppiati a Parigi, nel 1750, per il diffondersi della convinzione che gli agenti di polizia rapissero, con finalità non chiare, i bambini del popolo lasciati a vagabondare per strada¹³². Uno dei presupposti metodologici di quest'opera è reperire una sorta di

¹³¹A. FARGE, J. REVEL, *Logiques de la foule. L'affaire des enlèvements d'enfants Paris 1750*, Paris, Hachette, 1988.

¹³²Nel 1747-48 la carestia colpisce le campagne francesi. Sulla città di Parigi si accalca, attirata dalle briciole della ricchezza, la folla oziosa e variopinta degli affamati, vagabondi e mendicanti. Si susseguono quindi, per reprimere il fenomeno, una serie di misure di «igiene pubblica» particolarmente energiche per disperdere gli assembramenti, che implicano spesso l'intervento dei soldati e sfociano in tafferugli. Nella faccenda dei rapimenti di bambini, che si colloca in questo frangente, la diceria e la suggestione popolare, alimentata dall'odio serpeggiante per Luigi XV, si mischiano

«sapere sociale» della rivolta, situandosi a tal fine in un punto intermedio tra l'irriducibilità dell'evento, di quanto al suo interno resiste alla tipologia e alla classificazione generale, e le «serie» che permettono di posizionarlo in una continuità storica e renderlo più chiaro. L'obiettivo di tale approccio è quindi fare spazio alla stranezza del singolo tumulto senza lasciarsene intimidire, cedere allo spaesamento senza rinunciare per questo a scoprirne gli elementi di leggibilità:

Le due operazioni, alle quali si associano due variazioni di scala, sono di senso inverso. Fanno apparire delle trame, compongono degli oggetti differenti. Sono ciò nonostante complementari. La seconda cerca di ricostruire un contesto nel quale risituare, dissolvere al limite, il testo della rivolta. La prima insiste, al contrario, su ciò che ogni fatto diverso ha di irriducibile e, forse, d'incomprensibile; è legata a tutto ciò che resiste alla tipologia e alla generalizzazione.¹³³

Le trame quindi, gli schemi individuabili, devono essere riportati, nel disordine dei frammenti di testimonianza e negli echi contraddittori degli accadimenti, non ad un'interpretazione globale predefinita, ma a delle rappresentazioni allo stato nascente, ad un insieme di codici organizzativi che si ripetono nel farsi delle rivolte e che permettono quindi, in parte, di decifrarle. Le logiche della rivolta sono quindi una sorta di «partitura» fatta di ruoli e rituali che si trasmettono, di un registro di conoscenze che si tramandano e nel passaggio vengono deformate e adattate, come un canovaccio: «Ma ciascuno degli attori non trova il suo posto che sapendo, ad ogni istante, situare il testo che inventa nella distribuzione collettiva che gli conferisce forma e senso. Dietro le logiche della rivolta abbiamo voluto riconoscere i contorni di un sapere sociale¹³⁴». La traccia di una simile impostazione sembra riecheggiare, in qualche modo, l'esperienza della rivista «*Les Révoltes logiques*»¹³⁵ e del suo gruppo redazionale, il «*Centre de recherche des idéologies de la révolte*», che Arlette Farge aveva attraversato.

ai fatti: molte testimonianze di ufficiali di polizia riporteranno effettivamente che Nicolas-René Berryer, luogotenente generale di polizia, aveva favorito, anche promettendo compensi personali aggiuntivi, la pratica di arrestare, pur di vantare risultati, persone di giovane età senza troppo riguardo ai vincoli della legge. Gli episodi sono confermati anche dalle testimonianze di alcuni bambini coinvolti, che vengono prelevati senza processo verbale, in modo violento, in alcuni casi per mezzo di agguati agli angoli della strada, mentre giocano. Sulla base di un numero limitato di casi si costruirà poi la leggenda di una trama oscura di vasta portata, nutrita da sacrifici umani e dal sospetto di una perversione innata delle classi nobiliari.

¹³³ Ivi, p.10.

¹³⁴ Ivi, p.11.

¹³⁵ L'esperienza della rivista «*Les Révoltes logiques*», uscita tra il 1975 e il 1981, e del suo collettivo redazionale, il «*Centre de recherche des idéologies de la révolte*», è di notevole rilievo sia per l'evoluzione degli studi storici sulla tradizione delle lotte popolari, sia per come segna un'evoluzione nella traiettoria del mondo intellettuale «*gauchiste*», erede delle rivolte del '68. La rivista nasce dalla collaborazione di studiosi come Jacques Rancière, Geneviève Fraisse, Jean Borreil, Patrice Vauday, ed è portatrice di una rottura metodologica che vede l'influenza foucaultiana subentrare a quella di Louis Althusser, che aveva contraddittoriamente influenzato la galassia politica «maoista» da cui molti redattori provenivano. L'attenzione per le tematiche della «parola operaia» e plebea, per elementi di politicizzazione fino ad allora trascurati, come i movimenti regionalisti, la morale sessuale e il lavoro femminile, ma anche i contenuti della nascente «autonomia» francese, sono soltanto alcuni dei molteplici argomenti affrontati. Tutti i numeri della rivista sono disponibili, in rete, all'indirizzo: www.archivesautonomie.org, [consultato il 29/06/2020].

È opportuno sottolineare, come breve premessa ad una riflessione su questi temi, che la riviviscenza delle rivolte fa parte della problematica più generale di quella che potremmo definire una politica di emancipazione «post-classista»¹³⁶. Nel 2020 esce in Francia un nuovo libro di Alain Bertho, *Time over? Le temps des soulèvements*. Si tratta in qualche modo della continuazione, un secondo capitolo, del suo importante contributo del 2009, *Le temps des émeutes*. Questo primo lavoro cercava di spiegare, entro un quadro unitario, il susseguirsi di esplosioni sociali e sommosse che ha «risuonato» nelle più diverse parti del globo, principalmente in un lasso di tempo che va dal 2005, quando le *banlieues* di tutta la Francia si infiammano per più di un mese, all'anno stesso di pubblicazione del libro. L'insieme dell'esposizione si inserisce in un più vasto «archivio del disordine» la cui periodizzazione storica risale fino agli anni 70 e l'estensione geografica comprende le periferie di Detroit come le regioni minerarie della Guinea.

L'importanza dell'approccio di Bertho non sta tanto nelle sue considerazioni politiche, all'incrocio tra la diagnosi della morte della sinistra, di cui le rivolte sarebbero un sintomo, e l'istanza di rifondazione di un umanesimo solidale che dia alla mediazione politica nuova linfa, ma nella capacità di connettere la forma della rivolta, con la sua peculiarità, alla crisi della politica di classe, dei suoi bastioni territoriali ed urbani ma anche dei suoi canali di espressione e legittimazione ideologica. Oltre all'impressionante mole di dati e materiale documentario raccolta e integrata nelle sue analisi, viene posta in modo lucido e rigoroso la centralità della disgregazione del movimento operaio e del «comunismo» come realtà diffuse di politicizzazione popolare, che lascia alle sollevazioni un campo sgombro ed ampissimo per dispiegarsi:

Il comunismo ha segnato il secolo. È con il comunismo che si conclude. Il comunismo ha incontrato la cultura popolare nel suo cuore. Politica «esecutiva», secondo l'espressione di Michel Verret, è stata il segno simultaneo della differenza e dell'integrazione della classe. Perché le ha permesso di marcare la sua presenza nello Stato o ai suoi margini. Debordando senza sosta lo spazio pubblico istituzionale, ha autorizzato una riappropriazione popolare di quest'ultimo. Classe e Repubblica si sono sposate nei municipi della *banlieue rouge*.¹³⁷

Già nelle riflessioni sulla trasformazione della gestione urbana in Francia, contenute ad esempio in *Banlieue, banlieue, banlieue*¹³⁸, Bertho individua nel tramonto della «*banlieue rouge*», roccaforte dell'identità operaia e vettore di un progetto condiviso di egemonia politica, la radice di un nuovo dispositivo di governo, formato da un insieme di politiche sociali localizzate che emerge sotto il

¹³⁶ Questo concetto è utilizzato da Sylvain Lazarus, autore che ha su Alain Bertho una considerevole influenza teorica, considerato anche che due hanno collaborato nell'attività del «*Observatoire international des banlieues et des périphéries (OIBP)*». In particolare Lazarus esplora questi argomenti negli scritti che sono stati raccolti in *L'intelligence de la politique*, qui già citato.

¹³⁷ Id., *Contre l'État, la politique*, Paris, La Dispute, 1999, p. 38.

¹³⁸ Id., *Banlieue, banlieue, banlieue*, Paris, La Dispute, 1997.

nome di «politiche della città»¹³⁹. Nel perseguire gli obiettivi globali di pacificazione sociale, infatti, il mutamento delle tecniche di intervento amministrativo e territoriale sui quartieri periferici è la leva di un passaggio complessivo all'orizzonte dello «Stato consensuale»¹⁴⁰, che avrebbe dominato l'insieme delle forme di regolazione dei conflitti, in Francia, a partire dagli anni '80. La crisi gestionale dello Stato e della mediazione tra le «parti sociali», quindi, prende avvio con il tema della *banlieue*: «È, in un certo modo, alla febbilità e al polimorfismo dell'attività pubblica e semi-pubblica sui terreni designati globalmente e indistintamente con il termine *banlieue* che si identifica la crisi della società contemporanea¹⁴¹».

Alla lunga storia delle lotte sociali e del loro radicamento negli insediamenti operai succede una spazializzazione delle fratture e la proliferazione di una moltitudine di collettivi territoriali (commissioni, associazioni, organi municipali e di quartiere) che, mediante una produzione continua di norme attraverso la consultazione della cittadinanza, incorporano ancora più profondamente la popolazione, implicandola direttamente nel funzionamento dei dispositivi di governo. La parola d'ordine è «ricucire il legame sociale». Michel Kokoreff, sociologo impegnato nel lavoro di inchiesta sul campo, particolarmente nel dipartimento di Seine-Saint-Denis, che comprende i comuni di Saint-Denis e Aubervilliers, al centro dei disordini del 2005, sottolinea che la «politica della città», come tentativo di modernizzazione dell'intervento pubblico in rapporto al risanamento delle periferie, nasca nell'81 per porre un argine alle sommosse urbane e trovi in esse il proprio scacco, dieci anni più tardi:

Questi eventi, che sfoceranno nella «Marcia per l'uguaglianza e contro il razzismo», sono anche all'origine delle nuove forme di intervento pubblico nei quartieri detti allora «sfavoriti», prefigurano ciò che diverrà la politica della città. Si sa cosa ne sarà dieci anni più tardi: la rivolta di Vaulx-en-Velin del 1990 marcherà i limiti di queste dinamiche collettive e dei tentativi di modernizzazione dello Stato.¹⁴²

La transizione da una comunità di appartenenza incentrata sul referente oggettivo della posizione sociale alle logiche della marginalità e dell'esclusione, rappresenta dunque un asse fondamentale di mutamento del regime di percezione e del lessico politico. Insieme ad uno spazio pubblico strutturato intorno alle tensioni del conflitto di classe ed alle sue appendici di partecipazione e integrazione, entra in crisi acuta anche la capacità di prescrizione dello Stato, che trovava nel raggruppamento ordinato delle forze sociali il suo appiglio principale. Si avvia quindi

¹³⁹ Bertho fa risalire la sperimentazione delle prime forme di «politica della città», in relazione all'emergenza dei «quartieri» e della *cités* alla creazione, nel 1981, della «Commissione per la sicurezza» e, nel 1982, della «Commissione nazionale di prevenzione della delinquenza».

¹⁴⁰ Una definizione di Sylvain Lazarus, da cui Bertho attinge spesso le categorie teoriche: «La sua concezione della politica è che essa non sia un pensiero, essa è costitutivamente un'opinione sul governo».

¹⁴¹ Ivi, p. 48.

¹⁴² M. KOKOREFF, *Sociologies des émeutes*, Paris, 2008, p.7.

un movimento di «disaffiliazione» molto ambiguo, che nessun processo di reinvenzione del «legame sociale» e della «società civile» riesce a tamponare. Quando i bastioni si trasformano in ghetti, si esaurisce il portato di una traiettoria storica e culturale, perde di senso un bagaglio di griglie esplicative ed euristiche basate sul riconoscimento dei gruppi sociali, ma soprattutto si richiude uno spazio operaio e popolare come luogo di soggettivazione politica:

La *banlieue rouge* ha lasciato posto alla banlieue, e si temono i ghetti dove prima si ammiravano i bastioni. [...] Con l'emergenza tematica della banlieue è anche questa griglia di lettura che è abolita: non è soltanto la *banlieue rouge* che si cancella, è anche la classe operaia come modello di spiegazione, come paradigma intellettuale e politico. Ci sono delle rotture culturali che sono più forti e più brutali delle evoluzioni di ciò che è convenuto chiamare struttura. Ci sono sempre degli operai, ma la società di classe non c'è più.¹⁴³

Tale parallelismo tra il tracollo dei quartieri popolari e la disgregazione della figura operaia risulta istruttivo, poiché segnala come la tenuta dell'identità di classe non sia affatto riducibile ad un fattore strutturale, all'ancoraggio ben individuabile di una realtà sociologica, ma dipenda in larga misura da un contenuto soggettivo e simbolico: l'essere sociale della classe operaia non va confuso con la capacità politica proletaria. Non è un caso che le problematiche dell'«immigrazione», dell'«esclusione sociale» e delle «periferie» emergano per designare una componente sovrannumeraria che tracima dai contorni della classe in procinto di scomporsi. Lo stesso termine «immigrato», nel dibattito pubblico francese, si afferma come alternativa al nome di «operaio», innanzitutto per riferirsi ai lavoratori in sciopero degli stabilimenti automobilistici Citroën-Aulnay e Talbot-Poissy, nel biennio 1983-84. La «questione operaia», d'altronde, comincia a chiudersi sul finire degli anni 70, quando la classe nel senso sociologico raggiunge i suoi apici statistici. Un lavoratore della Renault, durante un'inchiesta di «antropologia operaia» citata a più riprese da Sylvain Lazarus, dice: «In fabbrica mi chiamano operaio, ma fuori mi chiamano immigrato, perché si sono dimenticati che ero un operaio»¹⁴⁴. Niente più operai, dunque, fuori dalla fabbrica: questa è la cifra della nuova congiuntura.

La sommossa è quindi il sintomo di un'irruzione «popolare» sulla scena pubblica che si scinde dall'operatore soggettivo della classe, di una nuova capacità di brandire il generale partendo dal singolare, dal vissuto, senza passare per le griglie universalizzanti di un discorso politico astratto. Ci sono razionalità multiple, oltre a quelle della scienza e del conteggio statale: la rivolta è portatrice di una di queste razionalità.

¹⁴³ Ivi, p. 13.

¹⁴⁴ S. LAZARUS, N. MICHEL, *Études sur les formes de conscience et les représentations des OS des usines Renault*, rapport de recherche, contrat de connaissance CNRS/Régie nationale des usines Renault, *Les OS dans l'industrie automobile*, Paris, 1986, p. 121 ; S. LAZARUS, *Anthropologie ouvrière et enquêtes d'usine: état des lieux et problématique*, Ethnologie française, vol. 31, Paris, Puf, 2001, p. 394 ; Id., *Peut-on penser la politique en intériorité?*, in *L'intelligence de la politique*, Marseille, Al Dante, 2013, p. 108.

Si è sottolineata l'enfasi posta dalle interpretazioni e dai commentari delle rivolte sul loro carattere di eccezionalità e di opaco disordine. Bertho sembra, nelle premesse metodologiche del suo lavoro, denunciare il limite opposto: la tendenza delle trattazioni storiografiche sulle sollevazioni popolari a rimuoverne l'originalità e il carattere contemporaneo, riportandole alla permanenza dell'invariante arcaica di una violenza irrazionale e prepolitica. In quest'ottica tanto lo sciopero quanto la rivolta presenterebbero una perfetta aderenza tra forma e contenuto politico: la trasparenza ben regolata dello sciopero corrisponde alla razionalità delle sue rivendicazioni, l'esplosione incontrollabile e l'opacità anonima della rivolta rifletterebbero a loro volta, con una trasparenza paradossale, il suo carattere istintivo e indecifrabile. Il disordine non può alimentare nient'altro che il disordine medesimo. È probabile che lo stesso gesto di depotenziamento tenda a riassorbire ed occultare i due aspetti. Si appiattisce di certo la discontinuità delle rivolte su un'unica immagine, vuota, di apparizione storica contingente, ovvero sulla lunga eco di un arcaismo premoderno che sopravviverebbe in modo residuale, immutato, alle forme più evolute dello sciopero e della rivendicazione, come sostiene Hobsbawm¹⁴⁵.

D'altra parte, con lo stesso movimento, si coglie la comparsa dello sciopero solo quando esso diviene un paradigma affermato dell'azione operaia, cioè quando si definisce in contrapposizione alla rivolta come suo altro. In questo modo, come sottolinea Joshua Clover¹⁴⁶, la rivolta è sospesa nel vuoto e slegata dal complesso sostrato delle altre pratiche di azione collettiva a cui si accompagna e con le quali, in una spirale di coesistenza e contraddizioni, non smette mai di contaminarsi. Risalendo alle sue origini si può addirittura sostenere che lo sciopero, nella forma in cui lo conosciamo, si chiarifica come metodo di lotta distaccandosi dalla matrice della rivolta, trasformandosi rispetto ad un'originaria coappartenenza al suo spettro di variazioni:

Lo sciopero diviene sciopero formalizzandosi contro la rivolta. È l'ordine stesso, la vetrina non spaccata. La rivolta è definita allora nello stesso modo come l'inverso dello sciopero, deve parallelamente trovare il suo contenuto nella sua forma. Ma questo ha delle conseguenze paradossali. La sua forma è disordinata: il disordine diviene il suo contenuto. Nessuno sa cosa vuole la rivolta. Non vuole nient'altro che il suo proprio disordine, la sua eclatante opacità. Frammenti e pezzi di vetro rotto. [...] Al contrario vogliamo attirare l'attenzione su ciò che può andare perduto quando li si iscrive in un'opposizione rigida e statica. Dimenticando la storia attraverso cui lo sciopero emerge dalla sommossa, si perde il processo di trasformazione stesso e ci si ritrova di fronte ai suoi risultati, che si presentano come delle evidenze.¹⁴⁷

¹⁴⁵ E. HOBSBAWM, *L'età della rivoluzione (1789-1848)* (1962), Segrate, Rizzoli, 1999; Id., *I ribelli. Forme primitive della rivolta sociale* (1959), Milano, Einaudi, 2002. Importante anche, insieme a G. RUDÉ, *Capitan Swing. Rivoluzione industriale e rivolta nelle campagne* (1968), Roma, Editori Riuniti, 1992.

¹⁴⁶ J. CLOVER, *L'Émeute prime. La Nouvelle ère des soulèvements*, Gèneve, Entremonde, 2018.

¹⁴⁷ Ivi, pp. 96-97.

Basti ricordare, a tal proposito, l'ambivalenza di due date centrali della storia del movimento operaio inglese, che nell'800 fa da vero e proprio incubatore della dicotomia tra sciopero e sommossa: il 1839 e il 1842. Gli avvenimenti che si svolgono in questi due momenti dimostrano chiaramente che la codificazione netta dei due repertori di azione non è sempre esistita, *ma anche che ha costituito, durante l'800, un progetto esplicito perseguito dai rappresentanti ufficiali del movimento operaio.*

Il 1839 è esemplare perché esplodono, nel quartiere commerciale di Birmingham chiamato Bull Ring, delle sommosse molto violente, accompagnate da saccheggi, che durano diversi giorni e si estendono ad altre città inglesi. L'episodio che scatena i disordini è il tentativo di interrompere, con l'intervento della polizia, lo svolgimento di alcune riunioni politiche proibite dal *Riot Act*¹⁴⁸, di cui i magistrati erano soliti dare lettura per impedire gli assembramenti pubblici. I partecipanti, in questo caso, prima rifiutano di sciogliersi e poi rispondono con decisione agli attacchi dei reparti di polizia, fatti arrivare da Londra per l'occasione. Le vetrine dei negozi vanno in pezzi, le derrate alimentari vengono trafugate. Le riunioni in questione erano quelle del movimento cartista, la più avanzata e vasta propaggine organizzativa del movimento operaio inglese ai suoi albori. La stessa esperienza organizzativa, per intendersi, di cui Engels elogia, nelle pagine di *La situazione della classe operaia in Inghilterra*¹⁴⁹, l'intreccio maturo di rivendicazioni economiche e politiche capace, pur nei suoi limiti storici, di assemblare la «forma compatta dell'opposizione contro la borghesia» e così di assalire «la forza politica della stessa, la muraglia legale di cui si è circondata».

La seconda data pare ancor più emblematica, poiché corrisponde alle cosiddette «*plug riots*»¹⁵⁰, ovvero uno sciopero generale, organizzato anch'esso dai cartisti, che comincia nelle miniere dello Staffordshire e si espande alle manifatture e alle fabbriche di tutta la Gran Bretagna. Le caratteristiche di tale movimento, che coinvolge più di un milione di lavoratori, riflettono puntualmente il profilo distintivo dello sciopero operaio: il conflitto riguarda i luoghi della produzione ed il suo svolgimento, si traduce in un'interruzione delle attività, rivendica un accorciamento della giornata lavorativa ed una riduzione del costo degli affitti. Tuttavia l'impatto della mobilitazione assume le forme della rivolta, scompaginando le griglie interpretative che vedono la violenza da una parte, dall'altra l'organizzazione su larga scala, il lavoro e il consumo rigidamente polarizzati in due repertori di pratiche contrapposte: i modelli dell'azione operaia, sia

¹⁴⁸ Il *Riot act* è un atto del parlamento britannico, risalente al 1714, che permetteva alle istituzioni locali di interdire qualsiasi assembramento pubblico di più di 12 persone.

¹⁴⁹ F. ENGELS, *La situazione della classe operaia in Inghilterra* (1845), Sesto San Giovanni, Edizioni di Lotta Comunista, 2011.

¹⁵⁰ Il nome di questi avvenimenti, letteralmente «rivolte tappo», deriva, come suggerisce Hobsbawm, dalla spontaneità dei moti provocati dal raggiungimento di un «punto di combustione sociale», che trova espressione nello sciopero cartista del 1842, che dallo Staffordshire si estende appunto a tutta l'Inghilterra. Clover ritiene questi eventi emblematici del tornante ibrido del passaggio storico tra sommosse e scioperi.

nei metodi che nel contenuto rivendicativo, si intersecano quindi alla storia delle ideologie che ricoprono queste pratiche e ne condensano gli elementi. Le «ideologie dell'azione collettiva», come spiega sempre Clover, più che il loro effettivo arsenale, consolidano le opzioni tattiche differenti in un'opposizione politica immutabile, dove lo sciopero appartiene al socialismo e la rivolta all'anarchismo, ad esempio, mentre all'origine Engels scredita, contro Bakunin, l'esaltazione dello sciopero generale come anticamera del processo rivoluzionario, e più tardi Sorel, in seno al campo socialista, propone un forte contro-argomento a questa posizione. Le variabili dell'intreccio tra i molti affluenti del movimento operaio e i suoi protocolli di lotta risultano molto più complesse di una semplice antitesi:

Questa ideologia dell'azione collettiva per la quale rivolta e sciopero sono situate in un'opposizione fissa, sarà dopo rimpiazzata da un'opposizione comparabile, a livello più concettuale, tra anarchismo e socialismo. Intraviste a partire dalle convenzioni attuali, si può pensare che certe tattiche, e il repertorio che le accompagna, siano uscite da posizioni politiche e da analisi particolari, e che sono loro proprie. Storicamente l'opposizione ideologica tra tattiche ha contribuito a produrre l'opposizione politica, cosa che ha in seguito consolidato il contrasto tra forme d'azione.¹⁵¹

La traiettoria delle esperienze rivoluzionarie, come questi esempi suggeriscono, non è trasparente. Lungi dall'inanellare fasi compatte, sincroniche e distinte, il lascito delle tradizioni sovversive, ma anche soltanto delle insubordinazioni popolari, è punteggiato di momenti di coesistenza tra le forme d'azione e i metodi. Ad ogni fase in cui un metodo di lotta risulta egemone e prevale sugli altri corrispondono altrettanti momenti di indecisione, slittamento, indeterminazione tra le tattiche di scontro. Se osserviamo, con un salto temporale significativo, le sequenze di lotta a noi più vicine, possiamo riconoscere in queste oscillazioni una costante. Il riemergere degli scioperi al cuore delle mobilitazioni francesi contro la riforma pensionistica, tra il 2019 e il 2020, ad esempio, che chiude e approfondisce, con un movimento di prosecuzione ingarbugliato ed evasivo, la parabola dei «*gilets jaunes*», non rappresenta affatto un ritorno in blocco alla precedente grammatica del conflitto, ma un ulteriore soprassalto in un movimento magmatico che mantiene la sua ambivalenza. In altre parole i repertori e le forme più originali delle mobilitazioni recenti, che scombinano il repertorio tradizionale del movimento operaio, incentrato sui pilastri dello sciopero e della rivendicazione, non costituiscono una successione netta tra due fasi completamente impermeabili, ma un bacino che presenta molteplici variabili.

Tale equivocità viene spesso, strategicamente, custodita e alimentata. Questo tratto di indecisione costitutiva appartiene d'altronde al presente, laddove già l'irruzione del «*cortège de tête*», per rimanere nei paraggi, era la riapparizione di un gesto riproducibile ed anonimo della

¹⁵¹J. CLOVER, op.cit., p. 101.

sommossa urbana al cuore della protesta contro la «*loi travail*»¹⁵², il progetto di riforma del mercato del lavoro. Una composizione non armonica ed aleatoria, dunque, nella quale le due sfilate parallele del corteo sindacale e della gioventù plebea, invece che proseguire nella loro caduta rettilinea, in qualche modo si incontrano in una della «vite postume» del Maggio¹⁵³.

Se dunque la compresenza tra modalità diverse dell'antagonismo è un'invariante che si riaffaccia nella storia delle lotte, gli episodi recenti di sollevazione e rivolta ce ne mostrano un ampio campionario, spingendo verso una sperimentazione dei loro limiti e delle loro possibilità. Cosa significa uno sciopero, d'altra parte, negli scenari dell'anticapitalismo contemporaneo e dei suoi mezzi d'intervento? Tasse sulla benzina, biglietti della metro e costo dei trasporti, abbonamenti alle comunicazioni telefoniche e telematiche, sono un innesco e un fattore saliente dei movimenti di massa che hanno colpito, durante il 2019, la Francia, il Cile o il Libano. Il riflesso automatico della coscienza militante più arrugginita, in tante formazioni residuali del marxismo novecentesco, che guarda ai luoghi classici della produzione concentrata ogni volta che un nuovo «movimento sociale» si affaccia all'orizzonte, deve fare i conti con una composizione soggettiva per cui l'esistenza metropolitana rende concreta ed immediatamente percepibile l'indistinzione tra produzione e circolazione, economia e movimento, consumo e lavoro. Anche pensare il nuovo con le categorie del vecchio, riportando ai vagheggiamenti sulla «fabbrica diffusa» le combinazioni inedite che caratterizzano il presente, significa rimanere all'interno dello stesso universo linguistico.

Dalle rotatorie stradali alle catene logistiche della distribuzione, fino agli snodi più elementari degli spazi di vita urbani, i criteri stessi di classificazione si sovrappongono. Se lo sciopero è una forma d'azione collettiva che fa intervenire *il lavoratore in quanto lavoratore* e si realizza interrompendo la produzione capitalista, mentre la sommossa riguarda, nelle sue origini, la fissazione dei prezzi sul mercato, aggregando degli individui accomunati solo da una generale condizione di spossessamento, proletari ma non operai, sembra evidente che gran parte dei casi che ci troviamo di fronte facciano saltare le griglie disponibili:

¹⁵² Durante la mobilitazione del 2016 contro il progetto di legge «El Kohmri» per la riforma del mercato del lavoro, ribattezzato «*Loi travail*!», le forme di protesta che dilagano in tutti i settori lavorativi e studenteschi, con manifestazioni oceaniche, scontri e sabotaggi che durano per molti mesi, sono un esempio notevole, poiché pur rappresentando un esempio della modalità classica del movimento sociale e sindacale francese, determinano anche una forte discontinuità. Tra questi elementi di rottura c'è appunto il «*cortège de tête*», che consiste in uno spezzone delle manifestazioni, che si raduna nella modalità del «*black block*» ma alla testa del corteo, nel modo più attraversabile e aperto possibile, permettendo di incontrarsi a tutti quelli determinati a compiere azioni dirette ed attacchi. Questo strumento, accettato in un modo decisamente insolito da tutte le componenti delle proteste, anche le basi sindacali, diviene quello più significativo, numericamente superiore, in alcuni casi, anche agli spezzoni inquadrati delle sigle sindacali. Il primo maggio 2018, ad esempio, data di raduno per la Cgt, il «*cortège de tête*» è più numeroso di tutto il resto del corteo messo insieme.

¹⁵³ K. ROSS, op. cit.

Bloccando le rotatorie e non le imprese, chiedendo una spesa obbligatoria più bassa e non salari più alti, i *Gilets jaunes* hanno attirato l'ira e il ridicolo. Attivisti esperti del movimento sociale e sindacale non hanno mancato di segnalare loro la necessità, per bloccare l'economia, di occupare le imprese, gli unici posti rilevanti ai loro occhi di fronte al capitalismo. [...] L'ingiunzione non solo è stata inefficace. È stato irrilevante perché ha ignorato ciò che rende questo movimento, come tanti altri negli ultimi vent'anni, un luminoso analizzatore del capitalismo contemporaneo e dello sfruttamento attraverso meccanismi di rinegoziazione non produttivi, come tanti altri negli ultimi vent'anni contro l'alto costo della vita¹⁵⁴.

Ciò significa non tanto impelagarsi nel frusto e sterile stiracchiamento degli stilemi marxiani per far rientrare, come nell'operazione teorica «post-operaista», la pluralità dei comportamenti e delle forme di vita entro l'ambito del lavoro produttivo, illimitatamente allargato, ma risignificare il tema dello sciopero alla luce della costituzione delle soggettività, dell'espansione dell'economia e del «dominio reale» del capitalismo come socializzazione e «transcrescenza» della sfera della mercificazione.

Quest'ultima, come evidenziato da Jacques Camatte, invade l'insieme dei comportamenti, la costituzione del soggetto come supporto del valore, la sua identità ed il suo riconoscimento in modelli «spettacolari» di personalità, secondo il linguaggio situazionista, in ruoli prestabiliti che penetrano fino ai gesti privati traducendoli, ad esempio, in scelte di consumo, che influiscono quindi sulla valorizzazione economica. La merce stessa, in tal senso, non è più definita dal suo valore d'uso, ma dalle identità immaginarie, feticistiche, che realizza e riproduce. Camatte è d'altronde, a tale proposito, un osservatore attento delle rivolte statunitensi degli anni 60, in cui individua un decisivo segnale di trasformazione. Nella ribellione antiautoritaria degli studenti e nell'esplosione dei ghetti «neri» vede la comparsa di una «classe universale» che, infrangendo gli argini del proletariato integrato e produttivo, vivifica la prospettiva della rivoluzione comunista come bisogno «umano» di liberazione totale. In un articolo su «*Invariance*» risalente al 68, intitolato *Maggio-Giugno 1968: Teoria e azione*, scrive:

In effetti si può dire che la spaccatura che si è prodotta nel sistema capitalista ha permesso lo spostamento di un'onda d'urto che ha soprattutto intaccato gli elementi che sono in una posizione instabile nel sistema: gli studenti. Tuttavia la loro azione ha scosso il proletariato dalla sua inerzia: è un'acquisizione fondamentale. D'altra parte, negli Stati Uniti dopo il 1963 si sviluppa un potente movimento nero che dichiara, attualmente, che il fine non è l'emancipazione del nero, ma quella dell'Uomo, che la società che esso desidera si «avvicina» a quella che Marx descrive sotto il nome di società senza classi.¹⁵⁵

¹⁵⁴ A. BERTHO, *Time Over ? Le temps des soulèvements*, Vulaines-sur-Seine, Editions du Croquant, 2020.

¹⁵⁵ J. CAMATTE, *Verso la comunità umana*, cit., pp. 114-115. Sempre su *Invariance* Camatte pubblica, nel 77, un articolo sul movimento studentesco italiano intitolato *La revolte des étudiants italiens: un autre moment de la crise de la représentation*, il quale compare poi, tradotto in italiano da Gianni Carchia, sul numero del settembre-ottobre 77, l'ultimo, della rivista «L'erba voglio». Lo scritto viene poi incluso nella raccolta: J. CAMATTE, *Il disvelamento*, cit.

Anche Giorgio Cesarano concepisce, negli stessi anni, l'esplosione dei sobborghi proletari e dei ghetti, parallelamente alla sperimentazione sovversiva innescata dal Maggio 68, come una «febbre di rigetto» inscritta nelle esigenze biologiche del corpo della specie, pulsione vitale e travolgente della comunità umana contro la riduzione dell'esistenza all'economia. Se l'astrazione dello «spettacolo» e della «forma merce» si afferma come dominio di simboli e rappresentazioni disincarnate sugli impulsi dimidiati dei rapporti umani autentici, le rivolte sono una scossa, una sorta di raptus istintivo di riappropriazione. Un capitalismo totale che si erge a civiltà, infatti, non può trovare risposta che in una critica altrettanto totale e categorica, istintiva e violenta. Scrive Cesarano in un appunto preparatorio alla sua incompiuta *Critica dell'utopia capitale*:

Ma intanto, la pulsione alla vita non si esaurisce, non si stanca d'avanzare, dalla prigione sprofondata dell'uomo abolito, le sue domande di soddisfazione al principio di piacere, le sue domande di vita. In rari raptus - ma sempre meno rari - il «ripugnante» spettacolo dei semi-vivi che si scatenano nei ghetti e nelle zone franche della «civiltà» all'assalto della irrealtà distruggendone i simulacri e perentoriamente rivendicando il loro diritto alla vita, cessa d'esser «ripugnante» e d'esser «spettacolo», e semplicemente, per un'improvvisa quanto liberatoria bancarotta dell'Io economico, l'essere che cova in ciascuno vi riconosce, incarnato in fratelli, in identici, la sua volontà di liberarsi. E vi si unisce.¹⁵⁶

In tal senso lo sciopero è un altro indicatore del problema della temporalità autonoma delle lotte e della durata, di quanto segue alla rivolta e della possibilità di trasformare il «sovrannumerario» della società capitalistica, i «corpi senza qualità» sempre più interni alla sua rete di cattura, in un fuori intensivo, stabile e raggiungibile. Si decide della compossibilità insomma, su cui si è posto l'interrogativo, tra iato della politica destituente e continuità di una strategia. Se storicamente lo sciopero nasce staccandosi dalla sommossa, per differenziazione interna e separazione, potenzialmente vi rifluisce. Si è già evocato il momento del 68, francese ed internazionale, che per molti interpreti, a partire da Bertho e Clover, rappresenta una data di demarcazione e cerniera tra cicli storici differenti.

Negli anni intorno a questa data l'evoluzione storica lineare che ha partorito l'identità più evoluta del movimento operaio comincia ad invertirsi. Gli approcci dei due autori collimano, nonostante le molteplici divergenze, nell'individuare intorno al 68 un «periodo di ambiguità» che vede, di fronte al retrocedere inarrestabile del movimento operaio occidentale, un intervallo di doppia presenza tra repertori vecchi e nuovi, che sembrano rivaleggiare per prendere vantaggio. Secondo Bertho dopo il 1848, quando si inaugura il ciclo moderno della violenza politica, e il 1917, che insedia il comunismo al centro della sequenza storica rivoluzionaria, con il 68 si chiude un arco più che secolare, avviando una nuova figura soggettiva, coerente e mondiale, in cui il ritorno delle rivolte si iscrive. L'incendio delle periferie e delle zone suburbane di tutto il mondo, in questo

¹⁵⁶ G. CESARANO, *Critica dell'utopia capitale*, op. cit., p. 11.

senso, sarebbe legato da un filo sottile e invisibile alla dinamica per cui il rifiuto collettivo violento dell'ordine si spoglia dell'orientamento ad una fondazione istituyente, illuminando il crollo dei soggetti politici e della loro rappresentazione:

Nel Regno Unito, come d'altronde negli Stati Uniti, queste rivolte cominciano a prendere altre dimensioni. Così a Bristol nell'aprile 1980, la *St Paul's Riot* federa le popolazioni di questi quartieri popolari contro la violenza della polizia. Nel maggio 1980 la *Liberty City Riots*, a Miami, ha come origine l'assoluzione di quattro poliziotti bianchi responsabili della morte di un giovane nero...Gli anni che seguono daranno a questi scenari un'ampiezza allora insospettabile. Qualche cosa si completa. L'annata 1968 sembra così lontana. Ma ciò che si allontana non è ciò che nel 1968 era più nuovo. Ciò che si allontana è l'immaginario politico-spesso anche l'iconografia politica – del XX secolo, che gli aveva fatto da abbigliamento¹⁵⁷.

Gli esempi che prefigurano la «polifonia mondiale» delle rivolte a cui abbiamo assistito sono molti: dalle ribellioni di Detroit, nel 67, dove rivendicazione operaia, *riot* e blocco della circolazione si intersecano, fino a Los Angeles, nel 1992, con i disordini dopo il pestaggio di Rodney King da parte della polizia. Bertho avanza l'ipotesi che fino al 75 continui a stagliarsi, su tali fenomeni di ribellione, l'ombra ideologica della politicizzazione radicale, la quale finisce gradualmente per dissiparsi negli anni successivi. Harlem, Watts, Newark, Detroit, Chicago, Londra, nell'81, nell'85 e nel 2011, in una successione ininterrotta che arriva fino a Clichy-sous-bois, nel 2005, e poi a Exarchia nel 2008: le «ribellioni sovrannumerarie» sono la cifra del presente. Una combinazione esplosiva di impoverimento, segregazione razziale ed impulso a ritrovare, nella distruzione *sans phrase*, il contatto sensibile con il mondo. L'eccedenza dei sobborghi e del bando razziale incontra a più riprese, secondo uno schema ricorrente, quella di una gioventù scolarizzata a cui la ristrutturazione del mercato del lavoro sta sottraendo aspettative e riconoscimento sociale: una doppia rivolta, quindi, come in Francia, nel 2005 e nel 2006, quando il movimento contro il CPE segue all'incendio delle *banlieues*, o in Inghilterra, nel 2010 e nel 2011, con le occupazioni dei campus e poi i tumulti di Tottenham. Bisogna allora ripercorrere il tragitto che dalla piazza del mercato, attraverso la fabbrica, ritorna alle piazze e attacca i commissariati. Qualche scorcio e spaccato storico può mostrare come le aspirazioni politiche delle rivolte e la loro composizione strutturale, economica, siano fattori non isolabili della stessa dinamica.

¹⁵⁷ A. BERTHO, *Le temps des émeutes*, op. cit., p. 20.

1.7 Gli «andirivieni» storici della rivolta: un percorso diacronico

Dove ci si può fermare, risalendo all'indietro, per riassumere nelle sue linee essenziali la traiettoria delle rivolte popolari? Le radici e le genealogie storiche, gli elementi di periodizzazione come le interpretazioni autorevoli e i dibattiti, rischiano di incalzare verso un regresso all'infinito. Qualsiasi taglio o punto di partenza, ogni elemento messo in primo piano, infatti, rischia di conservare l'ombra di un'operazione arbitraria. Dietro gli studi di Joshua Clover ci sarà allora E. P. Thompson, e a lato di quest'ultimo il contributo essenziale di Foucault nel ricostruire i parallelismi tra la formazione moderna di un apparato repressivo, statale e centralizzato, e la lotta contro la minaccia delle sommosse, contadine ed urbane. L'analisi del potere giudiziario, nell'evoluzione storica dello Stato francese, ruota in permanenza attorno alle tattiche per contenere e combattere la «plebe sediziosa». Non c'è genealogia dei tribunali, dell'indagine giudiziaria e del diritto, insomma, senza analizzare la sconfitta dei «*Nus pieds*», nel 1639, in Normandia, o ancora le rivolte antifiscali dei «*Croquants*»¹⁵⁸, tra il 1594 e il 1637. La giustizia scopre e produce il crimine cercando di colpire la sedizione, in una fitta catena di episodi puntuali.

Ma allo stesso tempo è difficile disgiungere la gestazione della moderna penalità, come «prelevamento» degli individui, sequestro e reclusione, senza evocare la tutela dei profitti quale nuova priorità della legge. C'è allora la complessa vicenda degli illegalismi popolari e del loro tramonto, la prevenzione del furto divenuta necessità primaria del potere, mentre enormi quantità di merci cominciano ad essere accumulate a portata di mano dei poveri, nei porti e nelle città. Sarebbe però altrettanto importante citare le lunghe resistenze all'imposizione del sistema di fabbrica, in Inghilterra, quando i nuovi macchinari dell'industria tessile distruggono le tutele verso cimatori e calzettai, schiacciando le vecchie protezioni consuetudinarie, la difesa delle maestranze artigianali contro il mercato: è l'appassionante e opaca vicenda del «Generale Ludd», ma ancora prima di innumerevoli unioni, gruppi e società segrete. All'inizio dell'800, tra legislazione contro le coalizioni, distruzione dei telai meccanici e necessità di segretezza, una nutrita congerie di

¹⁵⁸ I «*croquants*» furono i partigiani di alcune rivolte contadine che avvennero tra 500 e 600 in Francia, principalmente nella regione del *Limousin*, contro la pressione fiscale e i privilegi nobiliari. Le rivolte furono nel 1594, 1624 e 1637, e si conclusero con un'amnistia generale. La tattica di tali rivolte, anch'esse al centro della trattazione di Boris Porchnev, di cui si accennerà nelle pagine seguenti, consistevano nel chiamare la raccolta i contadini con il suono delle campane a stormo, giustiziare gli agenti del fisco e i cosiddetti «gabellieri», assaltare gli uffici del fisco e distruggerne la documentazione, saccheggiare le case private degli agenti del fisco, dei magistrati e anche dei borghesi più ricchi. La plebe contadina, come riporta Porchnev, era armata di alabarde, pietre, picche ed ogni sorta di strumenti d'offesa, ma raramente di armi da fuoco. Quando le insurrezioni, tramite le scorrerie di bande e piccoli gruppi dispersi, prendevano il sopravvento, liberavano sovente i detenuti e prendevano il controllo delle fortificazioni della città.

associazioni e reti organizzative, prima del cartismo, ha mischiato la cospirazione politica ad accenni primitivi di battaglia sindacale.

E in questa trama versatile e confusa, manco a dirlo, il repertorio della sommossa, della ribellione violenta, è una presenza costante. Periodizzazione e localizzazione, come si vede, risultano un'impresa ardua, tanto più che tutti i più importanti dibattiti su questi episodi del passato, in ambito storico e teorico, entrano sempre in contatto con il presente. Non è un caso che gran parte di tali dibattiti, alle nostre latitudini, abbiano conosciuto la più vivace fioritura tra gli anni 60 e 70. In questo periodo la ricerca storiografica comincia, come insegna Foucault nei suoi corsi dei primi anni 70, a privilegiare la rottura e l'evento rispetto al passato ed alla continuità, complice un impulso generale più diffuso. La stessa attenzione di Foucault per il caso dei «*Nus Pieds*» e per l'interpretazione delle rivolte seicentesche in Francia, nella cornice della polemica tra Mousnier e Porchnev¹⁵⁹ e di un esame critico della dogmatica marxista, trae da questo frangente tutto il suo potenziale di attualizzazione.

Una trattazione di questi temi non può quindi evitare pienamente l'anacronismo, o meglio l'indulgere in «*andirivieni*» cronologici che ci riportino all'oggi. Il testo di Joshua Clover, in tal senso, nel suo tentativo di ricondurre l'anomalia delle rivolte ad una categorizzazione marxista, seppure eretica, costituisce una fonte di spunti e un buon termine di riferimento critico. In mezzo alla variegata letteratura su questi temi l'importanza di *Riot, Strike, riot* sta in una tassonomia

¹⁵⁹ In *Teoria e istituzioni penali*, il suo corso al Collège de France del 71-72, che si ricollega alle *Lezioni sulla volontà di sapere* ed anticipa *La società punitiva*, corso dell'anno successivo in cui amplia e rettifica il tema della «plebe sediziosa» come fuoco del potere penale, Foucault interviene esplicitamente nella polemica tra lo storico francese e quello sovietico. I termini della divergenza tra Boris Porchnev e Roland Mousnier riguardano la natura delle rivolte francesi del 600. Foucault infatti trae largamente ispirazione dal testo di Porchnev, *Les soulèvements populaires en France au XVIIe siècle*, il cui capitolo centrale, purtroppo assente dall'edizione italiana, è dedicato proprio all'episodio dei *Pieds Nus*. Porchnev è l'autore che introduce il concetto di «plebe sediziosa», come massa che conteneva sia i lavoratori della città che i contadini, e che sarebbe stata protagonista delle ribellioni seicentesche, dirette principalmente contro la fiscalità feudale e i suoi beneficiari. Questo concetto avrà fortuna in seno ai movimenti maoisti francesi del periodo, vedi GP, con cui Foucault dialoga, che ponevano molta attenzione sul ruolo rivoluzionario delle masse contadine e l'alleanza operai-contadini in Francia (Sia la «*Gauche prolétarienne*» che, ad esempio, l'«*Union des communistes de France marxiste-léniniste*», la quale realizza anche un libro inchiesta, nel 76, dedicato alla situazione delle campagne francesi: *Le livre des paysans pauvres*) La tesi di Porchnev, naturalmente gradita nella sinistra rivoluzionaria, è quindi che l'abbattimento delle strutture feudali sia avvenuto tramite la lotta di classe trainata da queste masse plebee, senza alcun ruolo rivoluzionario della borghesia, che era invece una «borghesia feudale». L'ipotesi contrastante di Mousnier si oppone punto per punto a quella di Porchnev, che accusa di fare una storia di sorvolo poco attenta alla specificità dei contesti e volta ad uno schema di lettura forzato in senso politico. Secondo lui le sedizioni popolari seicentesche sono episodi di scarso peso, ben lungi dall'aver esercitato una funzione propulsiva, endemiche nella lunga storia della monarchia francese e pressoché insignificanti. Inoltre sostiene che sia stato l'equilibrio e il meccanismo stesso dello Stato monarchico, integrando la borghesia nel proprio quadro, a superare e spezzare il regime feudale. Il dibattito è complesso. Basti rilevare come Foucault, mutuando in ampia misura l'approccio di Porchnev, pur ricorrendo largamente ad una diretta ricerca sulle fonti del tempo, lo svincola però da un rigido schema marxista di evoluzione della lotta di classe. B. F. PORCHNEV, *Lotte contadine e urbane nel Grand siècle* (1972), Milano, Jaca Book, 1974; R. MOUSNIER, *Furori contadini. I contadini nelle rivolte del XVII* (1969), Soveria Mannelli, Rubettino, 1993; M. FOUCAULT, *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France (1971-1972)* (2015), Milano, Feltrinelli, 2019.

semplice, che riporta l'alternanza tra forme di emergenza del conflitto ai cicli del capitale e alle sue fasi di accumulazione, attingendo agli studi di Giovanni Arrighi. I periodi in cui l'economia capitalista è preminentemente produttiva, basata sulle industrie ed il sistema di fabbrica, quindi sull'estrazione del valore, vedono la prevalenza dello sciopero come metodo di lotta, dunque corrispondono all'epoca d'oro del movimento operaio; le fasi in cui c'è un capitalismo basato sulla circolazione, sul mercato e la realizzazione del valore, come quelle di «dominio formale» che precedono il capitalismo maturo o subentrano alla crisi del fordismo, in Europa e negli Usa, dagli anni 70 in poi, vedono la rivolta come mezzo di lotta principale. Le rivolte contadine del 600 e i *riots* degli attuali sobborghi metropolitani si assomigliano e richiamano perché dipendono da analoghi assetti sistemici di equilibrio tra estrazione e realizzazione del valore economico. In entrambi i casi la generale esclusione e lo spossamento si incontrano sulla piazza e per strada, non nei luoghi dello sfruttamento.

Questa ipotesi metodologica ha per Clover un ulteriore vantaggio: quello, semplificando la complessità del suo studio, di discernere i due piani, articolati ma differenti, delle forme di azione collettiva e delle «ideologie dell'azione collettiva» che si sviluppano intorno alle pratiche stesse. Il nocciolo della questione, per l'autore, è valorizzare le rivolte dal punto di vista del materialismo storico. Se le teorie anarchiche della rivolta abbondano, specificando che Clover vi include anche gli scritti del «Comitato Invisibile», dunque dilata la categoria in modo arbitrario, occorre dimostrare che le griglie marxiane sono in grado di rendere conto, altrettanto bene, dei saccheggi e delle vetrine spaccate. Clover parla di una «teoria comunista della rivolta» intendendo in realtà, più specificamente, una teoria marxista della rivolta nelle sue cause strutturali, sistemiche, in rapporto alla sfera dell'economia politica. Un simile impianto non manca di suggestione e di capacità esplicativa, avanzando molti elementi fondamentali di una critica rivoluzionaria «post-classista», ma si può dire che i conti non tornino. Alcuni esempi storici, andando con ordine, sono una buona cartina di tornasole per individuare gli aspetti delle sommosse contemporanee che non rientrano nelle lenti di Clover. Un primo caso è quello del luddismo, intorno al quale Clover polemizza con le conclusioni di E. P. Thompson, senza coglierne però delle componenti essenziali.

La posizione di Clover sui moti luddisti iniziati nel 1811, a cui dedica un piccolo capitolo del libro, si inserisce perfettamente nel suo modello di periodizzazione. La distruzione delle macchine compiuta sotto le insegne di «Ned Ludd» o alcuni anni più tardi, intorno al 1830, del «Capitano Swing», figura anch'essa leggendaria che dà il nome, stavolta, ad un'ondata di sabotaggi contro le trebbiatrici, viene infatti definita «rivolta come sciopero». Questi tentativi di arginare la meccanizzazione, dell'industria tessile e del lavoro agricolo, rallentando l'avanzata del mercato «autoregolato» che travolge il controllo comunitario delle condizioni di produzione, ricorrono a

lettere di minacce, incendi delle fabbriche e azioni armate. In un caso come nell'altro, però, i danni arrecati selettivamente ad alcune innovazioni tecniche, quali la *gig mill* e la *shearing frame*¹⁶⁰, per quanto riguarda il luddismo, erano diretti con coerenza ad imporre alcune precise rivendicazioni salariali, una paga minima ed il diritto di organizzazione sindacale. Tra queste rivendicazioni c'è anche l'obbligo di reimpiegare i lavoratori che le nuove acquisizioni di «capitale costante» hanno sostituito.

Il luddismo quindi non è una convulsione retrograda che vuole tutelare residui patriarcali e consuetudinari nel funzionamento dell'industria, ma un'espressione di lotta di classe in una precisa congiuntura, in cui la mobilitazione sindacale pubblica non è ancora ammessa né codificata. In questa fase di oscillazione, dunque, non si potrebbe che vedere lo sciopero in formazione e la consustanzialità delle pratiche che a un certo punto si distaccano: il fatto che si perseguano miglioramenti salariali e che venga diffusa la lista di quei macchinari che, non spostando manodopera, vengono lasciati intatti, è la dimostrazione. Non quindi un capitolo finale ma una fase di importante transizione a partire dalla quale i repertori di lotta si distinguono e chiarificano, proprio perché l'organizzazione capitalistica si sta evolvendo. Le letture come quella di Kirkpatrick Sale, in *Ribelli al futuro*¹⁶¹, ma secondo Clover anche di Thompson, che vedono nel luddismo una resistenza pregiudiziale allo sviluppo e al portato della rivoluzione industriale, ne ignorano il carattere epocale ed ibrido, che la collocherebbe in un preciso punto di frattura e rivolgimento strutturale di passaggio al dominio reale del capitalismo, quindi all'egemonia dello sciopero e del movimento operaio:

Ma l'accento messo sul costume, sulla lotta contro il futuro, passa a fianco dell'elemento che nella distruzione delle macchine che è invenzione, che anticipa. Si tratta altrettanto del primo capitolo di una politica conflittuale nelle fabbriche che non ha ancora avuto fine. È soltanto nel corso di un periodo di transizione che può apparire allo stesso tempo così ibrido, al contempo scandaloso e originale, un piede nelle *enclosures* e le rivolte frumentarie, l'altro nel codice del lavoro e le lotte sulla giornata lavorativa¹⁶².

Tuttavia il legame con il passato che Thompson vede nella rivolta luddista non sta affatto in un arroccamento reazionario. Su questo, al contrario, sembra che i pareri dei due autori coincidano. Che le istanze agitate si appoggino a modi di arbitraggio dei conflitti sul lavoro derivanti da usi consolidati in via di sparizione quindi, essi sì, giunti all'«ultimo capitolo», è un altro paio di

¹⁶⁰ La *gig-mill* era un macchinario, proibito in precedenza dallo statuto di Edoardo VI, che serviva a far passare il panno semilavorato in mezzo a cilindri dotati di teste di cardo. Questo sostituiva quindi, in parte, il lavoro dei cimatori e produceva panni di fattura più dozzinale. La *shearing-frame* invece, congegno più sofisticato, comprendeva due o più cesoie inserite in un telaio, che lambendo la superficie del panno eseguivano la cimatura.

¹⁶¹ K. SALE, *Ribelli al futuro. I luddisti e la loro guerra alla rivoluzione industriale* (1995), Bologna, Arianna editrice, 2009.

¹⁶² J. CLOVER, op. cit., p. 85.

maniche. Nel lungo capitolo di *La formazione della classe operaia inglese* in cui la storia di Ludd è inserita, *Un esercito per gli oppressi*, la questione della continuità con le tradizioni di lotta precedenti sembra essere posta in tutt'altro modo.

Per Clover le autorità non usano, in quel frangente, l'appellativo di «riot», sommossa, proprio per la priorità esplicita delle rivendicazioni economiche. Il vocabolario repressivo stenta a esprimersi poiché, non potendo ancora usare il termine di sciopero, quello di rivolta è inadeguato, laddove mancano connotazioni di scontento politico o rapporti con le correnti rivoluzionarie anteriori. Nella doviziosa narrazione di Thompson, che ricorre diffusamente agli archivi di polizia, ai resoconti delle reti di infiltrati e spie, le cose stanno ben altrimenti. I luddisti mettono lungamente le autorità in scacco, oltre che per il largo sostegno della popolazione, perché è arduo discernere, al loro interno, gli elementi di vecchio giacobinismo «painita»¹⁶³, i giuramenti segreti, i comitati cospirativi e addirittura i progetti insurrezionali, dal nocciolo puramente economico del conflitto. Quella del luddismo è una «società opaca» insomma, i cui protagonisti nascondono la propria identità e i propri fini, su cui le testimonianze sono dubbie e di cui le istituzioni non riescono a venire capo, in quanto esprime una cultura di silenzio scientemente perseguito ed osservato, di diffidenza della comunità operaia verso il magistrato, il notevole e il potente:

Ed eccoci vicini al nodo del problema. La terza grande ragione per cui le fonti sono «opache», è che i lavoratori *intendevano* che così fossero. E parlare di «intenzione» è usare un termine troppo razionale. In Inghilterra esistevano allora due «culture» distinte e ben definite. Nei centri della rivoluzione industriale, andavano sorgendo istituti e forme di comunità, e nascendo atteggiamenti nuovi, che tendevano, consciamente o inconsciamente, a sbarrare la strada al magistrato, all'imprenditore, al prete, o alla spia. La nuova solidarietà non era soltanto solidarietà *con*; era solidarietà *contro*¹⁶⁴.

Per tali ragioni Thompson si discosta dagli argomenti degli storici del movimento operaio che, come gli Hammond, i Webb e Graham Wallas¹⁶⁵, derubricano la portata dei tumulti luddisti, in campo politico, a macchinazioni e invenzioni di spie. I piani di sollevazione contro il re e le violenze notturne, nel lavoro di questi studiosi, non sono un degno antecedente del moderno movimento operaio improntato alle leggi di riforma e dunque, malgrado l'evidenza, vengono derubricati a dispetto delle fonti a un fenomeno retrogrado di scontento inarticolato. L'aspetto interessante è che però, contrariamente a quanto sostiene Clover, nel luddismo le razzie, il

¹⁶³Corrente repubblicana e radicale legata alla figura eminente di Thomas Paine (1737-1809), padre fondatore americano e autore dei *Rights of Man*.

¹⁶⁴E. P. THOMPSON, *La formazione della classe operai in Inghilterra*, Milano, Il Saggiatore, 1969, p. 46.

¹⁶⁵John e Barbara Hammond, i coniugi Webb, Sidney e Beatrice, autori di un lavoro sul tradeunionismo citato anche da Lenin in *Che fare*, Wallas, furono tutti storici del movimento operaio di ispirazione «fabiana», inclini a sminuire qualsiasi carattere conflittuale e violento della storia del proletariato inglese. Sorel cita Sidney Webb con aperto disprezzo, nelle *Riflessioni sulla violenza*, come detrattore immeritatamente autorevole dello sciopero generale rivoluzionario. Vedi: S. WEBB, B. WEBB, *The history of Trade unionism* (1894), Rhode Island, AMS Press, 1976.

sabotaggio e i germi di *trade unions* siano, gli uni accanto agli altri, in piena continuità con le tradizioni sovversive, il radicalismo repubblicano e la memoria di vecchie congiure, come quella di Despard, cospiratore giustiziato nel 1803, o della «Lampada nera»¹⁶⁶:

Non si può ritenere soddisfacente nessuna interpretazione del luddismo che lo consideri limitato a obbiettivi economici, o respinga come chiacchiere di «teste calde» le sue venature insurrezionali e quindi politiche. Nella stessa Nottingham, dove il luddismo mostrò la maggiore disciplina nel perseguire obiettivi economici, il legame tra distruzione di telai e sedizione politica era ammesso da ambo le parti, perché non solo i lavoratori in calze a telaio ma gli «ordini inferiori» in genere manifestavano complicità con i luddisti nella loro lotta contro i mercanti, i reparti dell'esercito e i magistrati.¹⁶⁷

Allo stesso tempo, inoltre, esso anticipa gli avvenimenti successivi di Pentridge e di Cato Street¹⁶⁸. Nel Lancashire, dove ebbe minore impatto che in altre regioni, questa «*jacquerie* operaia contro l'industria», passò addirittura oltre la fase di danneggiamento e distruzione delle macchine in poche settimane, cedendo il passo a sequestri d'armi, preparativi insurrezionali ed esercitazioni militari. Sotto questo profilo, proseguendo sull'onda delle assonanze e dei liberi salti temporali, l'affresco foucaultiano dell'insurrezione dei «*Nus pieds*» è esemplare, in quanto fornisce un'altra circostanza in cui la ribellione popolare, nella sua piena portata, eccede ampiamente i confini del suo contenuto economico. Le lezioni in cui Foucault si occupa di tali avvenimenti sono, come noto, una tappa fondamentale della sua regolazione di conti con il marxismo, anche poiché coincidono con alcuni dei momenti in cui le sue elaborazioni si avvicinano di più agli stessi interrogativi politici che animavano la sinistra rivoluzionaria. L'aspetto qui più pertinente è che i tumulti seicenteschi, pur ricollegati al complesso mosaico di interessi e prerogative fiscali che caratterizzano il prelievo e la ripartizione delle imposte entro la struttura feudale, riguardano principalmente un esercizio di potere.

Essi sono il punto focale attorno a cui si agglutinano e definiscono gli assetti delle istituzioni penali, il motivo per cui le funzioni di polizia e repressione si precisano e separano in una specifica configurazione del diritto. Per far fronte a questi sommovimenti, infatti, la rappresentazione della giustizia deve cacciare sempre più nell'ombra il suo carattere di sanzione dello scontro tra forze, assumendo una parvenza di neutralità che ne garantisca il funzionamento. In questo quadro, sulla

¹⁶⁶Edward Despard fu un cospiratore irlandese. A seguito di un tentato complotto nel 1802, viene giustiziato l'anno successivo per alto tradimento, la sua figura rimane fortemente impressa nella memoria popolare. «*Black Lamp*» fu un'altra rete clandestina, dedita alle adunanze notturne. Thompson si occupa di queste due vicende nello stesso capitolo in cui affronta la storia del luddismo.

¹⁶⁷E. P. THOMPSON, op. cit., p. 138.

¹⁶⁸Gli episodi di Pentridge e Cato Street, anch'essi affrontati nella trattazione di Thompson, risalgono rispettivamente al 1817 e al 1820. La rivolta di Pentridge esplode per il concorrere tra il movimento di riforma costituzionale e il frangente di crisi dei distretti tessili e siderurgici, mentre la cospirazione di Cato Street fu un progetto, scongiurato dalla cattura dei responsabili, di assassinare tutti i ministri del governo del Regno Unito. In entrambi i casi la tradizione dei *clubs*, il giacobinismo e le istanze di scontento economico sono strettamente intrecciate.

scia di Porchnev, Foucault evidenzia come le rivolte del 600, a partire da una rivendicazione antifiscale, siano pienamente comprensibili soltanto con la lente di un'analisi «strategica», come messa in discussione delle forme in cui il potere si consolida ed afferma, quindi anche come manifestazione di «contropotere», in tutta la sua ambivalenza. Così viene scalfito anche quel dogma della trattazione storiografica che vede la plebe, i movimenti popolari, capaci di reagire a carestie e imposte, disoccupazione e aumento dei prezzi, ma mai per contestare i modi di esercizio e conservazione del potere. Anche il fatto che i «*Nus Pieds*», nell'attuare le proprie rappresaglie ed i propri attacchi, emulassero e riproducessero le insegne dell'autorità costituita, fino a utilizzare i sigilli regi, piaccia o meno, può essere apprezzato in un'ottica simile.

Questa pratica della giustizia popolare, la cui reinterpretazione vede Foucault e i maoisti della «*Gauche proletarienne*» in vivace polemica, i secondi a difendere l'idea dei tribunali e della giustizia rivoluzionari, il primo ad evidenziare il legame indissolubile tra la pena e la criminalizzazione delle sedizioni, la separazione tra plebe e popolo, risuona con il sottofondo di questo dibattito storiografico. Ma soprattutto, a parlare dell'oggi, è quest'idea bifronte della sollevazione popolare, che guarda a sogni di liberazione aggrappandosi alla conservazione di spettri del passato, anche immaginari e spuri. In tal senso, proseguendo sull'onda di libere associazioni, il binomio tra conservazione, attaccamento comunitario e ribellione, ha qualcosa da dire in una lunga fase in cui il flusso del divenire, la ristrutturazione e la trasformazione permanente, forse perfino rivoluzionaria, in qualche modo, sono la cifra stessa del capitale, del suo programma fuori controllo di perenne fuga in avanti? Il nostro presente sarebbe allora, parafrasando Benjamin, il vero momento di leggibilità di quelle rivolte. Qualcuno ha già osservato questo strano appuntamento temporale a proposito dei *gilets jaunes*, una rivolta che si ammanta di vesti conservative, ma per conservare quale passato, e quale identità?

Sorprendente sovrapposizione che fa apparire nel XXI secolo un movimento sociale abbastanza potente per perseverare malgrado la repressione brutale, restando prossimo alle sedizioni popolari che la Francia ha conosciuto durante il lungo ciclo dei sollevamenti contadini e plebei del XVI e XVII secolo. La risposta dei GJ assomiglia a un risveglio di questa tradizione sepolta, vinta dalla repressione militare e giudiziaria della monarchia e più spesso lasciata nell'ombra, in seno allo stesso marxismo, della centralità proletaria. La loro ambivalenza, tra insurrezione e conservazione, resistenza e reazione, caratterizzano delle ribellioni esposte al cambiamento del regime di storicità¹⁶⁹.

Qualche passo indietro è necessario per sbrogliare dei fili che si fanno confusi, e rimetterli in ordine. Nel corso dell'anno successivo a quello sui «*Nus pieds*», dedicato a *La società punitiva*, Foucault corregge un po' il tiro ed accentua il corpo a corpo con il marxismo del periodo, in

¹⁶⁹ F. RAMBEAU, *Gilets jaunes et nus pieds*, [in rete], <https://lundi.am/Gilets-Jaunes-et-Nus-Pieds-Frederic-Rambeau>, [consultato il 31/05/2020].

particolare riguardo al concetto di «riproduzione» e alle teorie sugli apparati ideologici. Spostandosi al 700 e all'800, Foucault sostituisce tendenzialmente la nozione di «illegalismo popolare» a quella di «plebe sediziosa» nella sua analitica del potere penale e delle sue istituzioni. In questo modo il peso dei cambiamenti nel sistema di produzione è accentuato e le domande sulla riproduzione dei rapporti sociali poste con più forza. Se nella civiltà feudale la multiformità dell'illegalismo si tiene insieme in un sistema di contrappesi, in cui le prerogative aristocratiche, la decisione dei prezzi nel mercato e le varie irregolarità che competono ai diversi ceti si annullano, con il rafforzamento della borghesia le cose a poco a poco cambiano.

A un certo punto gli illegalismi non sono più equivalenti, e quelli popolari, con la massiva deportazione dalle campagne e la concentrazione nei luoghi in cui ricchezza e mezzi di produzione si trovano disponibili, accumulati e depositati in grandi quantità, si riducono al depredamento. E qui la classe operaia, il proletariato nel senso che si è poi stabilito, come soggetto sociologicamente omogeneo, non è riprodotto, o meglio viene riprodotto quantomeno nello stesso tempo in cui è plasmato *ex novo* come corpo operaio, disciplinato, economo e ritmato. Le tattiche della disciplina, se nascono e sono sempre commisurate al pericolo della sedizione, in questo specifico frangente devono reagire al furto creando l'operaio, la classe come soggetto riconoscibile: il potere combatte la cospirazione creando il crimine e previene l'appropriazione creando il proletario. In entrambi i casi c'è un'eccedenza, un sovrannumerario della carne, dei corpi e degli istinti stessi, ridotti alla naturalità di un tempo e di uno spazio che sono quelli della produzione. Per questo Foucault, polemizzando con dei noti «hegeliani di sinistra», come definisce Marx ed Engels, dice che per far coincidere il lavoro con la natura ed il qualità propria dell'uomo c'è voluta una catena inaudita di violenze ed imposizioni.

Il soggetto operaio, variabile dipendente e «negazione determinata» del Capitale, deve interiorizzare le sue unità di tempo e di spazio. In altre parole la forza-lavoro è il risultato di un processo che rende i corpi produttivi, determinandoli simultaneamente come competenti e come sottomessi. Perché sia utilizzabile sul posto di lavoro e fissato alle macchine, invece che un insieme di forze virtuali e generiche, il «corpo operaio» deve essere addestrato in senso sia professionale che disciplinare, trasformato in forza produttiva nello stesso momento in cui è posizionato dentro il rapporto di sfruttamento capitalistico. Per questo motivo, in Foucault, la teoria del potere disciplinare non è una teoria della riproduzione sociale, delle forze produttive e del modo di produzione, ma delle forme in cui questi si «costituiscono». Al livello più profondo delle reti di potere, non c'è forza lavoro senza trasformazione dei soggetti in risorsa produttiva interamente disponibile ai cicli dell'estrazione di valore, come non c'è modo di produzione capitalistico senza un loro ancoraggio allo spazio del lavoro e una presa totale sul loro tempo di vita. Il potere

sequestra, reclude, educa, dirama le discipline sull'insieme del corpo sociale, irreggimenta le «classi pericolose», non per servire le strutture della produzione, per garantirle o legittimarle, ma per costituirle e determinarle nel loro nucleo più puro:

Se diamo al potere l'estensione che ho appena detto, siamo sollecitati a rintracciarne il funzionamento stesso ad un livello molto più profondo. Il potere, quindi, non può più essere compreso soltanto come il garante di un modo di produzione, come ciò che permette di costituire un modo di produzione. Il potere è di fatto uno degli elementi costitutivi del modo di produzione e funzione nel cuore di quest'ultimo. È quello che volevo far vedere quando ho parlato dei vari apparati di sequestro, che non sono tutti collegati a un apparato di Stato, lungi dall'esserlo, ma giocano tutti – che siano le casse di previdenza, le fabbriche-prigioni, le case di correzione – a un certo livello: non quello della garanzia data al modo di produzione, ma quello della sua costituzione.¹⁷⁰

Tutto questo ha a che fare con la figura che il progetto rivoluzionario e comunista ha assunto lungo l'intero secolo scorso. Ha a che fare con quello che alcuni pensatori e rivoluzionari hanno definito, alle soglie della crisi generale che si è profilata a partire dagli anni 70, come «teoria del proletariato», ma soprattutto ha a che vedere con il suo tramonto. Per questo è importante tornare a Clover e vedere quanto non torna e non convince nella sua analisi. Il programma proletario, l'idea di rivoluzione che ha sempre contemplato, è quella di una generalizzazione transitoria della condizione della classe sfruttata, universale e liberatrice: la classe che non è niente, ridotta allo stadio più assoluto della miseria, che deve però affermarsi come contenuto positivo, come nucleo germinale del processo rivoluzionario medesimo.

Il vizio originale del Capitale è infatti quello di avere come forza motrice e come limite lo stesso deposito di forze, secondo tale griglia, ovvero la forza produttiva, e prima di tutto quella vivente, il corpo biologico, le risorse organiche dell'attività umana che si trasforma in lavoro vivo. Un accumulo macchinico ed artificiale di lavoro morto, di «senso morto», che deve necrotizzare e metabolizzare la linfa del «senso vivo», ma che non può mai esaurirla senza rischiare di decomporsi, incorrendo nella minaccia della crisi. Cesarano ci ricorda come questo «*échappement*» dell'«utopia capitale» sia quello di un sistema internalizzante che insegue costantemente la dominazione reale sul ricambio tra attività e natura, che cerca in modo spasmodico e volatile, sempre più rarefatto e privo di contenuto stabile, di innervare la comunità materiale dei viventi:

Conquistando materialmente il pianeta come suo universo economico-politico e immediatamente scontrandosi con i limiti termodinamici di questo universo materiale, infine disvelato nella sua finitezza, la «classe» che gestisce il capitale mondiale scopre a un tempo la scadenza ultimativa delle contraddizioni insite nel suo modo di prodursi, e il carattere *finito* dell'economia politica [...]. A questo punto, la «classe» che gestisce i modi di produzione si identifica, semplicemente, con la comunità del capitale nella sua totalità, dal momento che non può esistere un modo di produzione *economico-politico* ulteriore a quello vigente, *in direzione dello sviluppo e della sua razionalizzazione possibile*, e di

¹⁷⁰ M. FOUCAULT, *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, Milano, Feltrinelli, 2013, pp. 246-247.

conseguenza non può esistere una «classe» che, come tale, ne sia una portatrice latente, secondo il meccanismo e la logica operanti lungo tutta la «preistoria», fondati sugli antagonismi interni allo *sviluppo* dei modi di produzione.¹⁷¹

Il marxismo critico riconosce nel proletariato la negazione immanente della società capitalista, laddove la parte più radicale del pensiero di Marx, a cui Clover s'ispira, designa il rovesciamento rivoluzionario del modo di produzione come autonegazione del proletariato, che si realizza ed estingue allo stesso tempo. Il preludio alla fine del dominio del Capitale risiede allora nell'espansione socializzata della figura proletaria, che invade la sfera della riproduzione materiale nel suo insieme e si generalizza, portando la forza produttiva ad esplodere sull'intero corpo sociale. Per quanto questa espansione rompa con la legge del valore in quanto misura calcolabile, esondi dalla fabbrica e dalla sintesi del tempo di lavoro, quella «sintesi capitalista» di capitale e lavoro nel sociale che pende sempre da una delle due parti, scriveva Lucio Castellano¹⁷², resta comunque una funzione dipendente delle forze produttive. Questa è un'ipoteca non da poco nella misura in cui, secondo Cesarano e Camatte, l'immagine di una società comunista, la liberazione della comunità umana finalmente realizzata, non può più essere costretta nelle maglie di un modo di produzione:

Ciò che si prospetta, è l'urgenza di una trasformazione radicale del rapporto tra la comunità umana globale e il suo mondo realmente naturale: con tutta evidenza, non più uno *sviluppo* dei modi di produzione (che sempre furono modi di produzione di un «mondo» fittizio e anti-naturale), ma, al contrario, la *disgregazione* e la *fine* di qualsiasi modo di produzione che ponga in contraddizione diretta, in antagonismo mortale, la specie umana e il suo mondo reale.¹⁷³

Torniamo quindi alle rivolte, e ad un termine di periodizzazione che risulta fondamentale, come si è già detto. Le sollevazioni del *lumpen* «razzializzato», da James Boggs alle «Pantere nere»¹⁷⁴, che d'altronde proprio come «*lumpen*» si autodefinivano, le sommosse di Detroit, l'unione

¹⁷¹ G. CESARANO, *Manuale di sopravvivenza*, cit., pp. 108-109.

¹⁷² L. CASTELLANO, *La politica della moltitudine: postfordismo e crisi della rappresentanza*, Roma, Manifestolibri, 1997.

¹⁷³ G. CESARANO, *Manuale di sopravvivenza*, cit., p. 109.

¹⁷⁴ Il «*Black Panther Party*» fu un movimento politico di ispirazione comunista formatosi nel 1966 negli Stati Uniti per organizzare l'autodifesa sociale, politica e militare, del proletariato afroamericano in una prospettiva rivoluzionaria. L'organizzazione, radicata in tutto il territorio statunitense, si distingue per il rifiuto delle pratiche non violente del movimento per i diritti civili, rappresentate principalmente dalle posizioni di Martin Luther King, per l'organizzazione di strutture di mutuo appoggio, come la capillare rete di mense popolari gratuite per le colazioni dei bambini, note come programma «*Free Breakfast for children*», gli scioperi degli affitti e le ronde armate per opporsi agli abusi polizieschi. La guerra senza quartiere dichiarata all'organizzazione dall'FBI di J. Edgar Hoover, che nel '69 la definì «la più grande minaccia alla sicurezza interna del paese», portò all'incarcerazione e alla morte di molti suoi militanti ed esponenti, tra cui il più noto fu certamente George Jackson, ucciso da un secondino, nel '71, dentro il penitenziario di San Quentin, pochi giorni prima che fosse diffuso il suo testamento politico, *Col sangue agli occhi*. Jackson entra in prigione come piccolo criminale comune e si espone in tutte le lotte per l'autodifesa e l'organizzazione dei detenuti, senza più uscire. Viene inoltre rafforzato nelle sue convinzioni dalla morte del fratello Jonathan, appena diciassettenne, durante un'azione. Un altro caso eclatante fu l'omicidio, nel '69, dei due dirigenti del movimento, Mark Clark e Fred Hampton, che furono assassinati a raffiche di mitra durante un'incursione notturna della polizia di Chicago nella sede

e la sovrapposizione tra le lotte dei disoccupati, le vertenze radicali nelle fabbriche e l'insorgenza dei neri nelle periferie, formano un'unica costellazione. La rivolta apre, negli Stati Uniti degli anni 60, una fase critica che non precorre il ritorno ad un'identità precedente della classe, ma la sua dissoluzione in quanto tale, la dislocazione del dominio su altri e più profondi terreni. La fase di oscillazione tanto decisiva, tra gli anni 60 e 70, è accompagnata da un sommovimento sociale generalizzato che è l'ultimo capitolo del legame tra forze produttive e rivoluzione, tra programma e teoria del proletariato come coordinate dell'uscita dal capitalismo.

Nel costituirsi del capitale in comunità materiale senza residui spaziali o geografici, che non vuol dire senza opportunità d'uscita e senza fughe possibili, non è la dominazione formale, il «comunismo del capitale» che giunge a maturazione, il quale attenderebbe soltanto di essere liberato dallo scheletro di una disciplina capitalistica del lavoro ormai parassitaria e superata. Si tratta invece del capitalismo come rapporto impersonale e totalizzante, come «soggetto automatico» che passa per un'«antropomorfosi» della mercificazione ed invade la vita della società nella sua interezza: in esso è il «senso morto» della merce, il suo feticismo divenuto rappresentazione spettacolare, ad annettersi le forme di vita. Così l'insurrezione non è più concepita, secondo le tesi della «critica radicale», come passo in avanti nella liberazione e nello sganciamento, una corsa sfrenata che è ormai solo ed unicamente quella del capitalismo, e che non può essere semplicemente invertita e cambiata di segno. In tal senso la vocazione temporale apocalittica appartiene ormai *in toto* alla civiltà del capitale, è la sua utopia, non quella dei rivoluzionari. La rivolta si configura invece come una «febbre di rigetto», reazione istintiva di rifiuto verso un'avanzata autodistruttiva. Scriveva il «Comitato Invisibile» nel 2014:

del BPP. C'è poi l'incursione della polizia nella sede di Los Angeles, in Central Avenue, che provoca cinque ore di fronteggiamento armato. Hampton viene addirittura, come accertato dalla commissione d'inchiesta ufficiale, ammazzato nel sonno. I fondatori del BPP furono Bobby Seale, Elbert Howard e Huey P. Newton. Quest'ultimo ebbe un ruolo primario non soltanto come organizzatore e militante politico rivoluzionario, ma anche come teorico ed intellettuale, elaborando in particolare delle analisi sull'«intercomunalismo» come soluzione organizzativa post-capitalista, rievocate anche dal «Comitato invisibile» nel testo *Ai nostri amici*. In effetti le «Black Panthers», nelle proprie analisi strategiche e politiche, si riconoscono come *lumpen* e proletariato marginale, cercando di inquadrare tale definizione in un lessico marxista. Tentano inoltre di dare una lettura contestuale del fenomeno delle rivolte nere e di coglierne, dal loro punto di vista, i limiti storici. Come Clover evidenzia in un passaggio del suo libro, con particolare riferimento agli interventi di Newton sulla rivista «*The Black Panther*», le rivolte di strada vengono da una parte sostenute, dall'altra criticate come «stadio elementare» del conflitto, che è necessario sostituire con mezzi di scontro più efficaci ed organizzati di formazione politico-militare. Per una bibliografia essenziale: P. B. FARNETTI, *Pantere nere. Storia e mito del Black Panther Party*, Milano, Shake, 1995; B. CARTOSIO (a cura di), *Senza illusioni. I neri negli Stati Uniti dagli anni 60 alla rivolta di Los Angeles*, Milano, Shake, 1995; G. JACKSON, *Fratelli di Soledad. Lettere dal carcere di George Jackson*, Torino, Einaudi, Id., *Col sangue agli occhi* (1970), Milano, Agenzia X, 2008; B. SEALE, *Cogliere l'occasione. La storia del Black Panther Party e di Huey P. Newton*, Torino, Einaudi, 1971. James Boggs fu invece un operaio afroamericano, ideologo e militante trotskista, animatore, negli anni 60, di esperienze e riviste più tradizionalmente legate alla fabbrica e agli scioperi nell'industria automobilistica e nel settore minerario, con particolare attenzione all'organizzazione degli operai afroamericani, al cui mondo d'altronde appartiene, che denomina «*negro workers*»: J. BOGGS, *Lotta di classe e razzismo*, Bari, Laterza, 1968. Anch'egli viene citato e preso in considerazione nella ricostruzione delle lotte «razzializzate» proposta da Joshua Clover.

In questa mania di bloccare tutto che ormai accompagna ogni movimento, bisogna leggere un netto rovesciamento del rapporto con il tempo. Noi guardiamo il futuro come l'Angelo della Storia di Walter Benjamin guardava il passato [...] Il tempo che passa viene percepito come la lenta progressione verso una fine probabilmente spaventosa [...] Perciò bisogna vedere ogni tentativo di bloccare il sistema globale, ogni movimento, ogni rivolta, ogni sollevazione, come un tentativo verticale di arrestare il tempo e di biforcarlo in una direzione meno fatale.¹⁷⁵

Per questo, come scrive Alain Bertho, il limite di tempo sembra, nel nuovo ciclo di rivolte, percepito come quello ultimo, e la coscienza ambientale dell'invivibilità di un mondo che è già apocalittico, «*natura*» del capitale e del suo artificio, pare tramutarsi in senso comune pratico: «Pesare subito: che sia sul terreno della minaccia climatica o su quello sociale, è lo stesso sentimento d'urgenza che domina e struttura la ragion pratica. Il presentismo non è una teoria filosofica. È un elemento strutturante le soggettività popolari contemporanee e destrutturante le logiche strategiche di rappresentazione. Non abbiamo più il tempo»¹⁷⁶.

I domani che cantano, scrive l'antropologo, hanno smesso di profilarsi all'ombra della necessità storica. Il «presentismo» capitalista polverizza al contrario, in sinergia con i dispositivi tecnologici, la nostra percezione del tempo, mettendo in disuso le strategie rivoluzionarie che situavano le proprie radici nel futuro. Nelle convulsioni recenti della società, se non c'è alcun passato «autentico» a cui rivolgersi e nessuno specifico limite invalicabile da sacralizzare, certamente la riscoperta di qualcosa di dimenticato è un ingrediente che confluisce nel crogiolo dei fenomeni sovversivi.

1.8 L'ultrasinistra e il «partito storico» della rivoluzione: alle origini della «corrente radicale».

Le compagini e le tesi facenti capo al laboratorio magmatico della cosiddetta «critica radicale», come si è anticipato nelle pagine introduttive, sono riconducibili alla filiazione, filtrata e spuria, di quelle correnti del movimento operaio internazionale, sviluppatesi all'inizio del 900, che rispondono al nome di «ultrasinistra». Quando si parla dell'«ultrasinistra» si richiama, all'origine, una tassonomia vigente in seno alle posizioni del socialismo internazionale del primo 900: la destra era identificata con le tendenze scioviniste della socialdemocrazia tedesca, rappresentata da Ebert; il centro dall'orientamento riformista e gradualista di Kautsky; infine la sinistra corrispondeva al bolscevismo ed alla direzione di Lenin. Dentro questo quadro l'«ultrasinistra» si aggiunge ad

¹⁷⁵ COMITATO INVISIBILE, *L'insurrezione che viene-Ai nostri amici-Adesso*, Roma, Nero, 2019, p. 159.

¹⁷⁶ A. BERTHO, *Time over? Le temps des soulèvements*, cit., p. 142.

indicare quelle frazioni, presenti soprattutto in Germania e in Olanda, che esprimevano un'opposizione di sinistra al leninismo nel suo insieme, come fenomeno teorico e pratico, in seno al movimento rivoluzionario e da principio nella «Terza Internazionale»¹⁷⁷.

Non è semplice ricostruire il profilo di tale corrente, in senso teorico ed ideologico, nella varietà delle sue espressioni e nel suo intreccio con l'esperienza storica dei tentativi rivoluzionari avvenuti, in Germania, durante la sequenza 1918-21, nonché con il suo successivo bilancio. Gli esponenti del «comunismo dei consigli» a partire da Hermann Gorter ed Anton Pannekoek, seppure intraprendano ben prima il proprio percorso, in particolare nel solco dei principi fondamentali della «scuola olandese»¹⁷⁸, elaborano in forma matura le loro tesi distintive proprio misurandosi con questi tentativi e con il loro lascito: si può dire che una formalizzazione compiuta del «*Linkskommunismus*» come tendenza politica organizzata risalga alla famosa *Lettera aperta al compagno Lenin* di Gorter e alla fondazione del «KAPD» (*Kommunistische Arbeiterpartei Deutschlands*), nell'aprile del 1920.

Nello scritto polemico e nelle ragioni della scissione, che separa il gruppo dei «consiliaristi» tedeschi dal partito comunista ufficiale (KPD), ormai dominato dall'ala destra di Paul Levi, ci sono tutti gli elementi, *in nuce*, che caratterizzano l'ultrasinistra «tedesco-olandese» e il movimento consiliare come rifiuto delle forme dominanti del movimento operaio e delle sue istituzioni (innanzitutto il sindacato e il «partito di quadri») nei punti strategici più avanzati dello sviluppo

¹⁷⁷Tra il 1919 e il 20, dopo il suo primo congresso, il Comitato esecutivo dell'«Internazionale comunista» fonda due organi deputati alla propaganda nell'Europa Occidentale: il «Bureau di Amsterdam» e il «Segretariato di Berlino». La vicenda della controversia tra questi due organi è centrale nella polemica e nella frattura tra le tendenze dell'«ultrasinistra» e la «Terza Internazionale». In Olanda c'è un forte movimento marxista che ha fondato il primo partito comunista in Europa, ovvero la corrente «tribunista». Il «Gruppo Tribunista», che nel 1918, dopo l'espulsione dalla socialdemocrazia, dà vita al Partito Comunista Olandese, è rappresentato da Anton Pannekoek, Henriette Roland-Holst e Hermann Gorter, che ha un importante ruolo nel sostenere anche la formazione della corrente consiliare tedesca. Per le loro posizioni antiparlamentariste e antisindacali, i comunisti olandesi, e dunque il «Bureau di Amsterdam», si trovano a sostenere apertamente la sinistra del KPD tedesco (futuro KAPD), contro il vertice rappresentato da Paul Levi. Alla «Conferenza internazionale di Amsterdam», nel 1920, si esprimerà quindi il feroce contrasto tra i due organi, con la conseguente formalizzazione di due tendenze in seno alla «Terza Internazionale» in Europa: l'«ultrasinistra» risulta in questo caso maggioritaria, con il supporto, ad esempio della delegazione inglese di Sylvia Pankhurst, ma anche del solo delegato tedesco, poiché nessun esponente del centro direttivo riesce a presenziare. Nel «KPD», intanto, al congresso di Heidelberg del 1919, benché le posizioni dell'ultrasinistra risultino maggioritarie nella base non lo sono nel gruppo dirigente, quindi vengono emarginate e poi espulse dal partito. Allo stesso modo la «Terza internazionale» destituisce il «Bureau di Amsterdam», mentre i comunisti consiliari olandesi e tedeschi, che hanno ormai fondato il KAPD nel maggio 1920, sono ammessi per un breve periodo nella «Terza Internazionale» con lo statuto di «simpatizzanti», per poi allontanarsene definitivamente dopo il suo terzo congresso mondiale, nel 1921.

¹⁷⁸ Come si è detto la scuola del marxismo olandese, detta «tribunista» poiché si raccoglie intorno alla rivista «*Die Tribune*», è anticipatrice nel caratterizzare tutti i punti discriminanti del «*Linkskommunismus*»: antiparlamentarismo, rifiuto dei sindacati come strumento del compromesso tra le classi, idea del partito come organo di rischiarimento della coscienza, subordinato all'azione di massa spontanea del proletariato, dotato di un'autonoma coscienza rivoluzionaria potenziale, teoria del crollo imminente del capitalismo e opposizione intransigente alla socialdemocrazia. È da sottolineare che i bolscevichi e gli «ultrasinistri» avevano lottato fianco a fianco nella socialdemocrazia e nella «Seconda Internazionale», intorno alla cosiddetta «Sinistra di Zimmerwald». Quando gli olandesi, nel 1909, vengono espulsi dall'Internazionale, Lenin interviene con veemenza in loro favore.

capitalistico occidentale. Prima di restituire i lineamenti generali di questo fenomeno, che non sarà certo possibile esaurire nella presente ricerca, occorre innanzitutto sottolineare la differenza, non sempre esplicitata in modo chiaro da protagonisti ed interpreti, tra l'ideologia del marxismo «consiliarista» e la realtà storica del «movimento dei consigli» in Germania, i cui sviluppi sono molto più ampi e trasversali:

Per evitare di apparire patetici o celebrativi riteniamo però necessaria una radicale revisione critica di tutta l'esperienza consiliare, per distinguere ciò che appare ormai come irrimediabilmente superato (ed è molto) da ciò che conserva il valore di un'esperienza significativa, capace di offrire indicazioni anche al nostro agire politico. Per fare ciò è innanzitutto indispensabile operare una distinzione molto netta tra Movimento dei Consigli, così come si è storicamente manifestato nelle lotte degli operai tedeschi nel 1919-21, e Ideologia dei Consigli, cioè le formulazioni teoriche dei gruppi dell'ultrasinistra tedesco-olandese, che soprattutto a posteriori tentarono di ridefinire il ruolo dell'organizzazione consiliare nella transizione al comunismo.¹⁷⁹

Un simile discernimento è tanto più pregnante poiché, come rilevato da contributi importanti, tra cui l'articolo appena citato o il seminale studio di Enzo Rutigliano¹⁸⁰, nel fenomeno politico consiliare si esprimono delle composizioni sociali e delle soggettività operaie molto diverse, portatrici di istanze contrastanti: in alcuni casi la richiesta di «socializzazione» delle fabbriche e dei settori produttivi è legata ad un'idea di «gestione operaia», quando non di «cogestione», che vede gli operai più specializzati disponibili ad un controllo partecipativo del lavoro, mentre in altri casi, come per il bacino minerario della Ruhr, rappresenta una potente tendenza all'autorganizzazione che prende l'immediato controllo dei poli industriali cacciandone i padroni.

Non è un caso che le mobilitazioni e gli scioperi che si svolgono nella zona della Ruhr durante il 1919 e il 1920, che oppongono i consigli dei lavoratori alla dirigenza dei sindacati, allineata al governo socialdemocratico, assumano quasi subito uno sbocco di tipo insurrezionale. Saranno infatti i ben noti «*freikorps*»¹⁸¹ a reprimere nel sangue questi sommovimenti, come faranno più tardi,

¹⁷⁹ M. BALUSCHI, *Il movimento dei consigli e la formazione dell'ideologia consiliare*, in «Collegamenti per l'organizzazione di classe», Quaderno 3: *Consigli operai e comunismo dei consigli*, Firenze, 1981, p. 7.

¹⁸⁰ E. RUTIGLIANO, *Linkskommunismus e rivoluzione in Occidente*, Bari, Dedalo, 1974.

¹⁸¹ I «corpi franchi», termine che indicava originariamente dei reparti speciali dell'esercito imperiale prussiano, furono delle milizie volontarie di ex combattenti che si formarono nella Germania di Weimar, a seguito della Prima guerra mondiale. Queste organizzazioni paramilitari di fede nazionalista e reazionaria, che furono un vero e proprio brodo di coltura del nazionalsocialismo, furono usate dal governo socialdemocratico per reprimere nel sangue l'insurrezione spartachista, nel 1919, la Repubblica Bavarese dei Consigli, l'insurrezione della Ruhr, nel 1920, l'«Azione di Marzo», nel 21, e in generale l'ondata di scioperi e ribellioni che si susseguirono in quegli anni nella Germania centrale. A scatenare la violenza incontrollata di questi corpi, che furono anche all'origine del «putsch di Kapp», fu il ministro della difesa socialdemocratico Gustav Noske. Una ricostruzione autobiografica suggestiva e puntuale della vicenda politico-esistenziale, del clima che si respirava in seno a questo strano fenomeno, è il famoso romanzo di E. VON SALOMON, *I proscritti* (1930), Milano, Baldini Castoldi, 2001. Questo libro evidenzia le trame dell'ambiente d'estrema destra di Weimar, il loro rapporto con i corpi franchi nel preparare l'omicidio del Ministro degli Esteri Walther Rathenau, nel 22, e le consonanze con il nascente fascismo. Il romanzo è diventato non a caso un oggetto di culto degli ambienti «neofascisti». Lo stesso autore scrive d'altronde anche un saggio apologetico intitolato *Lo spirito dei corpi franchi*, Milano, Ritter, 2010. Von Salomon vi difende il punto di vista revanscista e «protofascista» di quei

nel 21, con la famosa «Azione di marzo», un altro tentativo insurrezionale di impronta apertamente politica nella cui preparazione il «KAPD» avrà un ruolo di primo piano. Tale differenza tra partecipazione e autonomia operaia nell'alveo della medesima forma consiliare, su cui si tornerà più approfonditamente, non si presenta sempre in modo lineare ed immediatamente decifrabile, dunque è foriera di implicazioni politiche e risvolti non trascurabili.

La concezione organizzativa che, dopo la scissione avvenuta ad Heidelberg, contrassegna la specificità della propaganda e dell'operato «kapdista», inerisce alla dialettica masse-capi e conseguentemente alla funzione del partito politico. In seno a tale progettualità il ruolo del partito rivoluzionario si pone quale complemento alla centralità delle organizzazioni spontanee di fabbrica, ovvero le «unioni» e la struttura di coordinamento retta dai consigli operai, germe della futura organizzazione produttiva comunista. In tal senso le soluzioni caldegiate e praticate dai gruppi dell'ultrasinistra avversano contemporaneamente la modalità del «partito di massa», assunta tradizionalmente dai socialdemocratici e, dopo il secondo congresso della «Terza Internazionale», dai comunisti di osservanza «sovietica»¹⁸², quella avanguardista del «partito di quadri», che ambisce a sostituire l'iniziativa autonoma delle masse proletarie mediante il centralismo di una direzione separata, e infine il sindacalismo, che perseguendo un'aggregazione dei lavoratori sulla base dell'unità di mestiere alimenta le logiche corporative e fraziona la coesione degli sfruttati. La struttura consiliare avrebbe dunque dovuto articolarsi attraverso le «Unioni» (*Betriebs Organisation*), accorpate secondo le singole cellule produttive, i diversi distretti industriali, e rappresentate nel loro insieme da un'«Unione operaia generale», come sottolinea Gorter:

Ogni fabbrica, ogni luogo di lavoro costituisce un'unità. Nella fabbrica gli operai eleggono i loro uomini di fiducia. Le organizzazioni di fabbrica sono divise in distretti economici. Attraverso i distretti si possono ancora eleggere uomini di fiducia. E i distretti eleggono a loro volta la Direzione generale dell'Unione per l'intero Stato. Così tutte le organizzazioni di fabbrica, senza badare a quale industria appartengono, formano insieme una sola unione operaia.¹⁸³

distaccamenti che furono, è utile ribadirlo, il principale strumento repressivo usato dal governo socialdemocratico per ristabilire l'ordine capitalistico in Germania, soffocando nel sangue i tentativi di emancipazione delle masse lavoratrici.

¹⁸² Il secondo congresso dell'«Internazionale comunista», nel 1920, fu l'occasione in cui Lenin distribuì il saggio *Estremismo, malattia infantile del comunismo*, nel quale regola i conti con la sinistra comunista tedesca ma anche, tra gli altri, con Bordiga. La *Lettera aperta* di Gorter è una risposta all'anatema contro l'estremismo. Nello stesso periodo, dopo il congresso di Halle, il KPD di Paul Levi si riunifica con l'ala sinistra dell'USPD, i socialdemocratici «Indipendenti», formando il VKPD o partito comunista unificato. Scrive allusivamente Anton Pannekoek, nel 47, commentando retrospettivamente la strategia internazionale seguita dai bolscevichi: «Si svilupparono invece circoli e partiti socialisti, i quali erano pronti a collaborare con i partiti comunisti, i quali erano pronti a collaborare con i partiti comunisti, perché questi avevano ormai messo nel loro programma l'accettazione del parlamentarismo, la partecipazione alle elezioni, l'appoggio ai sindacati, in modo da accostarsi di più alle convinzioni esistenti fra le masse. Inoltre il fatto che la Russia bolscevica fosse minacciata da quei paesi capitalisti che avevano vinto la guerra, portò i dirigenti bolscevichi a cercare un appoggio presso le organizzazioni operaie occidentali, attraverso una politica opportunistica mascherata da slogan radicali». A. PANNEKOEK, *Organizzazione rivoluzionaria e consigli operai* (1947), Milano, Feltrinelli, 1970.

¹⁸³ H. GORTER, *Risposta a Lenin* (1920), in E. RUTIGLIANO, op. cit., p. 120.

In seno a queste organizzazioni, di conseguenza, la posizione dei capi viene drasticamente ridimensionata rispetto all'accentramento di potere burocratico cristallizzato nei tradizionali apparati sindacali e di partito, riportata ad uno strumento rappresentativo temporaneo e subordinata alle esigenze della lotta di classe: «Come è diverso nelle organizzazioni di fabbrica! Qui, è l'operaio stesso che decide della tattica e dell'orientamento della sua lotta, e che fa intervenire immediatamente la sua autorità se i capi non fanno quello che lui vuole. Egli è permanentemente al centro della lotta perché la fabbrica, l'officina, sono anche la sua base di organizzazione¹⁸⁴».

Questo ruolo federativo viene ricoperto, nella congiuntura della sequenza rivoluzionaria tedesca che si staglia tra il 1918 e il '23, da una sigla, la «AAUD» (*Allgemeine Arbeiter Union Deutschlands*)¹⁸⁵, che arrivò ad unire, nel 1920, 800.000 lavoratori. Il compito del partito rivoluzionario, come si è detto, risulta essere vicario rispetto all'intelaiatura di tale «sistema dei consigli» in embrione, poiché a differenza di tutte le preesistenti ipotesi marxiste di transizione al socialismo non ha alcun incarico direttivo né deve governare il processo complessivo della trasformazione sociale. In cosa consiste precisamente tale posizione ausiliaria della «forma-partito»? In primo luogo risiede nell'opera di propaganda e diffusione della coscienza teorica nella classe sfruttata, che essendo portatrice di una latente ma intrinseca vocazione rivoluzionaria dovrebbe solo essere sottratta agli influssi delle ideologie dominanti, in qualche modo «disingannata», come trapela dalle parole di Pannekoek:

Fra tutti gli uomini che compongono la classe operaia si sviluppano man mano delle forze, che sono la conseguenza di ciò che essi sperimentano e vivono nella società; queste forze sono però tenute a freno da una pressione esercitata dall'alto, e restano quindi incoscienti, nascoste nel subconscio, finché non vengono risvegliate e divengono delle grandi forze spirituali: finché cioè quella che è soltanto una forza potenziale, latente, diventa una forza effettiva, reale per l'entusiasmo suscitato da un'idea, finché quella scintilla che vive dentro questi uomini non diventa un fuoco ardente.¹⁸⁶

Inoltre se il gruppo minoritario dei militanti comunisti, raccolti nel partito, conserva in qualche modo degli aspetti di «avanguardia», *latu sensu*, dello sviluppo rivoluzionario, è nell'«azione esemplare», anche audace e violenta, che deve anch'essa risvegliare le coscienze all'urgenza del

¹⁸⁴Ivi, p. 121.

¹⁸⁵ L'organizzazione «AAUD» era quella più strettamente legata al «KAPD» ed alle sue posizioni, seppure si proponesse costitutivamente di raccogliere tutta la classe operaia secondo basi consiliari, senza quindi alcun discrimine o divisione di tipo ideologico. Questa formula della «doppia organizzazione» suscita dissensi dall'area raccolta soprattutto intorno a Otto Rühle, che accusa i «kapdisti» di costituire una nuova «cricca di dirigenti. Da questa divergenza nasce, nel dicembre 1920, la «AAU-E» (*Allgemeine Arbeiter Union Einheitsorganisation*), organizzazione unitaria di impronta autogestionaria, che si avvicina a tematiche anarchicheggianti e rifiuta qualsiasi compromesso con il principio del partito, ed è influenzata dalla rivista politico-letteraria *Die aktion*. O. RÜHLE, *La rivoluzione non è affare di partito* (1920), Caserta, Edizioni G.d.c., 1974.

¹⁸⁶ A. PANNEKOEK, op.cit., p. 225.

conflitto, ma anche mostrare ai proletari, con il proprio coraggio, un'immagine incarnata del loro futuro. Scrive Gorter nella sua lettera a Lenin:

Questo mezzo consiste nella formazione, nell'educazione di *un gruppo che dimostra nella lotta quello che deve diventare la massa*. Indicatemi, compagno, un altro mezzo se lo conoscete. Io, per quel che mi riguarda, non ne conosco altri. Nel movimento operaio, e soprattutto nella rivoluzione, secondo me, non può esserci che una sola verifica: quella dell'esempio e dell'azione.¹⁸⁷

L'opzione strategica dell'atto esemplare come spinta propulsiva rivolta alle masse, una sorta di «propaganda con il fatto» e di ginnastica rivoluzionaria¹⁸⁸ che vale ai «kapdisti» l'accusa di «putschismo», ha segnato in modo decisivo l'evoluzione e il fallimento di tale corrente. Innanzitutto ci fu il grande tentativo di insurrezione generale costituito dall'«Azione di marzo», nel 1921, conclusosi in una drammatica sconfitta, facilitata dalla mancata risposta della classe operaia di molte regioni tedesche, che stabilì un punto di non ritorno nella disgregazione dell'ultrasinistra come forza organizzata; inoltre è rilevante citare il fenomeno degli espropriatori comunisti, tra cui i famosi Max Hölz¹⁸⁹ e Karl Plättner, che incrociarono la strada del «KAPD»; infine quello degli attentati individuali, soprattutto nella tarda fase di dispersione «gruppuscolare» a fronte di una repressione accanita, dalla seconda metà degli anni 20, che culmina nella controversa vicenda dell'incendio del *Reichstag*, nel 33, attribuito a Marinus Van der Lubbe¹⁹⁰. Scrive a tal proposito Canne Meijer:

¹⁸⁷ H. GORTER, op.cit., p. 122.

¹⁸⁸ Un appassionante spaccato della dimensione di coraggio, preparazione militare, formazione al combattimento di strada e all'azione illegale che animò la temperie del comunismo dei consigli tedesco, in particolare nelle sue componenti giovanili, è contenuta nella prima parte dell'autobiografia di Mattick, solo di recente tradotta in italiano: P. MATTICK, *La rivoluzione. Una bella avventura*, Trieste, Asterios, 2020.

¹⁸⁹ M. HÖLZ, *Un ribelle nella rivoluzione tedesca (1918-1921)* (1929), Pisa, BFS, 2001. Bandito comunista nella regione del Vorgland, protagonista dell'«Azione di Marzo» e molto vicino al «KAPD», si riavvicina durante la prigionia, chi inizia nel 21, al partito comunista ufficiale, che condurrà un'efficace e potente campagna per il suo rilascio. Ottiene nel 28 l'amnistia e si reca in URSS.

¹⁹⁰ La vicenda di Marinus Van der Lubbe, giovane operaio comunista olandese emigrato in Germania, è stata oggetto di ricostruzioni ed ipotesi discordi: il 27 febbraio del 1933 viene ritrovato dalla polizia mentre si nasconde nei pressi del *Reichstag* in fiamme, che dichiara di aver incendiato come gesto estremo di protesta contro le violente politiche antiproletarie del partito nazista, per risvegliare i lavoratori dal loro letargo politico. Capro espiatorio ideale, viene condannato alla pena di morte, che viene però reintrodotta nell'ordinamento tedesco solo dopo il suo arresto. Tanto gli esponenti del partito nazista quanto i dirigenti del partito comunista filosovietico, alcuni dei quali sono anch'essi arrestati e imputati dell'accaduto, ma poi assolti, sostengono che dietro l'attentato vi sia un complotto. Il partito nazista accusa i comunisti di una trama eversiva contro il governo, mentre i comunisti affermano che le gerarchie nazista abbiano manovrato Van der Lubbe, il quale sarebbe quindi nient'altro che uno squilibrato e un provocatore, per giustificare l'introduzione di una legislazione di emergenza e la revoca dei diritti civili. Solo sparuti gruppi della sinistra comunista più intransigente difendono la posizione di Van der Lubbe, avvalorando d'altronde quella che è la sua stessa versione dei fatti, come testimoniano due libri piuttosto agili: D. ERBA (a cura di), *Marinus Van der Lubbe. La sinistra comunista e l'incendio del Reichstag*, Milano, All'insegna del gatto rosso, 2011; N. JASSIES, *Berlino brucia. Marinus Van der Lubbe e l'incendio del Reichstag*, Milano, Zero in condotta, 2008. Esiste anche una parziale edizione italiana del diario di Van der Lubbe: M. VAN DER LUBBE, *Diario*, Brescia, Chersi libri, 2009.

La strategia che esso raccomandava era la strategia *classe contro classe*, basata contemporaneamente sulla lotta nelle fabbriche ed il sollevamento armato e talvolta anche, come preliminare, l'azione terroristica (attentati, espropri di banche, di gioiellerie, ecc. frequenti agli inizi degli anni 20). La lotta nelle fabbriche diretta dai comitati d'azione avrebbe creato l'atmosfera e la coscienza di classe necessarie alle lotte di massa e condotto masse di lavoratori sempre più larghe a mobilitarsi per le lotte decisive.¹⁹¹

Per contestualizzare questo novero di pratiche e metodologie in termini storici di evoluzione del modo di produzione di capitalistico, è utile considerare due scritti importanti, pubblicati in Italia nell'alveo della corrente operaista, entrambi nel '72: *Composizione di classe e teoria del partito alle origini del movimento consiliare*¹⁹², scritto da Sergio Bologna, e *Sul problema dell'organizzazione. Germania 1917-21*, introduzione di Massimo Cacciari ad un'antologia degli articoli di Lukàcs sulla rivista «*Kommunismus*»¹⁹³.

Ambedue i contributi, che hanno influenzato fortemente la ricezione e il dibattito sul comunismo dei consigli nello sviluppo del movimento operaio e nelle modificazioni della sua composizione di classe, in primo luogo dal punto di vista «tecnico», sostengono che l'esperienza consiliare fosse indissolubilmente legata agli strati più altamente specializzati e qualificati del proletariato tedesco, dotati di capacità professionali molto avanzate e di un controllo tecnologico del processo lavorativo tale da permettergli una diretta partecipazione, al fianco dei tecnici e degli ingegneri, all'organizzazione scientifica della produzione, soprattutto nell'industria meccanica. Nel settore meccanico ed elettromeccanico tedesco, infatti, dominavano aziende di medie dimensioni dove le innovazioni organizzative del fordismo, a partire dalla linea di montaggio, non erano ancora state introdotte. Queste componenti della forza lavoro industriale, che Bologna riconduce alla figura dell'«operaio-inventore», perfettamente integrate in un certo stadio dello sviluppo capitalistico e coscienti del suo funzionamento, sarebbero state naturalmente inclini ad un'idea di «gestione operaia» o autogestione della produzione contenuta nel progetto dei consigli operai:

La posizione dell'operaio dell'industria meccanica altamente specializzato, di elevate capacità professionali, che lavorava di precisione sul metallo, conosceva a perfezione i propri utensili, manuali o meccanici, che collaborava col tecnico e con l'ingegnere alla modificazione del processo lavorativo, era la posizione materialmente più suscettibile ad accogliere un progetto organizzativo-politico come quello dei consigli operai, cioè di autogestione della produzione. La presa che la concezione della gestione operaia ebbe sul movimento dei consigli tedeschi non sarebbe stata forse così vasta senza la presenza di una forza-lavoro indissolubilmente legata alla tecnologia del processo lavorativo, con una carica

¹⁹¹ C. MEIJER, *Il movimento dei consigli in Germania (1919-1936)*, in «Collegamenti per l'organizzazione di classe», Quaderno 3: *Consigli operai e comunismo dei consigli*, Firenze, 1981, p. 35. Il testo compare originariamente come ciclostilato, nel 1945, poi viene riedito nel primo numero di «ICO», come supplemento a diffusione limitata.

¹⁹² S. BOLOGNA, *Composizione di classe e teoria del partito alle origini del movimento consiliare*, in S. BOLOGNA et al., *Operai e Stato*, Feltrinelli, Milano, 1972.

¹⁹³ M. CACCIARI, *Sul problema dell'organizzazione. Germania 1917-1921*, in G. LUKÀCS, *Kommunismus 1920-1921*, Padova, Marsilio editori, 1971, pp. 7-66.

di valori professionali e aziendali molto elevata, naturalmente portata a mettere in primo piano la propria funzione di «produttrice»¹⁹⁴.

Tuttavia il periodo in cui si dispiega la vicenda del movimento dei consigli è proprio quello in cui il capitalismo tedesco è in procinto di scomporre e sostituire l'architettura produttiva in cui questa funzione d'avanguardia, economica e politica, trova posto. In particolare Cacciari disegna un quadro in cui l'iniziativa capitalistica, come «*Rationalisierung*», ristrutturazione tecnica del lavoro e ricomposizione delle gerarchie interne alla classe operaia, occupa il centro della scena portando un attacco decisivo alle avanguardie politiche del movimento operaio tedesco, radicate proprio in quella forza lavoro qualificata e competente, nota come «aristocrazia operaia», che viene in questa fase smantellata e privata del proprio ruolo egemone a causa delle nuove necessità del ciclo produttivo.

La potenzialità dell'apparato industriale viene ottimizzata e razionalizzata ponendo fine a un determinato ciclo dell'organizzazione di classe, erodendo i privilegi dell'operaio di mestiere e incentivando un perfezionamento del capitale costante e delle applicazioni tecniche che si accompagna ad un livellamento delle capacità professionali e all'emergere di quelle frazioni di forza lavoro che diventeranno l'«operaio massa», il lavoratore generico e dequalificato. Non è un caso, secondo Bologna, che la mappatura degli esperimenti consiliari dal carattere più spiccatamente gestionale e partecipativo ricalchi quella delle regioni e dei distretti industriali di punta nel settore meccanico, dove il lavoratore specializzato è ancora egemone, come la Sassonia o la regione di Berlino.

La stratificazione della forza lavoro, in questo quadro, non avviene più secondo le linee distintive della qualifica professionale entro un determinato settore, ma differenziando i vari settori in base alla loro importanza, in una data fase, per la crescita dell'economia nazionale: di conseguenza i dislivelli di specializzazione e quelli salariali, all'interno dello stesso comparto produttivo, si assottigliano. Ogni programma o possibilità materiale di «controllo operaio», secondo tale ipotesi, verrebbe ridotta in pezzi, demolita da questa fase di sviluppo. Se i risultati di questo processo in termini economici, di ripresa e aumento della produttività, divengono evidenti verso la seconda metà degli anni 20, secondo Cacciari i presupposti politici di tale passaggio, la sconfitta di una sequenza delle lotte di classe operaie da parte del comando capitalistico, risalgono proprio alla congiuntura tra il 18 e il 23:

Se è tra il 24 e il 29 che la produttività del lavoro aumenta del 25%, che si accentua la razionalizzazione della struttura monopolistica, attraverso il meccanismo delle integrazioni verticali, che si rivede la politica finanziaria della Repubblica, che più attivo, a tutti i livelli, è l'intervento economico dello Stato – è tra il 18 e il 23 che si batte, *politicamente*, ogni

¹⁹⁴ S. BOLOGNA, op.cit., pp. 15-16.

resistenza a questo processo di ristrutturazione, che si attaccano i livelli «storici» dell'organizzazione operaia, che il capitale tenta di darsi, in buona parte riuscendovi, una nuova configurazione istituzionale, omogenea ai processi di ricomposizione che investono ormai tutto intero il suo ciclo.¹⁹⁵

L'esperienza consiliare, secondo tale ricostruzione, sarebbe allora una battaglia di retroguardia, il canto del cigno di una frazione della classe operaia arroccata sulle proprie posizioni di privilegio, in procinto di perdere il proprio controllo sul processo lavorativo e la relativa qualità di avanguardia politica. Per questo motivo il movimento operaio tedesco, nella sua trasversale assunzione della tematica consiliare, diversamente declinata, si sarebbe rivelato incapace di cogliere, e ancor più di anticipare, le trasformazioni messe in campo da parte capitalistica, miope rispetto alla loro portata, limitandosi a rivendicare una «partecipazione» ai meccanismi produttivi che risulta sempre più anacronistica. L'introduzione della catena di montaggio fordista infatti, con la sua necessità di una forza lavoro parcellizzata e intercambiabile, spazza via materialmente tale figura lavorativa dell'industria meccanica ancor prima che il suo ruolo di avanguardia politica sia giunto a piena maturazione, ipotecandolo quindi in partenza:

Le innovazioni proposte da Ford non erano semplici salti di qualità sul macchinario, ma rappresentavano sul lungo periodo la progressiva estinzione dell'operaio legato alla macchina, al pezzo, all'azienda, al mestiere. L'operaio altamente qualificato del settore meccanico doveva lasciare il posto all'operaio di linea moderno, dequalificato, sradicato, con un'altissima mobilità e intercambiabilità. È importante perciò ricordare che prima ancora che l'«aristocrazia operaia» tedesca diventasse «avanguardia rivoluzionaria», prima ancora che compisse la sua prova del fuoco, essa era già destinata oggettivamente all'estinzione da parte delle avanguardie capitalistiche.¹⁹⁶

L'ideologia consiliare sarebbe quindi ancorata ad un orizzonte «utopico-regressivo» che fa leva sugli strati di classe ancora «autonomi», gelosamente dotati di una relativa indipendenza, per liquidare i processi incipienti di massificazione della forza lavoro e conservare una padronanza tecnica del sistema di fabbrica: un movimento reattivo, dunque, rispetto a meccanismi irreversibili di innovazione. La tendenza «antiburocratica» del *«Linkommunismus»*, all'interno di tale complesso ideologico e discorsivo, rappresenterebbe soltanto la variante più radicale, non essenzialmente discorde dal medesimo vocabolario teorico incentrato sulla preservazione del lavoro come «Soggetto» cosciente ed autonomo. In questo sarebbe poi apparentato ad una tradizione ideologica, già diffusa nel movimento operaio europeo, che conosce in György Lukàcs e Karl Korsch i suoi più illustri esponenti intellettuali. Tale tradizione sarebbe improntata ad una visione ideologica ed illusionistica dell'azione politica, confluita in Luxemburg, Pannekoek e Gorter, che derubrica il

¹⁹⁵ M. CACCIARI, op. cit., p. 9.

¹⁹⁶ S. BOLOGNA, op. cit., pp.17-18.

nodo dell'organizzazione alla forma spontanea, *naturaliter* democratica, che una minoranza di operai «coscienti» dovrebbe opporre a ogni principio di comando e direzione esterna.

Un dato rimarchevole nello sviluppo di queste analisi è la generale omogeneità attribuita, di fronte alla traiettoria dei consigli, all'insieme del movimento operaio tedesco, il quale sarebbe accomunato, dalla sinistra socialdemocratica fino a Rosa Luxemburg, dalla medesima incapacità di interpretare le trasformazioni in atto: il movimento comunista, in particolare, sarebbe contraddistinto dalla difesa di una composizione di classe arretrata rispetto alla spinta «ugualitaria» dello sviluppo capitalistico, trovandosi paradossalmente a difendere una configurazione superata e obsoleta del lavoro di fabbrica, un'idea di spontaneità e «politica di massa» che lascia in ombra il dislocarsi dell'antagonismo sociale su un piano nuovo e più ampio, restando al di qua dei reali rapporti di sfruttamento. L'ultrasinistra avrebbe quindi un ruolo di retroguardia rispetto alla socializzazione dell'identità di classe. Tuttavia il problema del comunismo consiliare tedesco, come enunciato da altri autori, richiede che si faccia una distinzione più rigorosa, riconoscendo alle posizioni dell'«ultrasinistra» la propria specificità, tanto rispetto alla concezione politica quanto agli agenti sociali di riferimento¹⁹⁷. Come evidenziato da Enzo Rutigliano, la parabola del movimento

¹⁹⁷ Occorre tuttavia specificare che tra i contributi dei due intellettuali operaisti italiani esiste una notevole divergenza di «taglio» e di contenuto, anche nella valutazione dell'esperienza consiliare in quanto a matrice «sociologica» ed impatto politico. Il testo di Cacciari asserisce infatti che la parabola del «*Linkskommunismus*», per come si cristallizza non soltanto nelle posizioni politiche di Pannekoek, Gorter e compagni, a dire il vero lasciati piuttosto in disparte (il «KAPD» non viene citato neanche una volta in un saggio di più di sessanta pagine), ma soprattutto nella critica luxemburghiana del modello organizzativo bolscevico e nella relativa posizione sul nodo della spontaneità proletaria, ci sia l'influsso di un certo clima ideologico di cui sarebbe intriso il dibattito sociologico «guglielmino», rappresentato in particolare dalle tesi di Robert Michels. Per Cacciari, in buona sostanza, i comunisti consiliari, ma con loro tutta la tendenza antiburocratica della sinistra rivoluzionaria tedesca, da Rosa Luxemburg a Kurt Eisner passando per Gustav Landauer, sarebbero figli di una visione «romantica» ed essenzialista dell'antitesi tra spontaneità e organizzazione, di una critica tipicamente tedesca del principio «oligarchico» della burocrazia politica moderna che, idealizzando la libertà individuale non alienata, l'autonomia creativa dei soggetti, sarebbe sostanzialmente retrograda e reazionaria rispetto ai problemi posti dal carattere rivoluzionario e innovatore della direzione capitalista. Tali formulazioni sarebbero al di qua delle tesi elaborate, rispettivamente dal punto di vista capitalista e da quello del movimento operaio, da Weber e Lenin, al contrario tutte interne al principio moderno del politico nel suo orizzonte di sviluppo separato e professionale. L'analisi di Sergio Bologna, seppure condivida la premessa sulla composizione tecnica degli esperimenti consiliari tedeschi, tende verso una conclusione di tutt'altro genere, molto più attenta alla peculiarità del movimento operaio tedesco del periodo, di cui riconosce apertamente le potenzialità rivoluzionarie. Innanzitutto Bologna riconosce come la tendenza consiliare non sia esauribile nell'istanza partecipativa e «cogestionale» della forza lavoro meccanica specializzata, che pure ritiene preminente, sottolineando maggiormente l'impatto degli scioperi del comparto siderurgico e minerario, come ad esempio del bacino della Ruhr (nel 1899, 1904, 1919). Inoltre riconosce anche nell'impossibilità momentanea, da parte delle medie imprese del settore meccanico tedesco, di sostituire la forza-lavoro professionale e di imitare i processi di massificazione fordisti dell'industria automobilistica statunitense, un elemento di rigidità operaia che rende anche le richieste gestionali e rivendicative fortemente pericolose ed eversive. Per questo il comando capitalistico deve combattere con tanta violenza repressiva il ciclo di lotte 1918-21: «Una organizzazione degli operai che ricalcasse semplicemente la struttura della forza-lavoro complessiva nella fabbrica, un'organizzazione che cogliesse gli operai solo nella loro posizione e funzione di produttori, un'organizzazione che nelle sue richieste globali volesse semplicemente mantenere gli operai dentro la fabbrica così com'erano, finiva per diventare un'organizzazione mortale per il capitalismo tedesco [...]», S. BOLOGNA, op.cit., p. 25. Il modello opposto a quello del consiliarismo tedesco sarebbe l'agitatore «*wobbly*» statunitense, membro degli «*Industrial Workers of the World*», che segue per tutto il paese una forza lavoro stagionale, intercambiabile, semi-disoccupata e

dei consigli non è affatto riducibile ad espressione resistenziale dell'operaio di mestiere, ma si diversifica secondo linee di sviluppo contrapposte, che riflettono le divisioni interne alla sedimentazione della soggettività proletaria. L'articolazione delle classi sfruttate nella società tedesca del primo dopoguerra si tradurrebbe allora nei modi di coniugare l'istanza dei consigli, secondo forme che ricalcano la diversità di interessi e la collocazione nella gerarchia dei rapporti di sfruttamento.

In tal senso l'operaio di fabbrica specializzato, coinvolto nei tentativi di cogestione partecipativa attraverso i consigli e i comitati di fabbrica, che vengono d'altronde inquadrati legalmente nella Costituzione di Weimar con una legge del 1920¹⁹⁸, sarebbero il bacino di arruolamento della socialdemocrazia di sinistra (USPD) e del «KPD», ma non quello delle sigle appartenenti all'«ultrasinistra», formate invece da militanti che appartengono alle categorie proletarie più marginali e meno tutelate, prive di un'occupazione stabile e periodicamente ricacciate nell'«esercito di riserva» della disoccupazione, quindi liminari al sottoproletariato. Il contrasto tra le frazioni della massa operaia sarebbe quindi all'origine delle linee e dei modelli organizzativi che oppongono i due blocchi del movimento comunista, determinando in modo esemplare i loro atteggiamenti durante l'«Azione di Marzo». In tale frangente paradigmatico infatti, che costituisce uno spaccato storico ed un prisma d'osservazione privilegiato, si assiste da una parte ad un attaccamento al luogo della fabbrica come proprio dominio d'appartenenza, in un feticismo del lavoro che riduce la classe alla sua posizione strutturale di «capitale variabile», dall'altra a

transfuga da un comparto produttivo all'altro. È però significativo che, per quanto Bologna non lo rilevi, l'influenza degli «IWW» e delle loro «Unions» fu molto forte nella formazione del «KAPD» e della sua concezione organizzativa, come Paul Mattick ricorda a più riprese. Fritz Wolffheim, esponente amburghese di punta del «KAPD», era stato d'altronde redattore, tra il 1912 e il 1913, del giornale in lingua tedesca degli «IWW» di San Francisco. Un altro testo operaista importante sull'argomento è K.H. ROTH, *L'altro movimento operaio*, Milano, Feltrinelli, 1976, in particolare il capitolo secondo: *Lotte operaie e contrattacco capitalistico prima del nazionalsocialismo*, pp. 26-96. Nella ricostruzione dei due movimenti operai, l'uno professionale, l'altro generico e massificato, a partire dall'epoca guglielmiana, Roth si sofferma in modo accurato sulle lotte tra il 19 e il 21, dividendole in due fasi: la prima economica e difensiva, consiliare nel senso cogestionario, che culmina nella repressione dei moti berlinesi del 19, la seconda eminentemente politica e legata ad un'affermazione di potere operaio. Roth sostiene con argomenti dettagliati e convincenti che la scissione di Heidelberg e la formazione del «KAPD» siano proprio l'espressione dell'«altro» movimento operaio, meno qualificato e più avanzato politicamente, tracciando un parallelismo con gli «IWW», spesso citati nella stampa operaia tedesca del periodo. Tutta la fase insurrezionale delle lotte operaie e minerarie tra il 19 e il 21 sarebbero diretta e matura espressione di questo «altro» movimento operaio, completamente estraneo a logiche rivendicazioniste o di mestiere. Nell'applicare questa distinzione in modo rigoroso alla sequenza rivoluzionaria tedesca, alla composizione di classe operaia e al problema dei consigli, facendo gli adeguati distinguo tra le posizioni del «KPD» e dell'«USPD» da una parte, e del «KAPD» dall'altra, Roth rettifica Bologna ma soprattutto replica recisamente alle affermazioni liquidatorie di Cacciari: «In nessun caso comunque si può consentire con Cacciari il quale attribuisce in blocco il comunismo di sinistra alle arretratezze professionali; Cacciari dovrebbe confrontarsi almeno con il fenomeno della rivoluzione di marzo dopo il putsch di Kapp. Fra l'offensiva di classe del 1920-21 e le passeggiate nelle nuvole di un Korsch o di un Luckács esiste una differenza ben reale», Ivi, p. 63, nota.

¹⁹⁸«Nelle aziende con più di 20 operai vengono resi obbligatori i comitati paritetici sindacato/padronato: questo aspetto sarà sviluppato nel gennaio del 1920 con la "legge sui consigli d'impresa".», D. AUTHIER, J. BARROT, op. cit., p. 51.

comportamenti di rifiuto esterni alla fabbrica che sfociano nell'appoggio attivo all'insurrezione fallita:

In questo caso la figura chiave del movimento si spostava dall'operaio specializzato-avanguardia cosciente all'operaio massificato disoccupato semi-sottoproletario. [...] ci risulta che solo la KAPD abbia accettato la nuova realtà, proponendo come obbiettivo minimo la «rivoluzione massimalistica» ovvero il comunismo. Anche perché la nuova figura dell'operaio massa è già intravedibile nel manovale dequalificato e disoccupato o comunque ai margini della produzione, principale figura di attivista delle AAU e della KAPD. Ed è anche a questa diversa base sociale che vanno fatti risalire i contrasti e la diversa linea politica tra la KPD e la KAPD: in effetti i due partiti sono espressione anche di interessi diversi e ciò sarà in seguito dimostrato nel diverso comportamento che durante l'Azione di Marzo avranno gli operai professionalizzati delle industrie chimiche di Leuna, fautori di una difesa a oltranza della loro fabbrica, e gli operai disoccupati e semi-disoccupati che agiscono fuori dalla fabbrica nelle formazioni di combattimento della KAPD; [...] ¹⁹⁹.

Riprendendo la terminologia di un altro intellettuale operaista, questa volta tedesco, Karl Heinz Roth, si possono far risalire i contrasti che hanno attraversato la storia delle lotte di classe in Germania, e più specificamente il percorso del «*Linkskommunismus*», all'esistenza di due movimenti operai ben distinti. In conformità allo schema che si è finora riassunto, Roth ricostruisce accuratamente l'esistenza di due componenti diverse in seno alle organizzazioni politiche della classe operaia tedesca fin dall'epoca «guglielmina»: quella legata all'operaio professionale, che conduce lotte difensive e meramente economiche, volgendo il tema dei consigli in un vettore di cooperazione al piano di innovazione capitalistica, seppure con venature ideologiche radicali, e l'«altro movimento operaio», radicato nella forza lavoro dequalificata di massa, soprattutto del comparto minerario e di quello metallurgico, che coniuga l'autonomia dei produttori ad elementi di conflitto politico diretto, anche militare, contro le strutture del potere borghese.

La storiografia ufficiale dei partiti di sinistra e dei sindacati, dalla socialdemocrazia al «KPD», organicamente legata ad una rappresentazione delle lotte sociali volta a legittimare la linea dei gruppi dirigenti e le loro scelte strategiche, avrebbe quindi sistematicamente rimosso il protagonismo di questi strati sociali e il carattere dirompente delle loro lotte. In questo modo vengono occultati non soltanto gli elementi di rottura e discontinuità nella storia del movimento operaio, ma anche l'incapacità, da parte delle sue istituzioni rappresentative e dei suoi dirigenti, di individuare i punti di reale emersione della conflittualità più avanzata e le potenziali avanguardie di un rivolgimento rivoluzionario. Scrive Roth, descrivendo un processo di gestazione che fa rimontare agli ultimi due decenni dell'800:

¹⁹⁹ E. RUTIGLIANO, op.cit., p. 24.

L'operaio professionale era dunque la colonna portante e il motore del riformismo operaio dell'epoca guglielmina. Il fatto che per lui la rivoluzione proletaria fosse una questione di attesa paziente, di piccoli passi, di «lenta crescita» attraverso una continua pressione istituzionale, di progresso continuo e lineare del flusso produttivo, in breve una questione al di là del disordine, della violenza rivoluzionaria e dell'insurrezione armata non era un «tradimento», ma espressione politica della posizione dell'operaio-tecnico qualificato nella produzione. [...] Viceversa, la storia di quella che quantitativamente costituisce la maggioranza della classe operaia d'allora, la storia delle sue condizioni di sfruttamento e delle sue forme di lotta, è ancora da scrivere. Non che manchino materiali d'archivio o indagini specifiche in base alle quali sarebbe possibile ricostruire le lotte spesso violente di quei settori e di quelle regioni in cui l'operaio professionale, non solo dal punto di vista politico ma anche da quello della composizione sociale dell'operaio collettivo, rappresentava un fenomeno marginale, privo d'influenza o comunque limitato alla funzione di sottoufficiale della produzione. Questa lacuna dipende piuttosto dalla continuità di una storiografia del movimento operaio rivolta verso il passato e definitasi nel periodo che va da Bebel alla Lega di Spartaco e alla KPD e che dopo il dibattito sullo sciopero generale del 1904-1905 – ed anche in questo caso in maniera frammentaria e sulla spinta dell'estrema sinistra raccolta intorno a Pannekoek e alla Luxemburg – non era più capace di riflettere sulla composizione e sulle forme di lotta della classe da esso rappresentata.²⁰⁰

Nello scenario delle lotte operaie del dopoguerra tale binomio si manifesta, allora, proprio nell'attrito tra l'«ultrasinistra» e il movimento operaio ufficiale, in cui si inserirebbero a pieno titolo tanto i socialdemocratici indipendenti quanto il partito comunista riconosciuto dalla «Terza Internazionale». Contraddicendo apertamente la tesi sul nesso univoco e preminente tra la parabola rivoluzionaria consiliare e i settori dell'«aristocrazia operaia», Roth sottolinea come gli esponenti del «*Linkskommunismus*» siano gli unici a cogliere i meccanismi di recupero che investono da una parte i sindacati, in quali assumono un ruolo fondamentale di disciplinamento dentro e fuori dalle fabbriche, dall'altra le vertenze di controllo operaio basate sull'uso riformistico della «forma consiglio».

La divisione tra i due movimenti operai si rifletterebbe allora, entro tale congiuntura, nella scansione in due fasi successive del ciclo politico tra il 1919 e il 1921: in altre parole la prima ondata di lotte, che si conclude con la repressione del tentativo insurrezionale berlinese del gennaio 19, in cui muoiono Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht, sarebbe legata al formalismo consiliare dei settori tecnici della classe operaia e alla loro rivendicazioni di autonomia economica, mentre le successive repubbliche consiliari, i conflitti e le sommosse che scuotono tutta la Germania centrale, dall'«Armata rossa della Ruhr» fino all'«Azione di Marzo», vedrebbero le masse lavoratrici largamente intese entrare in azione, con un pieno protagonismo del «KAPD» e del «AAUD». L'«altro movimento operaio» subentra quando il primo fallisce, con un'ondata di sabotaggi, scioperi selvaggi, attacchi militari e rivolte. In questa seconda fase delle lotte sociali del dopoguerra migliaia di operai escono dai sindacati, si organizzano nelle «unioni», ma soprattutto legano apertamente, negli obiettivi della loro battaglia, i tentativi di autorganizzazione al problema di

²⁰⁰ K. H. ROTH, op.cit., pp. 29-30.

costruire un contropotere armato capace di ostacolare la controrivoluzione montante, dimostrando secondo Roth di aver pienamente compreso la posta in gioco dello scontro in atto. Questa linea, determinata da una nuova «avanguardia di classe» di cui l'ultrasinistra sarebbe il principale organo e referente ideologico, nascerebbe anche da un bilancio critico sui limiti e il fallimento del movimento consiliare²⁰¹:

Un motivo assai più importante e finora largamente trascurato risiede, a mio avviso, nel fatto che l'autonomia consiliare del tecnico-operaio professionale controllava sì la lotta operaia durante la prima fase del dopoguerra, ma all'atto della sua sconfitta violenta furono le stesse masse operaie non qualificate ad entrare in azione. Per essi, dopo la sconfitta spettacolare subita dai centri dell'operaio qualificato, soprattutto a Berlino, il movimento consiliare in quanto motore del rovesciamento rivoluzionario, con i cui fini comunque ben poco avevano in comune, era morto. [...] Questi sono accenti nuovi: al centro c'è la questione del rapporto tra i consigli e il potere politico. I consigli non l'hanno risolta. Bisogna dunque porre e sviluppare su basi nuove il problema del rapporto fra composizione di classe e organizzazione contro una controrivoluzione marciante.²⁰²

L'intreccio di problematiche appena affrontato si ricollega strettamente al lavoro di delucidazione teorica condotto da Jacques Camatte, tra gli anni 60 e 70, in seno all'altra grande corrente storica della dissidenza comunista, la cosiddetta «Sinistra italiana» raccolta intorno ad Amadeo Bordiga, che confluisce anch'essa nel retroterra genetico della «critica radicale». È indubbiamente significativo che uno dei testi fondamentali scritti da Camatte in questa fase decisiva della sua evoluzione teoretica, che lo porta ad allontanarsi dai suoi presupposti dottrinali di appartenenza, riguardi proprio un bilancio dell'esperienza rivoluzionaria tedesca e delle posizioni del «KAPD»²⁰³. Nell'affrontare i nodi della «teoria del proletariato», del rapporto tra la materialità delle condizioni di classe e l'allargamento del dominio capitalistico, ma anche interrogandosi sull'attualità e la funzione della «forma partito»²⁰⁴ nello sviluppo di una prospettiva rivoluzionaria, Camatte si trova a riscoprire la storia del «KAPD» nella sua ricchezza di contraddizioni e ambiguità. Attraverso una valutazione critica delle aporie ideologiche di tale corrente, ma anche del suo situarsi in modo

²⁰¹ In sostanza la parola «consiglio», se si esplorano i materiali e la letteratura primaria dell'ultrasinistra tedesca del periodo, viene usata in due sensi: l'organo di partecipazione economica, ovvero la commissione decisionale dei luoghi di lavoro che la socialdemocrazia aveva legalizzato, e il nucleo di contropotere politico della classe sfruttata, nel senso di «soviet». Il sistema dei consigli, nel secondo senso, viene anticipato dallo strumento immediato delle «Unioni», che trae ispirazione dall'esempio degli «IWW» e dalle loro «Unions». Per ribadire la fondamentale influenza dell'organizzazione statunitense sul «KAPD», anche attraverso il fenomeno in gran parte non studiato delle migrazioni dei militanti, è importante la nota seguente, che Karl Heinz Roth scrive di aver tratto da una comunicazione personale di Sergio Bologna, e testimonia quindi anche di un confronto tra i due autori: «La storia dell'emigrazione operaia non è stata ancora scritta. Molte cose fanno pensare che membri della AAU e della KAPD siano emigrati a schiera negli Usa aderendo agli IWW. Sarebbe molto importante studiare più esattamente l'emigrazione politica operaia negli anni 20, che non fu peraltro un fenomeno solo tedesco (cfr. l'ondata di emigrazioni in Italia all'inizio degli anni 20)», K. H. ROTH, op. cit., p. 68, nota 161.

²⁰² Ivi, pp. 62-63.

²⁰³ J. CAMATTE, *Il KAPD e il movimento proletario*, cit.

²⁰⁴ Id., *Origine e funzione della forma partito*, in *Verso la comunità umana*, cit., pp. 43-102.

anticipatorio nel punto di tensione massimo della storia del movimento operaio, Camatte individua nell'ultrasinistra tedesca il riflesso della principale antinomia che non smette di inficiare la sinistra rivoluzionaria, con particolare riferimento ai gruppi e alle posizioni degli anni 60 e 70. Queste non sarebbero che la riedizione dello stesso campo di tensioni insolute, giunto nel frattempo a saturazione, quindi storicamente risolvibile e all'altezza del presente. In questo frangente le contraddizioni che si sono manifestate, in embrione, nella crisi dell'esperienza tedesca, pervengono al loro grado apicale, portando al tracollo l'ipotesi rivoluzionaria e, con essa, il marxismo: «Lo studio approfondito delle posizioni di Marx in legame col divenire attuale mostra che ciò che egli poneva come comunismo, il famoso modo di produzione nuovo, superiore, è stato realizzato dal capitale: data da allora l'impasse da cui bisogna uscire»²⁰⁵.

Il rifiuto della classe come «capitale variabile», forza sociale del mondo capitalistico, e la sua contemporanea mitizzazione in quanto risorsa esclusiva del cambiamento rivoluzionario, sono il vizio originario, la fondamentale doppiezza che, dal consiliarismo tedesco, arriva fino all'«Internazionale Situazionista» e «Potere operaio». Solo esplorando a partire da tali esempi storici il nesso tra rivoluzione e controrivoluzione come dinamica inglobante di recupero, il rapporto di dipendenza tra la società del capitale e la forza proletaria, si possono allora porre le basi per una teoria della trasformazione adatta al dominio reale del capitalismo, alla sua compiuta «comunità materiale». Se la dinamica dello sviluppo delle forze produttive è duplice, se la rivoluzione e la sua dialettica alimentano la controrivoluzione, per Camatte bisogna sempre di più immaginare un'idea di rovesciamento che sia prima di tutto secessione, abbandono, spostamento su un nuovo terreno:

L'analisi del dominio reale del capitale sulla società mostra che il capitale è andato al di là dei propri limiti, effettuando la sua fuga e realizzando la sua piena antropomorfosi. Posti di fronte a questo divenire del capitale – che implica una subordinazione totale del proletariato – ne abbiamo dedotto la fine del processo rivoluzione e la necessità di abbandonare questo mondo. Lottare contro il capitale finisce sempre per rinvigorirlo.²⁰⁶

Poiché le lotte di classe e le rivoluzioni, dalle insurrezioni consiliari al «Maggio 68», hanno rappresentato il periodo dell'opposizione al dispotismo capitalistico nella sua «fase intermedia», con la sua piena «antropomorfosi» la rigenerazione comunitaria della specie dovrebbe intraprendere nuove strade di autonomia che, ad un altro livello, precipitino l'eredità di queste tradizioni dimenticate, con i loro nodi irrisolti, nel campo del presente.

²⁰⁵ Id, *Tesi provvisorie*, in *Comunità e divenire*, Bologna, Gemeinwesen, 2000, pp. 1-19, p. 3.

²⁰⁶ Ivi, p. II; sullo stesso tema anche *La rivoluzione integra*, in *Comunità e divenire*, cit., pp. 21-25.

1.9 Il movimento proletario tra rivoluzione e controrivoluzione nell'analisi di Jacques Camatte.

Jacques Camatte si avvicina alle tesi della «Sinistra comunista italiana», attraverso l'incontro con il pensiero e la figura di Amadeo Bordiga, fin dalla più giovane età. Come riporta in un suo breve scritto di riflessione autobiografica, *Dialogando con la vita*, Camatte conosce le posizioni bordighiste quando è ancora uno studente liceale a Marsiglia, nel 1953, imbattendosi in quei ristretti circoli di studio alimentati, tra la Francia e il Belgio, dall'emigrazione di molti militanti italiani durante il periodo fascista. Come l'amico Roger Dangeville, traduttore in francese di vari inediti marxiani, tra cui il capitolo sesto inedito del *Capitale*, abbraccia quindi la dottrina della «Sinistra italiana» e aderisce alla sua precipua concrezione organizzativa: il «Partito comunista internazionale». Questa sigla corrispondeva ad una fitta rete di piccolissimi gruppi e cellule, disseminati in diversi paesi del mondo, dediti ad un'instancabile attività teorico-pubblicistica e raccolti intorno alla direzione dello stesso Bordiga.

Proprio a Marsiglia era attivo uno di questi nuclei, animato soprattutto dalla personalità della militante internazionalista Suzanne Voute, che a partire dal '57 si trasferisce da Parigi nel sud della Francia proprio per assumere un ruolo di guida ideologica del gruppo e dirigerne l'organo ufficiale, la rivista «*Programme communiste*». Camatte è profondamente influenzato da questa temperie, ma comincia anche, molto presto, ad elaborare una propria originale impostazione collaborando con Dangeville, che conosce durante una riunione internazionale a Cosenza, nel '56. Il lungo percorso di attraversamento critico della tendenza bordighista culmina, nel '66, in una delle molteplici scissioni che costellano la storia della corrente. I nodi centrali della polemica da cui ha origine la frattura, a cui segue l'uscita della prima serie di «*Invariance*», cominciata nel '68, riguardano la concezione del partito nel suo rapporto con il movimento complessivo di liberazione della specie, e si inseriscono nel solco di un'analisi pluriennale, condotta da Camatte, sui temi del «partito storico», del movimento operaio e della comunità umana:

Ai suoi inizi (a partire dal 1968) «*Invariance*» è stata prodotta da elementi provenienti dalla Sinistra comunista d'Italia, corrente legata a Bordiga (Partito Comunista Internazionale). Essa si ricollega dunque a un filone ben determinato del movimento proletario, che essa non rinnega, ma che colloca nell'arco storico che l'umanità ha attraversato dall'origine del fenomeno capitale fino ai nostri giorni. Il movimento proletario fu l'ultima opposizione importante contro l'addomesticamento che alla fine si è prodotto con l'instaurazione della comunità capitale.²⁰⁷

²⁰⁷ Id., *Comunità e divenire*, cit., p. 266.

Una tappa fondamentale di tale sequenza è lo scritto del 61, redatto insieme a Dangeville, su *Origine e funzione della forma partito*, destinato al dibattito interno e pubblicato per volontà di Bordiga. Camatte traccia, nelle pagine del suo contributo, un'accurata ricostruzione della duplice accezione in cui la categoria del partito si dispiega nello sviluppo del movimento comunista: come «partito storico», ovvero quale persistenza invariante delle costanti e dei principi che definiscono una volta per tutte il portato e la verità del programma rivoluzionario, inteso sia come teoria del materialismo storico enunciata da Marx che come tendenza sotterranea a ristabilire l'unità organica della «*Gemeinwesen*», della comunità umana inseparata che lo sviluppo capitalistico ha disgregato; ma anche come «partito formale», cioè l'agglutinamento organizzativo temporaneo assunto dalla classe proletaria nei momenti più acuti del conflitto sociale, che si risolve in modo effimero nei brevi cicli in cui si profila una possibilità rivoluzionaria ma deve in seguito dissolversi, pena fossilizzarsi nella struttura burocratica di un «*racket*»²⁰⁸, come scrive spesso Camatte.

Il «partito storico», definito anche come «partito integrale», è quindi sia un «partito-programma» o «partito-teoria», che si staglia al di sopra di tutte le congiunture e gli accorgimenti tattici dell'azione politica, sia un filo sovra-storico che attraversa le epoche, inscritto nell'esperienza biologica della specie umana, e collega la totalità originaria del comunismo primitivo, precedente alla divisione dell'unità immediata tra uomo e natura, all'orizzonte del comunismo futuro, che rinstaura tale unità arricchendola con tutte le mediazioni dello sviluppo successivo. Dunque si tratta anche di un «partito-comunità», espressione della tendenza incancellabile alla «*Gemeinwesen*». La complessa dialettica tra questi due poli della concezione del partito, nel pensiero di Bordiga e Camatte, dovrebbe risolversi in un loro conglobamento, ovvero nella piena coincidenza, senza più residui, tra l'essere storico della classe proletaria ed il programma comunista. In altre parole, parafrasando il lessico visionario di Bordiga, il programma comunista sarebbe l'unica forza che radica la certezza delle proprie verità teoriche in un avvenimento futuro, facendo come se esso fosse già avvenuto:

Fondamentale era dunque il movimento di distruzione del capitale, che poneva il possibile di un'altra società. Determinante non era l'immediato, ma qualcosa di difficilmente percepibile, soprattutto in una fase di arretramento. Da lì le sue affermazioni sulla necessità di fondare l'azione su di un evento del futuro, sull'invarianza della teoria, e la sua caratterizzazione di Marx, come colui che aveva passato la vita a descrivere la società comunista. Infine questo modo di procedere non poteva che condurre alla concezione del partito-comunità. Bordiga non aveva dunque bisogno di legarsi a una comunità: faceva parte di una comunità non immediata, definita non soltanto da un certo raggruppamento di

²⁰⁸ La tematica del «*racket*» come tendenza implicita in tutte le formazioni organizzative del dominio totale del capitalismo è introdotta nel saggio, scritto con G. COLLU, *Sull'organizzazione*, in J. CAMATTE, *Il capitale totale*, cit., pp. 403-410.

uomini e donne in lotta per un dato obiettivo, che ne postulava l'esistenza ma non ne era strettamente condizionata, poiché raggruppava i vivi, i morti e i nascituri!²⁰⁹

Inoltre un prezioso riferimento nella stesura dello scritto, come lo stesso Camatte sottolinea in una postfazione del 1974²¹⁰, è l'analisi svolta da Maximilien Rubel in *Remarques sur le concept de parti prolétarien chez Marx*²¹¹, anch'esso risalente al 61. Camatte si ispira a questo saggio per ricapitolare le varie accezioni e gli slittamenti di senso che il concetto di partito assume nell'opera marxiana, con particolare attenzione ai testi di intervento politico diretto. Nello specifico Camatte evidenzia, sulla falsariga di Rubel, come Marx sottolinei a più riprese il carattere estemporaneo e transitorio del partito quale raggruppamento organizzato di individui, clandestino o pubblico. Dopo lo stadio delle «sette» e della società segrete, dai fourieristi e gli icariani fino agli owenisti, che proliferano nel periodo controrivoluzionario successivo al 1815, passando per la fondazione della «Lega dei comunisti», nel 47, e dell'«Associazione Internazionale dei Lavoratori», nel 64, Marx supporta tutte le esperienze di associazione politica e costituzione in «partito formale» da parte delle classi sfruttate e del movimento proletario. Il proletariato deve quindi, oltre a lottare per il miglioramento delle proprie condizioni economiche di esistenza, fondare un partito politico distinto capace di opporsi alle forze rappresentative delle classi possidenti.

È però importante rimarcare come anche questo versante dell'idea di partito nella designazione più stretta, di formazione politica strutturata e autonoma, assuma in Marx una declinazione particolare, ravvisabile nelle pagine del *Manifesto* e messa in rilievo da Rubel. Il modello di «partito operaio» contemplato da Marx ricalca infatti la tipologia di tutti gli altri partiti presenti in regime liberale, utile per le battaglie transitorie di tipo democratico, per il conseguimento del suffragio universale e delle conquiste politiche borghesi, ma sostanzialmente estraneo alla spontaneità del movimento reale delle classi sfruttate nella loro azione rivoluzionaria. La considerazione rivolta da Marx ed Engels al fenomeno del cartismo dimostra, in tal senso, quanto i due autori privilegiassero i processi di autonomia e auto-emancipazione operaia, anche su posizioni di rivendicazione intermedia e difensiva, rispetto a tutte le correnti ideologiche, dottrinarie e autoreferenziali, del socialismo dell'epoca:

²⁰⁹ Id., *A proposito della questione Sartre: il significato dell'essere*, in *Comunità e divenire*, cit., pp. 113-119, p. 115.

²¹⁰ Id., *Postface gennaio 1974 : Dal partito-comunità alla comunità umana*, in *Verso la comunità umana*, cit., pp. 83-102.

²¹¹ M. RUBEL, *Il partito proletario* (1961), in Id., *Marx critico del marxismo*, Bologna, Cappelli, 1981, pp. 279-290. In un'intervista del 2019 Camatte ricorda di essere entrato in contatto con Rubel attraverso Roger Dangeville, che svolgeva per lui un ruolo di «segretario», ovvero realizzava alcune traduzioni complementari al suo lavoro di ricerca sull'*opus* marxiano, che essendo di mole vastissima non poteva svolgere tutto da solo. L'intervista è disponibile, in rete, al seguente indirizzo: <https://cerclemarx.com/entretien-2019/>, [consultato il 01/08/2020]. I riferimenti bibliografici a Marx sulla questione del partito, ad esempio nella corrispondenza personale, soprattutto con Freiligrath, sono ispirati a Camatte dalla lettura di Rubel che, come ribadisce anche nell'intervista citata, gli rende possibile la stesura di *Origine e funzione della forma partito*.

Alla luce di questi chiarimenti teorici, si può comprendere l'attitudine costantemente critica di Marx nei confronti della propria attività politica e di quella dei partiti operai e anche la sua preferenza, continuamente sottolineata, per i movimenti spontanei della classe operaia piuttosto che per le tattiche e i programmi dei partiti operai. L'assioma enunciato negli Statuti della Prima Internazionale è inequivocabile: «L'emancipazione della classe lavoratrice può essere solo opera dei lavoratori stessi». È la medesima ragione per cui a partire dal 1847, nella sua polemica contro Proudhon, Marx pone in rilievo l'importanza delle *trade unions*, la cui lotta si accompagna alle lotte politiche dei lavoratori «che ora costituiscono un grande partito politico con il nome di Cartisti»²¹².

Il «partito comunista» a cui Marx si riferisce, che chiama sovente il «nostro partito», quindi, non si risolve in nessuno dei «partiti operai» esistenti, ma è trasversale ed indipendente rispetto a tutte le frazioni (partiti, leghe e sindacati) del movimento operaio. Se la prospettiva rivoluzionaria si pone per Marx, e per Rubel, all'incrocio tra una dinamica spontanea di sviluppo necessario delle forze produttive della società moderna, leggibile scientificamente con le lenti del materialismo storico, e la tensione etica ad abbreviare le «doglie del parto» di tale rivolgimento, i comunisti sono una minoranza cosciente il cui compito è diffondere gli strumenti teorici di comprensione del processo rivoluzionario ed accelerarne così il compimento, senza in alcun modo sostituire l'auto-emancipazione degli sfruttati:

Dallo schema di questa teoria politica si può dedurre in Marx una doppia concezione del partito proletario, i cui due sensi non sono mai esplicitamente delimitati, poiché è difficile dissociare il teorico dall'uomo di partito. Ci sembra tuttavia giustificata la distinzione, nella concezione marxiana del partito proletario, tra il concetto *sociologico* del partito operaio da una parte, e il concetto *etico* del partito comunista dall'altra. Il primo si applica a un'organizzazione che, facendo parte della società borghese, dipende dalle condizioni generali di tale società: il partito operaio resta nella sua struttura (e in contraddizione con il suo programma) un partito d'influenza «borghese» e i suoi leader hanno fatto ben presto ad imparare le regole del gioco politico. La funzione (borghese) crea l'organo (borghese). Quanto al concetto etico del partito proletario, esso deriva dalla definizione che Marx dà dei comunisti, definizione che è nello stesso tempo postulato e professione di fede, piuttosto che dall'osservazione empirica: «Da una parte, nelle diverse lotte nazionali dei proletari, essi antepongono e fanno valere gli interessi comuni dell'intero proletariato, senza alcuna considerazione di nazionalità, d'altra parte, nelle diverse fasi della lotta tra il proletariato e la borghesia, essi rappresentano sempre l'interesse movimento nel suo insieme». Il loro ruolo non è dunque politico nel senso tradizionale del termine: essi non formano un'organizzazione particolare che obbedisce a regole e statuti stabiliti formalmente; deducono la teoria dal movimento senza inventare sistemi, poiché la loro autorità, puramente morale, si fonda sulle opere dello spirito²¹³.

Tuttavia nelle fasi controrivoluzionarie e di «rinculo» della lotta di classe, come quella tra il 52, data in cui viene sciolta, per volontà di Marx, la «Lega dei comunisti», e la fondazione della «Prima Internazionale», egli si ritira da ogni forma di aggregazione e rifiuta le sollecitazioni a

²¹²Ivi, p. 282.

²¹³Ivi, pp. 286-287.

vivificare quelle passate²¹⁴. Marx giustifica tale scelta, ad esempio nella corrispondenza personale con Ferdinand Freiligrath, citata a più riprese da Camatte, sostenendo che tutte le associazioni politiche di lotta, relative alle fasi di acutizzazione dello scontro di classe, siano solo un episodio circostanziato del partito come movimento spontaneo che nasce dal «suolo della società moderna», il partito nella sua «grande accezione storica» che trae linfa dalla medesima dinamica di sviluppo della dominazione capitalistica, come suo naturale polo negativo. Il «partito storico» è quindi l'essere della classe laddove essa si manifesti come tendenza alla comunità umana e non soltanto come mero «capitale variabile» o referente della classificazione sociologica: tale essere, negato nelle congiunture controrivoluzionarie, sopravvive nell'invarianza del programma, custodito nella sua continuità dai militanti, che ne perpetuano lo «scisma» dal mondo esistente. Esso scompare e riaffiora secondo la successione delle fasi dello sviluppo capitalistico e della lotta contro di esso. Il concetto di «scisma», appena evocato, ricopre peraltro un ruolo fondamentale nel pensiero di Bordiga, proprio in relazione al nodo del partito. Questo è infatti, prima di ogni altra cosa, inteso come prefigurazione della società comunista.

Il fatto che, secondo Camatte, Bordiga concepisca il partito in quanto comunità non immediata che attraversa le epoche, come anticipazione, immagine incarnata dei rapporti umani comunisti e abbandono del mondo esistente, sua messa a distanza mediante l'esempio e l'invarianza dei principi, fa in modo che la sua visione possa sopravvivere alla «teoria del proletariato» e alla variante classista del progetto rivoluzionario. Se i processi di capitalizzazione del mondo travalicano la configurazione dialettica e antagonista su cui si fondava il linguaggio del marxismo, arrivando ad un'integrazione della classe proletaria mediante il consumo e ad un superamento delle rappresentazioni borghesi, la natura etica dello «scisma» insito nella «passione del comunismo»,

²¹⁴²¹⁴ Ad esempio rifiuta, nella risposta all'associazione comunista di New York, come ricorda nella corrispondenza personale con Freiligrath, riportata da Camatte e Rubel, l'insistente invito a rifondare la «Lega dei comunisti». Rubel cita questa corrispondenza sia nel saggio già citato che nell'articolo *Karl Marx e il primo partito operaio*, uscito sul numero 13 della rivista «*Masses (socialisme et liberté)*», del 48, disponibile in italiano, in rete, al seguente indirizzo: <http://latradizionelibertaria.over-blog.it/2016/09/marxismo-libertario-maximilien-rubel-karl-marx-et-le-premier-parti-ouvrier-da-masses-socialisme-et-liberte-n-13-febbraio-1948.html>, [consultato il 04/08/2020]. In entrambi gli articoli di Rubel si evidenzia l'importanza della spiegazione di Marx, che giustifica il proprio impiego della categoria di partito nonostante, dice, da otto anni non faccia più parte di alcuna organizzazione, abbia voluto la dissoluzione della «Lega» e ritenga prioritario il suo impegno di elaborazione teorica rispetto a qualsiasi attivismo. È proprio in queste righe, infatti, che Marx specifica la differenza tra il partito in senso «effimero», che per lui in quel momento, nel 1860, non esiste, e il «nostro partito», nell'accezione «eminentemente storica». Risulta interessante notare come Rubel utilizzi, per spiegare tale visione marxiana, lo stilema «partito invisibile del sapere reale», anticipando due ricorrenze di questa espressione: la prima è di Romano Alquati, che parla di un «organizzazione invisibile», in un articolo di «Classe operaia» del gennaio 1964, intitolato *Lotta alla Fiat*, per riferirsi alla rete operaia informale di preparazione degli scioperi a «gatto selvaggio» e dei sabotaggi nelle fabbriche torinesi (l'articolo è poi ripreso nella raccolta R. ALQUATI, *Sulla fiat e altri scritti*, Milano, Feltrinelli, 1975, pp. 185-197); c'è poi la più generale ipotesi del «partito invisibile di Mirafiori», presente nelle lotte autonome degli anni settanta italiani, di cui a sua volta il «Comitato invisibile» denuncia la rimozione, nelle ricostruzioni retoriche del periodo, nell'introduzione all'edizione italiana dei suoi scritti (COMITATO INVISIBILE, *L'insurrezione che viene-Ai nostri amici-Adesso*, cit.).

come aspirazione fondamentale alla comunità umana, prelude in Bordiga ad una discontinuità irrevocabile e ad un cambiamento di terreno di cui la maggior parte delle correnti anticapitaliste si sarebbero dimostrate incapaci.

Secondo Camatte nel pensiero di Bordiga sono presenti tutti gli elementi che, portati alle estreme conseguenze, permettono una rottura con i limiti della tematica classista, con quel terreno che accomunerebbe il mondo capitalistico, fondato sulle basi portanti della proprietà e delle forze produttive, agli orizzonti del socialismo novecentesco. Il limite del movimento operaio e dei programmi rivoluzionari classici sarebbe, di conseguenza, non aver sviluppato pienamente le implicazioni di una simile rottura, rimanendo quindi sul campo della civiltà capitalistica, assumendone i paradigmi scientifici, la visione della natura e del progresso storico. Occorre invece, perché una critica rivoluzionaria risulti incisiva, portarsi in un punto abbastanza originario e «radicale» per cogliere il processo di capitalizzazione nel suo insieme ed abbandonarlo²¹⁵. In questo senso, riprendendo un'espressione di Bordiga, i rappresentanti ufficiali del movimento operaio sarebbero nient'altro che «abiuratori di scismi»²¹⁶, incapaci di sviluppare una nuova dinamica, estranea ai presupposti antropologici ed analitici che strutturano il presente come culmine del ciclo storico contrassegnato dall'autonomizzazione del valore:

Se si deve cercare una causa soggettiva alla mancata realizzazione del progetto proletario, la si può trovare nel fatto che i rivoluzionari non hanno approfondito lo scisma. Sono rimasti troppo sul terreno del loro avversario. Non hanno sviluppato abbastanza un'altra dinamica che non chiedesse in prestito nulla o quasi all'illuminismo, alla scienza, alla produttività etc. E questo sarebbe stato tanto più necessario in quanto essi dovevano, in qualche maniera, far scomparire un intero sviluppo storico²¹⁷.

Per ricollegare questo spettro di argomenti alla vicenda del «KAPD» e dell'ultrasinistra tedesca, occorre tornare un'altra volta sulle analisi che Camatte dedica, in relazione alla problematica dell'identità di classe, alla parabola dei tentativi rivoluzionari avvenuti in Germania tra il 18 e il 23. Lo scritto *Il Kapd e il movimento proletario*, in particolare, tenta di attualizzare il portato di quelle

²¹⁵Un testo fondamentale per comprendere l'evoluzione di Camatte è *«Invariance»*, risalente al 74, *Questo mondo che bisogna abbandonare*, uscito nella seconda serie della rivista e poi in J. CAMATTE, *Verso la comunità umana*, cit., pp. 403-430.

²¹⁶A. BORDIGA, *Tempo di abiuratori di scismi*, «Il programma comunista», n. 22, 20 dicembre 1965; Camatte evidenzia inoltre come, nel periodo tra le due guerre, sia proprio l'incapacità, da parte del movimento proletario a tematizzare la pulsione comunitaria, soprattutto in Germania dove essa era forte, ad alimentare la sua politicizzazione sostitutiva a destra, con il tema del socialismo nazionale coltivato dalla «Rivoluzione conservatrice» e, naturalmente, del fascismo. Tale fenomeno sarebbe, secondo Camatte, particolarmente evidente in Germania, dove l'aspirazione comunitaria si esprime in modo particolarmente forte in molteplici forme, dall'anarchismo messianico di Landauer fino a Benjamin, passando per tutte le versioni reazionarie. Non è un caso che, tra i riferimenti bibliografici, Camatte citi il lavoro di M. LÖWY, *Redenzione e utopia* (1988), Torino, Bollati Boringhieri, 1992. L'articolo in cui Camatte sviluppa questa riflessione è *Epilogo al Manifesto del Partito Comunista del 1848* (1992), in *Comunità e divenire*, cit., pp. 195-264.

²¹⁷J. CAMATTE, *Dialogato con Bordiga* (1988), in Id., *Comunità e divenire*, cit., pp. 154-165, p. 160.

esperienze nella congiuntura del movimento rivoluzionario dell'inizio degli anni 70, con riferimenti tanto alla situazione francese che a quella italiana. Nella complessità della vicenda rivoluzionaria tedesca sarebbero infatti leggibili, in filigrana, potenzialità e aporie dei gruppi sovversivi più radicali che si sviluppano successivamente. La visione della critica rivoluzionaria come «razionalità dialettica» interna ai rapporti sociali capitalistici e incentrata sulla soggettività di classe, che più tardi mostra integralmente le sue contraddizioni insolubili, sarebbe già pienamente insita nei tratti di tale sequenza:

Il movimento operaio tedesco del XX secolo – eccettuato il partito comunista ufficiale pro-sovietico – ha avuto la peculiarità di essere calunniato senza essere conosciuto, esaltato pur essendo spesso frainteso. La sua conoscenza e il suo giusto apprezzamento sono tuttavia essenziali per comprendere la storia di questo secolo ed essere in grado di individuare i caratteri fondamentali del nuovo movimento proletario internazionale che comincia a manifestarsi in questi ultimi anni.²¹⁸

Una simile lettura è sostenuta, oltre che dal contributo di Camatte, nell'importante scritto, del '73, di un altro collaboratore di «*Invariance*», il danese Carsten Juhl, intitolato *La rivoluzione tedesca e lo spettro del proletariato*²¹⁹. Camatte si propone esplicitamente di tracciare un parallelismo tra le posizioni del movimento consiliare tedesco e la situazione del «movimento proletario» a lui coevo, ma per introdurre i termini della disamina svolge un accurato riepilogo storico in cui ripercorre l'evoluzione del «KAPD» secondo alcuni assi tematici particolarmente esplicativi: la rottura con la pratica del parlamentarismo che aveva segnato la tradizione socialdemocratica tedesca e viene ereditata dalla linea leninista; il rigetto del rapporto con i sindacati in quanto strumento di

²¹⁸ Id., *Il Kapd e il movimento proletario*, cit., p. 240.

²¹⁹ C. JUHL, *La rivoluzione tedesca e lo spettro del proletariato* (1973), Roma, Edizioni Gemeinwesen, 1991. Il testo esce originariamente, scritto in italiano, come introduzione a H. GORTHER, *L'Internazionale comunista operaia*, Caserta, Edizioni Gdc, 1974, pp. 3-13, viene poi tradotto in francese per «*Invariance*» nello stesso anno. Il testo è inoltre disponibile in rete al seguente indirizzo: illatocattivo.blogspot.com/2012/11/la-rivoluzione-tedesca-e-lo-spettro-del.html, [consultato il 3/10/2020]. Nel '67 avviene la rottura del «Partito comunista internazionale» con il gruppo di Camatte e Dangeville, che origina dal contrasto tra il gruppo di Marsiglia e quello di Parigi, in cui Camatte accusa la tendenza di Suzanne Voute di compromesso «neo-trockista» verso un attivismo irriflesso, mentre è a sua volta tacciato di assolutizzare l'immagine del «partito teoria» a detrimento dei problemi complessivi dell'organizzazione rivoluzionaria. La vicenda della sezione danese si gioca invece, nel '72, proprio intorno alle tesi sul movimento consiliare tedesco e al dibattito sul «Kapd», che era sempre stato sconfessato da Bordiga e dall'intera corrente. In questo frangente il dibattito storico e strategico sulle «Unioni» operaie e l'ultrasinistra incrocia una lacerazione interna, prima di tutto italiana, intorno ai nodi della politica sindacale: la posizione di entrismo nei sindacati di massa che prevale dentro la sezione italiana, già molto combattuta, risulta ancor più paradossale ai giovani militanti danesi, che si confrontano con la realtà nordeuropea di strutture sindacali ancor più integrate all'apparato di Stato. Su tali temi avviene lo strappo, che porta all'incontro di Juhl con l'esperienza di «*Invariance*». Sulle ragioni della rottura dei danesi, i punti di convergenza che avvicinano Juhl e Camatte e l'importanza dell'interpretazione dell'esperienza tedesca in tale dibattito si veda S. SAGGIORO, *In attesa della grande crisi*, Milano, Colibrì, 2010.

integrazione nel sistema capitalistico²²⁰; la valutazione degli eventi russi dell'Ottobre 17 prima come «doppia rivoluzione», non ancora puramente comunista, più tardi come rivoluzione integralmente borghese; infine, primaria in ordine di importanza, la particolare concezione della classe proletaria e della funzione del «partito» che deve alimentarne le lotte.

Le posizioni che Camatte ritiene centrali nell'impostazione del «KAPD» vertono innanzitutto sulla convinzione che l'incipiente crisi dell'ordine capitalista sia quella mortale e risolutiva. Malgrado la sconfitta subita dal proletariato tedesco nel gennaio 1919, con il soffocamento dell'insurrezione spartachista in cui vengono uccisi Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht, le condizioni oggettive per un cambiamento rivoluzionario sarebbero tutte riunite, mentre mancherebbero quelle soggettive, ovvero principalmente un nuovo tipo di organizzazione degli sfruttati a partire dai luoghi di produzione. L'antiparlamentarismo e l'antisindacalismo del «KAPD» fanno il paio, di conseguenza, con l'idea che i luoghi di lavoro siano l'unico bastione in cui la classe operaia può sottrarsi all'influenza corruttrice delle ideologie borghesi e dei loro meccanismi di integrazione e recupero, collocandosi invece sul piano in cui la materialità degli antagonismi appare più netta. Di qui l'importanza, al fianco dei consigli e delle organizzazioni di fabbrica, dell'azione esemplare quale compito del partito e veicolo di coscienza:

In primo luogo è necessario organizzare il proletariato direttamente sul luogo di produzione, la fabbrica, al fine di lottare contro il nuovo opportunismo che consiste nell'utilizzare le istituzioni economiche nel quadro del capitalismo. Anziché lasciarsi riassorbire dalla democrazia borghese si deve piuttosto tendere a dar vita ad azioni esemplari che possano costituire il punto di partenza per il riformarsi della coscienza di classe, giacché il problema essenziale della rivoluzione in Germania è lo sviluppo della coscienza di classe del proletariato (dove l'appoggio dato all'Azione di Marzo).²²¹

Nelle implicazioni di questa formula organizzativa ci sono i punti dirimenti che rendono il caso dell'«ultrasinistra» tedesca una prefigurazione esemplare delle prospettive dell'anticapitalismo contemporaneo e dei suoi scogli: innanzitutto la pretesa di riunificare la classe, conglobando la componente produttiva ed inquadrata nel lavoro di fabbrica con quella eccedente, espulsa dal processo lavorativo e cacciata nella disoccupazione; inoltre una tensione contraddittoria tra le due polarità della negazione del lavoro salariato da una parte, cioè della condizione proletaria nella sua immediatezza, e dall'altra della valorizzazione, quando non dell'esaltazione dei siti produttivi come

²²⁰ Camatte tuttavia evidenzia, con accurata attenzione ai dettagli della ricostruzione storica, l'eccezione dei sindacalisti rivoluzionari del «FAUD» (*Freie Arbeiter Union Deutschlands*), di ispirazione anarchica, che mantennero sempre un rapporto di vicinanza con la tendenza dell'«ultrasinistra» tedesca. Un noto esponente di questo sindacato fu l'intellettuale e militante anarchico Rudolf Rocker, che contribuì infatti all'elaborazione fondamentale del suo impianto teorico. Di questo autore si vedano: R. ROCKER, *Anarcho-syndicalism: Theory and practice* (1938), London, AK press, 2004; Id., *Nazionalismo e cultura* (1936), Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1960; Id., *Contro la corrente*, Milano, Eleuthera, 2018.

²²¹J. CAMATTE, *Il Kapd e il movimento proletario*, p. 249.

campo privilegiato del conflitto. Il comunismo consiliare tedesco è dilaniato dal dissidio tra un violento rifiuto delle condizioni di compromesso e integrazione alla società borghese in cui la classe operaia è invischiata, almeno nel suo essere immediato, e l'idea che la coscienza possa condurla a superare tali contraddizioni. Il punto di vista che deve favorire lo sviluppo di questa coscienza rivoluzionaria rimane però eternamente alla periferia dell'«essere» reale della classe, la quale resta irrimediabilmente oggetto del capitale, parte integrante della sua logica di sviluppo.

Otto Rühle, che nel 1924 scrive *Dalla rivoluzione borghese alla rivoluzione proletaria*²²², sembra rendersi conto più di tutti di questa contraddizione: proprio a partire da un rigetto radicale dell'avanguardia e del partito in quanto apparati esterni alla classe, a cui contrappone l'autonomia consiliare dei produttori come unica base possibile della rivoluzione, Rühle è costretto ad ammettere quanto poco tale autonomia garantisca dal cedimento alle mediazioni del riformismo. Il nocciolo di questa antinomia, che secondo Camatte si ripresenta ancora irrisolta nei raggruppamenti della sinistra rivoluzionaria tra gli anni 60 e 70, da «Potere operaio» alla «*Gauche proletarienne*», consiste ancora una volta nell'aver eluso la realtà fattiva della classe proletaria quale motore dello sviluppo capitalistico e della sua espansione, che si alimenterebbe proprio attraverso la partecipazione «gestionale» e rivendicativa degli sfruttati.

Nel passaggio al «dominio reale» del capitalismo sulla società infatti, la generalizzazione del proletariato attraverso il lavoro è già avvenuta, come realizzazione in forma mistificata del programma del movimento operaio. In tal senso la distruzione del lavoro salariato, che le correnti rivoluzionarie del periodo sostengono, non può essere dispiegata come istanza coerente senza tradursi in una negazione del proletariato quale prodotto e polo della società capitalistica. Per questa ragione il «rifiuto del lavoro», sostenuto in particolare da «Potere Operaio» sulla base di una interpretazione radicalizzata delle tesi di Mario Tronti, cozza secondo Camatte con l'apologia del soggetto operaio e della sua organizzazione autonoma, o comunque sconta l'incapacità, comune a tutti i gruppi politici rivoluzionari, di tematizzare la negazione della classe proletaria come proprio obiettivo primario. In questo modo l'ipotesi operaista di non formulare rivendicazioni per non favorire lo sviluppo capitalistico contraddice l'assunzione della fabbrica, luogo per eccellenza del capitale variabile, a campo di intervento esclusivo o principale:

Bisogna evitare di fare delle rivendicazioni al capitale per non favorirne lo sviluppo. [...] Disgraziatamente, Potere Operaio, come Tronti, non riesce a superare la contraddizione: esaltazione del proletariato-distruzione del lavoro. Un tal modo di considerare la questione non fa che riconoscere a posteriori che il proletariato fu l'elemento motore della dinamica dello sviluppo capitalistico [...]. Grazie alle sue rivendicazioni, attraverso la sua lotta, il proletariato obbliga il capitale a svilupparsi fino al momento in cui questo, pervenuto al suo

²²² O. RÜHLE, *La rivoluzione non è affare di partito (1920); Dalla rivoluzione borghese alla rivoluzione proletaria (1924)*, Caserta, G.d.c., 1974.

dominio reale non ha più bisogno di questo stimolante (punto di non-ritorno); allora la sua spaventosa fioritura mette in causa l'avvenire stesso della specie. Bisogna dunque puramente e semplicemente distruggere il capitale e, per giungere a ciò, non si tratta più di passare per i mezzi termini della rivendicazione di riforme od altre sciocchezze dell'arsenale riformista: è necessaria la soppressione del proletariato, essere reale reificato del capitale. Una tale affermazione è incompatibile con la deificazione del proletariato fatta da Potere Operaio o Lotta Continua, o dalla *Gauche Proletarienne*.²²³

Tale disamina riecheggia in qualche modo, sul piano puramente diagnostico, quanto Edgar Morin sostiene in un suo scritto saliente sugli eventi del «Maggio 68», *Una rivoluzione senza volto*²²⁴, dove, nel descrivere il rapporto di ibridazione tra ribellione studentesca, gruppi politici della sinistra rivoluzionaria e reviviscenza delle lotte di classe, sostiene che la componente giovanile ideologizzata abbia esercitato verso gli strati più combattivi della classe lavoratrice francese, un impatto di «rioperaizzazione della classe operaia».

È peraltro significativo che tra le sigle evocate polemicamente da Camatte ci sia anche quella dell'«Internazionale Situazionista» e, da essa ispirato, il gruppo «22 Marzo», i quali recuperano acriticamente la visione consiliarista, restando ancorati ad una rappresentazione statica ed immobile della classe, l'«immobile personificazione del proletariato» di cui parlerà Cesarano, ma soprattutto riproducono un'immagine del «fattore coscienza» come dimensione esteriore alla classe medesima, che deve dunque esserle apportata mediante gli atti esemplari (KAPD), una linea strategica giusta (Potere Operaio), oppure il «*détournement*» delle mistificazioni spettacolari (Internazionale Situazionista). Lo scritto di Juhl, d'altronde, converge con le intuizioni di Camatte, soffermandosi su una ricostruzione critica delle posizioni di Gorter e della sua famosa polemica con Lenin. Nell'analizzare i limiti delle elaborazioni di Gorter e Rühle, Juhl evidenzia anch'egli la contraddizione tra una visione del proletariato come immediatamente «ostile al comunismo», spontaneamente compartecipe di una logica produttivista e gestoria, ma allo stesso tempo investito di un ruolo messianico che attraverso la coscienza rivoluzionaria, come un «*passe-partout*», dovrebbe travalicare i propri naturali limiti rivendicativi e riformisti. In tal senso la configurazione dialettica dello «spettro del proletariato» sarebbe l'ipoteca che impedisce alla critica rivoluzionaria di arrivare alle sue estreme conseguenze ed abbracciare la propria natura «extra-classista»:

Infatti, finché la classe operaia non viene concepita come parte integrata ed integrante nel processo di riproduzione della società capitalistica, e la rivoluzione non viene posta in termini che sfuggono alla divisione in classi, la prospettiva seguirà sempre il gioco delle mutazioni e degli sviluppi della società capitalistica, senza caratterizzare null'altro che le contraddizioni di classe come elemento del movimento stesso del capitalismo, della

²²³ J. CAMATTE, *Il Kapd e il movimento proletario*, pp. 256-257.

²²⁴ E. MORIN, *Una rivoluzione senza volto* (1968), in Id., *Maggio 68. La breccia*, Milano, Raffaello Cortina, 2018. Questo scritto comparve originariamente in E. MORIN, C. CASTORIADIS, C. LEFORT et al., *Mai 68: La Brèche*, Paris, Fayard, 1968.

dialettica del processo di metamorfosi perpetua della società capitalistica. La critica rivoluzionaria, slegandosi da quella razionalità dialettica formale (classe/capitale – lotta di classe/coscienza – crisi/rivoluzione) che rende il pensiero radicale una sorgente d'originalità innovatrice per l'autocritica del capitale, sentirà la sua scienza come fattore di riproduzione sociale e cercherà di riproporre la rivoluzione nei termini del Marx del 1844, del comunismo come «la vera soluzione del conflitto tra esistenza ed essenza, tra oggettivazione e autoaffermazione, tra libertà e necessità, tra individuo e specie».²²⁵

Riportando tali dibattiti dal piano documentario e teorico a quello dell'attualità politica, ci si può chiedere se le interpretazioni proposte all'interno della rivista «*Invariance*» colgano realmente delle dinamiche che trovano conferma nel panorama delle lotte sociali contemporanee. A tal proposito è rilevante ricordare come Camatte intenda, nelle sue analisi sul «capitolo VI inedito» di Marx, la soppressione della classi da parte capitalistica come un processo che inerisce contemporaneamente alla rappresentazione mistificatoria dell'ideologia e alla sfera dei cambiamenti materiali: la «classe universale» che emerge dall'espansione dello sfruttamento capitalistico nasce, infatti, laddove il profilo della classe produttrice di plusvalore viene annegato in un estensione del rapporto salariale ad una congerie di figure che intervengono soltanto sulle funzioni di realizzazione e circolazione del plusvalore stesso. Scrive Camatte: «Il capitale tende a negare le classi, a ridurle a una sola i cui estremi non sarebbero poi tanto rilevanti. Ciò ha l'apparenza di realizzarsi in seguito alla generalizzazione del salariato. Tutti, oggi, adempiono a una certa funzione sociale data, il cui pagamento costituisce il loro salario. Tutti i rapporti di classe sono mistificati»²²⁶.

In tal senso, come si è anticipato, l'identità fissa del proletariato perde i suoi contorni e i processi di proletarianizzazione vengono divaricati dall'estrazione del valore. Il dibattito di ascendenza operaista sulla crisi della legge del valore verrà solo diversi anni più tardi²²⁷. Se si volge uno sguardo all'ondata di sommosse e rivolte che hanno scosso l'anno 2019 su scala internazionale, soltanto per circoscrivere il proprio oggetto, si possono cogliere delle risonanze che riguardano in senso lato la sfera della «riproduzione sociale» nelle sue forme più indirette, dai trasporti alle infrastrutture comunicative: in Ecuador sommosse per il prezzo del carburante, in Cile per il costo della metropolitana, ancora in Francia per una tassa sulla benzina, in Libano contro una tassa su Wattshapp. Come riportato da Alain Bertho nelle suoi lavori di inchiesta sulle rivolte, queste forme di mobilitazione risultano estranee tanto alle istanze della mediazione riformista, quanto alle strategie rivoluzionarie classiche. La moltitudine dei loro fattori scatenanti non rientra in uno

²²⁵ C. JUHL, op. cit.

²²⁶ J. CAMATTE, *Il capitale totale*, cit., p. 387.

²²⁷ Ci si riferisce in particolare alle tesi di Antonio Negri sul modo in cui la lotta di classe dell'operaio massa induce l'impossibilità di una pianificazione del ciclo economico capitalistico e la progressiva caduta del saggio del profitto, quindi la caduta della barriera storica del valore e la necessità di imporla come comando arbitrario, direttamente politico, sull'impresa e sulla società. Queste tesi sono presentate nei testi raccolti come *Libri del rogo* Roma, Deriveapprodi, in particolare *Crisi dello Stato-piano* (1974) e *Partito operaio contro il lavoro* (1974).

schema unitario, l'assenza di pregiudiziali ideologiche, un'attenzione alle condizioni concrete di sopravvivenza materiale che risulta però espansiva, tendente alla totalità, rientrano in ciò che è stato definito dal sociologo Michéle Lianos, a proposito dei «*gilets jaunes*», una «politica esperienziale». Occorre vedere se nelle ipotesi teoriche considerate in questa ricerca esistano delle risposte possibili all'«enigma» che l'anomalia di questi conflitti pone alle prospettive di un'abolizione della società capitalista.

Secondo capitolo: «Critica radicale», autonomia e negazione nell'«altro» movimento rivoluzionario

2.1 Giorgio Cesarano e il linguaggio organico della rivoluzione

Giorgio Cesarano si avvicina tardivamente alle tematiche della critica rivoluzionaria, a seguito della forte impressione che producono su di lui gli eventi del 68 milanese. Questo incontro determinante è testimoniato da due scritti diaristici che ritraggono, con piglio riflessivo e stile letterario, il precipitare degli accadimenti: *I giorni del dissenso* e *La notte delle barricate*¹. In queste due narrazioni, ora riedite nella forma di un unico libro, ci sono gli scontri con la polizia, i blocchi stradali, le fughe convulse e la barricate, ma soprattutto ci sono le remore ed i dubbi, esistenziali prima che politici, dell'intellettuale ormai quarantenne di fronte a questo travolgente pulsare giovanile, con tutta la sua impaziente agitazione. I due testi, che riportano la cronaca dei fatti in successione cronologica e formano dunque un tutt'uno, sono non soltanto un documento storico importante per comprendere, attraverso uno sguardo dall'interno, le vicende del 68 italiano e la sua carica dirompente, ma anche uno strumento prezioso per ricostruire il percorso di Cesarano e approfondirne la personalità. Cesarano viene dal mondo della cultura di sinistra, ha collaborato ai «Quaderni piacentini», pubblicato opere di poesia² e perfino realizzato una sceneggiatura televisiva. Frequenta inoltre personaggi come Luciano Bianciardi, Elvio Fachinelli e Franco Fortini; si è dedicato allo studio del marxismo critico e ha anche incrociato l'esperienza del gruppo di «Classe operaia».

A monte degli incontri decisivi che plasmeranno il suo profilo teorico, primi fra tutti quelli con l'«Internazionale Situazionista» e «*Invariance*», c'è quindi un impatto concreto e vivente della rivolta studentesca, un coinvolgimento «corporeo» nell'onda del rivolgimento in corso. Questo è un dato caratteristico tutt'altro che secondario per riassumere l'itinerario di Cesarano, che perfino nel cuore della sua pionieristica impresa intellettuale, alle prese con un lavoro di inquadramento

¹G. CESARANO, *I giorni del dissenso. La notte delle barricate. Diari del 68*, Roma, Castelvechi, 2018.

²Le pubblicazioni poetiche di Cesarano risalgono principalmente al periodo tra il 59 e il 66, e sono in larga parte racchiuse in tre raccolte: *L'erba bianca*, Milano, Schwartz, 1959, salutata con entusiasmo da Fortini, che la definisce una «chiamata di correi» rivolta ai «complici della catalessi del mondo»; *La pura verità*, Milano, Mondadori, 1963; *La tartaruga di Jastow*, Milano, Mondadori, 1966. C'è poi *Romanzo naturale*, Milano, Guanda, 1980, che viene edita postuma poiché Mondadori ne rifiuta la pubblicazione. In quest'ultima raccolta c'è il poemetto intitolato *Ghigo vuole fare un film*, che si apre con una citazione di Adorno ed una di Luciano Bianciardi. Il poemetto è pregnante per come Cesarano vi condensa le motivazioni che lo inducono ad abbandonare la scrittura poetica per gettarsi a corpo morto nella critica rivoluzionaria. Così esordiscono i versi, accennando ancora una volta al tema del linguaggio come espropriazione: «o il reale come lingua in debito di rivoluzione o della lingua come il debito, l'espropriazione».

interdisciplinare immenso sulle matrici e i limiti dell'«utopia capitalista», come ideologia e civiltà, individua proprio nelle ragioni immediate del corpo, della specie umana nei suoi persistenti desideri organici e nei suoi istinti di vita soffocati, il bacino autentico di ogni possibile spinta rivoluzionaria. Anche il ricorrente confronto critico con autori come Reich e Marcuse, ravvisabile nelle pagine di *Critica dell'utopia capitale*, ha origine in questa idea di un'impronta biologica e istintuale del progetto rivoluzionario.

L'originale universo interpretativo in cui Cesarano inserisce le categorie del pensiero di Marx ruota attorno all'antitesi tra due polarità ricche di significato: c'è il corpo, coi suoi gesti immediati, le sue ragioni e le sue pulsioni, e c'è la dimensione dei codici, delle superfetazioni simboliche che su questo corpo, nel corso della storia della specie umana, si stratificano e consolidano come un'armatura. Armatura che finisce poi per divenire scheletro. Questo secondo polo possiede più livelli e declinazioni, fa risalire la sfera del valore economico alla radice dei simboli che permettono la fissazione delle funzioni sociali, coincide con il «linguaggio» come «protolavoro», che prima di ogni tipo di merce specifica e oltre l'orizzonte limitato della fabbricazione di beni materiali, produce la «persona sociale» come moneta vivente di tutti gli scambi e garanzia ricattatoria fondamentale contro l'alea della sopravvivenza. Il linguaggio da una parte e il corpo biologico come forza antagonista, seppellita sotto di esso:

«Dire» il mondo significa separarsene, oggettificarlo, produrlo in un equivalente universale strutturalmente rigido e astratto. [...] La lingua organica del movimento vivente è il fondamento alienato, abolito e negato della lingua prodotta, della lingua inorganica. [...] La convenienza del lavoro linguistico è coglibile nella sottrazione dello sviluppo generico al movimento totale, nell'alienazione al movimento e nell'istituzione della specie come soggetto dominante privilegiato; nella riduzione dell'Altro a materia bruta; nell'estrazione dal movimento di energie imprigionate, cristallizzate e accumulate; nella produzione di una «realtà» totalmente lavorata, manufatta, illusoriamente aliena alle sorti aleatorie delle trasformazioni biologiche coerenti con il movimento naturante [...].³

Le identità sociali in cui i soggetti si riconoscono sono delle maschere. Attraverso di esse gli individui sono presi in transazioni di senso che riducono la loro esperienza ad un ordine simbolico e linguistico preformato, una vera e propria «astrazione reale» che si sovrappone all'indeterminatezza del vissuto. La comunità del capitale spinge inoltre sempre più in là i limiti biodinamici delle riserve esteriori che ne alimentano l'«autovalorizzazione», fino a costituire il mondo esterno come proprio bacino, interamente fabbricato ed artificiale. Sarà necessario ritornare a più riprese, nel corso della trattazione, su questi concetti così ostici e complessi, ma è importante segnalare come una simile visione sia intuitivamente al centro dell'opera di Cesarano fin dai suoi esordi, prima che l'insieme del suo armamentario teorico sia acquisito e consolidato. Nel corso del diario sulle

³ G. CESARANO, *Critica dell'utopia capitale*, cit., pp. 87-88.

giornate di scontri del 68 milanese, in mezzo ad una cronaca dei primi tafferugli, degli arresti e dei disordini, si incontra una frase sorprendente che coagula in modo già chiaro ed esplicito questo tipo di concezione:

Ma capisco in un lampo che non a un nuovo modo di agire sto in questa incredibile notte assistendo, non a un nuovo e magari mutilato imperfetto modo d'agire ma invece a un nuovo modo di esprimere un nuovo modo di significare. È quello che stanotte "leggo" vedendo tutto un discorso fatto mettendo mano alle cose, brandendo le cose, sconvolgendo le cose, discorso di rivoluzione fatto al di là della lingua di parole, rotta la liturgia impietrita del regno delle cose, rotto l'ordine mortifero del termitaio presidiato, scoperchiata la micidiale l'attrezzata violenza che lo governa.⁴

C'è dunque un'innata diffidenza, da parte di Cesarano, verso la «verbalizzazione» delle ragioni della «critica pratica», sempre recuperabile dai codici linguistici dell'universo ideologico dominante, che la utilizza per aggiornare la propria razionalizzazione traendone un *surplus* di coerenza e credibilità. Tale volontà di riscoprire la negazione rivoluzionaria al di qua della sua riduzione meramente discorsiva, mutilata, svestendosi dall'*habitus* di semplici ed innocui «uomini di carta», è tanto più sofferta e paradossale in un autore che si immerge con sforzo spasmodico nei livelli più alti della ricerca teorica, cercando perfino di individuarvi uno strumento di sopravvivenza dei rivoluzionari nei periodi di ritorno alla normalità e all'ordine.

In uno scritto poco più tardo, noto come *L'utopia capitalista*, che rappresenta il nucleo seminale poi sviluppato nella *Critica dell'utopia capitale*, i termini di tale concezione assumono già una fisionomia coerente, calata nella lettura della società capitalistica contemporanea vista come culmine di un ciclo storico. Una prima versione di questo saggio, realizzato insieme ad altri militanti della stessa cerchia, esce anonima nel bollettino interno della «FAGI» (Federazione anarchica giovanile italiana)⁵, con il titolo *Tattica e strategia del capitalismo avanzato nelle sue linee di tendenza*. La bozza risalente al 69 viene poi rivista e corretta per la pubblicazione ciclostilata del bollettino di «Ludd-consigli proletari», nel terzo e ultimo numero che esce l'anno dopo.

«Ludd» era un gruppo, attivo tra il 69 e il 70 e responsabile di un'omonima rivista che esce in tre numeri, che segna la tappa iniziale e forse più importante della «critica radicale» italiana, dopo le esperienze embrionali, a Genova, della «Lega degli operai e degli studenti» e del «Circolo Rosa Luxemburg». Le posizioni del gruppo, presente a Genova, Milano e Torino, muovono da una

⁴ G. CESARANO, *I giorni del dissenso. La notte delle barricate. Diari del 68*, cit., p. 174.

⁵ La «FAGI» era un gruppo anarchico, principalmente giovanile e radicato a Milano, formato nel 65 da fuoriusciti di altre organizzazioni libertarie. Tale gruppo, attorno al quale Cesarano gravitava, si ispirava alle tesi del cosiddetto «neo-anarchismo», legato alle posizioni della rivista «*Noir et rouge*». Vi partecipano esponenti della corrente radicale, appartenenti alla cerchia di Cesarano, come Giuseppe Fallisi, Eddie Ginosa e Gianoberto Gallieri, che collaborano alla redazione di *Tattica e strategia del capitalismo avanzato nelle sue linee di tendenza* (1969).

ricezione delle posizioni dell'«ultrasinistra» consiliare, ma soprattutto di «*Socialisme ou barbarie*» e dell'«I.S.», per elaborare una visione autonoma in cui Cesarano avrà un ruolo di primo piano.⁶

Nello svolgimento di questa lunga riflessione ci sono gli elementi principali che caratterizzano in seguito il pensiero di Cesarano, a cominciare dalla lucida lettura del modo in cui il rapporto capitalistico si allarga e salta fuori dalle figure statiche della sua apparenza sociologica contingente: il «sottosviluppo» del capitale, della fabbrica e della classe operaia. Ogni arenarsi su queste figure corrisponde per Cesarano ad una battuta d'arresto nella parzialità delle lotte sociali, nella loro parcellizzazione in cause limitate e settoriali, quindi recuperabili dalle rappresentazioni della forma di vita capitalizzata come serbatoio e «propellente» per la sua corsa «utopica» verso una piena assimilazione del tessuto dei rapporti sociali. La comunità umana diviene quindi «comunità fittizia», comunità e popolo del capitale.

La «fabbrica continua», di merci e dell'intera vita sociale come organizzazione spettacolare delle apparenze, secondo l'insegnamento situazionista, è la chiave di volta con cui, in modo anticipatorio, viene descritta tale evoluzione. Cesarano sottolinea come in questo «*échappement*», fuga in avanti diveniristica del progetto capitalistico di civiltà, si formi con tratti sempre più marcati una «classe universale» in cui gli elementi eccedenti, i disadattati e gli esclusi dal ciclo di produzione e distribuzione, sono la parte preminente. Tuttavia dentro tale estensione dei contorni della classe rivoluzionaria non ci sono semplicemente gli esclusi, bensì anche, potenzialmente, i socialmente integrati che subiscono, sul terreno quotidiano, lo spossamento nella sua forma originaria e più radicale: quello del senso esistenziale come esperienza e «peripezia» imprevedibile, della propria «autogenesi creativa» in relazione al movimento complessivo della totalità naturale. La vita della specie diventa insomma, nell'inverarsi del dominio capitalistico, combinazione di schemi procedurali e operativi che riducono la virtualità dell'esperienza, incasellandone le possibilità illimitate. Si stabiliscono così i protocolli di un «saper essere» che, cristallizzato in conoscenza, tecnica ed utensili, si consolida come «dover essere» normativo. Da qui la centralità e l'importanza dei fenomeni di «*drop-out*» e rottura verso la razionalità capitalistica incarnata dai valori della «Cultura» nelle sue diverse matrici. Cesarano legge in tal senso la «rivendicazione della vita» incarnata dai «*freaks*», il fenomeno dei «*blousons noirs*», i giovani criminali organizzati in bande di strada⁷, le espressioni sempre più dilaganti di rifiuto del lavoro e diserzione dal legame sociale:

⁶ *La critica radicale in Italia. Ludd (1967-1970)*, cit.

⁷ Si tratta di diversi fenomeni di insubordinazione giovanile, situati sul crinale tra ribellismo e diserzione dal «patto sociale», dalle convenzioni e dall'ordine. I «*blouson noir*», giovani teppisti di origine operaia, che compaiono in Francia tra gli anni 50 e 60, i più noti «*freaks*» o «*hippies*», con il loro generico vitalismo, sono accomunati, nella visione di Cesarano e Camatte, da una posizione di rifiuto che sente istintivamente l'estraneità allo stato delle cose, al «fenomeno capitale», in tutto il suo insieme di codici, riferimenti verbali e orizzonti di senso, e per questa ragione non

A Parigi come dovunque in Europa studenti, disadattati, *hippies* e *blusons-noirs*; negli USA questi stessi e la «razza» degli esclusi, i neri dei ghetti, gli ex-schiavi «riscattati» da cogli-cotone a cogli-immondizie. Rigettano per prime l'orrore della non-vita due qualità di «competenze» diverse, ma subito affratellate, entrambe accelerate dall'essere *esterne* al cuore più duro del processo: *voyeurs* dall'alto, gli studenti, dell'ingegneria sociale (in tutte le facoltà si insegna la facoltà di dirigere l'essere diretti); *voyeurs* dal basso, gli esclusi, della società dei rifiuti, che li consuma; da un lato si rivolta l'«immaginazione», prima di essere co-optata, dall'altro la vitalità denudata, dopo essere stata umiliata.⁸

Tale analisi contiene soltanto alcune delle molte categorie circolanti tra l'opera di Cesarano e gli scritti di Jacques Camatte, come *Au-delà de la valeur* o *Ce monde qu'il faut quitter*. Questi due autori, in quel che ne accomuna i percorsi di elaborazione teorica e pensiero, cercano brecce nel bagaglio linguistico del marxismo per spingere oltre, ad un livello più profondo ed essenziale, i punti d'appoggio della critica all'ordine sociale capitalistico. C'è una fitta costellazione di processi e fenomeni attraverso cui oltrepassare l'immagine del sistema capitalistico quale semplice ordinamento economico, mero modo di produzione: dal crollo del «sistema aureo»⁹, che Camatte cita a più riprese come sintomo dello sganciamento del «capitale fittizio» dalla referenza alla materialità della ricchezza, fino al cozzare dell'accumulazione con i «limiti dello sviluppo» e il depauperamento del bacino naturale di appropriazione gratuita, su cui i due rivoluzionari riflettono

si preoccupa di formularlo in termini di giustificazione discorsiva o ideologica, ma lo manifesta in gesti, posture e comportamenti quotidiani. Per quanto riguarda Cesarano ci sono dei riferimenti a questi fenomeni, come in generale all'«irrazionalità» delle forme di ribellione soggettive del suo tempo, di «disadattamento», esplosione di violenza o asocialità, in tutti i suoi scritti. Per Camatte si veda la raccolta in italiano, già citata, dal titolo *Il disvelamento*. In quanto al rapporto tra la «critica radicale», in particolare italiana, e i fenomeni più propriamente criminali, il discorso è più ampio e complesso. Nella fase che, dopo lo scioglimento di «Ludd», conduce a «Organizzazione consiliare», ci sono molti riferimenti alle bande giovanili, ai furti e alle rapine come comportamenti potenzialmente rivoluzionari di esproprio, caratteristici di una composizione proletaria che fuoriesce dall'identità operaia, non solo per il profilo sociologico ma anche per l'universo morale. Tra il 1970 e il '71 compaiono a Torino, a firma dell'organizzazione, due volantini intitolati *Contro il capitale lotta criminale*, mentre nel '70, sempre a Torino, viene diffuso il manifesto *Tesi sul crimine*. In mezzo a questa produzione c'è l'esperienza carceraria di alcuni militanti del gruppo, tra cui Riccardo D'Este, che vengono detenuti nella prigione delle Nuove, a Torino, e partecipano alla rivolta che, nel '69, distrugge l'istituto. Da tale esperienza vengono fuori vari testi tra cui *Pensieri commessi dai mille rivoltosi delle Nuove* e *A tutti i condannati all'ergastolo sociale*. I due volantini sono reperibili sul sito: Critica Radicale – archivio della critica radicale (nautilus-autoproduzioni.org), [consultato il 05/01/2021]. Nell'evoluzione di una parte degli aderenti a «Organizzazione consiliare», che daranno vita a «Comontismo» nel '71, a cui Cesarano non collabora e che critica nello scritto *Cronaca di un ballo mascherato*, questa tematica assumerà un tutt'altro carattere. Come sottolineato nella ricostruzione di Francesco Santini, *Apocalisse e sopravvivenza*, menzionata in precedenza, in «Comontismo» il mondo della delinquenza e del sottoproletariato criminale incarna una sorta di ideologia «immediatista» che li esalta addirittura come nuovo soggetto rivoluzionario in quanto tale. Informazioni e materiali citati sono contenuti in: *La critica radicale in Italia. Ludd (1967-1970)*, cit.

⁸ G. CESARANO, G. COLLU, *Apocalisse e rivoluzione*, cit., p. 23.

⁹ Il «sistema aureo», nato nel 1821 in Gran Bretagna, è un metodo di fissazione del valore monetario basato sulla corrispondenza ad una data quantità d'oro. Inizialmente questa corrispondenza è concreta, poiché l'oro è presente nella composizione fisica del denaro, poi diviene sempre più convenzionale, con la cartamoneta convertibile ed infine con le banconote. Viene abbandonato a partire dal 1914 in Svizzera, dove per superare una grave crisi dei pagamenti si sopprime l'obbligo di convertire il denaro in oro, poi in Gran Bretagna e progressivamente nel resto dei paesi. Nel 1944, con gli accordi di Bretton Woods, viene stabilito un nuovo ordine monetario basato sul dollaro. A partire dalla seconda serie di «*Invariance*», quindi negli anni 70, Camatte fa riferimento al crollo della base aurea della moneta come sintomo di una sempre più acuta smaterializzazione del dominio capitalistico, che perde gradualmente la propria solidità di rappresentazioni e si disincarna.

a partire dal rapporto del «MIT». Tali soglie portano all'esaurimento di un'esperienza storica determinata che lega insieme una configurazione del capitale e le corrispondenti identità del movimento operaio, ottocentesco e novecentesco. Ciò costringe l'approccio della critica a risalire all'indietro, cercando oltre il circolo di valori storici in crisi, fuori da un bagaglio di coordinate esaurite ed inservibili, un punto d'origine che può costituire anche una fenditura e un nuovo angolo di attacco.

Il sistema chiuso dell'«irrealtà capitalista», come Cesarano ama definirlo, non conosce in altre parole una via d'uscita che nella sua scaturigine, nel suo processo primario di espropriazione. Questo non è però l'«accumulazione originaria» e la recinzione delle terre comuni, le «*enclosures*» descritte da Marx nel primo libro del *Capitale* ed in *Forme economiche precapitalistiche*, né la conseguente produzione di una forza lavoro «libera» per il mercato e la fabbrica, ma una più fondamentale separazione tra i corpi vivi, le loro attività e il linguaggio, da cui deriva un perpetuo «credito di senso» che appare nella propria interezza solo al momento della sua bancarotta storica. È chiaro che nella terminologia qui utilizzata, seguendo il lessico degli autori, il concetto di «valore» indica tanto l'oggettivazione economica di lavoro morto quanto l'insieme di identità, rappresentazioni, simboli e ideologie in cui le successive evoluzioni storiche della comunità umana «esteriorizzano» il proprio rapporto con le condizioni materiali di esistenza, il mondo e la trasformazione della natura. Un medesimo carattere feticistico accomuna, secondo Cesarano, la radice storica di queste diverse accezioni del valore.

Per proseguire la trattazione senza smarrirsi nei livelli di astrazione crescente in cui il linguaggio e il pensiero di Cesarano si inoltrano, è utile mantenere una certa aderenza alle vicende biografiche ed alla successione cronologica che ne scandiscono il tragitto intellettuale. Dopo un breve attraversamento del gruppo di «Classe operaia», la principale esperienza organizzativa a cui Cesarano prende parte è quella, piuttosto effimera, di «Ludd-consigli proletari», che dura dall'estate dal 69 al 70. Nel secondo numero del bollettino del gruppo, di poco precedente al suo scioglimento definitivo, compare un suo contributo concernente i comuni progetti di iniziativa editoriale, intitolato *L'autogestione della casa editrice*¹⁰.

Questa lettera aperta ai membri del gruppo riguarda la questione contingente di come utilizzare gli strumenti e i macchinari acquistati collettivamente per realizzare un progetto autonomo di stampa e diffusione pubblicistica. Il proposito condiviso è colmare il «vuoto d'informazione» generale sulle lotte sociali emergenti e sulla situazione del «movimento reale» di critica dell'esistente. L'alternativa dibattuta è, nello specifico, tra la riedizione di testi classici,

¹⁰G. CESARANO, *L'autogestione della casa editrice: chi siamo? Per conto di chi parliamo? A chi ci rivolgiamo?*, in *La critica radicale in Italia. Ludd (1967-1970)*, cit., pp. 426-433.

irreperibili e obliati, della critica rivoluzionaria del passato e delle sue filiazioni più eretiche, particolarmente del comunismo consiliare, oppure affrontare primariamente la situazione dei conflitti contemporanei. Nella trattazione di tale interrogativo Cesarano, propendendo per la seconda opzione, si impegna a definire i lineamenti di un compito di approfondimento delle lotte presenti che non sia puramente documentario o descrittivo ma ridefinisca, appunto, il rapporto tra la «lingua» delle lotte e quella che le rappresenta ed analizza. Anche nel misurarsi con una questione immediata di ordine pratico ed organizzativo, Cesarano allarga il suo campo visuale per esplicitare i presupposti e le domande fondamentali che sono alla radice della «parola» rivoluzionaria, che possono orientarne il rapporto obbligato con il dominio della «letteratura» e della cultura, quindi con la funzione dell'intellettuale:

Non esiste e non può esistere un linguaggio letterario («letterario» sempre nel senso intrinseco all'atto dello scrivere e del leggere) che si sottragga magicamente alla natura classista della letteratura come strumento del dominio e della separazione che di fatto si instaura in questo senso tra chi condivide con i gestori l'usufrutto (l'utenza) di tale strumento e chi ne è escluso o se ne esclude.¹¹

I limiti soggettivi della minoranza rivoluzionaria, detto altrimenti, riflettereebbero limiti oggettivi dell'epoca e degli strumenti impiegati. Come risolvere o recidere, dunque, un nodo così difficile? Come sciogliere la tensione dialettica tra la teoria e la prassi sovversiva dentro un campo espressivo che, al di là dei canali di diffusione e dei mezzi editoriali, eredita il gravame schiacciante della cultura dominante, della «prigionia di classe» e del «mondo della separazione»? Queste domande, secondo Cesarano, rimandano innanzitutto al modo in cui, in seno a tale separazione, ci si immagina il destinatario della critica rivoluzionaria: la possibilità che le analisi e le formulazioni teoriche abbiano una fattiva capacità mobilitante e riescano a fendere le barriere della divisione del lavoro, l'estraneità degli sfruttati al linguaggio specialistico della verbalizzazione culturale. Immaginare, in altre parole, che i consumatori della letteratura rivoluzionaria siano gli stessi proletari che si ribellano, significa proiettare irrealisticamente le aspettative ed il profilo di una minoranza intellettuale sull'esperienza delle classi sfruttate. In questo modo ci si inganna, però, sulla natura del «movimento reale» e sul peso del proprio apporto teorico, riproponendo surrettiziamente l'idea di un'avanguardia professionale che importa dall'esterno la coscienza agli agenti delle lotte sociali:

Quali sono i destinatari reali della letteratura rivoluzionaria del passato? Ha senso immaginare che basti organizzare canali diretti (dalla casa editrice verso il movimento reale) e sottrarsi alla separatezza classista dei canali industriali, per saldare inverandolo, un rapporto diretto tra quella letteratura e il movimento reale? Chiunque abbia un'idea chiara di ciò che significa – di ciò che è – il movimento reale non può accettare per buona una

¹¹ Ivi, p. 431

simile immaginazione. I «consumatori» reali di quella letteratura siamo noi stessi, come di fatto avviene che siamo. Se immaginiamo come destinatario il movimento reale è perché abbiamo un'idea sbagliata di esso, tendiamo ad identificarlo in noi stessi (in una somma-moltiplicazione simbolica, e tutto compreso spettrale, di noi stessi), quando sarebbe se non altro meno ripugnante e per altri versi più esatto che tendessimo ad identificare noi stessi con il movimento reale, pur nella fondamentale ambiguità ed equivocità che è propria della situazione in cui si trova, tanto nella storia come nel presente, l'intellettuale rivoluzionario, anche e tanto più quando si neghi come avanguardia esterna e specialista politico.¹²

Perché i destinatari della critica rivoluzionaria siano effettivamente coloro che ne traducono lo spirito in pratica e gesti concreti, occorre invece che essa cambi pelle. L'ambivalenza della posizione dell'intellettuale rivoluzionario nelle moderne società capitalistiche ed il problema di un possibile attraversamento dei registri della cultura separata vengono tematizzati da Cesarano in relazione all'esempio dell'«Internazionale Situazionista», che rappresenta per i membri di «Ludd-consigli proletari» il riferimento teorico e la fonte d'ispirazione storicamente più vicina. Le pubblicazioni della rivista francese, insieme ai lavori di Vaneigem e Debord, cercano di superare la contraddizione tra il ruolo di avanguardia teorica e la realtà concreta della rivolta sociale diffusa, dal «Maggio 68» ai disordini di Battipaglia¹³, avvenuti nel 69. Questo sforzo viene però compiuto prevalentemente dal lato della critica astratta, dentro le formule del linguaggio «letterario» medesimo:

D'altra parte, organizzare il superamento di quel ritardo d'intelligenza è qualcosa che si può fare in due direzioni diverse: quella scelta dall'I.S. e quella che vorremmo scegliere noi. L'I.S. ha superato il ritardo con un salto di qualità, rispetto allo standard della letteratura rivoluzionaria moderna, e s'è «allineata» con il movimento reale dalla parte della critica radicale che si esprime con gli strumenti della letteratura (non in senso squalificante, ma in senso proprio, intrinseco all'atto dello scrivere e del leggere) e che pur assumendo, nella dimensione della totalità, il punto di vista del movimento reale, ne rimane separata suo malgrado dalla prigionia di classe in cui la letteratura si trova, tenuta com'è in ostaggio dal sistema dominante. In parole povere: se è vero che l'I.S. «legge» il movimento reale non può essere vero che il movimento reale legge l'I.S.¹⁴

¹² Ivi, pp. 429-430.

¹³ La rivolta di Battipaglia, nel 69, sollevazione popolare scoppiata in occasione della chiusura di alcune tra le principali aziende storiche e fonti occupazionali del territorio, si svolse prima con l'occupazione della stazione ferroviaria del comune e poi, in risposta alle cariche della polizia, con lanci di pietre e l'attacco al commissariato locale. Durante la rivolta ci furono vari feriti ed un morto tra le file dei manifestanti. Dell'argomento si tratta nel primo numero della rivista della sezione italiana dell'«Internazionale Situazionista», come ricorda Miguel Amoros nella sua *Breve storia della sezione italiana dell'Internazionale Situazionista*, citata in precedenza. Sulla rivolta di Reggio Calabria, nel 1970, esce invece lo scritto *Gli operai d'Italia e la rivolta di Reggio Calabria*, in *...ma l'amor mio non muore. Origini documenti strategie della «cultura alternativa» e dell'«underground» in Italia* (1971), Roma, Derive Approdi, 2008, pp. 16-19. A pagina 19 si legge: «Quella di Reggio è stata finalmente la prima vera insurrezione della rivoluzione italiana. Insufficiente, incompiuta, spesso confusa, ma soprattutto calunniata, essa ha il merito di aver chiuso il periodo delle semplici rivolte rapidamente represses, come Battipaglia, come Caserta, come le carceri, ha finalmente aperto il periodo delle insurrezioni armate. A Reggio, per la prima volta in Italia, lo Stato si è visto scandalosamente e lungamente ignorato, e in qualche momento combattuto direttamente. Non bisogna dunque stupirsi delle numerose e reali debolezze di questa insurrezione, ma piuttosto meravigliarsi della sua forza. Sarà l'esempio di ciò che di migliore questa insurrezione ha prodotto, che è destinato a trasmettersi e riprodursi».

¹⁴ G. CESARANO, *L'autogestione della casa editrice: chi siamo? Per conto di chi parliamo? A chi ci rivolgiamo?*, in *La critica radicale in Italia. Ludd (1967-1970)*, cit., pp. 430-431.

Il rilievo abbozzato da Cesarano verso la posizione «situazionista» ne coglie un aspetto centrale quanto problematico, inerente al lavoro teorico ed al suo nesso con la prassi: gli esponenti dell'«I.S.», nell'utilizzare un repertorio espressivo denso di ascendenze filosofiche e letterarie, presuppongono una congiunzione spontanea tra l'influenza delle loro tesi e il «movimento reale». La stessa potenza demistificatoria delle diagnosi sulla «società dello spettacolo» contenute nei loro scritti, che i rivoltosi in carne ed ossa li leggano o meno, le collocherebbe al cuore dei fermenti rivoluzionari in corso: «le nostre idee sono nella testa di tutti», è infatti uno dei più noti «*leitmotiv*» della fraseologia situazionista. La seguente frase di Vaneigem, presa dallo scritto *Banalità di base*, tradisce un'presunzione piuttosto esplicita:

Ciò che impedisce che quanto diciamo sulla costruzione della vita quotidiana sia recuperato dalla cultura e dalla sottocultura (*Arguments*, i pensatori che si interrogano indefinitamente con le ferie pagate), è precisamente il fatto che ognuna delle idee situazionista è il prolungamento fedele dei gesti abbozzati in ogni istante e da migliaia di persone per evitare che una giornata sia costituita da ventiquattr'ore di vita sciupata. Siamo un'avanguardia? Se sì, essere d'avanguardia vuol dire camminare al passo con la realtà.¹⁵

Continua Cesarano a questo proposito: «Ancora una volta si pone il problema dei destinatari reali. Si pone a noi: per l'I.S. non si pone affatto, dal momento che l'I.S. non mostra di pretendere che i detenuti ammutinati o i rivoltosi di Battipaglia “rileggano” il senso del loro agire sulle pagine di una rivista, mentre noi sembriamo pretendere che i soggetti delle lotte leggano i nostri documenti»¹⁶. Si pone allora un diverso ordine di problemi: la prospettiva d'insieme della critica radicale deve abbracciare lo sforzo teorico e la vitalità delle lotte reali, allo stesso modo in cui l'organizzazione sociale capitalistica ingloba tanto la produzione di merci quanto la cristallizzazione ideologica delle rappresentazioni dominanti e l'insieme della vita sociale come merce.

Le intuizioni dell'«Internazionale Situazionista» vanno nel senso giusto ma risultano insufficienti. Esse permettono di cogliere le lotte particolari e le tensioni di rivolta che avvengono nelle situazioni più disparate come una totalità di genere differente dalla pura sommatoria quantitativa. Il pensiero rivoluzionario denota infatti il proprio ritardo storico rispetto alla radicalità del movimento reale quando, ricalcando gli automatismi dei «*racket*» burocratici e gli schemi ideologici tardo-leninisti, accumula e giustappone le singole lotte, nella loro separatezza, secondo i propri modelli strategici. Per superare tale ritardo occorre invece – come hanno fatto gli stessi «situazionisti» nel frangente limitato del Maggio 68 – leggere quanto risuona nelle molteplici

¹⁵ R. VANEIGEM, *Banalità di base* (1963), Gwynplaine, Ancona, 2012, p. 72.

¹⁶ G. CESARANO, *L'autogestione della casa editrice: chi siamo? Per conto di chi parliamo? A chi ci rivolgiamo?*, cit., p. 431.

occasioni di conflitto come parte di un'unica tendenza, impedendo che il potenziale di negazione rivoluzionaria si disperda nei «recinti separati» delle rivendicazioni parcellari.

La pressione esorbitante dello sfruttamento e del dominio, estendendosi all'intero arco del vissuto quotidiano di ognuno, non è più relegata in un sito specifico come la fabbrica, ma riguarda la società come «fabbrica ininterrotta», di merci, ideologia e consumo spettacolare. La critica rivoluzionaria deve esserne il calco, guardando al «nuovo proletariato» nella varietà dei processi di spossessamento ed alienazione che lo coinvolgono. Per cercare un'adeguata verifica della teoria sul terreno dello scontro di classe, secondo tale insegnamento, non occorre «voler essere alla Fiat» con un volantino in mano, ma è necessario rispondere alla spinta onnicomprensiva della razionalizzazione capitalistica con una tendenza alla totalità altrettanto forte. La coscienza rivoluzionaria, in tal senso, si acquista partendo dalla propria condizione soggettiva immediata e approfondendola fino a «bucare» le vecchie categorie. Per fare questo bisogna spingere la riflessione oltre le figure obsolete dell'identità di classe, le delimitazioni storiche particolari dell'espropriazione umana e lo stesso primato dell'«economia politica» come unica dimensione della critica sovversiva:

Ecco che ci troviamo in ritardo anche sui contenuti del discorso politico, come si può constatare in negativo dalla tendenza di alcuni a “voler essere alla Fiat” senza immaginare altro discorso che non si ponga come un ribaltamento e una ratifica della lotta di fabbrica quale momento esclusivo e separato dello sfruttamento e dell'alienazione. Questo dovrebbe essere, da parte nostra, un punto nodale di riflessione. Qualcuno immagina che generalizzare la lotta sia imbastire l'una all'altra le lotte nella loro specifica separatezza, assommarle, accumularle, come si assommano nei sommari delle rivistine specializzate e come si accumulano nel mucchio delle loro pagine inutili. [...] Non è sommando un operaio di Torino ad un bracciante di Avola che si ottiene il soggetto della rivoluzione, ma comprendendo tra l'altro, quanto del bracciante di Avola c'è nell'operaio di Torino o quanto di tutti e due e dei negri di Watts e (perché no?) degli incazzati di Caserta cova in ognuno di quei plagiati e derubati che ogni giorno fabbricano la merda che mangiano e cedono la vita a scatola chiusa.¹⁷

Lo scarto rispetto alla sensibilità «situazionista» sta nel modo in cui viene interpretato questo filo invisibile che congiunge le lotte sociali in una sola trama, come segmenti di un unico movimento di trasformazione. L'appello di Cesarano vuole ridimensionare l'importanza che l'«I.S.» attribuisce al registro della teoria, mettendo in questione il primato della parola sui gesti spontanei che rompono, sul piano della vita quotidiana, l'organizzazione sociale delle apparenze. Non è infatti il movimento rivoluzionario degli sfruttati a dover rimandare l'immagine riflessa della minoranza intellettuale, ma quest'ultima che deve riconoscersi come espressione parziale di un processo rivoluzionario in corso, sebbene ancora latente. Negli scritti dei situazionisti non è peraltro assente una certa consapevolezza di tale difficoltà, cioè della contraddizione intrinseca in un esercizio della critica

¹⁷Ivi, p. 434.

che si muove in prima battuta all'interno della sfera culturale, ovvero di un linguaggio istituito che è legato a doppio filo all'assetto della società, al potere gerarchizzato e alla sua organizzazione del sapere. Raoul Vaneigem si chiede espressamente, in *Banalità di base*, se sia davvero possibile colpire con il semplice uso di frasi l'«organizzazione fraseologica dell'apparenza». Il problema di Cesarano, nel suo confronto con l'«I.S.», riguarda perciò il tipo di collegamento tra i vari episodi di spoliazione e di ribellione, il modo più adatto per totalizzarli all'interno di un unico progetto, una volta preso coscienza che dipendono da una medesima logica:

I situazionisti hanno mostrato che non occorre «essere a Battipaglia» per capire che senso ha Battipaglia, ed è già moltissimo. Noi crediamo che non sia tutto. Ci proponiamo, cioè, di capire come e perché Battipaglia covi ovunque. Il che significa capire come e perché la radicalità che il movimento reale esprime in luoghi differenti e «separati», sia una radicalità potenzialmente presente ovunque, in quanto sono ovunque radicate le sue ragioni. E naturalmente si tratta di mostrare queste ragioni, verificarle, far sì che la radicalità potenziale non si scarichi a terra nei recinti separati, ma scarichi su tutto la negazione di tutto. È la cosa che, nel Maggio, i situazionisti francesi hanno saputo fare. Il Maggio è stato anche il momento in cui più evidentemente – più scandalosamente – è esploso il ritardo del pensiero rivoluzionario tradizionale.¹⁸

Riconoscersi come espressione parziale di un movimento rivoluzionario, come «coscienza» in ritardo sull'ordine degli eventi, è quindi il punto di partenza con cui gli intellettuali devono confrontarsi. L'opzione contemplata da Cesarano è quella di un'«insufficienza» cosciente di sé, perennemente alla ricerca della propria verifica nella lotta e nella critica della vita quotidiana. I situazionisti hanno certo formulato le proprie tesi nel linguaggio della cultura classica, il solo a loro disponibile, ma per superare la «sfocatura» nell'immagine dello scontro di classe coltivata dal pensiero rivoluzionario bisogna che la scrittura del «discorso» e la «scrittura» degli atti si integrino fino a rendersi indistinguibili. È un compito per il quale, in altre parole, non ci sono protocolli e non esiste ancora un linguaggio.

Tale passaggio è inoltre connesso a due aspetti paralleli della ristrutturazione capitalistica in corso: da una parte lo scollamento tra la definizione ristretta della classe operaia e il proletariato, che riflette l'allargamento dei processi di accumulazione di valore oltre il perimetro della fabbricazione di beni materiali e al di là della produzione economica in senso stretto; dall'altra il venir meno della rigida esclusione dei proletari dalla sfera culturale in un'accezione ampia, di massa, poiché questa concorre in modo sempre più centrale ai meccanismi di riproduzione ideologica dei rapporti sociali vigenti. L'immaginario e le rappresentazioni, con l'emergere di ciò che Debord chiama «spettacolare integrato»¹⁹, si affermano infatti come risorsa primaria del

¹⁸ Ivi, p. 435.

¹⁹ Il concetto di «spettacolare integrato» esposto da Debord nei *Commentari a La società dello spettacolo*, rappresenta una sintesi ed un superamento dei due modelli di «spettacolare concentrato» e «spettacolare diffuso». Tale schema

capitale. La «fabbrica continua» è allora, prima di tutto, volta alla produzione di soggetti conformi ed addomesticati alle forme di vita capitalistiche. L'armatura simbolica che codifica l'immaginario sociale in una griglia fissa di significati, riportando il desiderio comunicativo autonomo dei singoli ad un lessico preformato di segni, icone e ruoli, diviene un apparato ideologico portante del dominio capitalistico.

La nozione di «antropomorfosi del Capitale», che diviene più tardi un asse del pensiero di Cesarano, allude anche a questa realtà. In tale ordine di interrogativi si spiega, innanzitutto, il dialogo intrapreso da Cesarano con Camatte, che designa con il concetto di «classe universale» lo stesso tipo di cambiamenti: in primo luogo la socializzazione del proletariato, con il compiuto passaggio del capitalismo dalla fase di «dominio formale» a quella di «dominio reale» sul corpo della società, oltre i limiti definitivi corrispondenti alla legge del valore. Inoltre già in questo periodo si intravede l'importanza, per l'itinerario di Cesarano, della problematica della lingua e della verbalizzazione come presupposti fondamentali dell'universo capitalistico ed oggetti privilegiati della critica radicale, che lo porterà ad un confronto costante con i dibattiti delle discipline semiotiche e linguistiche, a cominciare dal corpo a corpo serrato con le tesi di De Saussure che si trova nel manoscritto incompiuto della *Critica dell'utopia capitale*. Riassumendo, nell'articolo del 69, le domande che si pongono al gruppo di «Ludd-consigli proletari» sul ruolo di una minoranza attiva nelle agitazioni sociali e la funzione della cultura rivoluzionaria, Cesarano parla d'altronde di collegare gli scontri isolati nella «lingua» comune che è propria del movimento reale: quella dell'azione e dello scontro. Questa ricerca teorica di una «lingua organica» del vivente, che risalga ad un punto di comunicazione non alienata tra i soggetti che si rivoltano, è un nodo inseguito da Cesarano quasi ossessivamente lungo tutte le tappe del suo percorso, e può dunque costituire un interessante filo rosso per trovarne le connessioni con il presente²⁰.

designa un'evoluzione della società capitalistica in cui vengono conglobati i tratti delle forme politiche totalitarie e di quelli democratiche occidentali di tipo liberal-capitalistico, fondate sulla scelta consumistica entro la varietà delle merci. Lo «spettacolare integrato», che descriverebbe l'approdo delle nostre società dopo gli anni 80, dispiega nella sua forma apicale la dittatura della merce e il suo feticismo. Portando all'estremo gli pseudo-godimenti dello spettacolo e dell'apparenza pubblicitaria, si restringono ulteriormente le residue possibilità di immaginare una via d'uscita dal presente ed un qualche tipo di negazione rivoluzionaria. Non è un caso che questa categoria sia introdotta da Debord nel periodo più pessimistico, ed in qualche modo «fatalista», del suo itinerario intellettuale. G. DEBORD, *Commentari a La società dello spettacolo*, in *La società dello spettacolo*, cit., pp. 189-248.

²⁰ Anselm Jappe scrive, in un articolo molto divulgativo e semplificatorio uscito sia in italiano che in francese in occasione della riedizione dei materiali di «Ludd-consigli proletari», dal titolo *Ludd o il 68 trascendente*, la seguente frase: «Un suo saggio intitolato *L'utopia capitalista. Tattica e strategia del capitalismo avanzato nelle sue linee di tendenza* apparve nel terzo bollettino. In uno stile a volte pesante [...] vi espone delle idee sviluppate da lui negli anni successivi in *Apocalisse e rivoluzione* (Dedalo, 1973), *Manuale di sopravvivenza* (Dedalo 1974) e nell'incompiuta *Critica dell'utopia capitale* (Colibri, 1993). Vi espone l'idea di una "rivoluzione biologica" che a partire dal corpo si opporrà a tutte le alienazioni, perfino al linguaggio». L'articolo è disponibile in rete al seguente indirizzo: <https://www.alfabeta2.it/2019/02/03/ludd-o-il-sessantotto-trascendente/>, [consultato il 24/09/2020].

2.2 Apocalisse, rivoluzione e sopravvivenza

La seconda esperienza collettiva intrapresa da Cesarano è quella di «Organizzazione Consiliare», animata in larga parte da vecchi membri di «Ludd-consigli proletari». L'attività di questo gruppo si svolge tra il 70 e il 71, e darà vita peraltro ad un breve esperimento comunitario svoltosi a Pieve di Compito, vicino a Lucca, nel «podere al Mennucci». Tra il 73 e il 74 Cesarano pubblica i due soli saggi di una certa ampiezza che escono quando è ancora in vita: rispettivamente *Apocalisse e rivoluzione*, scritto con Gianni Collu, e il *Manuale di sopravvivenza*, che ne rappresenta la naturale continuazione. Il primo dei due libri costituisce una tappa fondamentale dello sviluppo teorico di Cesarano, poiché contiene le principali linee argomentative che, partendo dalla marxiana critica dell'economia politica, segnano la peculiarità del suo approccio.

L'originale lettura contenuta in *Apocalisse e rivoluzione* tenta di fare il punto sulle armi analitiche disponibili, per la critica radicale, a seguito della riorganizzazione strutturale del comando capitalistico nel far fronte all'incombere delle sue crisi cicliche. La successione dei modi di sviluppo del capitale è scandita dall'alternanza tra il raggiungimento dei suoi limiti intrinseci, che porta alla saturazione il modello transitorio di espansione orizzontale, «a macchia d'olio», e la sua dislocazione su livelli ulteriori e ogni volta più totalizzanti, i quali permettono di eludere tale esaurimento, tanto in termini territoriali ed economico-politici che bio-fisici. Quella che Cesarano definisce «transcrescenza» della valorizzazione capitalistica corrisponde dunque a tale dinamica di spostamento continuo, di sviluppo organico del capitale oltre la sua «preistoria», staticamente assestata su un piano qualitativamente immobile di sviluppo che lo porterebbe rapidamente al cortocircuito. Le ristrutturazioni dei rapporti sociali di produzione, secondo una dinamica estrattiva che si espande verso sfere sempre più pervasive di «riproduzione allargata», hanno il fine di sottrarre gli assetti vigenti al loro vizio originario, quello di possedere il proprio limite proprio nelle forze che ne costituiscono il bacino propulsivo, ovvero il potenziale complessivo della capacità ed attività umane. Il lavoro fisico «manipolativo» e «trasformativo»²¹ costituisce solamente una figura storica specifica e parcellare di questa attività generica:

²¹ Questa distinzione viene usata dal filosofo del linguaggio Ferruccio Rossi-Landi nella sua opera *Il linguaggio come lavoro e come mercato* (Milano, Bompiani, 1968), dove sostiene tesi che presentano molteplici punti di contatto, ma altrettante notevoli differenze, rispetto a quelle di Cesarano. La premessa del lavoro di Rossi-Landi è argomentare come il funzionamento della lingua corrisponda in tutto per tutto ad un «lavoro linguistico», accanto a quello «trasformativo» e «manipolativo» legato alla produzione di oggetti e merci. Il linguaggio è un lavoro poiché, a differenza dell'«attività», ha un oggetto distinto da sé e, a differenza del «comportamento», non consiste in una

Detto altrimenti, il capitale nutre in sé *ab initio* il vizio logico, e il limite naturale, d'essere un modo di produzione della macchina sociale che mentre fonda la propria dinamica in processo sull'integrazione a sé delle energie organiche della specie, è condannato ad alimentare irreversibilmente la crescita autonomizzata della macchina per sé, e a ridurre sempre più la parte di vita organica integrata al processo, a mano a mano che la parte di vita organica integrata al processo viene convertita in accumulazione crescente di lavoro morto, ossia viene ad aggiungersi, fatta macchina, incrementandone tanto l'autonomizzazione come la prevalenza quantitativa.²²

Cesarano disegna una dialettica evolutiva della «preistoria», di cui il sistema capitalistico sarebbe l'episodio conclusivo, fatta di integrazioni e retroazioni, che risale alla costruzione del linguaggio alienato e dell'utensile, come instaurazione di un dispositivo di separazione tra la soggettività umana e ciò che diviene il suo «ambiente» naturale. Lo sganciamento di una soggettività polimorfa, di una totalità «organismica» densa di virtualità, da un oggetto altrettanto totale e ad essa coestensivo, crea lo spazio vuoto per un armamentario sedimentato, formato da strati sovrapposti di mediazioni e protesi che fondano il corpo sociale come corpo collettivo escludente. In questa produzione dell'utensile si avvia una «conquista» del pianeta, ad opera della comunità materiale della specie, attraverso le forme eminenti della tecnologia e dell'economia politica, che arriva ad un bivio e ad una soglia irreversibile tra un salto qualitativo, la fine della «preistoria» stessa, o il realizzarsi secolarizzato delle profezie apocalittiche come «fato» contemporaneo. O un passaggio oltre l'isolamento alienante della macchina sociale, che pone la totalità naturale come proprio oggetto e propria riserva economica, quindi, oppure il «destino», apparentemente inevitabile, dell'autodistruzione.

I contenuti del rapporto del «MIT» sui limiti dello sviluppo, che trovano importanti echi in molte tesi a noi contemporanee sulla questione «ecologica», sono evocati a più riprese da Cesarano

riposta istintiva, meramente naturale, a stimoli esterni ed ambientali. Rossi-Landi evidenzia, ricorrendo ad una puntuale interpretazione dei dibattiti interni alle discipline linguistiche e ad un utilizzo originale del pensiero giovanile di Marx, come il lavoro linguistico, allo stesso modo del lavoro sociale e produttivo, limiti fortemente l'apporto individuale e si dispieghi secondo materiali, schemi e modelli di significato predeterminati e acquisiti, che derivano da una produzione sociale e storica precedente che si stratifica. Si apprende tutti nello stesso modo a servirsi di un utensile o di una parola. L'apprendimento dell'uso degli oggetti e quello dell'uso dei significati, che deriva da un lavoro iniziale di interiorizzazione e apprendistato sociale dei soggetti, il lavoro preliminare dell'educazione, ripercorre sempre le stesse modalità e gli stessi mezzi, e non comporta una perenne consapevolezza del suo funzionamento. Ancor meno sono i casi in cui, nella produzione di significati, il contributo creativo del singolo risulti possibile o ammesso dai registri collettivi di comunicazione. Nell'economia politica ed in quella linguistica, dunque, le «robinsonate» sulle virtù individuali della produzione emergono in tutto il loro carattere ideologico. Anche Rossi-Landi, come Cesarano, affronta criticamente le tesi di De Saussure e decostruisce la sua dicotomia tra «*langue*» e «*parole*». Nei materiali preparatori alla *Critica dell'utopia capitale*, inclusi nel volume pubblicato, Cesarano rivolge delle dure critiche ad un altro breve lavoro di Rossi-Landi, *Omologia della riproduzione sociale*. Gli elementi di affinità tra i due, come verrà mostrato nel prosieguo, sono tuttavia notevoli, e l'ipotesi di un'influenza di Rossi-Landi su Cesarano potrebbe essere avvalorata dalla presenza, tra i titoli compresi nella bibliografia di *Critica dell'utopia capitale*, proprio della raccolta *Il linguaggio come lavoro e come mercato*. Un'altra raccolta di scritti di Rossi-Landi su queste tematiche, recentemente riedita in italiano, ma originariamente, nel '74, uscita in inglese, è *Linguistica ed economia* (1974), Milano, Mimesis, 2016.

²² G. CESARANO, G. COLLU, *Apocalisse e rivoluzione*, cit., p. 11.

e Collu come caso esemplare di questa «apocalittica» gestionale del sistema, che deve vestirsi con i toni dimessi, pauperistici, di una critica al consumismo e alla religione della crescita perché una riorganizzazione e sopravvivenza della civiltà capitalistica sia pensabile. In tale frangente, dunque, il problema del recupero ideologico delle ragioni della critica anticapitalista diviene centrale. La voce e le formazioni ideologico-discorsive del capitale «autocritico», in tal senso, ricoprirebbero una posizione essenziale nella perpetuazione dello stesso meccanismo che ha reso irreversibile la crisi autodistruttiva del pianeta:

Vestito l'immacolato camice della scienza, i relatori del MIT recitano la parte dei sapienti coscienti, risoluti a non tacer più oltre una verità che brucia, costi quel che costi, e ostentano di aver dimesso ogni servizio alle ideologie dominanti per servire finalmente la nuda verità: parlano come in un confessionale. [...] Se il regno dell'economia sembra disporsi all'autocritica, allora è il momento di credere non già che sia il regno dell'economia ad aver fatto il suo tempo, bensì la critica ad entrare, in funzione del meccanismo regolatore, al servizio dell'economia. Nelle mani di gomma degli scienziati-robot, la critica dell'economia politica si trasmuta in *economia autocritica*: la ratio radicale lascia dunque la sua pelle agli impagliatori?²³

Questa lucida diagnosi sulla vocazione «apocalittica» dell'odierno dominio capitalistico è uno tra i molti temi di Cesarano recuperati ed attualizzati negli scritti della rivista «*Tiqqun*» e, in modo ancora più pronunciato, in quelli del «Comitato invisibile», specialmente *Ai nostri amici*. I contributi presenti nei due numeri di «*Tiqqun*» sono tra i pochi testi di teoria rivoluzionaria che abbiano cercato, in anni più recenti, di attingere al laboratorio di Cesarano e di svilupparne le intuizioni profetiche.

In *Elementi per una teoria della Jeune fille*, *Teoria del Bloom* e *Questo non è un programma*, ad esempio, si trovano molteplici elementi che riecheggiano o riprendono espressamente il lascito di Cesarano²⁴. Al di là dei riferimenti diretti, l'influenza del pensiero di Cesarano è pienamente ravvisabile nell'impronta concettuale, nel modo in cui vengono raffigurati i tratti antropologici e «molecolari» del dominio capitalistico contemporaneo. Le figure del «Bloom» e della «*Jeune-Fille*» sono d'altronde un affresco delle fisionomie generali che vengono imposte dal «tessuto biopolitico» della metropoli capitalista, raggiunta la sua fase compiuta di «dominio reale», per modellare i soggetti attraverso catene di auto-valorizzazione che, sconfinato il lavoro produttivo, penetrano attraverso il consumo nella colonizzazione «antropotecnica» dei costumi personali e dei comportamenti. Queste figure, a cui sono dedicati due testi molto rilevanti comparsi sul primo numero della rivista «*Tiqqun*», nel 1999, rappresentano dei ritratti impressionistici, densi di rimandi filosofici, della «*Stimmung*» imperante nella civiltà capitalistica odierna. Nell'«antropomorfosi» del

²³ Ivi, pp. 16-17

²⁴ Nel 2019 e nel 2020, tanto *Apocalisse e rivoluzione* quanto il *Manuale di sopravvivenza* sono stati pubblicati in francese dalla casa editrice *La Tempête*, di Bordeaux, vicina alle posizioni del «Comitato invisibile».

dominio capitalistico, a tal punto penetrata a livello microfisico da costruire una tipologia di personalità pienamente in propria funzione, si darebbe una novità di tipo «metafisico»: tutti quegli attributi, quelle qualità e quei modelli dell'esperienza che vincolano gli individui a delle condizioni sociali eterodirette, secondo uno schema che potremmo tradizionalmente ricondurre al concetto di «ideologia», ricadono interamente fuori dal soggetto medesimo, incarnate in oggetti e dispositivi manipolabili, merci e protesi tecnologiche.

Tale sconvolgimento del rapporto tra soggetto, oggetto ed esperienza sensibile fa sì che da una parte si produca una forma di vita interamente «svuotata», estraniata, incapace di inquadrare la propria esistenza in un quadro coerente e tramandabile, ma dall'altra parte questa riduzione della soggettività alla pure superficie di uno schermo rende possibile al «*Bloom*» di agire sui propri vincoli con totale distacco, di svestirsene e trasformare questa estraneità in una condizione offensiva, in una diserzione. «*Tiqqun*» si ispira poi a Cesarano, in particolare alla *Cronaca di un ballo mascherato*, per individuare il formarsi di un «popolo del Capitale» che, digerite e deposte tutte le precedenti differenze che articolavano la struttura sociale (di classe, etniche o biologiche), è pura incarnazione del valore, la sua traduzione immediata nel profilamento di un carattere individuale omogeneamente diffuso. Scelte, crediti ed esperienze non sono nient'altro, per questo tipo umano, che qualità del valore e concrezioni circolanti del suo accumulo, quindi lo stesso vissuto diviene una sommatoria di astrazioni e rappresentazioni reificate che ciascuno guarda dall'esterno. La «*Jeune-Fille*» corrisponde proprio a questa «antropomorfosi del Capitale» miniaturizzata sul piano privato e soggettivo:

La Jeune-Fille appare come il punto culminante di questa *antropomorfosi del Capitale*. Il processo di valorizzazione, nella fase imperiale, non è più solo capitalista: COINCIDE CON IL SOCIALE. L'integrazione in questo processo, che non è più distinta dall'integrazione nella «società» imperiale e che non riposa più su alcuna base «oggettiva», esige piuttosto che si *autovalorizzi in continuazione*. Il momento della socializzazione finale della società, l'Impero, è dunque anche il momento in cui ciascuno è chiamato a rapportarsi a sé stesso come *valore*, cioè seguendo la mediazione centrale di una serie di astrazioni controllate. La Jeune-Fille sarà dunque quell'essere che non avrà più alcuna intimità con sé stesso *se non in quanto valore*, e di cui tutta l'attività, in ogni dettaglio, sarà finalizzata alla propria auto valorizzazione.²⁵

Il «*Bloom*» sarebbe quindi tanto il culmine del processo di separazione, dalla natura, dalle qualità sensibili, dall'esperienza dei corpi, che caratterizza la civiltà «Occidentale»²⁶, quanto una

²⁵ TIQQUN, *Elementi per una teoria della Jeune-Fille* (1999), Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 13-14.

²⁶ Questo utilizzo del concetto di «Occidente», all'incrocio tra una dimensione metafisica, tecnologica e storica, è nettamente influenzato dal pensiero di Heidegger, come si vedrà meglio più avanti. Non è inoltre irrilevante il pensiero di André Leroi-Gourhan. Sul tema della relazione tra gli orizzonti metafisici e la concezione della tecnica, tanto nello sviluppo della modernità capitalistica occidentale che, comparativamente, nella storia del pensiero filosofico cinese, si veda Y. HUI, *Cosmotecnica. La questione della tecnologia in Cina* (2016), Roma, Nero, 2021.

condizione di anonimato e potenza negativa (frequenti sono i riferimenti a Kafka e a Robert Walzer, ma anche a Joyce) che potrebbe accedere ad un piano perfettamente «comune» dell'esperienza, a una rottura dei confini della «personalità sociale» e ad una secessione. L'immagine della «*Jeune fille*» risulta analoga e non allude in alcun modo ad un ruolo «sessualizzato»: può designare indifferentemente un uomo o una donna. Nello scritto, in larga parte aforistico, pieno di citazioni e riferimenti alla sfera pubblicitaria, si intende alludere, sulla scorta di riflessioni sulla «società dei consumi» come quelle di Baudrillard, al recupero di tratti estetici, emotivi e caratteriali tradizionalmente ascritti all'identità dei giovani e delle donne, stigmatizzati dalla società patriarcale e relegati nella sfera privata del desiderio. Questi tratti divengono invece, nella società dello «Spettacolo integrato», una «tecnica di sé» ed un imperativo di soggettivazione.

Non è peraltro un caso, relativamente al rapporto tra questo spettro di temi e la questione del linguaggio, che tale dispositivo di comando venga definito da «Tiqqun» con il termine «semiocrazia», ovvero dominio dei segni, del simbolico. È però importante sottolineare che per Cesarano e per «Tiqqun» l'«antropomorfosi del capitale» non è mai un processo senza ritorno: per quanto le rappresentazioni capitalistiche si incarnino nel «popolo del capitale», queste rimangono rappresentazioni, schermi, e come tali possono essere distrutti.

Il Capitale diviene certo «comunità fittizia» che incorpora i soggetti, ma non è mai a sua volta il «Soggetto» assoluto del divenire storico. C'è sempre un residuo corporale che resta fuori, c'è sempre un bacino di rivolta dei sensi finché la specie non viene biologicamente distrutta. Se la proletarianizzazione, insomma, si riversa su tutto l'arco della vita, è questa stessa vita, come insegna Vaneigem, che diviene il terreno della «vera guerra». Un campo in cui le battaglie, a volte fragorose e a volte invisibili, si combattono ad ogni momento, in ciascun gesto, e in cui la linea del fronte non soltanto si estende a dismisura, ovunque, ma attraversa e spacca in due gli stessi individui. Si legge sulle pagine di «Tiqqun»: «In ogni caso, il risultato di tutto ciò è il Bloom e nel Bloom c'è una promessa di comunismo. Perché ciò che viene alla luce in esso è la struttura estatica della presenza umana, la pura disponibilità a lasciarsi toccare. Tale promessa è ciò che SI cerca di scongiurare ad ogni costo»²⁷.

La questione dell'utensile e del linguaggio formalizzato come suo equivalente, dove mediazione funzionale e comunicativa si corrispondono, non può essere vista, secondo Cesarano, in termini puramente «naturali» di prolungamento delle abilità organiche della specie, potenziamento dei semplici corpi «nudi» in termini di azione ed efficacia. Il rapporto di determinazione che emerge nel perfezionamento tecnologico dei corpi è comprensibile solo se interpretato come mutazione del modo d'essere dei corpi singoli in quanto annessi al «corpo combinato» della struttura sociale che si

²⁷ Id., *Teoria del Bloom*, 129-130.

afferma coercitivamente. L'utensile risulta quindi, alla radice, un'oggettivazione del comando. Nel suo ruolo di protesi esso svolge il compito di aggregare gli individui secondo un preciso modo di prodursi e organizzarsi della comunità, e così di riprodurla: «Non tanto il corpo si appropria dell'utensile, quanto l'utensile del corpo»²⁸.

Nella relazione che si istituisce tra i corpi individuali e la concatenazione degli utensili non si esprime la creatività occasionale sollecitata dall'alea e dalla sfida naturale, ma il sistema artificiale delle protesi, lo strumentario della comunità costituita che agisce per mediazioni cristallizzate, solidificate, stabilendo una soglia di esclusione/inclusione rispetto alla struttura di tale comunità, una soglia che ha carattere normativo. Il «saper essere» della necessità sociale, come corpo armato e combinato che domina e si aggrega i corpi disarmati, diviene un «dover essere» obbligante che filtra e modella i limiti delle forme di vita valorizzabili nel suo orizzonte di senso. In questa prospettiva l'educazione, l'apprendimento dei codici, comportamentali e linguistici, che regolano l'accesso degli individui alla società, è in tutto e per tutto un lavoro, simbolico e corporeo, preliminare a tutti gli altri. Si tratta appunto di un «protolavoro», che fa del valore in primo luogo un fatto linguistico. Tale apprendistato permette agli individui di divenire «membri funzionali del cervello collettivo».

L'utensile è, come si è detto, immediatamente anche segno, che simbolizza e informa le modalità dell'agire ed esercita anche su questo piano la sua influenza escludente, assumendo il ruolo di un «imbuto di senso». Cesarano impiega la denominazione di «Ut» per definire l'utensile in questo suo effetto di soggettivazione, dove con utensile si intende l'intero sistema degli oggetti e dei simboli, l'apparato di lavoro linguistico e «senso morto» che innerva la cooperazione sociale, la «comunità fittizia» del capitale. La congiunzione latina è usata per indicare il rapporto tra «Ego» e «Alia», ovvero il costituirsi reciproco di «soggetto totale» e «oggetto totale», che però nel distinguersi e formarsi, dissociandosi, perdono la propria totalità, sono ridotti ad una forma impoverita e «scotomizzata», corrispondente per quanto riguarda il soggetto ai codici della «persona sociale». Il soggetto come macchina sociale combinata, la natura come riserva di risorse «propellenti» per la valorizzazione e campo di conquista, vedono quindi depauperato e rimosso il proprio carico di virtualità. Più la risposta della comunità alle sollecitazioni dell'ambiente, ormai artificiale, è univocamente adattiva, più si riducono le *chances* evolutive della specie umana. Invece nello strumento, nell'«UT», estensione protesica delle capacità operative del soggetto, che in realtà sussume ed integra a sé, c'è il sostanzarsi della finalità eterodiretta dell'ingranaggio sociale, il vettore della sua logica automatica:

²⁸ G. CESARANO, G. COLLU, *Apocalisse e rivoluzione*, cit., p. 30.

L'UT è il cardine sul quale la soggezione della soggettività organica del senso vivo alla soggettività inorganica del senso cristallizzato (e in questo senso morto) si incerniera, dettando all'interno di ogni «io» le condizioni di esistenza sociale, così di ogni modo d'agire come di ogni modo d'esprimersi; così di ogni prassi come della sua teoria simbolizzata: è l'«io» che parla nella *lingua sociale* intanto che è il corpo combinato di cui l'«io» è il rappresentante che agisce nei modi di produzione della comunità corporata: inframmettendosi come mediazione necessaria tra ogni soggetto e ogni oggetto, l'UT è l'articolazione-strettoia che fonda l'Ego da un lato e l'Alia dall'altro.²⁹

Tale costellazione di problematiche inerenti al binomio tra il gesto e parola, la tecnica ed il linguaggio come matrici del valore, intende rintracciare la dinamica di evoluzione storica che, a partire dall'astrazione, dall'autonomizzarsi delle facoltà umane «estriettate» in oggetti e feticci, porta al costituirsi di un «equivalente generale» che domina sulla società, all'imporsi delle merci e della divisione in classi. In altre parole il «movimento reale» delle spinte rivoluzionarie che si presentano nella storia sarebbe riconducibile ad un modello che traspone la dialettica marxiana tra forze produttive e rapporti di produzione su un piano di matrice biologica dello sviluppo umano: il formarsi di ogni nuovo strumentario tecnico deriverebbe, infatti, dalla risposta adattiva delle forze della specie alle condizioni ambientali per poi, in una seconda fase, autonomizzarsi e diventare obsoleto, trasformandosi infine in dominio e in fattore disfunzionale. Come i vecchi rapporti sociali di produzione imprigionano e costringono l'ulteriore sviluppo delle forze produttive, i codici linguistici e tecnici di espressione delle possibilità creative divengono un elemento «biopatico» di blocco e immobilizzazione della specie, il cui corpo sarebbe l'unico soggetto autentico, soffocato e rimosso, di un possibile rovesciamento rivoluzionario:

In questo quadro, è evidente come la protesi sia sempre la risposta strumentata della specie alle condizioni ambientali, in una prima fase; mentre tende, autonomizzandosi, a integrarsi con esse in una seconda fase; e coincidere del tutto con il loro dominio transcescente in una terza fase. Il corpo è il «*locus*» in cui matura tanto la spinta adattiva alle condizioni ambientali che si esprime positivamente nella risposta strumentata della protesi (prima fase), quanto la resistenza dialettica all'autonomizzazione della protesi (seconda fase), quanto infine la spinta reattiva al rigetto del dominio della protesi autonomizzata (terza fase). *La rivoluzione parte dal corpo*.³⁰

2.3 *La società come dispositivo.*

In queste pagine di Cesarano è ampiamente ravvisabile l'ascendente delle tesi di Raoul Vaneigem, citato a più riprese, che nel *Trattato del saper vivere ad uso dei giovani*, del 67, invocava la vita quotidiana come campo della «vera guerra», in cui la questione rivoluzionaria si dispiega oltre i

²⁹ Ivi, pp. 31-32.

³⁰ Ivi, p. 34.

recinti della politica e dell'ideologia³¹. L'analisi sullo sfondo delle intuizioni di Cesarano è quella elaborata da Camatte, negli anni precedenti, sul divenire del capitale e la sua trasformazione in «comunità materiale», capace di auto-fondare *ex nihilo* i suoi presupposti di esistenza. Egli vi fa d'altronde esplicito riferimento nel quarto capitolo di *Apocalisse e rivoluzione*, intitolato *Chirurgia plastica*. Due elementi che avvalorano la risaputa influenza reciproca tra i due pensatori sono rispettivamente il loro incontro, in occasione della visita di Camatte alla residenza di Cesarano, il podere «Mennucci», dove si trattiene per qualche tempo nel '72, anno precedente all'uscita di *Apocalisse e rivoluzione*, e gli appunti preparatori alla *Critica dell'utopia capitale*.

Gran parte di questi materiali, raccolti poi in un unico volume, è infatti costituita da commenti e «schede» di libri del più svariato argomento, che Cesarano affrontava per strutturare quel che doveva divenire la sua opera più importante e globale. Tra questi titoli compare, ultimo in ordine cronologico tra quelli analizzati, il saggio *Ce monde qu'il faut quitter*³², di Camatte, seminale scritto di transizione uscito su «*Invariance*» nel 1974. In questo scritto, che compare sulla seconda serie della rivista, Camatte perviene già a quel congedo dalla «questione rivoluzionaria», liquidata insieme all'impronta classista della «teoria del proletariato». In questo congedo c'è il vero discrimine rispetto agli approdi di Cesarano. Per Camatte tale bilancio porta, nel corso degli anni, ad una svolta verso posizioni «quietistiche» e primitiviste, di «ritorno alla natura» e ripiegamento «dimissionario» rispetto all'agire sovversivo, che vede Cesarano fortemente critico.

³¹ Il pensiero di Raoul Vaneigem può sembrare più semplice ed univoco di quanto sia realmente, anche a causa del suo tentativo costante e dichiarato di congiungersi al movimento reale di rivolta contro la società gerarchica e spettacolare, liberandosi dell'eredità della fraseologia culturale e della sua «separazione» specialistica per essere letto anche dalle teste «meno rotte al gergo delle idee». Questo tentativo proviene dal dubbio, reso esplicito in *Banalità di base*, sulla possibilità di attaccare con le frasi ed i testi quella che definisce «organizzazione fraseologica dell'apparenza». È peraltro piuttosto discutibile che tale scopo sia stato raggiunto, come Cesarano dichiara in *L'autogestione della casa editrice*, dicendo che se Vaneigem ha scritto *Banalità di base*, malgrado tutto, nel linguaggio della cultura classica, è semplicemente perché non poteva fare altrimenti. Questa impossibilità tradisce quindi l'ampiezza di un problema che è un po' sotterraneamente al centro del pensiero di Vaneigem, certamente di tutta l'opera di Cesarano, e in ogni caso rode dall'interno la prospettiva d'insieme di quella che entrambi gli autori chiamano «critica radicale». Come si è cercato di esplorare nello svolgimento del capitolo questa problematica non si limita a toccare l'aspetto di superficie, pur essenziale, della divisione del lavoro manuale ed intellettuale, quindi del carattere classista di quest'ultimo, ma risale a partire da qui fino alle radici del linguaggio. Il legame di quest'ultimo con l'espropriazione del bisogno comunicativo e l'alienazione dell'umano è certamente molto più approfondito nel lascito di Cesarano, con un larghissimo impianto bibliografico che egli rende esplicito. La matrice della sua analisi è però in Vaneigem. In particolare la si può leggere sotto traccia sia in *Banalità di base*, e sia nel *Trattato del saper vivere* (qui già citati), dove il concetto di «appropriazione privativa», che designa la base originaria di tutta la catena di estraneazioni e spossessamenti che trova nel capitalismo il suo episodio storico conclusivo, ha a che vedere con il passaggio dall'alienazione naturale, rispetto a cui il dominio nasce come difesa, a quella sociale, che prima si basa sulle mediazioni della differenza qualitativa, di lignaggio, razza, classe, linguaggio, poi sempre più sull'uniformazione quantitativa del consumabile, che riassorbe tutte le altre demarcazioni. L'istituirsi di schermi tra gli individui e la loro separazione si traduce anche in un *linguaggio-protesi*, estirpato dal senso vivo dell'esperienza. In Vaneigem questo elemento si ricollega, peraltro, al motivo della poesia e di un suo possibile ricongiungimento al vissuto quotidiano, la cui indiretta ascendenza surrealista è confermata anche dai nomi, spesso citati, di Lacenaire, Lautréamont o Sade.

³² J. CAMATTE, *Questo mondo che bisogna abbandonare*, in Id., *Verso la comunità umana*, cit., pp. 403-430.

Nella prefazione a *Cronaca di un ballo mascherato* si stigmatizza d'altronde con chiarezza questa deriva, denunciando «la triste fine di esperienze partite da presupposti e con intendimenti radicali, come, per esempio, la resa dimissionaria alle condizioni dominanti della rivista *Invariance* e del suo direttore Jacques Camatte, novello “Candide” oggi ridotto, letteralmente, a coltivare il proprio orto, nel suo caso “igienista”». ³³

Il nocciolo duro della ricerca di Camatte, riassorbito da Cesarano nella sua particolare interpretazione, riguarda la periodizzazione del modo di produzione capitalistico, il suo rapporto con la sostanza del valore economico e l'aggiornamento delle categorie marxiane di «dominio formale» e «dominio reale». Attraverso tali categorie Marx si riferisce, infatti, al rapporto tra le sfere della produzione immediata e di quella allargata, tra il controllo capitalistico come sistema che si afferma in un primo momento sulla sola circolazione, sul mercato, e l'organizzazione complessiva del lavoro sociale che, più tardi, ricostituisce *ex novo* e trasfigura tutti i presupposti della produzione e della vita materiale. Per il capitale maturo le condizioni della produzione non sono mai solo un dato da ricevere passivamente, ma un risultato in divenire ed ogni volta rimesso in causa.

Nel *Capitolo VI inedito* del *Capitale*, Marx applica la suddetta dicotomia alla successione tra i due momenti dello sviluppo capitalistico: inizialmente la figura del capitale emerge negli interstizi del mondo feudale come capitale «commerciale-usuraio», che viene progressivamente reinvestito nella manifattura e si limita a sottomettere il salariato secondo le tecniche di lavoro preesistenti, allungando la giornata lavorativa quanto più possibile per alimentare la valorizzazione (plusvalore assoluto); progressivamente, però, la concentrazione delle attività industriali che agglomera i proletari espropriati della terra, la «libera» forza lavoro separata dai precedenti vincoli di associazione comunitaria, ridefinisce le modalità e le forme della cooperazione produttiva, ne ristruttura le condizioni materiali e l'organizzazione attraverso un impiego diverso e sempre più robusto di «capitale costante», macchine ed applicazioni scientifiche (plusvalore relativo):

Se la fase di «sussunzione formale» del processo produttivo è improntata all'incremento del «plusvalore assoluto», che spinge più in là il rapporto tra tempo di lavoro e tempo di vita, estraendo quanto più «lavoro vivo» possibile dalla giornata dell'operaio, la «sussunzione reale» del lavoro al comando capitalistico è improntata al «plusvalore relativo», che ottimizza con lo sviluppo tecnico e l'efficacia gestionale la produttività delle medesime unità temporali, la quantità di merci che è possibile ottenere in un certo intervallo cronologico: la prima forza del plusvalore è quella del plusvalore assoluto. E deriva dal prolungamento massimo della durata d'utilizzazione della forza-lavoro al fine di realizzare la maggior quantità possibile di prodotti; prolungamento della giornata lavorativa al fine di accrescerne la frazione nel corso della quale l'operaio lavora gratuitamente per conto del capitalista. La lotta del proletariato contro lo sfruttamento senza freni, generata da questa ricerca di plusvalore assoluto, doveva condurre i capitalisti all'introduzione delle macchine,

³³G. CESARANO, J. FALLISI, P. COPPO, *Cronaca di un ballo mascherato*, Milano, Varani editore, 1983, p. 8.

docili strumenti. A questo punto, l'estorsione di plusvalore diventerà indiretta, mediante l'accrescimento della produttività del lavoro.³⁴

Secondo il linguaggio di Marx le due tipologie di plusvalore sono l'«espressione materiale» delle due modalità di sottomissione del lavoro al capitale, laddove il plusvalore assoluto deve sempre precedere quello relativo, una forma costituisce inevitabilmente il «battistrada» dell'altra. In altre parole, la figura del capitalista si enuclea in seno al vecchio mondo feudale, compressa negli interstizi degli ordinamenti sociali istituiti, per imporsi inizialmente come mero «direttore» di un processo lavorativo che si riproduce nelle vecchie forme. Solo successivamente dà vita allo sviluppo di un modo di produzione specificamente capitalistico. Quest'ultimo non è però in alcun modo predeterminato o implicato necessariamente, contenuto in stato germinale, nello stadio particolare della sottomissione formale o della manifattura, versione «antidiluviana» del capitale. La forma successiva, secondo tale schema, comporta sempre quella precedente, ma non è vero il contrario:

Il processo lavorativo diventa mezzo del processo di valorizzazione, del processo di auto valorizzazione del capitale – mezzo per fabbricare plusvalore. Il processo lavorativo è sottoposto al capitale (è il suo *proprio* processo) e il capitalista vi entra in qualità di dirigente, considerandolo insieme e immediatamente come processo di sfruttamento del lavoro altrui. È questo che io chiamo *sottomissione formale del lavoro al capitale* - forma *generale* di qualunque processo di produzione capitalistico, ma nello stesso tempo forma *particolare* accanto al *modo di produzione specificamente capitalistico* nella sua forma sviluppata, giacché la seconda forma ingloba la prima, ma la prima non ingloba necessariamente la seconda.³⁵

Questo tipo di sequenza innesca, d'altronde, lo stabilirsi di nuovi livelli generali di produttività, modificando il tempo di lavoro medio socialmente necessario per fabbricare una merce e quindi, riducendo la porzione di «lavoro vivo» presente nella «composizione organica» di un dato settore industriale, determina il ciclo di valorizzazione e devalorizzazione all'origine delle ricorrenti crisi dell'economia capitalistica:

Osservando le cose con precisione, il *processo di valorizzazione* del capitale – e il denaro diviene capitale soltanto attraverso il *processo di valorizzazione* – si presenta al tempo stesso come suo processo di svalutazione, sua demonetizzazione. E ciò per due versi. Primo, nella misura in cui il capitale non aumenta il tempo di lavoro assoluto ma diminuisce il tempo di lavoro necessario relativo aumentando la forza produttiva, esso riduce i costi di produzione di se stesso, o il proprio valore di scambio, nella misura in cui era presupposto come determinata somma di merci: una parte del capitale viene costantemente svalutata in seguito alla diminuzione dei costi di produzione ai quali esso può essere *riprodotto*; non in seguito alla diminuzione del lavoro che in esse è

³⁴ J. CAMATTE, *Il capitale totale. Il «capitolo VI» inedito de «Il Capitale» e la critica dell'economia politica*, cit., p. 39.

³⁵ K. MARX, *Il Capitale: Libro I, capitolo VI inedito* (1933), Firenze, La Nuova Italia, 1969, pp. 51-52.

materializzato, bensì in seguito alla diminuzione del lavoro vivo che ora è necessario perché esso si materializzi in questo determinato prodotto.³⁶

La chiave dell'apporto di Camatte consiste nell'approfondire ed estendere il campo di applicazione di questa tassonomia al nesso tra il rapporto capitalistico di produzione e l'insieme del corpo sociale, utilizzandola per descrivere e spiegare la dinamica di «autonomizzazione» del valore rispetto al tessuto intersoggettivo umano preso nel suo complesso e, successivamente, il suo imporsi dispotico sulle forme di vita della specie ed il suo costituirsi in «comunità fittizia», senza più residui o «fuori» possibili. Il dominio reale del capitale «antropomorfizzato», fattosi «capitale totale» ed essere comunitario degli uomini, legame sociale ineludibile, rende obsoleta qualsiasi configurazione dialettica della prospettiva rivoluzionaria, in cui un polo interno alla struttura sociale esistente possa ricoprire la posizione di «negazione determinata» e motore antagonistico di uno sviluppo dagli esiti trasformativi. La società non è quindi più scissa in due campi, ma l'unico «lato cattivo» della storia, la sola negazione, deve emergere come alternativa esteriore, come secessione. Scrive Camatte:

Ecco perché abbiamo allargato il campo dei concetti di Marx ed abbiamo parlato di un dominio formale e di un dominio reale del capitale sulla società. Questo dominio è realizzato quando tutti i presupposti sociali del capitale sono stati trasformati, e vengono posti dal capitale stesso; quando esso è diventato comunità materiale, compie il suo processo di antropomorfosi e si pone come comunità fittizia. Ciò non significa che vi sia una dominazione totale assoluta che implicherebbe la scomparsa di ogni possibilità di lotta da parte degli uomini.³⁷

La tesi sostenuta da Camatte riguarda, dunque, il modo in cui il processo di auto-valorizzazione del capitale, divenuto vero e proprio «soggetto» del divenire storico, si annette e colonizza l'insieme della società, la quale non è più il terreno dei possibili conflitti rivoluzionari, ma viene pienamente a coincidere con l'area d'influenza dell'economia e della «forma-merce». La dinamica d'integrazione delle funzioni sociali, delle segmentazioni e delle rigidità di classe – che erano possibili fattori di rigetto della realtà capitalistica – si incorpora le figure soggettive che hanno animato il repertorio progettuale del movimento operaio classico, livellandone le condizioni materiali distintive e svuotandone le rappresentazioni. Da una parte il fascismo, dall'altra l'ammodernamento della società capitalistica nelle sue varianti keynesiane e riformistiche, conducono a generalizzare la condizione di salariati, ad uniformare le posizioni lavorative delle grandi masse e a porre il lavoro produttivo sociale, che si configurava in precedenza come limite intrinseco del capitale, quale suo vettore primario, nonché base della sua egemonia ideologica.

³⁶ K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (1940), Roma, manifestolibri, 2012, p. 268.

³⁷ J. CAMATTE, *Comunità e comunismo in Russia*, cit., pp. 75-76.

Questi fenomeni infatti, distruggendo la forza del proletariato in quanto antitesi del capitale e affermandone l'«essere immediato» attraverso la glorificazione del lavoro, lo recuperano definitivamente ai propri meccanismi di compatibilità. In questo modo viene sciolta l'ambivalenza del movimento proletario e della condizione operaia, classe propulsiva ed antagonista del rapporto di capitale. Questo stesso rapporto sembra scomparire dalla superficie della società e perdere la nettezza dei suoi contorni una volta che, realizzandosi in «comunità del lavoro», è in grado di assorbire e mistificare la contraddizione tra le classi. Nella fase del «dominio formale», di conseguenza, il profilo della classe proletaria può ancora presentarsi come la base solida di un conflitto sulla direzione dello sviluppo capitalistico. Entro tale congiuntura il *programma socialista* del 1848, incentrato sulla trasformazione del proletariato in classe dominante, la generalizzazione delle sue condizioni e i compiti pratici derivanti – della riduzione della giornata lavorativa e dell'incremento delle forze produttive – costituivano un orizzonte strategico legittimo. È la base di quel che Camatte definisce, citando Amadeo Bordiga, il «riformismo rivoluzionario» di Marx.³⁸

Nel passaggio ad un pieno «dominio reale» della forma capitalistica, che si fa popolo, comunità e legame sociale, calandosi «*in interiore homine*», le cose cambiano profondamente. Quando il capitale si «antropomorfizza», si fa uomo, la caratterizzazione del proletariato viene pienamente assimilata. Tale processo si traduce in due precise linee di sviluppo del capitalismo contemporaneo, descritte da Camatte, che rompono il nesso tra l'incremento del valore e la realtà materiale del «proletariato assoluto». Da una parte le potenze intellettuali del lavoro e la componente qualificata della classe produttiva vengono concentrate in una minoranza tecnicamente avanzata della forza-lavoro, mentre la sua larga maggioranza è derubricata ad un'attività intercambiabile e generica, irrilevante dal punto di vista della valorizzazione globale: «Ciò che rimane dell'essere classico del proletariato si trova così in una condizione di separazione e di opposizione, e la *quantità del plusvalore creato* non determina più il grado di estraneità nei confronti del capitale»³⁹.

In secondo luogo, nella produzione complessiva del capitale, una massa esponenziale di proletari e sfruttati potenzialmente produttivi viene esclusa, estromessa dalla sfera del lavoro, in conformità alla tendenza alla riduzione drastica dell'estrazione di lavoro vivo nell'insieme del circuito economico. Il capitale cerca di disinnescare le soglie critiche al suo sviluppo e le

³⁸ Risulta nel complesso piuttosto sorprendente l'analogia tra le analisi di Camatte sulla soppressione capitalistica della classe proletaria, che viene dissolta e «mistificata» in una valorizzazione complessiva dell'attività sociale, che passa per distribuzione e circolazione, e quelle di Antonio Negri in *Partito operaio contro il lavoro* (in S. BOLOGNA, P. CARPIGNANO, A. NEGRI, *Crisi e organizzazione operaia*, Milano, Feltrinelli, 1974, pp. 99-160), sull'estinzione proletaria della legge del valore, la caduta del saggio del profitto e la sua «mistificazione», anche in questo caso, attraverso l'«impresa sociale» come controtendenza capitalistica, che conserva la misura del valore imponendola come «comando politico» all'insieme della società. Lo sfruttamento è così diluito, nascosto, ma in realtà persiste come condizione di possibilità dell'impresa.

³⁹ Id., *Il capitale totale. Il «capitolo VI» inedito de «Il Capitale» e la critica dell'economia politica*, cit., p. 21.

perturbazioni del suo metabolismo generale. Per questa ragione deve conciliare le esigenze contraddittorie di una riduzione del lavoro necessario in favore del pluslavoro, intensificando l'uso delle macchine ed il progresso scientifico – con la conseguente espulsione di forza lavoro superflua – e dall'altra parte il bisogno, a fasi alterne, di aumentare nuovamente la massa di lavoro per rilanciare la valorizzazione in crisi. In certe fasi, infatti, massa di sovraprodotto e massa di lavoro impiegato coincidono. Il sottoproletariato non è allora più quello descritto da Marx: uno strato residuale o parassitario che, ostinandosi a vivere ai margini della produzione, di espedienti o attività criminose, ostacola l'unificazione della classe con la severa disciplina impartita dall'inquadramento della produzione capitalistica. Ha al contrario un ruolo strutturale in quanto parte di un esercito di riserva che, in base alle oscillazioni e contrazioni del ciclo produttivo, è sempre minacciato di essere espulso dal lavoro e ricacciato nella disoccupazione. Antagonismo al capitale e centralità del lavoro produttivo non coincidono più, e la morale del lavoro mostra in ultima istanza la propria natura reazionaria. In questo modo un «proletariato assoluto», espropriato ed emarginato, che ricalca spesso le fratture della razza, si rende protagonista – specialmente negli USA – di un'ondata di rivolte che sposta l'estraneità al capitalismo fuori e contro la sintesi della «società»:

Così, quello che tutti gli asini chiamano *sottoproletariato* non è altro che il proletariato *assoluto*, prodotto dell'ultima insuperabile contraddizione – tra valorizzazione e de-valorizzazione – del valore in processo; e le lotte di questo proletariato *assoluto* sono la prima affermazione del comunismo come bisogno immediato. Negli USA, dove questo processo è giunto a un termine estremo, la scissione fra lavoratori *produttivi* come soggetto del capitale e proletariato espropriato-estraniato *nella e della* produzione è immediatamente percepibile, poiché essa si è manifestata attraverso fattori razziali e nazionali (quest'ultimo fatto non essendo altro che l'ultima espressione di un processo iniziato con la mancata costituzione in classe del proletariato nord-americano dopo la guerra di secessione).⁴⁰

Il contenuto essenziale del «programma proletario» e socialista classico, attraverso tali processi, viene realizzato in forma distorta e mistificata dallo sviluppo del capitalismo, che rende così superate tutte le istanze di affermazione del lavoro quale polo dominante dell'organizzazione sociale. Il formarsi di una «classe universale», che assomma l'insieme dei ceti medi pauperizzati, la forza-lavoro dequalificata e gli elementi «sovrannumerari» espulsi dal circuito produttivo – accuratamente descritti nei lavori di Joshua Clover – fa emergere il contenuto eminentemente «umano» dell'ipotesi rivoluzionaria, sganciata quindi da ogni residuo ancoraggio sociologico e determinismo economico. Non soltanto l'«autonegazione» del proletariato, proclamata negli scritti giovanili di Marx, diviene una premessa immediata di qualsiasi dinamica rivoluzionaria, ma ogni scenario di transizione politica e gradualismo viene scalzato dalle condizioni oggettive dello scontro. Il capitalismo come essere totale (*dispotismo del capitale*) inoltre, in quanto ingloba

⁴⁰ Ivi, pp. 21-22.

l'intero spettro della società, fa di quest'ultima, insieme al lavoro come misura di addomesticamento, l'obbiettivo e l'oggetto di una possibile rottura sovversiva, o in altre parole il suo nemico:

Nel periodo di dominio formale del capitale, la rivoluzione si manifestava all'interno stesso della società: lotta del lavoro contro il capitale; oggi essa si presenta – e lo sarà sempre più chiaramente – come lotta al di fuori e contro la società stessa. Dal momento che la quasi totalità degli uomini si leva contro il capitale e contro il lavoro, si tratta di una lotta contro il capitale e contemporaneamente contro il lavoro, come due aspetti della stessa realtà. In altri termini, il proletariato deve lottare contro il proprio dominio al fine di potersi negare in quanto classe e, dunque, distruggere sia il capitale sia le classi.⁴¹

Ancora una volta si può trovare nelle analisi di «*Tiqqun*» e del «Comitato Invisibile» un'attualizzazione puntuale di queste tesi teoriche, declinata in una considerazione strategica dei movimenti anticapitalisti emersi negli ultimi anni. In molti dei loro scritti viene infatti evidenziato il dissolvimento dell'unità del corpo sociale. Il suo valore di sintesi e di cornice universale per le rivendicazioni di cambiamento, che troverebbero nell'orizzonte di un interesse generale o di un «comune» il proprio punto di raccordo, sono definitivamente tramontati. Il campo del «sociale» diviene invece l'insieme dei dispositivi, dei condizionamenti materiali e delle reti di controllo che sostanziano la dipendenza dei soggetti rispetto alla «comunità capitale».

Il dominio del Capitale si configura allora come «biopotere», come collettore di traiettorie di vita individualizzate ed alienate disposte in uno spazio preformato che ne permetta il movimento: questo «ambiente» per la circolazione di soggetti, dati e merci, incanalati dai circuiti vincolanti di infrastrutture materiali che li rendono governabili, è proprio la società. In tal senso la sfera del sociale sussiste in prima battuta, secondo un accento di tipo foucaultiano⁴², come conglomerato di funzioni e dispositivi che innervano e producono i soggetti in conformità ad un modello di potere che non è più basato sull'interdizione ma sulla libertà.

Dove la libertà dei soggetti è il punto d'appoggio degli strumenti di governo, che si svestono del loro carattere disciplinare per diramarsi in un coacervo di procedure, tecniche «governamentali»

⁴¹ Ivi, p. 25.

⁴² Michel Foucault sviluppa, nei due corsi al *Collège de France* del 1977-78 e del 78-79, *Sicurezza, territorio, popolazione* (1978), (Milano, Feltrinelli, 2017) e *Nascita della biopolitica* (1979), (Milano, Feltrinelli, 2015), una visione del potere modellata sul binomio tra l'ambiente territoriale e la popolazione come intreccio di dati, medie e termini di «veridizione» per le tecniche di governo. Il «biopotere», la forma «governamentale» del comando che subentra alla sovranità, si differenzia innanzitutto nel rapporto con i soggetti poiché, invece che reprimerli, interdire o intervenire su di essi in senso negativo, ne sollecita e potenzia le capacità, lascia spazio al loro libero movimento. La nuova razionalità di governo è alimentata dalla libertà, predisposta in un ambiente idoneo ad incanalarla, e da ciò che Laura Bazzicalupo definisce «*fitness*», un aumento e una cura del repertorio delle qualità individuali e del bacino della potenza vitale. Autorealizzazione e autogoverno, produzione di soggettività libere e forme di vita, sono dunque gli assi di questo assetto del governo dei viventi. L. BAZZICALUPO, *Dispositivi e soggettivazioni*, Milano, Mimesis, 2013; S. CHIGNOLA (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-79)*, Verona, Ombre corte, 2006.

e protocolli, il combustibile e la forza dinamica del potere consiste nelle informazioni e nelle condotte che in seno alla società si manifestano. Ad essi bisogna quindi lasciare libero corso, seppure nei confini di un «ambiente» adeguatamente disposto. Non più, dunque, la sovranità e il potere istituzionale, eminentemente giuridico e negativo, che emana in un movimento centrifugo e investe la società come un corpo estraneo, ma la piena immanenza dei rapporti di potere alla società e agli individui. La società e i cittadini sono il prodotto ed il piano di consistenza del «biopotere»⁴³.

La società, per «*Tiqqun*», è anche una «finzione» ed un simulacro: essa contrabbanda la rappresentazione mistificata di un patto, di una composizione ordinata tra interessi contrapposti e opzioni di senso conciliabili. Sotto la coltre dei dispositivi di controllo – l'universale connessione ad un «tessuto biopolitico» basato sul consumo di merci ed immagini – la «società» sarebbe, al contrario, implosa nella più pura disgregazione. L'organizzazione spettacolare delle apparenze coprirebbe quindi il rumore sordo di una «guerra civile»⁴⁴ strisciante, in cui la parzialità dei conflitti e la loro frammentazione sociologica non può trovare più nessuna dimensione universale a cui appellarsi, nessun istanza di legittimità. È grazie a questa logica di mobilitazione dei singoli che si tiene insieme una tipologia di addomesticamento «post-autoritario» basato sulla figura della «piccola borghesia planetaria». Questo concetto, ideato da Giorgio Agamben⁴⁵, designa la dissoluzione delle vecchie classi in una condizione informe ed intercambiabile (qualunque), segnata dalla neutralizzazione di ogni esperienza definita del mondo e della sensibilità etica che nasce da tale esperienza:

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

⁴³ Si veda, in merito al rapporto tra «biopotere», libertà e costruzione del «soggetto» nel pensiero di «*Tiqqun*» e nel suo rapporto con l'eredità foucaultiana, l'articolo di G. AGAMBEN, *Tiqqun e l'anonimato*, su *Qui e ora*, n. 10, febbraio 2018, disponibile in rete all'indirizzo: <https://quieora.ink/?p=1586>, [consultato il 23/09/2020]. Si tratta della trascrizione di un intervento pronunciato, in francese, al «*Lavoir moderne*», il 19 aprile 2009.

⁴⁴ *Introduction à la guerre civile*, in TIQQUN 2, 2001. Lo scritto è compreso anche nella raccolta : TIQQUN, *Contributions à la guerre en cours*, Paris, La fabrique, 2009, pp. 9-108.

⁴⁵ «Se dovessimo ancora una volta pensare le sorti dell'umanità in termini di classe, allora oggi dovremmo dire che non ci sono più classi sociali, ma solo una piccola borghesia planetaria, in cui le vecchie classi si sono dissolte: la piccola borghesia ha ereditato il mondo, essa è la forma in cui l'umanità è sopravvissuta al nichilismo. [...] Tutto ciò che è, il piccolo borghese lo nullifica nel gesto stesso con cui sembra ostinatamente aderirvi: egli conosce solo l'improprio e l'inautentico e rifiuta perfino l'idea di una parola propria. Le differenze di lingua, di dialetto, di modi di vita, di carattere, di costume e, innanzitutto, le stesse particolarità fisiche di ciascuno, che costituiscono la verità e l'inganno dei popoli e delle generazioni che si sono succedute sulla terra, tutto ciò ha perduto per lui ogni significato e ogni capacità di espressione e di comunicazione. Nella piccola borghesia, le diversità che hanno segnato la tragicommedia della storia universale stanno esposte e raccolte in una fantasmagorica vacuità.», G. AGAMBEN, *La comunità che viene*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, pp. 51-52

assentata. Tutto ciò che è sociale ci è diventato estraneo. Ci consideriamo assolutamente svincolati da ogni obbligo, da ogni prerogativa, da ogni appartenenza *sociale*.⁴⁶

La prospettiva strategica che deriva da tali assunti è quella di una «disiaffiliazione» dal coagulo di dispositivi che fa del «sociale», o della sue spoglie, una superficie di visibilità assoluta: la sperimentazione di una «desoggettivazione» radicale che riporti l'unità fondamentale dell'esistenza dall'individuo alle «forme di vita». Sulla base di una percezione condivisa del mondo, di una posizione etica dotata di forma, per natura comune ed anonima, devono allora dispiegarsi delle «zone di opacità offensiva» che, venuto meno ogni «fuori» fisico e geografico dalle reti di cattura del Capitale, incarnino una diserzione interna al «*quadrillage*» biopolitico e molecolare delle soggettività, staccandosi dalla presa dei flussi mercantili: «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»⁴⁷.

Nello svolgimento di *Apocalisse e rivoluzione* tali nodi vengono prefigurati secondo la lettura del fenomeno che Cesarano definisce «capitale realmente totalitario». Nel descrivere la trasfigurazione che la società capitalistica attraversa e le sue nuove dinamiche di cattura, Cesarano delinea i tratti di una «valorizzazione interiorizzata» che porta il capitale a sfondare il recinto dell'economia politica per immettersi nell'essere costitutivo della personalità. L'umano ridotto a «individuo consumatore» diviene un «collettore di senso» che riproduce la gestualità seriale della vita quotidiana secondo una campionatura sempre uguale, omogenea ai ritmi ciclici del lavoro produttivo.

Questo «capitale dal volto umano» finisce quindi per aggiornare su un nuovo piano la contropartita originaria da cui nasce la sfera dell'economia, quella tra il lavoro subalterno e la sopravvivenza, trasponendo nella stessa qualità dell'esperienza di vita l'alienazione parcellare del gesto lavorativo. Il «lavoro che è vivere» diventa il vero asse del dominio. La miseria di un'esistenza integralmente assoggettata all'economia non sta in primo luogo nella brutalità dello sfruttamento e nel fardello della prestazione lavorativa, ma in una ripetizione di gesti iterativi che riducono i corpi individuali, le «personalità», a snodi nella circolazione del «senso comunitario». Il capitale si miniaturizza plasmando i singoli come sue articolazioni: parti di una macchina sociale che ricalca a sua volta il funzionamento di un'impresa. In altre parole il credito che il lavoro alienato garantiva al proletario nella bilancia tra sfruttamento e sopravvivenza si converte

⁴⁶ TIQQUN, *Come fare?* (2001), in *La comunità terribile. Sulla miseria dell'ambiente sovversivo*, Roma, Derive Approdi, 2003, p. 58. Il testo è comparso originariamente sul secondo numero della rivista.

⁴⁷ Ivi, p.66.

nell'insignificanza di quest'ultima, nella riduzione di ogni suo contenuto qualitativo, rivelandosi un credito insolubile:

Al contrario di quanto pensano tutti i moralisti apologeti del «lavoro umanizzato» e della sua presunta mortificazione da parte di un capitalismo eccessivamente cinico, la chiave logica della produzione seriale sta tutta nella modificazione del rapporto lavoro-sopravvivenza, nella manipolazione della bilancia dello scambio ancestrale: sta tutta nella qualità e nella specificità di quanto viene offerto al lavoratore «atomizzato» in cambio della sua prestazione. È qui che il carattere effettivamente antiumano del capitale moderno mostra il suo vero volto. La serialità non solo non si conclude nella iterazione parcellizzata del gesto lavorativo, ma, al contrario, e pur traendo di là il centro del suo fuoco, è in tutto il resto del vissuto sociale che si proietta, come le figure semoventi di un film si proiettano a partire dall'immagine stampata della pellicola matrice.⁴⁸

In queste spiegazioni risuonano ancora le parole di Vaneigem, che nel *Trattato del saper vivere* descrive come il potere gerarchizzato, nella sua «appropriazione privativa», nasca quale difesa delle minacce dell'alienazione naturale, dai rischi della violenza e della morte. Con il compimento di un'alienazione di secondo grado sempre più soffocante, non più naturale ma sociale, tuttavia, anche la morte e la violenza si socializzano: la sopravvivenza che rendeva il potere una soluzione accettabile perde ogni qualità ed attrattiva residua. La sopravvivenza non è più una soluzione dotata di senso, un'alternativa desiderabile all'«alea» del pericolo naturale ed alla morte:

Da dove trae origine questa importanza usurpata dalla sofferenza e dai suoi riti di esorcismo? Senza dubbio dalle dure condizioni di sopravvivenza imposte ai primi uomini in una natura ostile, percorsa da forze misteriose e brutali. Di fronte ai pericoli, la debolezza degli uomini trovava nell'agglomerato sociale non soltanto una protezione ma un modo per cooperare con la natura, per scendere a patti con essa e anche per trasformarla. Nella lotta contro l'alienazione naturale (la morte, la malattia, la sofferenza), l'alienazione è divenuta sociale. E a loro volta, la morte, la malattia, la sofferenza divennero -qualunque cosa se ne pensi - sociali.⁴⁹

Il paradigma del capitale come modo di produzione e struttura dell'economia politica appare allora, al contempo, come troppo e come troppo poco, mancando proprio le due scale di estensione su cui il campo della valorizzazione si manifesta nel modo più eminente: quello del quotidiano, del soggetto capitalizzato come «imprenditore di sé», e quello del lavoratore combinato nel suo volto di ingranaggio autoritario, della «macchina sociale» nella sua piena diffusione ed ampiezza. In tal senso le trasformazioni descritte da Camatte nel ripercorrere e aggiornare le categorie marxiane secondo una più aderente descrizione della dominazione capitalistica reale, a partire dal ciclo di valorizzazione e devalorizzazione delle merci, passando per la dilatazione del credito e giungendo agli effetti di integrazione della negatività rivoluzionaria nel metabolismo degli equilibri capitalistici, devono essere trasposti sul piano «antropomorfizzato» della soggettività e dei suoi

⁴⁸ G. CESARANO, G. COLLU, *Apocalisse e rivoluzione*, cit., p. 58,

⁴⁹ R. VANEIGEM, *Trattato del saper vivere ad uso delle nuove generazioni* (1967), Roma, Massari, 2004, p. 49.

cambiamenti. Sia nell'ambito dei sistemi di sfruttamento che in quello della messa in forma del corpo biologico umano secondo la mediazione della lingua sociale, come protesi collettiva da cui nasce il valore, il capitalismo di innesta su realtà preesistenti e le snatura incorporandole, le ricrea come proprie, come «specificamente capitalistiche».

2.4 «Lavorare di piccone» sulla muraglia della lingua sociale

Il «linguaggio sociale» costituisce per Cesarano un meccanismo a doppio senso: il sistema simbolico, che è al contempo normalizzazione dell'individuo rispetto alle catene separate di significati ed esteriorizzazione della creatività organica naturale nella codificazione di nuovo senso, serve a produrre soluzioni sbloccanti rispetto alla contraddizione tra le energie vitali dei corpi e le funzioni linguistiche fossilizzate. L'evoluzione adattiva degli individui umani percorre, come si è detto, un andamento analogo a quello delle forze produttive sociali, tecniche ed economiche, stimulate e al contempo bloccate dal sistema operativo e strumentale che struttura l'organizzazione della società.

C'è quindi nel pensiero di Cesarano un interrogarsi continuo, fin dai primi lavori, su problematiche epistemologiche ed antropologiche, più specificamente inerenti alla questione dell'antropogenesi, che abitano il centro della cultura occidentale. La peculiarità della sua opera, oltre che in alcune risposte teoriche originali, consiste nella radicalità con cui fa emergere le implicazioni più sovversive, i contraccolpi politici profondi di tali domande. La «lingua» è dunque il terreno privilegiato, come si è visto, di tale interrogazione:

Poiché la dialettica radicale criticando l'utopia capitalista, insegue il suo avversario ben al di là del terreno canonico dell'economia politica in ogni modo d'essere della persona sociale, incluso l'esercizio della parola e dunque i suoi rapporti con la lingua, essa si trova a fare i conti anche con la linguistica strutturale e con la semiologia, che di questa transgressione, dalla quale il Capitale trae la materia necessaria alla realizzazione del suo dominio reale sull'esistenza, rappresentano i protocolli canonici tra i più rivelatori.⁵⁰

Cesarano intende alludere, con tale categoria, a un dominio ampio di schemi funzionali che definisce «fissativo-iterativo», ovvero capace di imporre normativamente in una comunità sociale degli standard, dei modelli stereotipi che regolano l'azione produttiva e comunicativa. D'altronde la fabbricazione di utensili ed oggetti tecnici, ma anche di simboli linguistici in quanto facenti parte dello stesso campo di facoltà evolutive della specie umana, viene descritta dall'etnologo ed

⁵⁰ G. CESARANO, *Critica dell'utopia capitale*, cit., p. 195.

antropologo francese André Leroi-Gourhan, i cui lavoro influenza fortemente Camatte e presenta notevoli punti di consonanza con il pensiero di Cesarano⁵¹, proprio come «concatenazione operativa» che risponde a forme stereotipe le quali riflettono un determinato grado dello sviluppo storico e sociale: «È questa infatti la regola per tutti i prodotti dell'industria umana nei tempi storici: esiste uno stereotipo del coltello, dell'ascia, del carro, dell'aereo, che non è solo il prodotto di un'intelligenza coerente ma il prodotto di quella intelligenza integrata nella materia e nella funzione»⁵².

Il portato di queste analisi è denso di implicazioni e concerne la comune origine di tecnica e linguaggio. L'assunto già accennato della visione di Cesarano è che la struttura funzionale della lingua, nel suo meccanismo ripetitivo di uniformazione degli stimoli comunicativi, non può rinchiudersi completamente, come una «sfera di ferro sul senso vivo» della creatività umana, senza divenire necrotica ed esaurirsi, mancando ad una delle sue direzioni di utilizzo: quella di apertura versatile ed elastica rispetto agli *imput* di nuovo senso, di trasformazione evolutiva oltre che di mera riproduzione dell'esistente. Scrive Cesarano:

Il processo di valorizzazione transcesce sul movimento dei corpi *mai potendosene separare se non formalmente*, se non sul palcoscenico dell'organizzazione delle apparenze: allo stesso modo come il processo di produzione, per quanto autonomizzandosi imponga sempre più il dominio del lavoro morto, *non può* disfarsi definitivamente del *lavoro vivo*, non può definitivamente disumanizzarsi, dominante il Capitale, senza dare luogo per ciò stesso all'eliminazione del Capitale, alla liberazione di corpi. Il valore non può liberarsi dei corpi senza liberare i corpi dal valore.⁵³

Il valore ed il linguaggio, la protesi simbolica e quella tecnica, devono dunque preservare l'ancoraggio alla corporeità organica del loro movimento per potersi alimentare. Il margine di plasticità che l'edificio simbolico e produttivo mantiene fa sì che l'umano non sia mai integralmente ridotto al «macchinico», garantendo a quest'ultimo la sua spinta dinamica. La ricostruzione critica, proposta da Cesarano nella *Praefatio* a *Critica dell'utopia capitale*, delle tesi contenute nel *Corso di linguistica generale* di De Saussure, ruota proprio attorno a tale intreccio di questioni.

Cesarano si concentra soprattutto sulle stesse definizioni preliminari e sul vocabolario impiegato da De Saussure, cercando di farne emergere le fondamentali rimozioni. Il punto di partenza dell'analisi è proprio la designazione della lingua come «tesoro» depositato dalla pratica

⁵¹ La vicinanza delle conclusioni teoriche di Cesarano con gli apporti scientifici di Leroi-Gourhan sul rapporto tra tecnica e linguaggio nella creazione degli organismi sociali umani è sottolineata da Louis Andrés Bredlow nell'articolo *De la machine sociale à la révolution biologique*, disponibile in rete al seguente indirizzo: <https://lundi.am/De-la-machine-sociale-a-la-revolution-biologique>, [consultato il 07/09/2020]. La versione originale del testo, in spagnolo, fu pubblicata sul secondo numero la rivista barcellonese *Mania*, nel 1996.

⁵² A. LEROI-GOURHAN, *Il gesto e la parola* (1964), vol.I: *Tecnica e linguaggio*, Milano, Mimesis, 2018, p. 109.

⁵³ G. CESARANO, *Critica dell'utopia capitale*, p. 212.

verbale negli appartenenti ad una medesima comunità, che secondo Cesarano riproduce la stessa mistificazione denunciata da Marx nel campo dell'economia politica: quella che scambia la produzione capitalistica con la tesaurizzazione e riconduce il valore accumulato ad una quantità di ricchezza sottratta alla circolazione. Attraverso questo parallelismo egli può rilevare una patente omissione del linguista ginevrino, che pur tenendo i suoi corsi tra il 1906 e il 1911, nella fase di pieno compimento della rivoluzione industriale, qualifica la lingua come «tesoro» ma elude quella, ben più conseguente, di «Capitale»:

Saussure tenne i suoi corsi negli anni 1906-7/ 8-9 /10-11; i suoi trascrittori editarono il *Corso di linguistica generale* nel 1916: la prima fase della rivoluzione industriale era alla sua colma maturità, vicina all'innestarsi del processo di transcrescenza che avrebbe portato il Capitale dalla fase del suo dominio formale alla fase del suo dominio reale (1914-1945, cfr. «*Invariance*» n.8); nessun uomo di scienza in Europa poteva ignorare lo sviluppo dell'economia politica e della sua critica: la «nozione» di Capitale, oltre che manifesta in ogni giorno della vita di chiunque, era codificata in centinaia di testi.⁵⁴

Un elemento che stride con tale dimenticanza è inoltre il ricorrente utilizzo, da parte di Saussure, del termine «valore», di cui non viene però indagato, relativamente ai fatti linguistici, il processo di «valorizzazione» che lo realizza. In altri termini se la lingua è, per Saussure, «tesoro depositato dalla pratica della *parole* nei soggetti appartenenti a una stessa comunità»⁵⁵, occorre spiegare, analogamente che per la dinamica del modo di produzione capitalistico, come tale deposito sia avvenuto, cogliendo quindi l'insieme del processo sociale del linguaggio e non un suo singolo momento, sganciato e depurato dal resto. Bisogna perciò, attraverso uno sguardo sufficientemente sincronico, aprire i magazzini reali in cui la lingua si trova ed in cui concretamente transita. Per fare questo Cesarano decostruisce la classificazione dicotomica tracciata da De Saussure tra *langue* e *parole*, laddove la prima sarebbe l'insieme delle regole e delle norme di combinazione passivamente apprese dal soggetto, mentre la seconda corrisponderebbe al suo apporto singolare e volontario di prassi linguistica che applica e inverte le regole ricevute:

Senza dubbio i due oggetti sono strettamente legati e si presuppongono a vicenda: la lingua è necessaria perché la *parole* sia intelligibile e produca i suoi effetti; ma la *parole* è indispensabile perché la lingua si stabilisca; storicamente, il fatto di *parole* precede sempre. [...] V'è dunque interdipendenza tra la lingua e la *parole*; la prima è nello stesso tempo lo strumento e il prodotto della seconda. Ma tutto ciò non impedisce che esse siano due cose assolutamente distinte. La lingua esiste nella collettività sotto forma d'una somma di impronte depositate in ciascun cervello, a un di presso come un dizionario del quale tutti gli esemplari, identici, siano ripartiti tra gli individui.⁵⁶

⁵⁴ Ivi, p.196.

⁵⁵ F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale* (1916), Bari, Laterza, 1967, p. 23.

⁵⁶ Ivi, p. 29.

Si può dunque sostenere che, secondo Saussure, *parole* e *langue* distinguano, nell'insieme dei fenomeni linguistici, il sociale dall'individuale, e che la sfera della *langue*, seppure storicamente successiva, si possa cogliere soltanto con uno sguardo virtuale sull'intera massa dei parlanti, su tutte le tracce verbali lasciate negli individui e sul sistema grammaticale che ne regola il funzionamento. Tuttavia la struttura che viene rappresentata in questi termini trascura appunto di restituire, con un'immagine statica ed incompleta, un nesso che non è di semplice catalogazione astratta, bensì di appropriazione e sottomissione: in quest'ottica, di conseguenza, il soggetto della lingua non può corrispondere ai «produttori isolati» di senso e prassi espressiva, presi singolarmente o nel loro insieme. Essa risiede bensì in un modello complessivo che norma e ricompone nella lingua la parte fissa, consolidata nei canoni sociali della grammatica, e quella individuale e vivente, che però è già dal principio uniformata a tale griglia generale e addestrata a risponderle secondo un adeguato cumulo di «lavoro morto»:

Ogni individuo *ha* in lui questo prodotto sociale. E come l'ha avuto, per esempio, Saussure? Quanti anni di prestazioni gli è costato? La verità è che questo prodotto sociale *ha in sé* ogni individuo, evidentemente, *en prenant* ciò che è virtualmente nel nostro cervello, ed è in questo modo che il *nostro* cervello dopo anni di prestazioni (o dovremmo dire che le prestazioni dell'apprendimento le riceve, come certamente avviene nelle famiglie ginevrine di un certo livello?) *diventa membro funzionale del cervello collettivo*, del quale siamo noi dunque in proprietà e uso [...].⁵⁷

Quello che nell'approccio della linguistica, e in particolare di Saussure, viene concepito come un oggetto, «cadavere ben morto, completamente oggettualizzato»⁵⁸, quindi nella forma eminente del «feticismo», che riduce a cosa estranea i rapporti sociali tra gli individui, è in realtà un processo in corso. Per questa ragione, nel distinguere gli elementi che entrano nell'elaborazione dei fatti linguistici, innanzitutto *langue* e *parole*, non ci si può limitare a descriverne la morfologia disincarnata, a osservare l'interazione tra due soli parlanti isolati o a presupporre un'origine ideologica che vede le norme grammaticali depositarsi progressivamente nel cervello dei soggetti. La lingua non è infatti il risultato di un piano storico, derivante da un contratto o da una decisione consensuale in cui tutte le possibilità sono equivalenti, ma un sistema di natura concreta e realmente operante il cui funzionamento attuale non può essere rigidamente distinto dai presupposti storici e diacronici. Per questa ragione la *parole*, l'apporto linguistico individuale, non è la manifestazione incontaminata che si somma ai precetti grammaticali, ma il frutto di un apprendistato e di un lungo addestramento mediante cui gli individui accedono alle soglie della comunità linguistica e del suo

⁵⁷ G. CESARANO, *Critica dell'utopia capitale*, cit., p. 198.

⁵⁸ Ivi, p. 205.

«imbuto di senso». *Langue e parole* saussuriani funzionano, detto altrimenti, come capitale costante e variabile:

Non appena operante, la lingua quale norma generale, modello complessivo del dover-essere, griglia delle regole del gioco, appare immediatamente come capitale costante; e non appena essa entra nel vivente, la lingua quale prassi corrente, essa è nel vivente viva, si integra al vivente normalizzandolo al suo canone, lo coarta, per essere, a produrla: si presenta come capitale variabile. Quando, dal vivente, si separa (separandosi dalla *parole*, secondo i termini saussuriani) per ricomporre in se stessa la sua propria essenza di capitale complessivo, s'è compiuto un *processo di valorizzazione* grazie al quale, mentre nel vivente, cioè nella comunità corporata, la vita reale emergente, conformandosi ai modi di produzione coatti, li ha arricchiti di nuove implicazioni, vi ha introdotto le varianti «vive» della sua energia propulsiva, la quale non si riduce al canone, checché ne pensi Saussure, senza trasformarlo e senza accrescerlo, il capitale che si ricompone nella lingua s'è accresciuto di una parte addizionale, ed è pronto, come «nuovo» capitale costante, a riprendere il ciclo del processo di valorizzazione che lo accrescerà ulteriormente.⁵⁹

Senz'altro tali intuizioni hanno un forte valore di anticipazione rispetto alle riflessioni teoriche più tarde sul rapporto tra capitalismo e linguaggio, come le ricerche contenute nella rivista «Luogo Comune», uscita nei primi anni 90 ed animata precipuamente da Paolo Virno⁶⁰ ma anche, tra gli altri, da nomi quali Giorgio Agamben, Lucio Castellano e Massimo de Carolis. Anche gli studi di Christian Marazzi sul linguaggio come forza produttiva preminente dell'assetto capitalistico «post-fordista»⁶¹, che su tali tematiche fanno «scuola», richiamano lo stesso campo di problemi. Nonostante le analisi di Cesarano e di Camatte sull'«antropomorfosi del Capitale», che è prima di tutto riduzione brutale e senza precedenti del linguaggio umano a rete per la circolazione operativa ed automatica di informazioni, avessero già tematizzato lucidamente, con anni di anticipo, i nodi indicati, il riferimento ai loro lavori risulta molto raro, se non pressoché assente. Un'analogia ancora più forte è quella individuabile tra le tesi di Cesarano e alcuni apporti del filosofo del linguaggio Ferruccio Rossi-Landi, che come si è detto rientrava tra le letture preparatorie alla stesura di *Critica dell'utopia capitale*.

Un primo tratto di similarità tra i due pensatori consiste nella terminologia impiegata per criticare il pensiero di Saussure ed integrarne le rimozioni. In un saggio del 65 dal titolo *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, che apre l'omonima raccolta, Rossi-Landi cerca di articolare una teoria del linguaggio come lavoro «segnico», che si colloca affianco a quelli, comunemente intesi, di tipo «manipolativo» e «trasformativo». Il linguaggio merita la definizione di

⁵⁹ Ivi, p.206.

⁶⁰ Gli scritti di Virno comparsi sulla rivista «Luogo Comune» sono inclusi nella raccolta: P. VIRNO, *Esercizi di esodo. Linguaggio e azione politica*, Verona, Ombre corte, 2002. Un contributo che nota questa consonanza e affronta globalmente il problema del linguaggio è la relazione: M. TARÌ, *Una lingua per la rivoluzione*, pronunciata a Feltre il 1 settembre 2018 come intervento all'iniziativa «Welcome to hell», tenutasi nello spazio occupato «Postaz» e reperibile in rete al seguente indirizzo: <https://quieora.ink/?p=2683>, [consultato il 06/11/2020].

⁶¹ Tra i principali: C. MARAZZI, *Capitale e linguaggio*, Roma, Derive Approdi, 2002; Id., *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica*, Bellinzona, Edizioni Casagrande, 1994.

lavoro, innanzitutto, poiché ha il proprio fine in oggetti esterni alla sua attività, in prodotti. Dentro l'ambito della produzione «segnica», che comprende la comunicazione non verbale, si possono delimitare inoltre i fatti di linguaggio propriamente detti. Tutta la ricostruzione del linguista mira a sottolineare quella che definirà, in scritti più tardi, un'«omologia del produrre», ovvero un funzionamento dei fenomeni linguistici che li rende non soltanto analoghi, ma strutturalmente assimilabili a quelli del lavoro e del mercato di artefatti, in particolare capitalistici. Descrivendo il campo linguistico come «Capitale», Rossi-Landi vi distingue, allo stesso modo di Cesarano, una parte di «capitale costante», materiale e mezzo di ogni ulteriore formulazione linguistica, corrispondente ad un lavoro morto di verbalizzazione passata, ed un «capitale variabile», formato da ogni nuovo uso ed enunciazione, che reimpiega gli strumenti linguistici preesistenti aggiungendosi ad essi:

Il capitale linguistico costante è cosa morta se ad esso non si aggiunge un *capitale variabile* costituito dalla forza lavorativa linguistica erogata dagli uomini che parlano e intendono quella lingua, che in essa si esprimono e comunicano [...]. Capitale costante e variabile riuniti costituiscono il *capitale linguistico complessivo* o totale per mezzo del quale avviene la comunicazione.⁶²

Entro tale quadro la distorsione presente nell'opera di Saussure sarebbe quella di aver enfatizzato oltremisura lo spazio lasciato all'apporto individuale nella realtà della produzione linguistica, dove esso, pur presente in modo incontestabile, è limitato a casi rari (l'idioletto o la creazione linguistica originale), trascurando il peso delle tecniche comunitarie in cui questo apporto ordinariamente si inserisce. In altri termini Saussure assimila la *parole* ad una creazione dell'individuo, obliando come questa sia invece un lavoro che, pur deputato a ciascun parlante, ricalca modelli che sono passivamente assimilati e riprodotti secondo sequenze socialmente stabilite, sempre uguali, esattamente come nelle operazioni richieste per fabbricare qualsiasi utensile o bene di consumo:

L'inganno della *parole* individuale viene dunque dal fatto che una data parola è rimessa in opera dal singolo parlante; ma questo rende individuale il lavoro del singolo parlante solo nel senso in cui è tale anche il lavoro del singolo artigiano od operaio che, riapplicando un dato modello su materiali, con strumenti e in un ambiente che sono sociali, produce *quel* paio di scarpe o riempie e suggella *quella* bottiglia di vino.⁶³

In quest'ottica alla dicotomia tra *langue* e *parole* subentra una tripartizione in cui il lavoro linguistico collettivo (*langage*) produce la lingua (*langue*), anch'essa prodotta socialmente, su cui si esercitano le enunciazioni dei singoli (*parole*), che seguono schemi fissi e rifluiscono nel medesimo «serbatoio» condiviso da cui erano stati attinti mezzi e materiali del lavoro linguistico. La questione poi del proto-lavoro e dell'apprendistato sociale pregresso che media l'accesso alla falsa

⁶² F. ROSSI-LANDI, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, cit., p. 27.

⁶³ Ivi, p. 14.

«naturalità» delle facoltà espressive, inserendo i soggetti nella comunità linguistica grazie ad un'abilità acquisita e ad un lavoro erogato, come per il mercato capitalistico, riecheggia in modo altrettanto netto le tesi che verranno proposte da Cesarano con termini molto simili. Le capacità apparentemente spontanee del linguaggio, distintive dell'essere sociale dell'uomo, elemento «antropogenetico» per eccellenza, si presentano all'individuo come apparato di strumenti già costituito e lo impegnano, per essere pienamente interiorizzate, in un «tirocinio» che occupa una consistente parte iniziale della sua vita:

Al linguaggio noi pensiamo, ed esso sembra venir fuori per conto suo, non solo perché abbiamo imparato tutti benissimo a servircene in due o tre lustri di tirocinio durante il quale gran parte delle nostre risorse sono state impegnate; ma anche e in primo luogo perché tale apprendimento, in misura preponderante, ha avuto come suo oggetto un patrimonio già costituito di strumenti con le regole per impiegarli.⁶⁴

L'apprendimento di tali meccanismi non coincide quindi in alcun modo con la produzione degli strumenti linguistici, che si è stratificata socialmente nel corso di millenni. Si può qui chiamare in causa Christian Marazzi, che nel libro *Il posto dei calzini* propone una critica alla teoria habermasiana dell'«agire comunicativo» che impiega una terminologia simile. Il che testimonia forse la gravidanza e la lungimiranza della proposta di Rossi-Landi. La principale obiezione posta da Marazzi ad Habermas riguarda proprio la pretesa di porre il linguaggio e la sfera della comunicazione discorsiva, intese come basi comuni di una composizione consensuale e di una mediazione trasparente tra i diversi interessi, quali garanzie per la legittimazione di un possibile assetto democratico. Secondo Habermas, dunque, la soluzione per governare le società complesse del capitalismo avanzato è limitare la ragione «tecnico-strumentale», radicata nei moventi privatistici e scevra di connotazioni morali, con una sorta di «democrazia discorsiva», fondata sull'intrinseca propensione al dialogo razionale, in linea con un certo presupposto «neo-illuminista».

Tale carattere di trasparenza ed unanime comprensibilità del linguaggio viene demistificata da Marazzi proprio sulla base delle soglie di accesso che producono e riproducono, secondo un lavoro anteriore, la ricezione e la leggibilità dei codici di significato socialmente ratificati. L'«agire comunicativo» in tal senso, lungi dall'essere una spontanea facoltà degli individui, risponde all'imposizione violenta di un filtro convenzionale dell'espressione che, fin dagli anni dell'infanzia, immette nella comunità originaria del linguaggio sociale. In questo modo si sovrappone surrettiziamente il mondo vissuto del senso soggettivo e la realtà istituzionale e simbolica del linguaggio che in larga parte seppellisce tale bacino. Questa «muraglia», come la definisce Rossi-

⁶⁴ Ivi, p. 19.

Landi, che intrappola le esigenze comunicative impoverendole, forma delle vere e proprie «macchine linguistiche» le quali, secondo Marazzi, sono sempre più al centro dell'economia informazionale e cognitiva «post-fordista»⁶⁵:

La disponibilità e l'utilizzazione del linguaggio non danno di per sé alcuna garanzia che il vissuto interiore passi completamente attraverso il filtro di questo linguaggio. Se infatti è vero che il linguaggio non è qualcosa di innato come, poniamo, l'udito, ma è una *convenzione*, una creazione arbitraria ed artificiale decisa dagli uomini e tramandata di generazione in generazione, allora i neonati ereditano un mezzo di comunicazione che non appartiene a loro naturalmente, che non è connaturato ad essi, ma vien loro *imposto*. L'*apprendimento* del linguaggio nell'infanzia comporta una *violenza* originaria, perché obbliga a tacere di vissuti per i quali non esistono le parole, a dire dei contenuti non corrispondenti all'esperienza, ad avere intenzioni che non sono le proprie. Se da una parte il linguaggio permette all'uomo di «entrare nella Storia», dall'altra il linguaggio resta un «filtro» attraverso cui non tutto il vissuto di ciascun uomo riesce a passare.⁶⁶

Il concetto di «omologia del produrre» viene poi sviluppato da Rossi-Landi in un altro saggio, dal titolo *Per uno schema omologico della produzione*⁶⁷. In questo scritto la questione di uno schema omologico che accomuni la produzione materiale e linguistica viene affrontata a partire dall'allargamento della nozione di artefatto e della sua articolazione interna, facendo dunque un passo metodologico ulteriore rispetto ai contributi precedenti. I due tipi di artefatto principali sono quelli materiali e quelli linguistici, dunque la nozione di artefatto viene estesa da Rossi-Landi dall'ambito materiale, dove è già diffusa, al linguistico, rispetto al quale risulta essere una novità. Imprimendo una decisa torsione materialistica al proprio approccio, il filosofo riconduce alla categoria di artefatto, che a rigore ha sempre come base un sostrato materiale, qualsiasi oggetto prodotto, recante un'impronta dell'uomo che lo differenzia dallo stato in cui si presenta in natura: anche un suono che non sia semplicemente emesso, ma rechi delle modificazioni intenzionali, è dunque un artefatto, seppure non esistano fino ad una data epoca storica supporti in grado di registrarne e documentarne le tracce.

L'enunciato e l'utensile sono quindi conformi sotto molteplici rispetti: innanzitutto da un punto di vista tecnico, poiché sono composti da parti ulteriormente scomponibili (da un lato parole e fonemi, dall'altro le componenti costitutive dello strumento, come la tomaia di una scarpa o il manico di un martello) ma rappresentano le unità fondamentali su cui sono ordinate le relative sfere

⁶⁵ Paolo Virno, in *Grammatica della moltitudine*, sostiene che la dimensione heideggeriana della «chiacchiera», modo inautentico dell'esserci, di un dire completamente spersonalizzato espresso dal «si» anonimo e dal luogo comune, divenga proprio la cifra della produzione economica «post-fordista», che richiede e sollecita una continua erogazione di dati da assimilare nella sfera merceologica e pubblicitaria. In tal senso, secondo Virno, la tradizionale interdizione di parlare sui luoghi di lavoro della fabbrica disciplinare del capitalismo classico, verrebbe sostituita da l'avviso contrario a parlare e comunicare ininterrottamente. P. VIRNO, *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma, Derive approdi, 2001.

⁶⁶ C. MARAZZI, *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti nella politica*, cit., p.13.

⁶⁷ F. ROSSI-LANDI, *Per uno schema omologico della produzione* (1966-67), in Id., *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, cit., pp. 141-192.

di produzione. Non è privo di significato, d'altronde, che Rossi-Landi risalga al campo paleontologico ed archeologico, come Cesarano o Leroi-Gourhan, per evidenziare la distinzione minima, fin nel «*chopper*», il ciottolo preistorico lavorato rudimentalmente, tra artefatto e oggetto naturale:

Per i fini di questo saggio, cogliamo molto bene un aspetto metodologico essenziale della nozione di artefatto nell'uso che se ne fa in paleontologia e archeologia quando si dice che un artefatto è un oggetto preistorico prodotto dall'uomo *in quanto distinto da un oggetto simile* formatosi naturalmente. Siccome qui si tratta dei primordi dell'umanità e dunque di oggetti semplicissimi, quella che conta è una differenza *da* qualcosa di simile. Così per es. basta che un ciottolo rechi una qualche traccia umana, cioè che sia stato modificato per qualche fine dal lavoro dell'uomo, perché si tratti di un artefatto; e ciò anche se ci sono in natura molti ciottoli quasi identici o addirittura indistinguibili.⁶⁸

Allo stesso modo il passaggio dal semplice utensile alla macchina quale assemblaggio complesso di strumenti, combinazione funzionale, può essere assimilato a quello dall'enunciato singolo alle «macchine enunciative», che esattamente come quelle materiali funzionano per conto proprio, secondo una logica operativa e finalistica inscritta nella loro composizione. Ma lo spaccato più evocativo e profondo del ragionamento tracciato da Rossi-Landi è quello che tocca la radice di questa consonanza tra manipolazione di oggetti e linguaggio nella comune impronta delle strutture dell'azione umana, linguistiche o materiali. Queste strutture distintive, storiche in quanto fondative della stessa dimensione «storica» in senso proprio, sono infatti riconducibili alla coesione di un medesimo processo «logico-genetico» unitario, in cui la traiettoria ontogenetica e quella filogenetica si toccano. L'insorgere dell'uso di utensili e di enunciati, le due tipologie primarie di prodotti, definisce uno stesso terreno psico-sociale di maturazione della specie e possiede un «potere definitorio» radicale che delimita l'uomo in modo più univoco di qualsiasi altro fattore:

L'infante, *infans*, che è anche un *inficiens*, entra nel mondo degli artefatti linguistici per mezzo del processo medesimo che lo fa entrare nel modo di quelli materiali; egli accetta o meglio *subisce* i sistemi prodotti di entrambi gli ordini; la sua *attività* sta nell'erogare la forza lavorativa atta a servirsene; non potrebbe imparare a parlare senza imparare a distinguere e manipolare oggetti, e non imparerebbe a distinguere e manipolare oggetti senza imparare a parlare.⁶⁹

Tanto sul piano individuale dello sviluppo dell'infante quanto su quello evolutivo della specie, in altre parole, la rete che intreccia utensile e parola ha dunque un'essenziale funzione di soglia «antropogenetica». Come Rossi-Landi sostiene, evocando anche i lavori di Leroi-Gourhan, è perfino impensabile e frutto di un'astrazione arbitraria intendere l'una senza l'altra, supporre la creazione dell'utensile senza la comunicazione tra i produttori e la capacità discorsiva senza quella

⁶⁸ Ivi, pp. 145-146.

⁶⁹ Ivi, p. 154.

di distinguere e manipolare gli oggetti. Una stessa facoltà e uno stesso processo annodano dunque le due sequenze di ricambio tra la specie e il suo ambiente naturale, dando ragione di un parallelismo e perfino di una corrispondenza tra fasi nella tecnica e nell'elaborazione segnica, simbolica e verbale:

Anzitutto, l'uomo non ha mai prodotto artefatti linguistici senza al tempo stesso produrre anche artefatti materiali, e viceversa. È solo per astrazione, che prendiamo in esame gli uni senza gli altri. Voglio dire che, ovunque si volga lo sguardo, si trovano insieme artefatti materiali e artefatti linguistici. Che i primi resistano all'usura del tempo più dei secondi e possano quindi essere i soli a testimoniare di civiltà scomparse, non riguarda la loro produzione. Una civiltà «solo materiale» o «solo linguistica», *di fatto*, non esiste. È questa una ragione fattuale, storica: le cose stanno così: non sono possibili accertamenti in contrario. In secondo luogo, la produzione dei due tipi di artefatti sta all'origine del separarsi dell'uomo dagli altri animali e quindi sta all'origine del sociale.⁷⁰

Come si è già accennato tali indirizzi teorici sulla matrice comune delle «protesi» che innervano il corpo sociale nella sua evoluzione oltre lo stadio meramente zoologico sono al centro dell'opera di André Leroi-Gourhan. Il suo libro *Il gesto e la parola* traccia infatti un arco esplicativo della storia della specie umana il quale, partendo da considerazioni di tipo morfologico e paleontologico, passando per la sedentarizzazione e la nascita della scrittura, l'insediamento agricolo e la formazione delle città, arriva a tematizzare il senso della tecnologia ed il suo impatto sulle società attuali. La tesi chiave dell'autore verte anch'essa sull'intima connessione ed il carattere consustanziale tra l'uso degli utensili e la codificazione del linguaggio, a cui è dedicato in particolare il primo dei due volumi dell'opera.

Questo assunto relativo alle origini dell'«ominazione» è peraltro suffragato da una complessa e dettagliata ricostruzione delle modificazioni intervenute nella motilità degli «Antropoidi», dove la liberazione dei due elementi del polo anteriore, la bocca dalla prensione del cibo e la mano dalla locomozione, avrebbe favorito in modo determinante l'«antropogenesi», permettendo un progressivo e parallelo sviluppo di linguaggio e manipolazione tecnico-produttiva. Nel momento in cui l'utensile e il simbolo, l'amigdala e il ciottolo, emergono nel campo delle creazioni umane, si concretizza il presupposto distintivo della specie «*homo sapiens*», la quale sarebbe la sola ad aver esteriorizzato e sostanziato al di fuori di sé un'evoluzione che non comporta più alcuna mutazione anatomica e morfologica. L'«*homo sapiens*» trasferisce la propria trasformazione in un corpo combinato di tecniche, codici e concatenazioni operative, rimanendo da allora immutato: «Nell'*homo sapiens*, la tecnica non è più collegata al progresso cellulare, sembra invece esteriorizzarsi completamente e in un certo senso vivere di vita propria»⁷¹.

⁷⁰ Ivi, p. 152.

⁷¹ A. LEROI-GOURHAN, op. cit., p. 164.

Nei due campi della produzione, di conseguenza, sarebbe sempre possibile individuare una sorta di corrispondenza evolutiva, un eguale o equivalente stato di avanzamento⁷². L'orizzonte delle problematiche è lo stesso affrontato da Cesarano e Camatte, peraltro lettore entusiasta di Leroi-Gourhan⁷³, ovvero la genealogia del sistema tecnico e della «lingua sociale» come espressioni di un corpo artificiale che si annette gli individui in quanto proprie funzioni e propaggini, riducendone in modo sempre più drastico le capacità autonome, tanto materiali e pratiche quanto significanti e comunicative. Leroi-Gourhan parla, a proposito, di una «biologia della tecnica». Dall'organismo vivente, attraverso l'«estroiezione» delle possibilità evolutive, fino all'integrazione nell'organismo sociale.

Seppure la prospettiva di Leroi-Gourhan, nel descrivere i rischi dell'«ascesa prometeica» e del determinismo tecnologico, non sia altrettanto apocalittica né sovversiva quanto quelle di Cesarano e Camatte, le assonanze tra le loro ricerche sono molteplici, e rimandano con chiarezza illuminante a strati dell'agire collettivo che investono con sempre più forza la realtà odierna dello scontro sociale ed i suoi risvolti.

2.5 Mistificazione, linguaggio e crisi della rappresentazione

Secondo Camatte il movimento complessivo del Capitale, nell'autonomizzarsi dal fenomeno reale che lo genera, ovvero il lavoro vivo degli esseri umani, e nell'imporsi quale rappresentazione astratta ed indipendente, si traduce in mistificazione. Le nozioni di «rappresentazione» e di «mistificazione» sono in effetti centrali nella sua descrizione della società capitalistica, in un nesso molto stretto e ricco di significato con lo schema del suo passaggio allo stadio del dominio reale. Nell'ultimo numero della rivista «L'erba voglio», animata principalmente da Elvio Fachinelli e Lea Melandri ed uscita fino al 1977, compare d'altronde la traduzione, ad opera del filosofo Gianni Carchia, di un contributo di Camatte sulle vicende politiche italiane dal titolo indicativo: *La rivolta degli studenti italiani: un altro momento della crisi della rappresentazione*⁷⁴. Risulta dunque di

⁷² Leroi-Gourhan propone a più riprese, in particolare nel terzo capitolo del libro, una sorta di «paleontologia del linguaggio» basata sull'assunto che utensile e linguaggio sarebbero indissociabili, e comparirebbero contemporaneamente, poiché collegati dalla medesima struttura neurologica. Va inoltre più in là, sostenendo l'ipotesi che in tutte le fasi della storia ci sia un legame organico tra progresso tecnico e progresso dei simboli tecnici. Perché la «concatenazione operativa» tra gesti e utensili, costitutiva della tecnica, sia possibile, è infatti necessaria la trasmissione di simboli. Si può dire quindi, secondo Leroi-Gourhan, che la tecnica stessa sia una «sintesi operativa» e che il grado di complessità dell'una risponda e rifletta quello del linguaggio.

⁷³ J. CAMATTE, *A proposito di Leroi-Gourhan* (1986), in *Comunità e divenire*, Bologna, Gemeinwesen, 2000, pp. 49-53.

⁷⁴ J. CAMATTE, *La rivolta degli studenti italiani: un altro elemento della crisi della rappresentazione*, in «L'erba voglio», numero 29-39, settembre-ottobre 1977, disponibile in rete al seguente indirizzo: <https://www.inventati.org/apm/archivio/320/ERB/lerbavoglio.php>, [consultato il 28/09/2020]. L'articolo compare

primario interesse stabilire il significato preciso di tale categoria, nonché la natura del suo nesso con la «crisi della rappresentazione» che, secondo molte analisi contemporanee⁷⁵, segnerebbe il tramonto dei paradigmi della politica classica. Per fare questo è necessario capire che legame esiste, relativamente agli scritti di Camatte, tra il concetto di «rappresentazione» utilizzato nel descrivere i fenomeni di insubordinazione diffusa degli anni 70 – quando ha già avviato un bilancio critico sull’eredità del marxismo ed una messa in discussione radicale della problematica delle classi come epicentro della trasformazione sociale – ed il suo precedente impiego nell’interpretazione degli scritti marxiani, a partire dalle analisi contenute in *Capital et Gemeinwesen*⁷⁶, elaborate tra il 64 e il 66.

Ai fini di tale ricostruzione è quindi importante, ancor prima di evidenziare le fratture che si producono entro l’itinerario concettuale di Camatte, rilevare come egli definisca la crisi generale dei valori, dei ruoli soggettivi e di un certo universo simbolico funzionale all’integrazione nell’ordine vigente – che sarebbe all’origine tanto del maggio-giugno 68 quanto del 77 italiano – come un ritardo dell’«auto-rappresentazione» del mondo capitalistico rispetto al suo essere materiale e al suo stadio di avanzamento:

Il maggio-giugno 68 è stato un’immensa crisi della rappresentazione. È in rapporto a questa manifestazione, che non abbiamo ricordato nelle pagine precedenti ma sulla quale abbiamo più volte insistito in *Invariance*, che occorre comprendere gli avvenimenti in Italia, tenendo conto ovviamente di tutto il resto dell’analisi già fatta in precedenza. Questa crisi si è prodotta anzitutto come inadeguatezza della rappresentazione del capitale nei confronti del suo essere realizzato. Si tratta della crisi monetaria che raggiunse il suo culmine nel 1967, ma che operava fin dal 1959. L’oro non poteva più rappresentare il capitale. La ristrutturazione post-bellica impose un altro modo di rappresentazione. In un paese come la Francia sottoposto ad una trasformazione profonda per via della penetrazione del capitale in tutto il tessuto sociale a partire dagli anni 50, si verificò un’inadeguatezza assoluta tra le vecchie rappresentazioni e i nuovi rapporti che si venivano instaurando.⁷⁷

Dalle righe precedenti appare chiaro come persista un legame tra i fattori strutturali dello sviluppo capitalistico e la sfera simbolica dell’immaginario sociale che entra in crisi. Nel quinto capitolo di *Il capitale totale*, Camatte sviluppa il concetto di «mistificazione» a partire dalle categorie marxiane

originariamente sulla terza serie di «*Invariance*», sempre nel 77. È stato inoltre compreso nella raccolta in italiano *Il disvelamento*, cit., pp. 42-51.

⁷⁵ Intorno al carattere rappresentativo della politica moderna, al suo rapporto con l’identità di un «Soggetto» riconoscibile ed al loro concomitante esaurimento, ci sono molte analisi, che vertono appunto sul difetto di rappresentazione, l’irriducibilità ed il carattere «sovranumerario» dei soggetti rispetto alla politica. Tra i più rilevanti ci sono ad esempio: J. RANCIÈRE, *Il disaccordo* (1995), Roma, Meltemi, 2007; S. LAZARUS, *Anthropologie du nom*, Paris, Seuil, 1996; A. BADIOU, *Teoria del soggetto* (1982), Trieste, Asterios, 2017.

⁷⁶ *Capital et Gemeinwesen* è il titolo originale della ricerca sul corpus marxiano, e principalmente sul «Capitolo VI inedito», che compare inizialmente nel secondo numero di «*Invariance*», del 68, e che insieme ad altri scritti e ad una ricca appendice viene pubblicata in Italia con il titolo *Il capitale totale*, qui già citato.

⁷⁷ J. CAMATTE, *La rivolta degli studenti italiani: un altro elemento della crisi della rappresentazione*, in *Il disvelamento*, cit., p. 42.

di «alienazione», «reificazione» ed in particolare «autonomizzazione del valore», soprattutto in riferimento ai *Manoscritti economico-filosofici* e al Libro I del *Capitale*. L'opera di Marx sarebbe, in tal senso, «essenzialmente demistificatrice» proprio perché volta in primo luogo a disvelare i rapporti tra gli uomini occultati sotto l'oggettività delle relazioni economiche tra i valori di scambio. La reificazione dei rapporti sociali è già presente nella forma nucleare della merce e nella società mercantile semplice, ma raggiunge entro il capitalismo la sua realizzazione apicale. Nell'autonomizzarsi progressivo del valore di scambio, di cui Camatte ripercorre le tappe ed esplora le conseguenze, infatti, il processo di lavoro è completamente soppiantato ed occultato da quello di valorizzazione, come se fosse un'emanazione diretta ed indipendente del capitale stesso.

Il capitale appare così, in tutte le sue parti costitutive, come fonte del valore eccedente, invertendo il rapporto reale e rimuovendo lo scambio con la forza lavoro. Attraverso l'oggettivazione del valore nel «capitale fisso», ma soprattutto con la «formula trinitaria» dell'economia borghese, denunciata da Marx nel Libro III del *Capitale*, che riconduce la creazione del valore, in egual misura, al «capitale-interesse», alla rendita fondiaria, quindi alla terra, e infine al lavoro, si occultava che soltanto il «pluslavoro», l'appropriazione gratuita di lavoro umano, è in grado di incrementare un valore cristallizzato nelle merci:

Il capitale e la terra hanno valore nella misura in cui sono un mezzo di sfruttamento del proletariato, perché, attraverso di esso, il valore si valorizza realmente e produce un incremento. La vita del capitale presuppone la continua appropriazione del lavoro vivo. Più la socializzazione del lavoro manifesta la sua tendenza a fissare lavoro nella forma di lavoro morto, cristallizzato, oggettivato, e quindi a devalorizzarlo, e più il capitale cerca nuovi mezzi per appropriarsi di nuove quantità di lavoro vivo.⁷⁸

Dove il valore diviene profitto e i singoli valori si mutano in «prezzi di produzione», le «forme trasformate» alla superficie della società capitalistica realizzano un primo livello di mistificazione. Prima la referenza del valore alla misura dell'oro, poi il denaro come equivalente sempre più astratto, infine il capitale produttivo di interesse, la forma «aconcettuale» del capitale fittizio senza mediazione con il processo di lavoro, si inseriscono nel solco della medesima dinamica. Un ulteriore aspetto, ancora più centrale ai fini del presente ragionamento, è la connessione evidenziata da Camatte tra questo processo di autonomizzazione, con il suo correlato feticistico, e la dimensione comunitaria dell'uomo: il rapporto, in altre parole, tra comunità e movimento storico del valore.

Quest'ordine di problemi, nella sua evoluzione, ci riporta alle tesi sulle vicende italiane ed il movimento del 77. Il fulcro dell'argomentazione di Camatte verte intorno all'impossibilità, per il modo di produzione capitalistico, di sopperire al vuoto creatosi una volta che le antiche comunità sono state distrutte. Autonomizzazione del valore di scambio e produzione del lavoratore libero,

⁷⁸ Id., *Il capitale totale*, cit., p. 189.

dunque atomizzazione e separazione, costituiscono due sviluppi storici paralleli. I residui comunitari mediati dalla terra o dalla subordinazione personale e gentilizia vengono quindi estirpati, senza che il denaro possa assolvere alla funzione di legame sostitutivo. È quanto Marx descrive in *Forme economiche precapitalistiche* e nell'*Urtext*. La «rappresentazione» subentra allora per incarnare, attraverso sovrastrutture ed istituzioni riconosciute come le identità nazionali, quel collante tra gli individui che il divenire capitalistico ha dissolto. Soluzioni «istituzionali e costituzionali» mediante cui il capitale, dice Camatte, deve imporre ancora «dall'esterno» il suo volere alla società. Tali accomodamenti risultano però instabili e hanno un'efficacia solo transitoria, senza che alcuna comunità durevole possa essere fondata sull'equivalenza astratta del denaro, sui rapporti estrinseci dello scambio:

Viene quindi a porsi il seguente problema: può il denaro rimpiazzare la comunità naturale o mediata attraverso la terra; e se il denaro non arriva a questo, può farlo il capitale? Diciamo subito che, dal punto di vista sovrastrutturale, politico, questo problema assillò i rivoluzionari del 1789. Come unificare gli uomini che il processo di produzione ha separato? Come sostituire l'antica comunità? Se ne diede una soluzione costituzionale, istituzionale: occorre creare istituzioni, stabilire un contratto sociale. Ma queste istituzioni, basate sui dati della produzione mercantile semplice e su di un assai debole sviluppo del modo di produzione capitalistico, in realtà, non potevano essere il principio costitutivo di quelle porzioni di umanità che sono le nazioni. Volevano dare come definitive quelle che erano semplici forme di transizione. Di qui la mistificazione.⁷⁹

L'effetto più surrettizio di tale rovesciamento delle apparenze è però che l'assetto capitalistico, portando a compimento il suo dominio reale, concretizza l'istanza precipua del movimento di trasformazione rivoluzionaria della società, ovvero l'abolizione delle classi. Nell'imporsi universalmente quale unico fattore coesivo del corpo sociale, l'ordine capitalistico finisce per far proliferare una moltitudine di ruoli economici ad esso indispensabili, legati non alla produzione di valore bensì alla sua realizzazione. Infatti, lo scambio e il sistema degli scambi, con la conversione del valore in denaro, sono una condizione ineliminabile ed allo stesso tempo un limite, una barriera per la riproduzione allargata del capitale. In qualche modo, secondo la descrizione tracciata da Marx nei *Grundrisse*, il fulcro della produzione viene assoggettato allo scambio ed alla circolazione, senza i quali non può trovare sbocco. Le operazioni di scambio, in quanto tali, non producono un plusvalore ma rendono possibile la sua trasformazione in valore di scambio e il suo reimpiego nel ciclo economico: il fatto che la forma capitalistica possa perpetuarsi in quanto tale, senza subire battute d'arresto, è vincolato ad esse.

Il tempo impiegato nella circolazione è inoltre un tempo di spreco, in cui le merci si devalorizzano: più aumenta la durata della circolazione, maggiore è la devalorizzazione, di conseguenza il capitale deve razionalizzare ed ottimizzare al meglio questi intervalli, creando

⁷⁹ Ivi, p. 194.

specifiche categorie a ciò deputate. Camatte descrive, aderendo al testo marxiano, come il capitale sia costretto ad un incremento numerico della massa di lavoro improduttivo, legato ai servizi commerciali e di distribuzione, rispetto a quello produttivo di plusvalore su cui è prelevato, attraverso uno sfruttamento sempre più duro, il reddito erogato alle classi medie salariate:

Così, la diminuzione del numero dei lavoratori che producono il plusvalore si accompagna ad una crescita numerica di coloro che lo realizzano nelle sue diverse forme. È l'altra faccia della devalorizzazione, poiché, infine, per produrre uno stesso plusvalore, occorre utilizzare sempre più valore vivo. È uno sciupio enorme. Ma per il capitale ciò non ha alcuna importanza poiché il plusvalore generale può infine realizzarsi; il suo processo di valorizzazione non è quindi ostacolato.⁸⁰

Di conseguenza l'estrazione di pluslavoro sparisce sotto la sfera della circolazione, che monopolizza lo spazio visuale. L'accesso al valore prodotto e al reddito, con la formazione delle nuove classi medie, risulta poi sganciato dalla posizione del lavoratore nel meccanismo produttivo. Il capitale tende quindi a dissolvere la fisionomia specifica della classe proletaria generalizzandola, annegandola in un più ampio bacino di strati salariati che vivono su una ridistribuzione del plusvalore, e ne assorbe così la potenza negativa e antagonista. Ne risulta un'illusoria negazione delle classi, che scompaiono progressivamente dal campo della rappresentazione, il quale è però nel pensiero di Camatte dotato di un peso materiale e di un'importanza costitutiva:

Per esorcizzare gli assalti del proletariato, il capitale tende a negare le classi e a sommergere il proletariato nelle nuove classi medie. Ciò si verifica con la generalizzazione del salariato e della condizione di proletario alla maggioranza degli uomini ed assicurando una riserva sociale agli schiavi del capitale. La lotta esploderà, necessariamente, non più tra capitale e proletariato soltanto, bensì tra capitale e massa degli uomini proletarizzati la quale sarà diretta dal proletariato. Negazione della negazione.⁸¹

Si è visto come il dominio astratto del valore, nel pensiero di Camatte, trasformi realmente il capitale in una dimensione puramente rappresentativa e scorporata, privando di sostanzialità la «teoria del proletariato». Si è anche notato come, già negli scritti degli anni 60, le rivolte dei ghetti neri statunitensi e la contestazione studentesca segnano uno sganciamento sistematico tra la radicalità dell'antagonismo alla società capitalistica e la funzione produttiva delle varie frazioni sociali. Il movimento di rifiuto espresso da un certo strato delle classi sfruttate non corrisponde, detto altrimenti, al suo peso nell'incremento del profitto. Inoltre, il vuoto prodotto dalla separazione degli individui, dopo che lo sviluppo capitalistico ha estirpato ogni legame comunitario, porta ad un nesso paradossale tra i moventi economici privati ed il loro carattere immediatamente socializzato dal mercato capitalistico. La «comunità materiale» del capitalismo subentra alle «comunità

⁸⁰ Ivi, pp.391-392.

⁸¹ Ivi, p.333.

naturali» preesistenti proprio identificando la socialità medesima con lo svolgimento e la durata dello scambio, che media ogni ricambio organico tra i membri della comunità e tra essi ed il loro ambiente di vita. L'articolazione delle relazioni di scambio, in cui ogni soggetto agisce nel perseguimento spontaneo ed irriflesso del proprio agire individualistico e atomizzato, resta in un primo momento l'unico residuo di un filo comunitario, seppure estrinseco ed accidentale. Questo viene però a coincidere con le transazioni e il massimo dell'isolamento, quindi, coincide nella circolazione economica con la sola comunità esistente, la comunità della merce:

La separazione degli uomini tocca il massimo; tuttavia la circolazione distrugge il loro isolamento, ma in un modo tale che la comunità derivante da una riunificazione resta loro esteriore. La sua durata dipende da quella degli scambi. Non appena la loro serie ha fine, non appena dunque l'individuo consuma o ritorna alla produzione, anche la comunità si annulla.⁸²

Le stesse diagnosi trovano un eco nel pensiero di Cesarano, che definisce la trasfigurazione della soggettività di classe, tanto sul piano materiale di integrazione del proletariato quanto su quello delle identità simboliche e delle apparenze, come gestazione di un «popolo del Capitale», foggiato a sua immagine e somiglianza. Questo «popolo del Capitale» si enuclea su un crinale indefinito tra le proiezioni dell'illusione ideologica e i concreti processi di ristrutturazione produttiva e mutamento sociale: se si osservano due testi centrali di Cesarano, come *L'utopia capitalista* e *Cronaca di un ballo mascherato*, scritto a sei mani con Coppo e Fallisi, si registra come l'assorbimento delle frontiere sociali da parte del dominio capitalistico sia, al contempo, situato sui due piani. È uno strumento per decomporre i lineamenti radicali e netti dello scontro di classe in un reticolo di rifrazioni e mediazioni disseminate nella complessità opaca del corpo sociale, rispetto a cui il movimento rivoluzionario deve, negando ciascun fronte parziale di lotta, riaffermare la totalità del conflitto; è poi anche un'effettiva scomparsa di tutti i requisiti che differenziano i soggetti rispetto all'astrazione omologante dell'«essere-capitale» e del suo valore fittizio.

In qualche modo si può dire che la realtà della classe, allargata allo spossessamento generale, sia tanto cancellata quanto rilanciata ad un livello più alto ed espansivo. Di rimando la ribellione proletaria consiste in un superamento dialettico delle delimitazioni e dei riflessi parcellari dell'antagonismo, che ne ristabilisce la dimensione complessiva prima di negarla e sopprimerla a sua volta. La classe toglie sé stessa nella propria condizione particolare mentre abolisce l'insieme dei rapporti di classe. Scrive Cesarano in *L'utopia capitalista*:

Il terreno della realtà concreta, che è il terreno delle lotte separate e parcellizzate, è dunque il terreno in cui i lineamenti radicali dello scontro di classe si decompongono ininterrottamente nel complicato reticolo delle mediazioni, e allo stesso tempo si

⁸² Ivi, p. 202.

ricompongono in termini elementari nelle sempre ritrovate ragioni obiettive del reciproco antagonismo; la storia del proletariato in lotta è una lunga marcia attraverso un'ininterrotta serie di sconfitte parziali verso la vittoria totale, che nel momento in cui rivela il proletariato definitivamente in atto lo abolisce definitivamente come classe (...)»⁸³

Secondo Cesarano, d'altra parte, la prevalenza del capitale fittizio, con lo scollamento del valore autonomizzato dal settore della produzione concreta, comporta anche una valorizzazione di tipo dilatorio, basata su una «sopravvivenza in credito» che significa l'imposizione agli individui di una prestazione totale della loro esistenza. Il capitale antropomorfo colonizza il tempo libero, accede alla sfera delle produzioni immateriali, delle rappresentazioni e delle immagini ideologiche, per sottrarsi alla stretta della sua crisi materiale, di saturazione planetaria e limitatezza delle fonti energetiche. Questo scenario affianca alla «civiltà dei consumi» lo spettro di un'ideologia della penuria, basata sulla promessa e sul sacrificio, in cui l'appagamento edonistico incapsulato nel corpo delle merci è a sua volta progressivamente assediato ed in parte soppiantato da una coscienza «autocritica» che intende conciliare il persistere della valorizzazione all'utopia della «crescita zero»:

La *Civiltà della Carestia* è il “nuovo modello di sviluppo” più sincero: la nuova diapositiva introdotta nel proiettore del *planning*, in sostituzione dell'obsoleta “civiltà dei consumi”. In essa, l'essere capitale sempre meno si identifica con l'universo delle merci, e sempre più con la comunità del capitale antropomorfo; l'“uomo” quale essere del capitale fittizio, agente incarnato di una valorizzazione che ne assume ogni forma di “vita”. Solo accrescendo la valorizzazione di prodotti “immateriali” il capitale può sperare di superare indenne la crisi delle risorse - carattere finito delle fonti energetiche e saturazione planetaria da scorie – e di realizzare lo “sviluppo zero”, predicato dagli economisti d'avanguardia, senza interrompere il processo di accumulazione. Questa l'“inversione di tendenza” giocata dietro le quinte delle crisi congiunturali.⁸⁴

È quanto Cesarano analizza in *Apocalisse e rivoluzione*, dove descrive il passaggio dall'«eucarestia del benessere», ultima illusione di un'organizzazione sociale che realizza nel supermercato, nella distribuzione «egualitaria» delle merci, una virtuale «democrazia dell'avere», alla «Civiltà della Carestia», la quale scopre dietro le immagini degli oggetti di consumo l'inconsistenza di una qualità definitivamente sequestrata, il vuoto dei piaceri degradati e ridotti a mere parvenze. Per questa ragione il dominio capitalistico, giunto al punto più estremo della propria espansione materiale, ma anche all'apogeo della sua penetrazione nell'equilibrio psico-fisico dei soggetti, arruola al proprio servizio il «pensiero critico». Dal rapporto del «MIT» alla sua traduzione politica da parte di Sico Mansholt, passando per la psicologia libertaria di Ronald Laing⁸⁵, il capitale può presentarsi in una

⁸³ G. CESARANO, *L'utopia capitalista*, in G. MARTIGNONI, S. MORANDINI (a cura di), op. cit., pp. 103-112: p. 109.

⁸⁴ G. CESARANO, J. FALLISI, P. COPPO, cit., p. 14.

⁸⁵ Si tratta di due autori citati a più riprese da Cesarano in *Apocalisse e rivoluzione*. Sico Mansholt (1938-1995) fu un importante politico socialdemocratico olandese, responsabile di un piano per le politiche agricole dei paesi europei, elaborato nel '73 e denominato «piano Mansholt», improntato ad incoraggiare la produzione rurale ed influenzato

variante «neo-illuminista» e perfino «utopica». L'economia politica «interiorizzata» degli «stili di vita» diviene la cifra del controllo capitalistico, che esso passi per la responsabilità ecologica delle condotte individuali o per un'eternizzazione «terapeutica» della condizione di mancanza dell'Io rappresentativo.

Quest'ultimo ratifica come costitutiva la segregazione dei desideri biologici e autogestisce nella distribuzione democratizzata dell'esercizio clinico il disciplinamento «partecipativo» dell'impulso di rivolta inscritto nei corpi. Il pluralismo delle comunità, la proliferazione autogestita di protesi, micro-gruppi e ambienti di vita alternativi che si accompagna alla diffusione delle idee «contro-culturali» e della «Nuova sinistra», nella misura in cui tali idee sono recuperate nel quadro di compatibilità del sistema, rientrano nei sintomi di un processo di diversificazione egualitaria dell'addomesticamento il cui punto d'appoggio è la persona sociale nella sua specificità. Non più omologare e sottomettere, dunque, ma lasciare libero gioco alla differenza. L'omologazione che ne deriva è però ancora più profonda, perché l'«uomo» e le forme di vita divengono il cuore della civiltà capitalistica, la personificazione e la base antropologica del suo meccanismo di coazione basato sul credito, il quale da puramente economico diviene esistenziale, credito di senso e di contenuti dell'esperienza:

Si produce così l'omologazione del *popolo del capitale*, là dove sembrano scomparire requisiti specifici ancestrali, peculiarità di classi e di etnie; scomparsa che tanto meraviglia qualche ingenuo rimasto a «pensare» con gli occhi persi nel passato. Il *vuoto dilatorio* è il contenuto reale di ogni forma del *fittizio*. [...] La sopravvivenza in credito permanente di vita è divenuta la dimensione in cui si realizza la valorizzazione autonomizzata dell'essere-capitale: la valorizzazione del fittizio.⁸⁶

È dentro quest'ottica che acquistano senso i riferimenti di Camatte a tutte quelle tendenze e quei fenomeni di contestazione che, principalmente in Italia, si pongono come rigetto delle identità e degli statuti sociali preesistenti in via di sgretolamento, ricerca di esperienze di evasione dagli schemi della razionalità capitalistica, sperimentazioni comunitarie, rifiuto della morale vigente e sottrazione alla disciplina del lavoro. La «crisi della rappresentazione» significa infatti decomposizione delle identità soggettive e, di conseguenza, rigoglio creativo nella ricerca di identità nuove e di forme comunicative inedite, fuori dai codici del linguaggio convenzionale.

dalla lettura del *Rapporto sui limiti dello sviluppo*. Ronald Laing (1927-1989) fu uno psichiatra scozzese ed intellettuale della «Nuova Sinistra», il cui nome è legato al percorso del movimento antipsichiatrico. Quest'ultimo applica alla comprensione della malattia mentale un approccio di ascendenza filosofica fenomenologico-esistenziale, riconducendo i comportamenti schizoidi ad un'«insicurezza ontologica originaria» che minerebbe il rapporto dell'individuo con il gruppo sociale in cui la sua esperienza si inserisce primariamente. L'aspetto che, secondo Cesarano, accomuna la logica dei due autori e i due relativi progetti è il recupero della critica, ecologista in un caso ed antipsichiatrica dall'altro, per un rafforzamento della «protesi» in forma autocritica ed egualitaria: il ritorno alla terra e il rilancio dell'attività agricola, l'autogestione comunitaria della pratica clinica, entrambi tratti pregnanti della controcultura giovanile, diventano parte integrante dell'«utopia capitale» stretta dalla minaccia dell'emergenza.

⁸⁶G. CESARANO, J. FALLISI, P. COPPO, *Cronaca di un ballo mascherato*, cit., p. 13.

Significa rottura dell'omogeneità sociale ed affermazione dell'alterità. Tale attitudine accomuna d'altronde, secondo il ragionamento di Camatte, gli «indiani metropolitani»⁸⁷, le frange più radicali del movimento femminista e, per quanto riguarda le pratiche di riappropriazione e di rifiuto del lavoro, i magmatici percorsi riconducibili all'area dell'«autonomia operaia».

Questa proliferazione di comportamenti, volti al nomadismo esistenziale ed al rigetto dell'ingabbiamento produttivo, possono venire recuperati dalla società capitalistica, che rompe sempre di più con le rigidità delle costrizioni di classe, con la prigione dell'inquadramento professionale e del lavoro fisso, favorendo prima l'opulenza versatile del consumo di merci, poi le ideologie di critica «gestionale» dello sviluppo e del consumo, che devono permettere all'accumulazione di perpetuarsi oltre le crisi. L'autonomia individuale, la ricerca dell'identità personale fuori dalle condizioni e dalle garanzie del rapporto salariale, sono quindi oggetto di una valorizzazione ideologica sempre più forte da parte dell'universo capitalistico⁸⁸:

⁸⁷ Il fenomeno degli «indiani metropolitani» emerge in seno al movimento italiano del 77, dentro il bacino più largo dei «Circoli del proletariato giovanile», aggregazioni territoriali autonome che si sviluppano in quegli anni nei quartieri popolari di tutte le principali città italiane, e che organizzano i famosi «Festival del proletariato giovanile», momenti di aggregazione e ritrovo tenuti annualmente a Parco Lambro, a Milano, tra il 71 e il 77. Il tratto distintivo di questo movimento consiste nel vivace e provocatorio rifiuto non solo del lessico politico, ma più in generale delle forme convenzionali di comunicazione linguistica, sulla scorta di una ricezione libera dell'influenza «dadaista». Tale decostruzione dei canoni di espressione linguistica, come l'identificazione straniante con la figura dei «pellerossa» rinchiusi nelle riserve, vuole sottolineare l'estraneità profonda degli strati giovanili delle classi proletarie, relegati nei «quartieri-ghetto» delle metropoli, ai valori sociali dominanti, alla logica di sacrificio e disciplinamento dei desideri, manifestando una tensione «anti-produttiva» e comunitaria. Gli «indiani metropolitani» si rendono protagonisti, insieme alle frange dell'«Autonomia operaia organizzata», con slogan dissacranti quali «I Lama stanno in Tibet», della cacciata del segretario della CGIL Luciano Lama, il 17 febbraio 1977, dall'Università La Sapienza di Roma, allora occupata dal movimento studentesco. Il principale mezzo di agitazione del gruppo era il giornale «Oask?!», il cui titolo era accompagnato talvolta dalla dicitura «Gli indiani metropolitani in Dis/Aggregazione». Sull'argomento si vedano: P. ECHAURREN, C. SALARIS, *Controcultura in Italia 1967-1977. Viaggio nell'underground*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999; P. ECHAURREN, *Il movimento del 77 e gli indiani metropolitani*, Milano, Postmedia books, 2016; P. ECHAURREN, *La casa del desiderio. 77: indiani metropolitani e altri strani*, Lecce, Manni, 2005. In quest'ultimo libro è interessante notare come l'autore evochi, trattando della facoltà di Lettere occupata, all'Università La Sapienza, nel 77, il concetto di «TAZ (Temporary Autonomous Zone)», elaborato negli anni 90 dall'anarchico Hakim Bey per designare delle zone autogestite intermittenti fuori dal controllo delle istituzioni sociali: H. BEY, *TAZ: Zone temporaneamente autonome* (1991), Milano, Shake, 2006.

⁸⁸ Per quanto riguarda il modo in cui l'universo simbolico e discorsivo della società capitalistica riconverte le spinte all'emancipazione, alla creatività ed all'autonomia individuale, passando dalla rigidità disciplinare delle strutture sociali ad una declinazione libertaria, che assimila e disinnescava l'input propulsivo della contestazione degli anni Sessanta, è inevitabile citare il libro: L. BOLTANSKI, E. CHIAPPELLO, *Il nuovo spirito del capitalismo* (1999), Milano, Mimesis, 2014. Si vedano anche: L. BOLTANSKI, *Della critica: compendio di sociologia dell'emancipazione*, Torino, Rosenberg e Seller, 2014; M. CLOUSCARD, *Il capitalismo della seduzione. Critica della socialdemocrazia libertaria* (1982), Ursae Coeli, 2019; G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide: Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983. Un'analisi illuminante di come il «potere assimilatore» della borghesia banalizzi e recuperi la stessa diffusione di ideologie politiche rivoluzionarie tra i giovani è presente, con riferimento esplicito al 68 e in netto anticipo sui tempi, in J. ELLUL, *Autopsie de la révolution* (1969), Paris, La Table Ronde, 2008. Si veda in particolare il quarto capitolo, *La révolution banalisée*. Il capitolo si sofferma inoltre, anche in questo caso precorrendo i tempi, sull'estensione indebita e diluita della terminologia rivoluzionaria e del concetto stesso di rivoluzione ad ambiti impropri, come quello dell'evoluzione tecnica o ancor di più dell'invenzione artistica, che ne eliminano il carattere di rottura e di rivolgimento totale della realtà sociale.

Insieme con la crisi della rappresentazione che investì il capitale in quanto valore di scambio pervenuto all'autonomia, si ebbe anche quella del lavoro che è necessario perché gli uomini abbiano la giustificazione di un agire dato. È proprio a causa di questa messa in questione del lavoro che tutte le istituzioni sono state scosse. Non di meno tale messa in questione resta nel quadro del sistema: liberarsi del lavoro in quanto sacrificio che permetterà di ottenere una ricompensa non significa minare il capitale. Infatti, a partire dal momento in cui si dà un grande sviluppo della circolazione in quanto fenomeno globale che include la fase del consumo, la quale all'origine poteva essere separata, si ha un'integrazione di diversi momenti e l'operaio diviene soggetto consumatore.⁸⁹

Il passaggio da un assetto capitalistico basato sul primato della produzione all'imperativo costante di assorbire le scorie della sovrabbondanza di merci attraverso un'ipertrofia del consumo, si traduce anche in una trasformazione soggettiva degli sfruttati, il cui addomesticamento non passa più dalla dimensione preponderante del vincolo lavorativo. Tuttavia nell'impulso alla base dei succitati movimenti di contestazione è insita, secondo Camatte, un'istintiva volontà «abbandonare» il mondo esistente che, seppur contraddittoria, è animata da un'autentica volontà di rottura:

Gli indiani metropolitani, descrivendo sui muri dell'università il loro agire, il loro modo di essere, facendo appello all'azione di tribù immaginarie, di dei e di eventi soprannaturali, manifestano la necessità di abbandonare questo mondo ma insieme manifestano la non trasparenza degli eventi che essi vivono. In maniera più radicale di quanto non abbiano fatto altri prima di loro, essi esprimono la fine della cultura, l'esplosione dell'uomo sociale rinchiuso nei diversi processi di scambio, nel sociale. L'economia è derisa, lo scambio mercantile rifiutato.⁹⁰

Per Camatte c'è dunque una corrispondenza tra il declino storico della «legge del valore», con la relativa perdita di rilevanza del lavoro produttivo, e l'esaurimento dei valori sociali su cui si reggeva l'ordine autoritario del dominio di classe. La comparsa di contestazioni che non prendono di mira il terreno economico e rivendicativo, ma quello delle «contro-condotte» e delle possibilità esistenziali, non scioglie tuttavia il nodo irrisolto dell'implicazione tra i rapporti materiali di sfruttamento e potere, da una parte, e dall'altra quello delle rappresentazioni condivise, delle ideologie. Sembra infatti che la materialità delle rappresentazioni sia influenzata dall'impatto degli antagonismi sociali ma al contempo ne determini la dissoluzione, e che la scomparsa delle classi come identità e raggruppamenti omogenei, che deriva da un'apparenza mistificata generata dal dominio capitalistico per far fronte alla minaccia reale della lotta di classe, ne provochi di rimando la scomparsa. Questo è anche un punto di coincidenza, ma allo stesso tempo lo scarto maggiore, rispetto alle contemporanee teorie operaiste sull'«operaio sociale». Una controtendenza all'antagonismo proletario come erosione del profitto, che deve nascondere lo sfruttamento

⁸⁹ J. CAMATTE, *La rivolta degli studenti italiani: un altro elemento della crisi della rappresentazione*, in *Il disvelamento*, cit., p. 43.

⁹⁰ Ivi, pp. 46-47.

socializzandone e allargandone capillarmente le delimitazioni, rendendole non più individuabili, è in qualche modo anche la causa del venir meno delle classi.

2.6 Le due società e il rifiuto del lavoro.

Nell'analisi di Camatte tale tramonto delle rappresentazioni egemoniche, con la generale messa in discussione delle istituzioni sociali più consolidate, corrisponde ad un declino della «cultura», intesa come terreno di legittimazione simbolica, fintamente universale, in cui si è storicamente consolidato lo scambio dei beni, delle donne e delle parole, ovvero degli assi principali su cui si sviluppa il dominio. A questi tre assi corrispondono rispettivamente, sul piano concreto dei fermenti sovversivi in corso in Italia, l'attacco al rapporto salariale ed il «rifiuto del lavoro» espresso nei comportamenti diffusi del proletariato giovanile e implementati dalle pratiche dell'«area autonoma», i tentativi di separazione dai meccanismi dell'assoggettamento patriarcale intrapresi dal movimento femminista e tutti i momenti di attraversamento perturbatore della comunicazione linguistica che alimentano il portato creativo del movimento del 77:

Da un punto di vista globale, si può intendere il maggio-giugno 68 ancora in un altro modo, dicendo che esso fu il processo di dissoluzione della cultura definita come l'istanza dove si instaura lo scambio delle donne, dei beni e delle parole. Per ciò che riguarda lo scambio delle donne, il movimento femminista, non solo lo rifiuta teoricamente, ma l'abolisce in quanto molte delle sue componenti predicano una stretta omosessualità. È nel corso degli ultimi avvenimenti in Italia che il rifiuto degli altri due modi dello scambio si è precisato in seguito al verificarsi di una vasta crisi d'identità come momento componente della crisi della rappresentazione.⁹¹

Relativamente al nodo del lavoro Camatte si sofferma, anche in questo caso, sull'ambiguità del movimento rivoluzionario italiano nel suo rapporto con le rappresentazioni dell'identità di classe e, di conseguenza, con il bagaglio linguistico e simbolico del movimento operaio tradizionale. Nel paragonare il 77 italiano al 68 francese, infatti, emerge come lo scisma avvenuto in Italia rispetto alle categorie e le organizzazioni storiche del movimento operaio, in particolare verso il «Partito comunista italiano», sia stato più immediato e si sia spinto molto più in profondità. Considerando la vicenda della cacciata di Lama dall'Università La Sapienza, allora occupata, nonché la specifica traiettoria del movimento dell'«Autonomia operaia» e più largamente dell'«area dell'autonomia», Camatte evidenzia come la rottura dei due campi sia irriducibile. Nota quindi come si formi, al di fuori e contro la sfera di influenza della sinistra, una convergenza potenziale tra la rivolta degli

⁹¹ Ivi, p. 43-44.

studenti e le molteplici mobilitazioni autonome: le occupazioni di case, il movimento contro l'aumento dei prezzi dei trasporti pubblici o le autoriduzioni collettive delle bollette e gli espropri in massa delle merci, ad esempio.

Nonostante questo la galassia dei movimenti autonomi, anche dopo la crisi dei gruppi extraparlamentari più pedissequamente legati alla ripetizione liturgica di tradizioni ideologiche del passato (dal «Movimento dei Lavoratori per il Socialismo» ad «Avanguardia Operaia»)⁹², non riuscirebbe mai a disfarsi completamente del prisma dell'identità proletaria e a revocare il «ruolo rivoluzionario» storicamente assegnato all'operaio di fabbrica. Le componenti organizzative maggioritarie della ribellione diffusa che avviene in Italia infatti, come Camatte rileva e come si può ravvisare in gran parte delle pubblicazioni e dei dibattiti del periodo, persistono a concepirsi come una componente, una parte costitutiva se non un'avanguardia di tale realtà proletaria più larga. Quest'ultima trova peraltro il proprio fulcro, secondo gran parte delle analisi e delle posizioni politiche interne al movimento rivoluzionario, nelle fabbriche e negli altri luoghi della produzione materiale.

Se si prende in mano la preziosa antologia della galassia autonoma, risalente al '76, contenuta nel libro *Il diritto all'odio. Dentro/Fuori/Ai bordi dell'area dell'«autonomia»*, la quale copre d'altra parte un campionario molto largo di tematiche e correnti, dalle problematiche del femminismo radicale ai dibattiti sulla proposta strategica della lotta armata, passando per una vasta trattazione delle esperienze legate alla «critica radicale», da «Puzz» a «Comontismo», si scorge come, in seno ai gruppi politici egemoni ed ai poli principali dell'area autonoma organizzata⁹³, il riferimento

⁹² Si tratta di due esempi piuttosto emblematici di gruppi della «nuova sinistra» che si posizionano in una più forte continuità d'immaginario rispetto all'eredità terzinternazionalista e marxista-leninista, sia per quanto riguarda il metodo politico e la rigidità burocratica delle strutture organizzative, che in merito all'ispirazione ideologica, rispettivamente stalinista nel caso dell'«MLS» e trotskista per quanto riguarda «AO». Il «Movimento dei Lavoratori per il Socialismo» si costituisce nel '76 dalle ceneri del «Movimento Studentesco», quest'ultimo nato nel '68 all'Università Statale occupata di Milano. Il gruppo si pone in netta contrapposizione non soltanto con le ipotesi di lotta armata, ma in generale con le pratiche di attacco e violenza diffusa tipiche dell'«Autonomia operaia», con cui saranno frequenti gli episodi di scontro anche molto duri, ad esempio con i «CoCoRi» (Comitati Comunisti Rivoluzionari), guidati da Oreste Scalzone. Il gruppo si scioglie nell'81 nel «Pdup» (Partito di unità proletaria). «Avanguardia operaia» nasce nel '68 e si scioglie nel '78, confluendo in «Democrazia proletaria». Nato dall'esperienza dei «Comitati Unitari di Base», a Milano, «AO» si distingue soprattutto per l'azione capillare e violenta di antifascismo militante. Anch'esso si colloca sul fronte opposto rispetto alla proposta organizzativa dell'autonomia, finendo appunto per sostenere piattaforme di assorbimento istituzionale della «nuova sinistra».

⁹³ Sebbene si sia già indicata, nelle note del primo capitolo, una bibliografia essenziale sull'area politica dell'«Autonomia operaia», può essere utile specificare che, dentro il più largo arcipelago dell'«autonomia diffusa», formata da una moltitudine di collettivi locali e di quartiere, gruppi e centri di aggregazione sparsi sul territorio nazionale, c'erano alcuni poli organizzativi principali che proponevano delle forme di coordinamento e di sintesi politica generale. Questi poli, che raccoglievano o almeno ispiravano gran parte delle realtà del movimento autonomo sul territorio italiano, ma non la loro totalità, finivano sovente per riproporre, in diverse versioni e letture, il ritorno ad una linea di direzione politica del movimento, quindi di «partito dell'autonomia», seppure per alcuni di essi l'obiettivo fosse quello di mediare in modo originale, quindi non strettamente «terzinternazionalista» il rapporto tra «centralizzazione» ed «espansività». Le tre realtà principali in questione sono: quella veneta, legata ai «Collettivi politici veneti per il potere operaio», nati nel '74 dallo scioglimento di «Potere operaio», e alla rivista «Autonomia»;

«tardo-leninista» alla funzione trainante della classe operaia, sebbene declinata in modi diversi, rimanga un denominatore comune. Certamente le posizioni dei «Comitati comunisti per il potere operaio», più noti per il loro organo, «Senza Tregua»⁹⁴, particolarmente radicati in una composizione operaia di fabbrica, oppure l'«Assemblea autonoma dell'Alfa Romeo», e dall'altra parte i collettivi territoriali raccolti intorno alla testata milanese di «Rosso-giornale dentro il movimento», risultano tutt'altro che assimilabili. Tuttavia anche nelle posizioni più avanzate ed eterodosse, come quelle legate alla revisione critica del bagaglio operaista ed alle tesi sull'«operaio sociale», che sono prese maggiormente in considerazione da Camatte, si ruota sempre intorno all'idea di un allargamento espansivo, all'insieme del tessuto produttivo sparso sulla totalità del territorio metropolitano, delle articolazioni di una centralità tecnica e politica della soggettività operaia, del lavoro operaio.

Per questa ragione Camatte insiste sulla subalternità, anche nel campo rivoluzionario, ad una sfera rappresentativa rimasta ancorata al passato, dunque su un'incapacità di pensare fino in fondo la «crisi delle rappresentazione» in corso di svolgimento. L'articolo si spinge quindi a ribaltare i termini della polemica innescata da Alberto Asor Rosa, con il suo libro *Le due società*⁹⁵, nei confronti del movimento del '77. In questo libro, e in particolare nel saggio che dà il titolo all'intera raccolta, l'intellettuale operaista, redattore prima dei «Quaderni rossi» e poi di «Classe operaia» ma ormai pienamente rientrato nei ranghi del «Partito comunista italiano», propone una lettura della divaricazione tra le istituzioni del movimento operaio e la «protesta giovanile» come scarto e

quella dell'«Autonomia operaia romana» e del giornale «I Volsci»; la tendenza milanese legata al giornale «Rosso», che aggregava molti gruppi di quartiere e comitati autonomi giovanili, come quelli dei quartieri Romana e Barona. Quest'ultima tendenza, nata dalle ceneri del «Gruppo Gramsci», era quella meno legata ad una statica impostazione «bolscevica», attenta alla pluralità dei «movimenti di liberazione», come la questione omosessuale ed il femminismo, e vicina alle tesi sull'operaio sociale metropolitano. Tuttavia neppure tale corrente va oltre, in termini di innovazione ideologica, una forma creativa di «neo-leninismo critico». Discorso a parte merita la realtà bolognese delle testate «Gatto selvaggio», «La Rivoluzione» e poi «A/traverso», che anima anche l'importante esperienza di «Radio Alice». Quest'ultima, seppure si collocasse inizialmente nell'ambito di riferimento di «Rosso», sviluppa un discorso sulla trasgressione comunicativa, il divenire minoritario delle identità e la moltiplicazione delle «separazioni» dall'equivalente generale della società, che la porta più lontano da ogni residuo riflesso operaista. Intorno a queste posizioni, che caratterizzano la cosiddetta «ala creativa» del movimento autonomo, si raccolgono altre esperienze, come quella della rivista romana «Zut» o «*Desir*», di Castrovillari. Tra le analisi di «A/Traverso» e le posizioni della «critica radicale», come si vedrà nel proseguo della ricerca e come ha già evidenziato Francesco Santini nel suo *Apocalisse e sopravvivenza*, c'è un'affinità tematica che avrebbe potuto originare delle convergenze che tuttavia non si sono verificate, un vero e proprio «incontro mancato».

⁹⁴ I «Comitati comunisti per il potere operaio», cioè il gruppo di «Senza Tregua», esistono tra il '75 e '76 prima di confluire e sciogliersi definitivamente nell'area dell'autonomia. Il gruppo si forma dall'unione di militanti provenienti da «Lotta continua» e «Potere operaio», e si caratterizza per un importante radicamento, superiore a quello degli altri gruppi dell'autonomia, nella realtà di fabbrica, soprattutto a Milano e Bergamo, che li porta a restare legati con maggior forza all'idea della «centralità operaia». La formazione sosteneva pratiche violente ed illegali come l'imposizione, con la forza e l'uso delle armi, dei «decreti operai» nelle fabbriche, ed era noto per una linea esplicitamente militarista, per la creazione di un «esercito proletario», linea politico-militare che si distanziava però da quella di altri gruppi armati per una maggiore internità alla dimensione politica del movimento. Si veda: E. MENTASTI, *Senza Tregua. Storia dei comitati comunisti per il potere operaio*, Milano, Colibri, 2010.

⁹⁵ A. ASOR ROSA, *Le due società. Ipotesi sulla crisi italiana*, Torino, Einaudi, 1977.

incomunicabilità tra due realtà sociali distinte. Da una parte ci sarebbe, quindi, la classe operaia organizzata, i cui rappresentanti storici sono i quadri dirigenti del partito e del sindacato, la quale costituisce il motore produttivo della trasformazione sociale e del progresso; dell'altra, invece, un insieme di settori sovrannumerari, relegati nella disoccupazione giovanile, nell'emarginazione e nella «disgregazione», che vivono a carico della società produttiva e hanno opposti interessi immediati.

In altre parole tali strati sociali, che in modo inedito comprendono una parte consistente della massa studentesca, vedono le proprie condizioni di vita degradarsi e le proprie rivendicazioni inascoltate anche da una sinistra che, secondo Asor Rosa, manca al proprio ruolo storico di coinvolgerli nello spettro del suo programma e nel suo campo di alleanze. Per questa ragione si lasciano trascinare in una spirale distruttiva e violenta. Nel 1980 la rivista «Insurrezione», una delle ultime voci che si colloca nel solco della «corrente radicale» italiana, pubblica un corrosivo bilancio del movimento del '77 intitolato *Proletari, se voi sapeste...*, in cui descrive con queste parole il peculiare ibrido di studenti-lavoratori, disoccupati e *lumpen*, che fa da bacino sociale dell'area dell'«Autonomia»:

Dove il controllo del P.C.I. si è rivelato assente è in quella fascia di giovani a metà studenti, a metà operai, a metà disoccupati, a metà sconvolti, prodotto di un antagonismo di classe non ancora compiuto, che erano uno strato sociale combattivo e abbastanza esteso. Costoro, negli anni in cui la cultura si affianca alle merci tradizionalmente di punta dello spettacolo mercantile, rappresentavano i moderni disoccupati. Da un lato, per il potere, furono all'inizio una facile via per nascondere la disoccupazione riempiendo i licei e le università di fresca forza-lavoro, dall'altro, per quegli stessi giovani era un'occasione nel disordine della scuola di ottenere in maniera non molto impegnativa un titolo di studio e di avere il tempo per se stessi. Fu questo strato che fornì in massima parte la base all'Autonomia, come anche al terrorismo.⁹⁶

Da questa spirale deriverebbe, secondo Asor Rosa, un «anticomunismo» di tipo nuovo, basato sulla rivendicazione di un'estraneità parassitaria alla sfera del lavoro, su di un estremismo aggressivo e sulla pretesa di sganciarsi e contrapporsi al resto del corpo sociale. Non si tratterebbe quindi, diversamente che per l'estremismo del passato, di una contesa sulla direzione degli stessi agenti sociali, ovvero delle classi sfruttate, ma dell'antagonismo tra due società distinte, sempre più lontane l'una dall'altra:

I due mondi si sono più nettamente separati: la lotta non è più per imporre una *diversa* ipotesi politica alle *stesse* masse, ma è tra due diverse *società*. Il punto politico è questo: dobbiamo chiederci che cosa abbiamo fatto per questa *seconda società*, che è cresciuta accanto alla prima, e magari a carico di questa, ma senza trarne rilevanti vantaggi, senza avere uno sbocco e senza un radicamento reale nella «prima società». [...] Non sembra fortuito che la parola d'ordine dominante del '68, - l'alleanza fra classe operaia e studenti -

⁹⁶«Insurrezione», *Proletari, se voi sapeste...*, Milano, Varani, 1980, pp. 66-67.

la quale, anche quando si presentava rivestita di forme rivoluzionarie, poggiava su di un'ipotesi espansiva della società, sia oggi abbandonata a favore di parole d'ordine che puntano sulla saldatura tra i diversi settori dell'emarginazione e sulla trasformazione della scuola, dell'Università e degli studenti in uno di essi, particolarmente privilegiato ed esplosivo. Il complesso di questi settori *si stacca* dal resto della società e gli si contrappone.⁹⁷

Secondo Camatte la risposta sdegnata della maggior parte delle componenti del movimento autonomo italiano, che replica ad Asor Rosa con una ferma dichiarazione d'appartenenza al campo proletario, è emblematica della sua ambivalenza e scarsa chiarezza di prospettive. Questa ostinazione costituisce un serio ostacolo al riconoscimento della propria singolarità, finendo per rafforzare l'impostazione del «PCI» e della sinistra istituzionale nel suo complesso. Viene così alimentata, infatti, la vecchia ed illusoria immagine dell'unità di classe come corpo monolitico in cui tutte le forme di conflittualità devono essere ricomprese e appiattite, su cui si basa l'influenza del movimento operaio tradizionale. Non a caso questa è la direttrice del ragionamento strategico di Asor Rosa.

Camatte caldeggia, all'opposto, che l'estraneità all'ordine sociale ed alla sua scala di valori, lo sdoppiamento e la scissione della sua compattezza, sia assunto come elemento vivificante dagli esclusi, prendendo congedo dal secolare infingimento ideologico di voler ricomporre la divisione tra gli strati della classe operaia produttiva e il cosiddetto «*Lumpenproletariat*». Tale pretesa era peraltro tipica del progetto storico dell'«ultrasinistra» negli anni 20, come Camatte ha mostrato nei suoi studi sul movimento consiliare tedesco, e ne avrebbe inficiato lo sviluppo rivoluzionario:

Questa proclamazione di appartenenza al proletariato ha fatto sì che la maggior parte dei rivoluzionari si sono levati contro le affermazioni di Asor Rosa relative all'esistenza di due società, quella degli integrati e quella degli esclusi. Anziché riconoscere la realtà e mettere in evidenza fino a che punto il PCI ha fatto proprio il discorso del capitale (esaltazione del lavoro e dell'integrazione), fino a qual punto esso è pronto a sacrificare strati della popolazione alla sicurezza del sistema [...]. Ciò che è più grave è che si impone di nuovo l'illusione degli anni 20: unire le due parti della classe (quella che lavora e quella disoccupata), benché allora in Germania alcuni membri del KAPD e dei sindacati avessero riconosciuto e denunciato il fatto che i proletari combattessero altri proletari come una sorta di *Lumpenproletariat*.⁹⁸

Questa chiave di lettura del conflitto rivoluzionario come diserzione dall'unità del legame sociale è tipica, come si è già detto, della «corrente radicale» italiana, in particolare di gruppi quali «Organizzazione consiliare» e «Comontismo», che scorgono nel teppismo e nelle condotte criminali del proletariato «extralegale» una forza latente di rovesciamento della società capitalistica. In scritti d'occasione ed analisi teoriche, articoli e volantini, come le *Tesi per la liberazione dal lavoro*, del 1970, *Contro il capitale lotta criminale*, distribuito a Torino nel quartiere di Porta palazzo, oppure

⁹⁷ A. ASOR ROSA, op. cit., p. 64.

⁹⁸ J. CAMATTE, *La rivolta degli studenti italiani: un altro elemento della crisi della rappresentazione*, cit., pp. 45.

Contratti o sabotaggio, del 72, tali gruppi sostengono una possibile convergenza tra le ragioni delle «moderne rivolte proletarie» dal carattere eminentemente distruttivo, che dilagano dai ghetti neri fino ai *campus* universitari, le lotte «anti-lavorative», i sabotaggi e l'assenteismo di massa dei giovani operai dequalificati, e infine i gesti di criminalità diffusa ed esproprio come espressioni di indisponibilità al ricatto del salario. Il rifiuto del lavoro alienato, della vita ridotta a merce e dello «spettacolo sociale» finiscono così per intrecciarsi in una miscela esplosiva. Si legge in *Contratti o sabotaggio*, a firma del gruppo «Comontismo»:

L'intollerabilità delle presenti condizioni di vita funge da elemento catalizzatore: il punto di vista della moderna lotta proletaria comincia a cambiare radicalmente, e l'operaio, lo studente, il criminale, cominciano a esercitare la loro violenza non più in quanto operaio, studente, criminale, ma in quanto partecipi di un unico progetto di distruzione radicale dell'esistente, in quanto membri attivi della nascente classe universale.⁹⁹

Mentre le tesi di «Comontismo» possono essere fatte risalire ad una diretta influenza di Camatte, una diagnosi soltanto in parte analoga sul cambiamento di terreno della lotta anticapitalista è riscontrabile nelle posizioni della rivista «A/Traverso»¹⁰⁰ e dell'omonimo collettivo redazionale. Malgrado le diverse ascendenze teoriche, che nel caso di «A/Traverso» comprendono, accanto ad una ricezione delle categorie situazioniste, un utilizzo ben più robusto del pensiero di Deleuze e Guattari ed una generale consonanza con il registro filosofico «post-strutturalista» che è del tutto estranea alla traiettoria di *«Invariance»*, ci sono dei punti di contatto su alcuni nuclei tematici importanti.

Tra questi c'è senz'altro la critica dell'alienazione linguistica e la visione del comando capitalistico come sistema che si alimenta e disloca su livelli progressivi tramite l'assimilazione della spinta creativa espressa dalla comunicazione verbale. Le concatenazioni del linguaggio, le rivendicazioni e le spiegazioni discorsive della politica, ma anche dell'ordine simbolico e della «cultura» nel suo complesso, forniscono un supplemento di credibilità e giustificazione al potere, che infatti le sollecita attraverso ogni forma possibile di coinvolgimento partecipativo.

⁹⁹ COMONTISMO, *Contratti o sabotaggio* (1972), [in rete], www.criticaradicale.nautilus-autoproduzioni.org/1972/01/01/contratti-o-sabotaggio/

¹⁰⁰ Sull'argomento si vedano: COLLETTIVO A/TRAVERSO, *Alice è il diavolo. Sulla strada di Majakovskij: testi per una pratica di comunicazione sovversiva*, Milano, L'erba voglio, 1977; GRUPPO A/DAMS, G. CELATI (a cura di), *Alice disambientata. Materiali collettivi (su Alice) per un manuale di sopravvivenza* (1977), Firenze, Le Lettere, 2007; L. CHIURCHIÙ, *La rivoluzione è finita abbiamo vinto*, Roma, Derive Approdi, 2017. Quest'ultimo lavoro, che ha il merito di essere l'unico approfondimento monografico disponibile, o comunque recente e completo, sull'argomento, contiene un'ammirevole dovizia di informazioni sulla storia della rivista, le sue diverse serie, il suo percorso politico e il suo rapporto con la ricerca artistica, ma occorre dire che è invece piuttosto povera per quanto riguarda il lato teorico. Non viene infatti restituita, se non in modo stringato e superficiale, l'ampiezza dei dibattiti filosofici in cui si inserisce l'apporto della rivista, anche sul piano internazionale, e quasi neppure citato il rapporto tra le analisi di «A/Traverso» e le interpretazioni del marxismo, precedenti e contemporanee, che ha un'enorme importanza per l'evoluzione concettuale del gruppo e delle sue categorie, le quali non si assestano affatto sulla sola ricezione delle avanguardie artistiche e sulla teoria del linguaggio.

L'estraneità e il silenzio dei desideri inarticolati, il linguaggio organico dei corpi, sono infatti una forza anonima molto più minacciosa, che rende le esplosioni sociali imprevedibili e dirompenti, come era stato per gli avvenimenti del 68. Per questa ragione il dominio mette a punto, secondo le tesi di «A/Traverso», uno spettro di dispositivi volti a provocare la parola, ad inquadrare le resistenze, verbalizzare le anomalie ed integrarle nelle maglie del «linguaggio sociale». Tale plesso di suggestioni sulla funzione normalizzatrice del linguaggio si può rintracciare nei materiali della rivista o in due scritti, entrambi del 77, come *Alice e il Diavolo* e *Alice disambientata*, anomala trascrizione del seminario su Lewis Carroll tenuto da Gianni Celati¹⁰¹ nelle aule occupate del DAMS di Bologna, pubblicato per iniziativa della rivista «L'erba voglio».

Rompere il silenzio, uscire dal mutismo rispetto alle ingiunzioni del comando, rappresenta in questa prospettiva una sorta di «autodelazione»: è interessante notare come l'idea di una logica della rivolta che si esplica al di fuori della parola, nell'opacità e, di conseguenza, nel rifiuto di un progetto lineare, richiami non soltanto le intuizioni di Cesarano, ma ritorni molti anni più tardi nelle pagine di «Tiqun», in particolare in scritti quali *Come fare?* o *Questo non è un programma*, che trattano diffusamente le vicende del 77 italiano e del movimento autonomo.

2.7 Oltre l'«immobile personificazione del proletariato». Trasformazione della vita quotidiana, soggetto rivoluzionario e micropolitiche del desiderio.

La solidificazione immobile della figura proletaria è l'obiettivo polemico principale che accomuna percorsi differenti come quelli esplorati. I materiali di «A/Traverso-giornale dell'autonomia» vertono innanzitutto su una critica dell'ordine linguistico nella sua funzione di livellamento ed omologazione delle esigenze comunicative. Il rifiuto del linguaggio del potere con le sue strutture escludenti, con il suo vocabolario fintamente universale e la sua presunta naturalità, è uno dei motivi ricorrenti di questa tendenza.

La riduzione della pluralità delle esperienze sovversive all'identità statica della classe proletaria di fabbrica, la loro assimilazione alla figura di un soggetto unitario, fa parte di questa rimozione dell'«osceno», del divenire minoritario di una creatività rivoluzionaria che stravolge e devia all'infinito le maglie del discorso. Anche il discorso politico, anche quello rivoluzionario, sono scompaginati da una pratica sperimentale che rifiuta la concatenazione unidirezionale di messaggi comprensibili, che moltiplica la parola nei frammenti disordinati del vissuto e decide di

¹⁰¹ Gianni Celati, nato nel 1937, è uno scrittore e critico letterario italiano, autore di opere di narrativa come: *La banda dei sospiri*, Torino, Einaudi, 1976; *Lunario del paradiso*, Torino, Einaudi, 1978. Nel 77 decide di svolgere il proprio seminario all'interno dell'università occupata.

«recitare a soggetto», fuori da una trama lineare e prefissata. Questo tendere il linguaggio al suo limite estremo, attraversarlo e disperderlo nella fluidità dell'esperienza singolare, nelle torsioni multiple delle «scritture minori», significa una sottrazione ai codici comunicativi, un'indisponibilità radicale alla parola standardizzata e quindi, per il discorso dominante, corrisponde all'opacità e al silenzio. Quello che per il movimento reale di trasformazione è un uso alternativo della lingua, un riavvicinamento della parola alle tensioni del corpo, al senso vivo non omologato delle molte soggettività in lotta, è mutismo ed esodo per l'ordine istituito del discorso:

A/traverso formula il rifiuto di parlare nei luoghi delegati, il rifiuto dell'autodelazione, teorizza lo «stare sulla negativa». Il 68 è stato un'esplosione che il capitalismo non ha saputo prevedere. Dopo allora riformisti e padroni hanno capito che non è bene far tacere le masse, i giovani, gli operai. Il silenzio è minaccioso, è estraneità che si accumula, non dà segni comprensibili, alla fine esplode. (...) Vogliono farci parlare. Ma non abbiamo nulla da dire nei loro luoghi delegati. La loro politica, la loro cultura, sono autodelazioni. Noi facciamo silenzio. Silenzio minaccioso dell'estraneità, dell'assenteismo, del rifiuto, dell'appropriazione spontanea, latenza di una nuova esplosione che si prepara.¹⁰²

Si tratta di un approccio alla parola, di sospetto verso la sua presa obbiettiva sulla realtà, che si riversa anche sul piano strettamente politico e che sembra tradurre nell'ambito del linguaggio quel presupposto di parzialità irricomponibile, di avversione per l'universale e la sintesi, che aveva contraddistinto le lontane matrici operaiste dei movimenti autonomi¹⁰³. Le analisi proposte da Franco Berardi nel 74, in *Scrittura e movimento*¹⁰⁴, recano una traccia evidente di questa filiazione teorica, anche considerato che l'autore aveva fatto parte di «Potere operaio».

Nel libro in questione, che costituiva la base teorica del gruppo di «A/Traverso» e «Radio Alice», le trasformazioni del linguaggio e della scrittura sono considerate in rapporto a quello che Berardi definisce il «modo di produzione testuale». Non soltanto, quindi, ci sarebbe un rapporto di determinazione tra la pratica letteraria specifica ed il linguaggio sociale nel suo complesso, nonché

¹⁰² COLLETTIVO A/TRAVERSO, op. cit., p. 103.

¹⁰³ Mario Tronti aveva in particolare sostenuto questa tesi metodologica in *Operai e Capitale*, qui già citato, libro di culto per i militanti autonomi degli anni 70. La nota «rivoluzione copernicana» dell'operaismo, infatti, consisteva nell'invertire il rapporto tra soggetto operaio e sviluppo capitalistico, affermando il primato decisivo del primo polo, reale motore delle ristrutturazioni dell'organizzazione capitalistica e chiave d'accesso per la sua comprensione: prima vengono le lotte e poi il capitale, secondo l'insegnamento di Tronti che più tardi verrà sviluppato nei suoi risvolti più radicali dagli esponenti e dai teorici dell'«Autonomia operaia».

¹⁰⁴ F. BERARDI, *Scrittura e movimento*, Venezia-Padova, Marsilio, 1974. Un aspetto che vale inoltre la pena sottolineare è che in questo libro Berardi legge l'iniziativa di massa di occupazione delle fabbriche, partita dalla Fiat e dall'Alfa Romeo, come presupposto per affrontare l'obiettivo della lotta armata come obiettivo strategico all'ordine del giorno per il movimento di classe. Questo punto, enunciato in modo esplicito e reiterato, letteralmente distrugge la rappresentazione di comodo recentemente invalsa sulla componente dell'«autonomia creativa», che avrebbe investito sulla sperimentazione creativa e l'innovazione del linguaggio come alternativa alla cieca e fosca violenza dell'«Autonomia organizzata» o dei gruppi armati. Anche in questo caso, come sottolineato in precedenza, la dialettica è sul *come* della violenza e il suo uso, sulle progettualità, e anche le critiche più dure ai gruppi armati non mettono affatto in discussione, ovviamente, il ricorso alle armi ed il carattere violento della liberazione rivoluzionaria.

tra quest'ultimo e le lotte operaie e studentesche, ma ci sarebbe un nesso articolato tra conoscenza, dominio culturale e proletarizzazione del lavoro intellettuale nei processi di valorizzazione capitalistica¹⁰⁵. Per questa ragione, secondo l'analisi contenuta nel libro, non si può comprendere la trasformazione della scrittura, del suo ruolo politico e della rinnovata centralità della creatività linguistica nei movimenti di contestazione, senza ripercorrere le precedenti vicende della lotta di classe in Italia. Ci sarebbe infatti un legame tra i cambiamenti delle pratiche di lotta nei successivi cicli di conflittualità sociale e la composizione del soggetto operaio, che si riproduce su piani e repertori d'azione ogni volta diversi: il blocco dei reparti, il «gatto selvaggio» e lo sciopero a scacchiera nel 69, il corteo interno nel 70 e l'occupazione delle fabbriche nel 73, che interrompe la fluidità del ciclo produttivo abbracciando la sua estensione sociale sul piano della circolazione, dell'intero territorio metropolitano.

Quando le funzioni tecniche ed intellettuali vengono più massicciamente coinvolte nel ciclo produttivo la scrittura non è quindi più strumento di coscienza, propaganda o veicolo del pensiero comunista a partire dall'esterno del movimento di classe, bensì un aspetto immanente alla sua socializzazione. È molto emblematica, a proposito della parzialità del linguaggio, la seguente citazione:

Se fondiamo sul soggetto storico, materiale, la parzialità del linguaggio poetico, vediamo che si tratta di produrre un linguaggio parziale, che si tratta di costruire una struttura linguistica unilaterale, settaria, che esprime una situazione determinata (la nostra, l'attuale situazione) in una prospettiva di parte, nella prospettiva del punto di vista operaio.¹⁰⁶

C'è insomma l'idea che la parte debba prevalere sul tutto, o meglio che soltanto un punto di vista parziale ed unilaterale possa rappresentare una via d'accesso, conoscitiva ma anche trasformativa e politica, alla visione dell'intero. Nella ricostruzione degli avvenimenti del marzo 77 a Bologna, che vedono un precipitare della violenza dello scontro a seguito dell'uccisione del militante Francesco Lorusso da parte della polizia del ministro degli Interni Cossiga, con i carri armati che poi assediano il centro cittadino e l'Università occupata¹⁰⁷, questa propensione emerge con molta forza. In particolare le pagine di un libro dal titolo emblematico, *Bologna marzo 1977...fatti nostri...*¹⁰⁸, in cui i protagonisti cercano di restituire lo spaccato di quelle giornate assemblando un mosaico difforme di racconti e ricordi frammentari, senza racchiuderli in una cornice unitaria o in una sintesi

¹⁰⁵ A proposito della proletarizzazione del lavoro intellettuale il riferimento principale di Berardi è: H. J. KRAHL, *Costituzione e lotta di classe* (1971), Milano, Jaca Book, 1973.

¹⁰⁶ Ivi, pp. 71-72.

¹⁰⁷ L'occupazione dell'Università era motivata dalle proteste contro il progetto di riforma Malfatti, dal nome del ministro democristiano della pubblica istruzione del governo Andreotti, percepito unanimemente dai militanti della movimento studentesco come un attacco all'«università di massa».

¹⁰⁸ *Bologna marzo 1977...fatti nostri...*, Verona, Bertani, 1977.

che ne tiri le somme, l'unilateralità del punto di vista ed il rifiuto di scendere a patti con una visione dei fatti concertata, «storiografica», viene sistematicamente rivendicato quale metodo di indagine fin dalle pagine dell'introduzione:

Esiste nella storia un saper minore, che sfugge di fatto a chiunque lo sfida nelle sue scacchiere di guerra, o peggio ancora, lo sfrutta nei falsi problemi di partecipazione democratica. Si tratta di voci, brani di discorsi, lettere scritte in primavera, bruciate, che diventano, qua e là, forti e vivi, come una folla di persone. Linguaggio che cessa di essere rappresentativo per tendere verso i suoi limiti estremi. Non esiste storico illuminato, che possa permettersi una ricostruzione dei fatti di marzo a Bologna e che possa affermare a posteriori: «Si tratta di un ritardo delle sinistre verso una nuova figura di classe che è esplosa nella sua rabbia». Non esisterà uno storico, non tollereremo che esista uno storico, che assumendo una funzione maggiore del linguaggio, offrendo i suoi servizi alla lingua del potere, ricostruisca i fatti, innestandosi sul nostro silenzio, silenzio ininterrotto, interminabile, rabbiosamente estraneo.¹⁰⁹

Questo tipo di sensibilità si basa, ad uno sguardo accurato, su una precisa analisi teorica dello sviluppo capitalistico e su un'originale rilettura delle categorie marxiane, che vengono bagnate nella confluenza di influssi culturali eterogenei. Le trasformazioni del linguaggio e delle pratiche di «scrittura», intese in un senso ampio e composito, vengono infatti prese in considerazione parallelamente al cambiamento di forma dello sfruttamento e dall'antagonismo sociale nei nuovi orizzonti di un capitalismo in cui la conoscenza non è più un dominio esteriore, separato dall'essere e dalla composizione materiale della classe.

Le successive sequenze della lotta di classe, internazionale ed italiana, avrebbero infatti prodotto, secondo le tesi di «A/Traverso» ed i contributi teorici di Franco Berardi, altrettante dislocazioni e riassetamenti nell'organizzazione dei processi di valorizzazione. In queste mutazioni, che corrispondono a cicli di lotta sferrati da parte proletaria, la stessa figura operaia cambia il proprio profilo, la natura e l'estensione dei suoi bisogni. La classe operaia quindi, insieme alle sedimentazioni variegate del nuovo proletariato metropolitano, trova identità ed istanze inedite nelle diverse ondate di conflitto, mantenendo la propria irriducibilità soggettiva al comando capitalistico e la propria funzione di motore dello sviluppo. Per arrivare a definire la centralità del linguaggio e della pratica della «scrittura»¹¹⁰, quindi delle frazioni del lavoro intellettuale e tecnico,

¹⁰⁹ Ivi, p. 11.

¹¹⁰ Tutta l'esperienza di «A/Traverso» è accompagnata da una riflessione sulla funzione della scrittura e del linguaggio, anche in un senso più strettamente afferente al campo letterario, come si può cogliere già dalla tesi di laurea di «Bifo», sostenuta con il famoso filosofo e studioso di estetica Luciano Anceschi (1911-1995), in cui il bilancio dei risvolti delle lotte operaie si accompagna ad una valutazione della corrente della «neo-avanguardia», della sua capacità di cogliere la trasformazione del lavoro letterario in pura prestazione industriale e dei suoi limiti politici. Questo motivo si estende poi alla successiva elaborazione della rivista, su cui influiranno gli scritti di Barthes e poi di Baudrillard, ad esempio. Le considerazioni critiche di Maurizio Calvesi, in *Avanguardia di massa*, ma anche di Umberto Eco, vertono in buona parte sull'illusorietà del progetto, storicamente avanguardista, di far coincidere la sperimentazione linguistica del piccolo gruppo con la coscienza del movimento reale di massa nella sua spontaneità. Vedi L. CHIURCHIU, cit. L'analisi della proletarianizzazione del lavoro intellettuale e tecnico rappresenta, nelle analisi di

nelle ristrutturazioni della catena produttiva del capitale, è allora necessario ripercorrere la fasi della lotta e dei comportamenti di insubordinazione, che sono prima di tutto trasformazioni nella composizione del soggetto operaio. Trasformazione che avvengono tanto nella sfera dell'azione politica collettiva che in quella delle abitudini individuali:

Ciò da cui occorre partire è un'analisi sia pur rapida del comportamento operaio a Torino, per comprendere le modificazioni intervenute, in questi quattro anni di lotta, nella figura sociale e politica di classe, - dato che la lotta, prima di ogni altra cosa, modifica proprio il soggetto, la classe che la conduce: la modifica nella consapevolezza, nella struttura interna, nei rapporti tra i singoli, nella forma stessa della vita individuale di chi appartiene alla classe in lotta.¹¹¹

Il primato del punto di vista del «soggetto», parziale, concreto e storicamente determinato, è quindi la chiave di volta di tale visione, in quanto è la rimozione della sua corporeità tangibile a fondare l'agire strategico del potere: lo sfruttamento capitalistico è infatti primariamente un fattore politico che consiste nel ridurre l'estraneità proletaria, come soggetto irrecuperabile, a funzione oggettiva del campo economico, cioè «capitale variabile»; inoltre gli stessi approdi del «marxismo ortodosso»¹¹², nelle sue derive deterministiche e dogmatiche, deriverebbero in larga parte dal gesto

Berardi, il *trait d'union* dei due aspetti: analisi materialistica dei processi produttivi e di ricomposizione, rinnovamento della pratica scrittorica nel suo nesso con le lotte politiche. Il principale riferimento a questo proposito è H.J. KRAHL, *Costituzione e lotta di classe*, Milano, Jaca book, 1973.

¹¹¹ F. BERARDI, *Scrittura e movimento*, cit., p.8.

¹¹² È interessante notare come Franco Berardi, in *Teoria del valore e rimozione del soggetto*, e in particolare nel terzo capitolo, *Teoria e rivoluzione negli anni 20*, consideri parallelamente la visione leninista (nel suo imporsi, fuori dal proprio contesto determinato di applicazione dentro una specifica composizione di classe, come modello ideologico generale della «Terza Internazionale») ed il *Linkskommunismus*, sotto la cui etichetta vengono indebitamente assimilati il movimento dei consigli, le teorie del marxismo consiliare, le sue esperienze organizzative ed infine la filosofia di Lukács e di Korsch. Queste due impostazioni, che sarebbero i corni del ritardo teorico e rivoluzionario del marxismo novecentesco, risulterebbero omologhi sia per una speculare interpretazione teoretica di Marx, in entrambi i casi idealistica, che per la visione del rapporto «teoria-prassi»: su ambedue questi piani il punto comune sarebbe la rimozione del soggetto della sua determinatezza storica e materiale. Sia detto di sfuggita che Berardi mutua acriticamente la posizione di Bologna, in *Composizione di classe e teoria del partito*, ma soprattutto di Cacciari in *Sul problema dell'organizzazione. Germania 1918-1923*, di cui si è cercato, nel primo capitolo di questa ricerca, di indicare i forti limiti alla luce degli studi di K.H. Roth. In particolare Berardi abbraccia la tesi che il comunismo dei consigli sarebbe stato espressione di una resistenza alla massificazione (*Rationalisierung*) dei processi produttivi da parte di strati operai specializzati, che ancora potevano controllarli, per cui era ancora possibile identificarsi con lavoro e l'abilità di «mestiere». Da Bologna viene attinta la contrapposizione tra il proletariato tedesco del movimento consiliare e gli «IWW» americani, che invece, come si è detto, presentavano molteplici punti di contatto. Le tesi di Cacciari vengono riproposte quasi nella loro interezza, a cominciare dall'operazione di soppesare l'insieme di quell'esperienza storica e dei suoi modelli organizzativi alla luce di una critica del pensiero di Lukács e Korsch, presupponendo in modo arbitrario che le due cose siano sovrapponibili. La radice teorica dell'analogia tra leninismo ed ultrasinistra starebbe nell'«ipostatizzare» in modo astorico il ruolo dell'organizzazione, riducendo l'autonomia del soggetto proletario ad una configurazione oggettiva e statica della realtà: per Lenin, ma anche per Kautsky e per la socialdemocrazia tedesca, ad esempio, i rapporti di classe sono naturalizzati in modo economicistico, la classe operaia non può essere che «traedunionista» ed esprimere il suo essere dentro la società capitalistica, dunque il comunismo e la coscienza è espressione del partito come realtà esterna, volontà, di cui gli intellettuali sono depositari scientifici; per l'ultrasinistra invece, secondo un recupero dei temi hegeliani, la coscienza è immanente alla classe ma riflette una tendenza idealistica alla riunione di soggetto e oggetto, della totalità storica come insieme indiviso che inverte il processo dell'alienazione. In entrambe le impostazioni si ignora insomma il carattere della teoria e dell'organizzazione

teorico di naturalizzare le strutture dell'economia politica, fossilizzando il carattere instabile e conflittuale, quindi politico, della valorizzazione in atto, nell'iscrizione formale di una «legge del valore» di tipo scientifico. Scrive Berardi in proposito:

Avviene cioè che il funzionamento economico non è più la forma di organizzazione della rimozione dell'autonomia di un soggetto politico da parte di un sistema di dominio; ma appare come un sistema «naturale» in cui alcune leggi agiscono al di fuori di ogni determinatezza, ed il capitale si riduce ad essere un elemento contraddittorio, un ostacolo, allo sviluppo integrale di queste leggi. È il punto di partenza dell'operazione teorico-politica della socialdemocrazia tedesca, che verrà continuata dalla lettura sovietica delle leggi di riproduzione allargata.¹¹³

Il dominio capitalistico funziona quindi riducendo l'anomalia vivente che il proletariato rappresenta, sia sul campo materiale e produttivo che su quello conoscitivo e linguistico, all'ipotesi di un ordine organizzativo o di un codice simbolico fisso, disincarnato. In tal senso i modelli organizzativi e le interpretazioni dell'attività teorica ereditati dal passato del movimento operaio, in particolare di impronta leninista, sconterebbero tutti l'essere collocati ad uno stadio ancora immaturo della composizione proletaria, che non contiene nella propria materialità la ricchezza delle risorse conoscitive mobilitate dai meccanismi produttivi ed una loro piena comprensione. Il nuovo soggetto operaio integra perfettamente queste conoscenze ed è, al contempo, completamente indifferente al contenuto qualitativo della produzione industriale, che fondava invece la forza-lavoro specializzata e ancorata al «mestiere», influenzandone le rivendicazioni. Completa immanenza alla realtà della produzione, quindi, ed istintivo rifiuto di legarsi al lavoro, secondo una linea obliqua che procede dalle intuizioni del primo operaismo.

Il rapporto «teoria-prassi» incentrato su una direzione esterna, quindi sulla coscienza come apporto degli intellettuali alla classe e correttivo alla sua spontaneità, appartiene ad uno stadio in cui il «bisogno di comunismo» è ancora un fattore programmatico astratto, di tipo «teorico-scientifico». Quando esso diviene invece un'espressione diretta del corpo e dei movimenti collettivi della classe, l'orizzonte immanente delle sue iniziative di attacco, non c'è alcuna necessità di mediarlo attraverso l'operato di un'avanguardia, quindi i progetti di partito lasciano spazio al «partito invisibile delle lotte»¹¹⁴.

come pratiche storicamente determinate che esprimono le caratteristiche della specifica composizione di classe in cui prendono corpo. Si veda F. BERARDI, *Teoria del valore e rimozione del soggetto. Critica dei fondamenti teorici del riformismo*, Verona, Bertani, 1977.

¹¹³ Ivi, p. 53.

¹¹⁴ Id., *Scrittura e movimento*, cit., p.11. Questa espressione allude al fatto che il «partito invisibile di Mirafiori», che aveva diretto le lotte del '73, diviene con la dislocazione dei processi produttivi sull'intero plesso della «fabbrica sociale» un «partito invisibile delle lotte», appunto, o un «partito invisibile della metropoli», come scritto in M. TARÌ, *Il ghiaccio era sottile. Per una storia dell'Autonomia*, cit., p. 77.

Questo è forse un nodo di possibile raffronto con le posizioni di «*Invariance*» e di Giorgio Cesarano, che postulano anch'esse la via di una «rivoluzione pura», dai contenuti immediatamente comunisti, sul terreno preparato dall'automazione¹¹⁵ e dal pieno incremento della cooperazione produttiva realizzata dai rapporti sociali capitalistici. L'approdo delle rispettive analisi dello sviluppo tecnico è senz'altro differente, in particolare nel considerare l'impatto del «corpo combinato», che congloba la protesi ed il soggetto biologico, sul vivente e le sue facoltà, ma ci sono indubbi aspetti di concordanza tra i due orientamenti. Nel prezioso opuscolo di Francesco Santini sul bilancio della «corrente radicale» italiana, *Apocalisse e sopravvivenza*, si esprime un giudizio globalmente severo sulla parabola di «A/Traverso» e dei suoi protagonisti, specialmente dopo il 77, a cui viene recriminata una certa accondiscendenza verso le dinamiche dell'industria culturale e il tentativo di «auto-valorizzarsi» al suo interno, anche grazie al recupero dell'eredità situazionista. Tuttavia i contenuti della rivista nella sua fase iniziale, nonché le sue critiche interne al movimento dell'«Autonomia», vengono designati come quelli più lucidi e lungimiranti:

[...] la rivista «A/Traverso», almeno *prima* del 77, aveva saputo descrivere criticamente il movimento con interventi nel complesso eccellenti, almeno rispetto al livello teorico del resto degli Autonomi. Radio Alice, poi, era stata semplicemente geniale, il vero centro propulsore del movimento bolognese. Si trattava evidentemente di un gruppo, che aveva saputo rappresentare l'esigenza dell'enorme massa di studenti e di sbandati di ogni risma gravitante nell'ambiente universitario di Bologna, contribuendo a innescare una vera e propria reazione a catena.¹¹⁶

¹¹⁵ In effetti la questione dell'automazione sembrerebbe in contrasto con il riferimento ad una naturalità e ad un'invarianza di tipo biologico che Camatte agita contro l'«erranza» innescata dall'autonomizzarsi dell'esteriorizzazione tecnica e linguistica, quindi dal Capitale. In questo senso va la lettura di Camatte contenuta in due opere: la prima è *Ruptures dans la théorie de la révolution. Textes 1965-1975*, Genève, Entremonde, 2018, in cui si afferma che Camatte, a partire dalla seconda serie di «*Invariance*», abbandona completamente la prospettiva del materialismo; la seconda opera è un relazione del filosofo accelerazionista Ray Brassier, *Wandering Abstraction*, del 2013. Essa è disponibile in rete: <https://www.metamute.org/editorial/articles/wandering-abstraction>, [visitato il 13/05/2022]. Una lettura contraria a questa accusa di naturalizzazione primitivista è quella della rivista «*Endnotes*», in particolare nell'articolo *The Passion of Communism*. In quest'articolo si mostra come, in Camatte e Cesarano, l'invarianza sia quella di una plasticità autopoietica della specie (facendo un parallelismo con Leroi-Gourhan e Simondon) contro la cristallizzazione bloccante che è quella del capitale. Lo stesso Cesarano parla, d'altronde, di un necessario addomesticamento della macchina. L'articolo è disponibile in rete: <https://lundi.am/La-passion-du-communisme>, [visitato il 13/05/2022].

¹¹⁶ F. SANTINI, op. cit., p. 46. L'autore parla anche di contatti tra esponenti della critica radicale e i redattori di «A/Traverso» durante la prima fase della rivista, che si sarebbero poi conclusi a causa delle divergenze di prospettiva a cui si è fatto allusione, cioè sul differente modo di intendere il rapporto con i canali della cultura ufficiale. Secondo Santini i membri del gruppo di «A/Traverso», intimoriti dall'incendio che avevano contribuito a scatenare, sarebbero «rientrati nei ranghi». In un recente saggio di Davide Serafino, che ha il merito di ricostruire l'importanza della corrente radicale entro il movimento del 77, in particolare genovese (Lega operai-studenti, Circolo Rosa Luxemburg, Ludd-consigli proletari etc.), si sostiene addirittura che Giorgio Cesarano avrebbe aderito ad «A/Traverso», senza citare alcuna fonte, esagerando oltremodo gli elementi di consonanza in questione e contraddicendo le più elementari informazioni biografiche disponibili sull'autore, che peraltro muore nel 75, anno in cui la rivista viene fondata. D. SERAFINO, *Ma chi ha detto che (non) c'è? L'anomalo '77 genovese*, in M. GALFRÈ, S. N. SERNERI (a cura di), *Il movimento del 77. Radici, snodi, luoghi*, Roma, Viella, 2018, pp. 159-174.

Nell'alveo della critica radicale il gruppo legato alla rivista «Insurrezione», nel 1980, esprime però una critica più impietosa, stigmatizzando l'attitudine dimissionaria e la disponibilità al *marketing* contro-culturale che caratterizzerebbe «A/Traverso». In un breve glossario di nomi e sigle partecipi, secondo gli autori, della china del riflusso seguito alla repressione del '77, posta in allegato all'opuscolo *Proletari, se voi sapeste...*, la voce «A/Traverso-Bifo» compare accanto a quelle di «Re Nudo» e di «Alfabeta», ribattezzata per l'occasione «Analfabeta»¹¹⁷. Con lo stile corrosivo e implacabile tipico del repertorio situazionista, la rivista ed i suoi redattori sono tacciati di avallare, secondo la tendenza ideologica di una «foga modernista» alla «velocificazione», i processi di disgregazione sociale metropolitana e destrutturazione del linguaggio fattivamente partecipi dei progetti del «capitale dinamico avanzato»¹¹⁸. Il carattere nichilista di questa «ideologia dell'underground» e della cultura massificata viene d'altronde enfatizzato citando proprio le parole di Cesarano, che in *Critica dell'utopia capitale* attacca il fenomeno del «*mouvement*» americano, con la sua apologia della musica «liberante» e della trasgressione sessuale, come sostitutivo alienato di un'autentica «ricomposizione organica» dei corpi, possibile solo in una «risoluzione rivoluzionaria».¹¹⁹

Il generale stravolgimento dei paradigmi della critica rivoluzionaria tentato dalla rivista bolognese, comunque, riallaccia insieme molti dei fili teorici che si sono fin qui abordati, a cominciare da quello della crisi del movimento operaio come parte di una razionalità politica in via d'esaurimento, per arrivare al problema cardinale della tecnologia e delle sue applicazioni nella moderna organizzazione produttiva.

2.8 Piccoli gruppi in moltiplicazione

¹¹⁷ «Re nudo» fu la principale rivista italiana della controcultura *underground*, diretta da Andrea Valcarengi. È per lungo tempo vicina alla sinistra rivoluzionaria ed organizza, da '71 al '77, il «Festival del proletariato giovanile» di Parco Lambro, a Milano. «Alfabeta» fu una rivista culturale, uscita dal '79 all'88, diretta da figure come Balestrini, Eco, Rovatti e Leonetti.

¹¹⁸ «Insurrezione», *Proletari se voi sapeste*, cit., p. 51.

¹¹⁹ «La musica «liberante» del *movement* come rigurgito della sintesi di giudizio magico di cui parla M. Mauss. Resuscita le pulsioni sepolte del corpo, tende a spezzare la segmentazione orizzontale della corazza, è una proiezione surrettizia dell'orgasmo quale istante di ricomposizione organica (e già l'orgasmo è, al livello della ristrutturazione funzionale del corpo, tutto ciò, rispetto all'eros polimorfo pregenitale). La musica del *movement*, collocandosi al di qua della combinazione e al di qua del suo superamento/risoluzione rivoluzionari, è ancora alienazione, schermo. E poiché illude, della peggior specie. Ciò che non vogliono capire gli ideologi dell'Underground come Jerry Rubin e le sue caricature europee: c'è un modo di rappresentarsi liberati che svela un *underground* in più della prigione. Pigs!», G. CESARANO, *Critica dell'utopia capitale*, cit., p. 184; passaggio riportato in «Insurrezione», *Proletari se voi sapeste*, cit., p. 59.

Il laboratorio di «A/Traverso», come rivista e come gruppo, è un punto di osservazione emblematico poiché condensa in una formula sperimentale e nuova tale insieme di questioni, accostando risorse concettuali di varia provenienza:

Questa sorta di miscela è composta da un lato dalle teorie semiotiche del post-strutturalismo, dall'ammirazione per le avanguardie storiche e per il Situazionismo debordiano, e dall'altro dalla lezione operaista, dalle contestazioni e da un'esperienza scolastica sempre vissuta all'ombra del mito rivoluzionario. Se non si tiene conto delle diverse componenti e delle altrettanto differenti esigenze da cui il gruppo bolognese prende le mosse per fondare la testata, non si può arrivare a comprendere la sua proposta concreta per la rivoluzione, da mettere in atto mediante la pratica scrittoria.¹²⁰

La citazione appena riportata risulta perfino riduttiva rispetto alla pluralità di ascendenze che l'elaborazione collettiva della rivista salda insieme, e tende inoltre ad omettere l'importante confronto con il dibattito intorno all'attualità delle categorie marxiste ed all'esperienza storica del movimento proletario, che viene spesso ingiustamente ridimensionato rispetto agli elementi «estetico-letterari». Questi ultimi sono sovente privilegiati da letture¹²¹ che isolano, in seno al movimento del '77, l'aspetto creativo e sperimentale da quello politico, i quali sono invece articolati e perfino consequenziali nella ricerca di «A/Traverso».

La rivista nasce nel '75 dal collettivo politico omonimo, per iniziativa di militanti provenienti soprattutto dalle ceneri di «Potere operaio», transitati poi nel collettivo «Linea di condotta»¹²². Il gruppo si situa inizialmente nell'area di influenza della testata «Rosso», quindi nell'arcipelago dell'«Autonomia operaia»¹²³. A monte della sua atipica impostazione organizzativa, che cerca di preservare il proprio carattere «affinitario» ed informale, di «piccolo gruppo in moltiplicazione»¹²⁴, come titola un editoriale del maggio '75, c'è una visione di insieme del rapporto tra questa forma di aggregazione e le diffuse condizioni di vita del «proletariato giovanile».

Già in *Scrittura e movimento*, che risale al '74 e nasce dalla sua tesi di laurea, Berardi sostiene che i comportamenti quotidiani dell'«operaio massa», in particolare nei suoi strati giovanili, siano

¹²⁰ L. CHIURCHIÙ, op. cit., p. 55.

¹²¹ A questo proposito: M. CALVESI, *Avanguardia di massa*, Feltrinelli, Milano, 1978; K. GRUBER, *L'avanguardia inaudita. Comunicazione e strategia nei movimenti degli anni Settanta*, Milano, Costa & Nolan, 1997.

¹²² L'esperienza di «Linea di condotta» nasce dallo scioglimento di «Potere operaio», coinvolgendo figura come Virno, Piperno e Scalzone. Dura solo per un anno, il '75, e pubblica un unico numero dell'omonima rivista, quello di Luglio-Ottobre.

¹²³ Il 6 dicembre del '75 si tiene una manifestazione antiabortista di 20000 donne, che impone agli uomini di accettare la volontà delle organizzatrici e posizionarsi alla coda del corteo. In tutta risposta alcuni membri dei «Comitati autonomi operai romani» ed il servizio d'ordine di «Lotta Continua» aggrediscono il corteo a suon di bastoni e chiavi inglesi, spedendo all'ospedale alcune ragazze. A causa della reticenza da parte di «Rosso», per ragione di equilibri politici, a prendere immediatamente posizione sulla faccenda, «A/traverso» rompe con la testata e smette di uscire immediatamente come suo supplemento. Sul numero successivo di «Rosso» viene ospitata una lettera che indica le ragioni della rottura con «chi parla di autonomia ma pensa a riprodurre la direzione centralizzata della volontà fallica del partito». L'episodio è riportato in M. TARÌ, *Il ghiaccio era sottile*, cit., p. 97.

¹²⁴ *Piccolo gruppo in moltiplicazione*, A/Traverso, maggio 1975, in S. BIANCHI, L. CAMINITI (a cura di), *Settantasette. La rivoluzione che viene*, Roma, Derive approdi, 2004, pp. 181-182.

concretamente indotti ad una collettivizzazione radicale proprio dalle trasformazioni del lavoro, ma anche dalla resistenza alla funzione politica e repressiva del salario. Se il salario è, infatti, nelle grandi concentrazioni operaie, strumento di disciplinamento della forza lavoro attraverso il ricatto della miseria, l'atomizzazione e la pressione per ottenere una piena disponibilità produttiva, una rinuncia all'autonomia, il fiorire di nuovi bisogni e forme di vita sociale impone agli sfruttati di mettere in comune le proprie risorse. I quartieri, i circoli e perfino gli appartamenti funzionano allora come «basi rosse»¹²⁵ in cui dare corpo ad una strategia di sottrazione al dispotismo della fabbrica. Il salario diviene insomma al contempo, sulla scorta delle lotte degli anni 60, terreno di lotta egualitario contro il frazionamento e la scomposizione delle condizioni di lavoro e base per far fronte in modo condiviso ai bisogni materiali, dall'abitazione al cibo, passando per i trasporti. Tanto la lotta quanto la vita quotidiana, a partire da questo presupposto, assumono una forma sempre più collettivizzata, realizzando una circolazione molto fitta tra pratica politica di conflitto e trasformazione trasversale dei rapporti interpersonali contro gli imperativi della prestazione e dello sfruttamento:

Sempre più il salario si presenta come un fatto collettivo, che non divide più gli operai, non li contrappone, non li ricatta; in fabbrica aumenti salariali uguali per tutti. E, nella società, basi rosse per la difesa dell'autonomia anche sul piano della vita personale. L'operaio giovane, a Torino, vive generalmente in compagnia di altri giovani, operai nella sua fabbrica, o in altre fabbriche: usano in due, tre, quattro, la stessa auto, hanno lo stesso frigo, fanno la spesa insieme. È un modo per spiegare come possano, gli operai di Mirafiori, continuare le lotte per mesi e mesi senza un segno di cedimento; il loro salario non è più quello del singolo operaio, e le loro esigenze non sono più quelle del singolo operaio. Lo stesso ordine dei bisogni muta, [...] nel senso di un collettivismo in cui la forma dell'esistenza personale muta, per rafforzare la lotta collettiva (e la lotta collettiva agisce a sua volta per mutare la forma della vita personale).¹²⁶

Tutto ciò può essere ricollegato alle posizioni del tutto particolari di gran parte dei movimenti autonomi italiani degli anni 70, tra cui ancora una volta il gruppo di «A/Traverso», sul nodo delle lotte salariali e delle sequenze rivendicative, storicamente al centro delle battaglie del movimento operaio ed anche della sinistra rivoluzionaria. Questo tipo di conflittualità non è più mirata a decidere su uno specifico miglioramento quantitativo delle condizioni contrattuali, ma ad incidere direttamente sui rapporti di potere tra le classi, ad aprire degli spazi di insubordinazione collettiva e rafforzare così fin da subito la «controsocietà» proletaria come territorio liberato nella lotta. Il

¹²⁵ Il concetto e la proposta delle «basi rosse» è al centro anche dell'indirizzo strategico avanzato da Antonio Negri in uno scritto dello stesso anno, *Partito operaio contro il lavoro*: «L'unità organizzativa che deve espandersi molecolarmente, è la base rossa, il territorio liberato sul quale l'appropriazione diviene una pratica di massa. Il contenuto materiale della lotta contro il lavoro – salario contro lavoro – si espande a tutta la società. La forma specifica della lotta contro il lavoro – potere contro comando – si estende e si traduce in scadenze di appropriazione. Dalla direzione operaia dell'autonomia alla direzione operaia della base rossa, questo è dunque il secondo compito fondamentale dell'avanguardia di massa.», in *Libri del rogo*, cit., pp. 121-122-

¹²⁶ F. BERARDI, *Scrittura e movimento*, cit., pp. 10-11.

salario stesso, a monte, è visto in primo luogo come elemento di sottomissione dell'autonomia, come strumento disciplinare e puramente politico di negazione dell'«estraneità operaia», secondo le parole di Bifo:

Se il salario è un mezzo di pressione sul valore d'uso della forza-lavoro, questo è variabile, ed è variabile secondo una dinamica politica, conflittuale: è la lotta di classe continua fra operai e capitale che continuamente determina il prezzo della forza-lavoro, o, più precisamente, della disponibilità a lavorare. Il problema della trasformazione del valore della forza-lavoro nel suo prezzo effettivo (costo della disponibilità al lavoro) è perciò politico.¹²⁷

In quest'ottica si spiega il ricorso, risalente già a «Potere operaio», ad un tipo di rivendicazione salariale esorbitante rispetto alle reali possibilità concertative e spesso irrealizzabile, ma dotata di un'alta capacità d'agitazione. Si travalica così il confine canonico tra vertenza economica ed attacco politico, erodendo immediatamente gli assetti di potere consolidati all'interno della fabbrica e nella società. Nell'esperienza di «Potere operaio», e prima ancora della rivista «La classe», si consolida infatti l'idea, rafforzata dalla violenta ondata di lotte di fabbrica del '69, che le vertenze contrattuali debbano essere soltanto un'leva, un pretesto per alimentare i comportamenti di insubordinazione operaia di massa ed unificarli intorno ad obiettivi comuni. Le richieste salariali devono quindi accompagnarsi ad un allargamento e ad una radicalizzazione dei metodi di lotta più offensivi, stabilendo una situazione di illegalità diffusa volta alla «linea dura», ovvero ad affermare gli obiettivi operai senza concessioni e senza passare per un reale mediazione o trattativa:

Ciò non di meno il tentativo di «cavalcare» politicamente i processi di massificazione e radicalizzazione dello scontro contrattuale divenne da quel momento il principale tratto distintivo di «Potere operaio»; da un lato come esaltazione della crescente violenza dei comportamenti operai (blocchi stradali, scontri con la polizia, assedi degli uffici dei dirigenti, intimidazioni e aggressioni verso i crumiri, danneggiamenti agli impianti e ai prodotti finiti), dall'altro come indicazione di usare tutte le manifestazioni indette dai sindacati per imporre la linea del «tutto e subito», della «ratifica senza trattativa» [...].¹²⁸

¹²⁷ F. BERARDI, *Teoria del valore e rimozione del soggetto*, cit., p. 44.

¹²⁸ M. SCAVINO, *Potere operaio. La storia. La teoria*, vol. I, Roma, Derive approdi, 2018, pp. 142-143. L'esperienza di «La classe» si svolge nel '69 e precede la costituzione di «Potere operaio» come gruppo, che avviene nell'agosto dello stesso anno durante una riunione nei pressi di Firenze, sebbene il nome fosse stato utilizzato come firma a più riprese (si veda anche in merito la vicenda del «Potere operaio toscano», da cui ceppo nasce «Lotta continua»). I nuclei che entrano a far parte di «P.O.» sono soprattutto quello veneto-emiliano, fiorentino, torinese e milanese, cioè la parte di «Classe operaia» che rifiuta di rientrare nei ranghi delle organizzazioni storiche del movimento operaio, ovvero del «Partito comunista italiano». La corrente che confluisce nel «P.C.I.», rappresentata da figure come Tronti, Cacciari e Asor Rosa, dà vita all'esperienza della rivista «Contropiano», uscita con cadenza quadrimestrale dal '68 al '71. Per quanto riguarda il rapporto di «Potere operaio» con le lotte contrattuali si noti un articolo del numero 6, intitolato *Una lotta che costa tanto deve pagare molto di più*, che parla di «Lotta dura per avere tutto e subito: niente trattativa, ratifica», oppure l'articolo *1960-1970. Dalla guerriglia di fabbrica alla lotta per il potere*, nel numero 11 del 1970. Del gruppo emiliano fa parte da subito anche Franco Berardi, che aveva già aderito a «Classe operaia» come membro della «Federazione giovanile comunista». Nel primo convegno dell'organizzazione, tenutosi a Firenze nel gennaio '69, che ne formalizza l'esistenza come gruppo politico unitario su scala nazionale, Berardi è il solo a contrastare apertamente la torsione «neo-leninista» avanzata dalle posizioni di Antonio Negri. Sulla storia di «Potere operaio»: A.

La matrice di questo atteggiamento verso le lotte contrattuali risale già ai primi dibattiti operaisti in seno al gruppo dei «Quaderni rossi», dove il terreno del salario è considerato consustanziale a quello politico del «rifiuto del lavoro». In particolare si può citare Tronti, che in *La fabbrica e la società*¹²⁹, del 62, teorizza la duplice natura del proletariato, quella tecnica di *forza lavoro* e quella politica di *classe operaia*: la contesa egualitaria sul salario come «variabile indipendente» dalla prestazione produttiva è espressione del secondo polo, ovvero della contraddizione interna al rapporto capitalistico da parte del soggetto sfruttato che attacca il comando sul lavoro. Organizzandosi come forza politica contro le leggi della valorizzazione, quest'ultimo nega il proprio costituirsi in «categoria economica», sfugge all'addomesticamento come elemento tecnico e mera «forza-lavoro». Ancora più significativo, da un altro punto di vista, è il riferimento a Raniero Panzieri, che in due scritti importanti come *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo* e *Plusvalore e pianificazione*, apparsi sui «Quaderni rossi» nel 61 e nel 64, affronta il valore politico delle lotte salariali.

Tali conflitti, secondo Panzieri, assumono un carattere antagonistico soltanto se mettono in discussione tempi e ritmi della produzione, intaccando i «fattori di stabilizzazione» dello sviluppo industriale e così il «dispotismo» capitalistico, il quale si regge prima di tutto sulla razionalità incorporata nel processo di lavoro, quindi sugli assetti di gerarchia e potere. Il punto di sviluppo messo in campo dalla strategia del capitale è fatto di tecnologia, conoscenza e gestione dei tempi, dunque di potere e controllo disciplinare. Perciò la rottura del «meccanismo salario-produttività» non può limitarsi a chiedere più soldi, pena risultare funzionale allo sviluppo, rafforzando le catene di «dipendenza politica» della classe operaia mentre ne migliora le condizioni materiali di vita. Perché lo scontro sul salario non sia riassorbito in un'ottica gestionale, ma sia invece una leva contro il lavoro e il comando, occorre invece che questi «punti di sviluppo» del piano del capitale siano colpiti, che si realizzino forme di «controllo operaio» su scala aziendale, fuori e oltre il perimetro della singola fabbrica, come situazioni concrete di «dualismo di potere». Viene meno, dunque, ogni lettura deterministica del socialismo come approdo dello sviluppo economico dentro il quadro del capitale, che postula tecnologia ed economia in quanto dimensioni neutrali. Non è peraltro un caso che *Plusvalore e pianificazione*¹³⁰ compaia nel primo numero di «La Classe»,

GRANDI, *La generazione degli anni perduti: Storie di Potere operaio*, Torino, Einaudi, 2003; Id., *Insurrezione armata*, Milano, Bur, 2005; T. NEGRI, *Storia di un comunista*, Firenze, Ponte delle Grazie, 2015; D. GIACHETTI, *Oltre il 68. Prima, durante e dopo il movimento*, Pisa, Bfs, 1998.

¹²⁹ M. TRONTI, *La fabbrica e la società* (1962), in Id., *Operai e capitale*, cit., pp. 35-56.

¹³⁰ R. PANZIERI, *Plusvalore e pianificazione*, in Id., *Spontaneità e organizzazione*, cit., pp. 42-70.

effimero embrione di «Potere operaio», quale unico scritto della tradizione operaista precedente mai riedito sulle pagine delle due riviste.

«A/Traverso» traspone tali analisi nelle nuove condizioni di vita del proletariato metropolitano. Per queste ragioni, oltre i modelli tradizionali di organizzazione politica, il piccolo gruppo che condivide i propri mezzi di esistenza ed entra in secessione dalle maglie della disciplina produttiva, dall'ordine del lavoro e dell'economia, rappresenta la forma di ricomposizione adeguata ad una prospettiva di liberazione al passo con il presente. Questa «unità desiderante», per dirla con Felix Guattari, permette al movimento di ridefinirsi oltre i confini della politica: non più come unità artificiale della «classe-soggetto» ma quale piano di consistenza in cui convergono le molteplici pratiche «molecolari» di emancipazione. Le contro-condotte e le varie «linee di fuga» si organizzano, così, oltre dalla socializzazione repressiva mediata dalle merci:

«A/Traverso» propone il «piccolo gruppo» di compagne e compagni come luogo di trasformazione della vita e strumento della liberazione dal lavoro, come cellula dell'organizzazione del movimento delle separazioni: non un ennesimo partitino ma un'organizzazione molecolare che nasce «di rapporti di vita quotidiani, di amore e di amicizia, dal rifiuto del lavoro e dal piacere di stare insieme».¹³¹

La pratica del piccolo gruppo, che riecheggia la contemporanea diffusione dei gruppi di «autocoscienza» femminista¹³², evoca un gesto di «separatismo etico» ed un «divenire minore» delle forme di sovversione, che diviene una vera e propria cifra della parte più eterodossa e critica dei movimenti autonomi¹³³:

La pratica del piccolo gruppo la ritroveremo presto rivendicata da altre esperienze «desideranti», come quella di Radio Alice e di «A/traverso» per poi strabordare nel 77, così come l'autocoscienza, anche se a un certo punto si esaurì come pratica maggioritaria del movimento femminista, inaugurò un modo di stare insieme che si diffuse ovunque, almeno ovunque vi fossero donne e uomini che volevano trasformare la vita a partire dall'analisi sovversiva dei propri vissuti, e dunque attraverso delle pratiche di deindividualizzazione e di comunizzazione dell'esistenza.¹³⁴

¹³¹ M. TARÌ, *Il ghiaccio era sottile. Per una storia dell'Autonomia*, p. 129.

¹³² Alcuni brevi cenno biografici sul femminismo italiano e i presupposti teorici dell'autocoscienza: LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Non credere di avere diritti*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1987; C. LONZI, *Sputiamo su Hegel e altri scritti* (1970), Milano, et al., 2013; Id., *Taci, anzi parla. Diario di una femminista*, (1970), Milano, et al., 2010; S. FEDERICI, *Il Calibano e la strega*, Mimesis, Milano, 2015. Una lettura contemporanea originale del femminismo della differenza è contenuta nello scritto anonimo, presente nel secondo numero di «Tiqqun», intitolato *Échographie d'une puissance*.

¹³³ F. BERARDI, *La specificità desiderante nel movimento dell'autonomia*, in S. BIANCHI, L. CAMINITI (a cura di), *Gli autonomi. La storia, le lotte, le teorie*, vol.I, Roma, Derive approdi, 2007, pp. 290-295.

¹³⁴ Ivi, cit., pp. 92-93.

Una significativa prefigurazione di tale indirizzo è contenuta, ad esempio, in un articolo di Elvio Fachinelli intitolato *Il desiderio dissidente*¹³⁵, uscito nel febbraio 68 sui «Quaderni piacentini». Elvio Fachinelli era un psicanalista *sui generis*, fondatore insieme alla femminista autonoma Lea Melandri della rivista «L'erba voglio», riferimento importante per il bagaglio teorico di «A/Traverso»¹³⁶. «L'erba voglio», che usciva a cadenza bimestrale con il pregnante sottotitolo «Servitù e liberazione di massa», ha un ruolo imprescindibile nella diffusione, dal '71 al '78, delle tematiche inerenti alla liberazione del corpo, la sessualità e la differenza di genere, ma soprattutto nell'approcciare, attraverso una lettura eretica della psicoanalisi, la sfera del vissuto quotidiano e dell'esperienza come terreni di una nuova politicità. L'intimità dei soggetti, i bisogni individuali e i «flussi desideranti» divengono problemi degni dei dibattiti interni alla sinistra rivoluzionaria, anche grazie all'apporto di questa rivista, che ad esempio contribuisce a mettere in circolo le posizioni di Deleuze e Guattari.

Nel tentativo di abbattere la rigida compartimentazione tra i domini del privato e del politico, che secondo Lea Melandri segnava l'«ascetismo» tipico dei militanti comunisti, la traiettoria di «L'erba voglio» contribuisce a quell'irruzione dei soggetti reali nell'orizzonte ideologico del movimento rivoluzionario che caratterizza la stagione degli anni 70 e l'originalità del suo registro, la disseminazione di strappi e gesti sovversivi che si dispone a raggiera su tutti i piani della società. Per questa ragione Franco Berardi cita la rivista come uno di quegli affluenti che, innestandosi sulla base rivisitata dell'insegnamento operaista, concorrono nel definire il profilo ed il linguaggio delle lotte autonome in Italia, situandoli su un nuovo terreno:

Gli anni che seguono il '68 sono comprensibili solo dentro la rivoluzione compiuta sul piano teorico grazie al concetto di «composizione di classe», ma non basta: questo concetto ha indicato un terreno nuovo, ma non ci ha detto come percorrere quel terreno, ha mostrato che il soggetto vive, ma non ha detto come, per quali motivazioni. [...] La critica schizoanalitica della psicoanalisi freudiana, la scoperta della storicità dell'inconscio è il contributo che viene da Deleuze e Guattari e circola in questi ultimi anni, nella teoria del movimento, in primo luogo grazie alla capacità che «L'Erba voglio» ha avuto di far emergere il discorso sulle separazioni dei soggetti, sulla differenza, come momento del processo di ricomposizione.¹³⁷

Questa forma di «separatismo etico» volta ad una sperimentazione immediata, «qui e ora», di rapporti sociali e forme di vita comuniste, è intessuto, come si è detto, su bisogni materiali e istanze

¹³⁵ E. FACHINELLI, *Il desiderio dissidente* (1968), in Id., *Al cuore delle cose. Scritti politici (1967-1989)*, Roma, Derive Approdi, 2016, pp. 29-35.

¹³⁶ È peraltro significativo che i due libri citati in precedenza, *Alice è il diavolo* e *Alice disambientata*, entrambi preziosi documenti dell'area gravitante intorno ad «A/traverso» e della sua produzione, furono pubblicati per iniziativa di Fachinelli dalla collana editoriale di «L'erba voglio».

¹³⁷ F. BERARDI, *Teoria del valore e rimozione del soggetto*, cit., p. 24; l'altra influenza evocata da Berardi nel nuovo terreno discorsivo del movimento autonomo è la «teoria dei bisogni», ispirata ad Agnes Heller e veicolata in Italia dalla rivista «Aut-Aut».

di riappropriazione che prendono corpo a partire dalle lotte operaie e dal loro riversarsi sull'insieme della «fabbrica sociale». *Un comunismo più forte della metropoli*¹³⁸, come titola un articolo di «Rosso» del 1976, è il nome che designa tale coacervo di pratiche differenti, questa metamorfosi del processo rivoluzionario che si delinea a partire dal terreno comune delle lotte di liberazione, dalla loro diversità di contenuto e da un'unità strategica incentrata sul comune nemico.

Se la ricchezza dei bisogni e dei desideri proletari che covano in seno alle plurime frazioni della «classe universale» è irriducibile, non conosce fusioni in un solo punto o intorno ad una figura sociale esclusiva, la ricomposizione possibile è consentita dal loro rovescio negativo, dal loro essere «macchina da guerra» contro le maglie del dominio capitalistico ed il suo sistema di produzione. Rifiuto del lavoro, espropri, occupazioni, assenteismo, sabotaggio, collettivizzazione delle risorse materiali nella costruzione di «basi rosse», autoriduzioni in massa delle utenze e imposizione di «decreti operai», ma anche radio libere e «media» alternativi, sono solo una parte dei mezzi impiegati per affermare concretamente tale forza autonoma:

[...] lotte antilavorative, assenteismo, autoriduzione dei ritmi o sabotaggi nella produzione, campagne di autoriduzione delle tariffe telefoniche o elettriche (accompagnate da sabotaggi), manifestazioni di massa armate e illegali, occupazioni di case, sviluppo delle comunicazioni con le radio libere o sabotaggio dei media ufficiali con la riproduzione di falsi giornali o libri che diffondevano la pratica rivoluzionaria, lotte nei licei per la promozione gratuita.¹³⁹

In questa opposizione le «micropolitiche» molecolari che pervadono la totalità del tessuto sociale e dei rapporti di sfruttamento si concentrano in un angolo di attacco, possono coniugare il massimo di deterritorializzazione con la necessaria centralizzazione offensiva, per dirla con Deleuze¹⁴⁰. La potenza delle «basi rosse» è nel loro essere i germi, del tutto embrionali, di un'autonomia materiale dalla società della merce e dall'ordine del lavoro. Il loro versante oppositivo, antagonistico, deve essere un complemento di questa autonomia e seguirne con coerenza le indicazioni. La centralizzazione è perciò sempre tattica, volta ad individuare dietro alcune parole d'ordine ed una serie di scadenze condivise un cuneo di attacco favorevole al rilancio del conflitto:

Unificare il movimento, scardinare il controllo, questo è il problema. E il controllo non è militare se non in ultima istanza: non è una questione di guerra ma di disomogeneità della

¹³⁸ *Un comunismo più forte della metropoli*, «Rosso-giornale dentro il movimento», 24 aprile 1976, n. 8, p. 4. Il numero può essere consultato nella serie completa digitalizzata della rivista contenuta nel CD-Rom allegato a T. DE LORENZIS, V. GUIZZARDI, M. MITA, *Avete pagato caro. Non avete pagato tutto (1973-1979)*, Roma, Derive Approdi, 2007.

¹³⁹ «Insurrezione», *Proletari, se voi sapeste...*, cit., p. 30.

¹⁴⁰ Nell'introduzione a F. GUATTARI, *Psychanalyse et transversalité*, Paris, Maspero, 1974, Gilles Deleuze parla di un tipo di centralismo che sia al contempo «iper-desiderante» e «iper-centralizzato», che operi un'unificazione «trasversalmente», passando per la molteplicità, non «verticalmente», ovvero sopprimendola. Il testo viene citato sia in *Ai nostri amici*, del Comitato Invisibile (cit., p. 246-247) che da Marcello Tarì in *Il ghiaccio era sottile*, cit., p. 79

composizione di classe, di punti forti e deboli, di contraddizioni, e della possibilità di trovare quel minimo comun denominatore che funzioni da maglio e permetta che la crescita riprenda ad un livello più avanzato. Non è la presa del potere ma la rottura degli argini.¹⁴¹

Non è quindi nel lato militare che si definisce la forza del movimento, il suo possibile divenire insurrezionale, ma nelle posizioni acquisite da una collettività già esistente, alternativa all'organizzazione sociale, che il conflitto deve soltanto consolidare e difendere, tradurre in capacità di attacco. Si tratta del binomio tra «avanguardia di massa» e posizioni del potere proletario radicate nel territorio che Antonio Negri descrive in *Partito operaio contro il lavoro*, nella cui dialettica il partito, come funzione immanente al movimento della classe, deve svolgere un ruolo tattico e non più strategico, volto a centralizzare e direzionare la lotta armata nel momento in cui i livelli di contropotere diffuso si traducono in rottura insurrezionale, si rovesciano in potenza attacco per disarticolare gli apparati repressivi. Come diceva l'anarchico Gustav Landauer, d'altronde, lo Stato perde la sua necessità storica, cessa di essere «legittimo», laddove un certo ambito della vita collettiva viene conquistato alla capacità d'iniziativa delle comunità, che così lo rende superfluo: «Non esiste ambito della vita individuale e di gruppo che non sia già stato regolato statualmente, anche se nelle diverse epoche storiche gli ambiti liberi dall'influsso statale sono costantemente cambiati [...]. Lo Stato, però, privato degli scopi che esso non sa realizzare e che sciupa è peggio che niente, è un nulla perfetto»¹⁴².

Un tipo di politica «interstiziale», dalla vocazione espansiva, che può assumere i tratti di una strategia «secessionista». Questa è la chiave di volta e il nodo irrisolto che struttura la vicenda dei movimenti autonomi italiani, segnandone la potenza inespressa come i limiti e le aporie: le complesse ragioni che stanno dietro la sconfitta di quel ciclo di lotte sociali dirompenti, forse l'ultimo che nel cuore dell'«Occidente» capitalistico abbia espresso un carattere rivoluzionario, almeno latente, ruotano attorno al detto binomio tra autonomia materiale e sovversione, localizzazione dei «siti» politici autogestiti e livelli generali di conflitto, intensità dello scontro e durata delle reti comunitarie di sussistenza.

La polarità in tensione perenne tra vita e lotta, tra percorsi che formano «qui e ora» delle infrastrutture collettive, dei circuiti di consumo e distribuzione, delle tecniche di riappropriazione organizzate sul territorio (lasciando comunque quasi sempre al di fuori l'ambito primario della produzione)¹⁴³, e dall'altra parte l'autodifesa e la forza politica organizzata in grado di consolidare

¹⁴¹ L. CASTELLANO (Introduzione e cura di), *Aut. Op. La storia e i documenti da Potere operaio all'Autonomia organizzata*, Milano, Savelli editori, 1980, p. 16.

¹⁴² G. LANDAUER, *Trenta tesi socialiste* (1907), in Id., *La comunità anarchica* (scritti politici a cura di G. Ragona), Milano, Elèuthera, 2012, pp. 114-115.

¹⁴³ Su questa rimozione generale, da parte dei movimenti autonomi durante tutta la loro storia, del problema della produzione e di «modi di produzione» della ricchezza concretamente ed immediatamente alternativi a quello

ed allargare simili esperienze, è un problema ricorrente ed inevaso nella storia dell'anticapitalismo. Se la sequenza che si staglia tra il nuovo «biennio rosso» 68-69¹⁴⁴ e il 77, soprattutto in Italia, rimane oggetto di contesa e controversie interpretative, se colpisce ancora gli immaginari dei movimenti antagonisti al punto da essere continuamente risignificata e rimessa in circolo, è perché condensa nella loro manifestazione più recente gli scogli insuperati e gli spiragli di innumerevoli esperimenti del passato: dai consigli operai all'anarcosindacalismo spagnolo, dall'eredità delle lotte autonome di fabbrica a quella della guerriglia metropolitana. Il potenziale «controsocietario» delle lotte, sul piano etico e materiale, e la loro forza conflittuale, sono ancora il ganglio dirimente degli orizzonti di opposizione alla società capitalistica, un lascito sospeso e tuttora all'ordine del giorno, proprio perché derivante da un fallimento di cui non si sono questionate a sufficienza le ragioni profonde:

Nessun'altra rivoluzione busserà alle porte prime che alle ragioni dell'ultima sia lasciato il campo aperto della possibilità. [...] l'ultima rivoluzione del Novecento, quella che possiamo circoscrivere tra il 73 e il 77, ma i cui primi fuochi si sono prodotti durante l'autunno caldo del 69 e che hanno avuto strascichi successivi, - è stato un fenomeno quasi esclusivamente italiano ed è stata una rivoluzione perfettamente fallita. Su quest'ultimo aspetto occorre essere perentori se non altro per scongiurare tutti i reducismi o i pentitismi che la discussione sull'autonomia operaia potrebbe avere. Prendere atto di quel fallimento invece è l'univo motivo per il quale discutere dell'autonomia operaia.¹⁴⁵

Ritornando alle origini ed allo svolgimento di questa storia si possono cercare le ragioni in questione alla loro radice.

2.9 Il «diritto all'odio»: i bordi scorrevoli dell'«area dell'autonomia».

dominante del capitale, si veda l'interessante ricerca: J. ALLAVENA, *L'hypothèse autonome*, Paris, Éditions Amsterdam, 2020. Il fatto di accostare al concetto di comunismo quelli di «produzione» ed «economia» pone delle difficoltà teoriche enormi, che andrebbero affrontate con lo spazio adeguato. Tuttavia la lettura presentata nel libro, corredata da una ricostruzione storiografica al contempo agile e molto rigorosa, è davvero fertile nell'indicare il carattere fondamentalmente parassitario delle tattiche di sottrazione e riappropriazione usate dalla area dell'«Autonomia», in Italia ma anche in Germania, dagli anni 70 fino ad oggi: espropri, furti, autoriduzioni, occupazioni etc. Secondo lo schema interpretativo presentato da Allavena questo ampio bacino di esperienze sarebbe riconducibile a due opzioni: una secessione senza sostanzialità, quanto gli esperimenti autonomi rimangono sul piano di una conflittualità accesa e violenta ma subalterna sul piano delle infrastrutture materiali e produttive, come l'insieme dei gruppi rivoluzionari degli anni 70, ma anche molti *squat* e «centri sociali» sorti a partire dagli anni 80; una speculare sostanzialità senza secessione, in cui si inseriscono tutte quelle reti di autoproduzione e impresa autonoma che finiscono per disertare il terreno del conflitto a accettare quello di una nicchia di compatibilità, sia in spazi urbani che agricoli.

¹⁴⁴ Questo utilizzo della definizione di «biennio rosso» alla sequenza 68-69 viene ampiamente utilizzata da Marco Scavino, che ne rimanda l'approfondimento ad un convegno tenutosi nel 2004 a Firenze, i cui contenuti sono nel libro: L. FALOSI, F. LORETO, *I due bienni rossi del Novecento. 1919-1920 e 1968-1969. Studi e interpretazioni a confronto*, Ediesse, Roma, 2006.

¹⁴⁵ P. TRIPODI, *L'ultima rivoluzione (con appunti per la prossima)*, in S. BIANCHI, L. CAMINITI (a cura di), *Gli autonomi. La storia, le lotte, le teorie*, vol.I, pp. 41-60, pp. 41-42.

Il fenomeno dell'«Autonomia» italiana è difficile da collocare e definire, nonostante esista una letteratura sovrabbondante sull'argomento. Di libri sull'autonomia e il 77 in Italia, infatti, ce ne sono tantissimi. Perlopiù tutti vertono sulla stessa ricostruzione lineare ed univoca, salvo alcune meritevoli eccezioni. Si tratta di una storia fatta di «c'era un volta»¹⁴⁶, di nomi, date e luoghi che si inanellano senza intoppi. Prima ci sono i «Quaderni rossi» e «Classe operaia», la monumentale tradizione dell'*operaismo italiano*, con i suoi padri nobili ed i suoi scismi. Poi viene «Potere operaio», la crisi dei gruppi e la ricomposizione intorno ad un nuovo soggetto. Un susseguirsi di firme e sigle, una successione di date ed eventi fondatori: nel 1962 gli scontri di Piazza Statuto e nel 69 la rivolta di corso Traiano, nel 73 l'occupazione di Mirafiori e finalmente il 77. Il 7 aprile del 79, con centinaia di militanti inquisiti ed arrestati, arriva il brusco epilogo di tutta la vicenda. La storia dell'«Autonomia» come filiazione nobile della più lunga «sequenza rossa» italiana¹⁴⁷. Infine c'è l'eredità cumulativa delle categorie teoriche, anch'esse in un perfetto *continuum*: dall'«operaio massa»¹⁴⁸ all'«operaio sociale», dal sistema taylorista della catena di montaggio alla «fabbrica diffusa» della metropoli.

Da questa sfilata vien fuori il profilo di una realtà politica con i suoi testi sacri, i suoi *leaders* e le sue correnti interne: quella che salacemente, nel 1980, la rivista «Insurrezione» chiamava «PAO» (Partito dell'Autonomia Operaia). È lo stesso Negri, d'altronde, ad evocare sulle pagine di «Rosso», nel 1978, il progetto di costituire un «Partito dell'autonomia»: in questo modo suggellando una parabola che, come alcuni hanno sottolineato¹⁴⁹, era cominciata dentro «Potere operaio», nel 1970, con la proposta di un «Partito dell'insurrezione», ed ha dunque come proprio filo conduttore una considerazione dell'autonomia e dell'autorganizzazione delle lotte del tutto strumentale alla priorità di una centralizzazione organizzativa d'avanguardia. Non che in questa

¹⁴⁶«Lo storicismo postula un'immagine eterna del passato, il materialista storico un'esperienza unica con esso. Egli lascia che altri sprechino le proprie energie con la meretrice "C'era una volta" nel bordello dello storicismo», W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia* (1966), Torino, Einaudi, 1997, p. 51 (Tesi XVI).

¹⁴⁷ Sull'argomento si veda «*Cahiers du Grm*», n. 2, *La Séquence rouge italienne*, sotto la direzione di A. CAVAZZINI, disponibile in rete: <https://grm.hypotheses.org/353>.

¹⁴⁸Il concetto di «operaio massa» è utilizzato per la prima volta da Sergio Bologna nello scritto già ampiamente citato sull'esperienza rivoluzionaria tedesca tra le due guerre: *Composizione di classe e teoria del partito alle origini del movimento consiliare*, cit.

¹⁴⁹«A voler sintetizzare la parabola negriana, per quanto riguarda l'ambito organizzativo del processo rivoluzionario, essa va dal «Partito dell'insurrezione» (Potere operaio, 1970) al «Partito dell'autonomia» (Rosso, 1978) a dimostrazione che in tutti quegli anni la scelta e il richiamo al tema dell'Autonomia operaia era di fatto strumentale, nella misura in cui questa era considerata niente di più che un comportamento, mai come un processo di autorganizzazione delle masse per le masse», G. FERRARI, G. M. D'UBALDO, *Gli autonomi, vol. IV, l'Autonomia operaia romana*, Roma, Derive approdi, 2017, p. 166. L'inno di «Potere operaio», intitolato «Stato e padroni», scritto sull'aria del canto polacco «*La varsoviense*» e dell'inno della «CNT» spagnola, ha d'altronde un ritornello che dice «Stato e padroni fate attenzione, nasce il partito dell'insurrezione». G. VETTORI, *Canzoni italiane di protesta 1794-1974*, Roma, Newton Compton, 1975.

storia tutto sia falso, tutt'altro. Come spiega Pino Tripodi in un suo bel contributo di qualche anno fa, *L'ultima rivoluzione*, l'arcipelago di esperienze disseminate per la penisola che prende il nome di «autonomia diffusa» fu effettivamente contiguo o collaterale alle aree di influenza dell'«Autonomia Organizzata» con tutte le maiuscole, ad esse interno sebbene refrattario alla loro ipotesi di centralizzazione politica:

Per autonomia diffusa si intende quel movimento ascrivibile interamente all'Autonomia operaia ma che per spazio, collocazione sociale ed esistenziale o, come nel caso dello scrivente, per scelta teorica e pratica, ha rifiutato completamente e radicalmente la proposta dell'organizzazione centralizzata dell'Autonomia operaia. L'Autonomia operaia organizzata, anche nei momenti di massimo fulgore, nei suoi diversi e litigiosi frammenti, da un punto di vista numerico era ben poca cosa rispetto all'autonomia diffusa.¹⁵⁰

Salvo l'eccezione bolognese di «A/Traverso», con la sua «peculiarità desiderante» di linguaggio e di metodi, che forse non giunse mai ad una vera e propria rottura con le altre correnti, sembrerebbe allora che tutto si muova dentro questa rete, nell'intersezione tra i suoi tre o quattro poli progettuali di riferimento. Sembrerebbe inoltre che questi poli, nonostante le teorie sofisticate e la vivacità intellettuale, non siano mai andati oltre, nella loro eterodossia, ad una sorta di «neo-leninismo critico», lo stesso che Lea Melandri stigmatizza in una corrosiva lettera a «Rosso» del '75, intitolata *Rosso, quindicinale dentro la confusione*¹⁵¹. Su questo punto si differenzia in parte il percorso dell'Autonomia operaia romana, rappresentato dal gruppo dei «Volschi» e del «Movimento dell'Autonomia operaia»¹⁵², con la sua sensibilità luxemburghiana e la sua tendenza ad una

¹⁵⁰ P. TRIPODI, *L'ultima rivoluzione*, cit., p. 43.

¹⁵¹ «Rosso», anno III, n. 2, 18 ottobre 1975, p. 15. Nelle tesi di Negri e dell'area di «Rosso» emerge infatti una teoria originale del leninismo come «centralizzazione dell'espansività», cioè come superamento dell'opposizione tra queste due esigenze che portano rispettivamente alle scorciatoie organizzative di tipo immediatamente burocratico, tipiche dei vari raggruppamenti marxisti leninisti più «vetero», oppure allo spontaneismo anarchico. Secondo questa lettura si tratta infatti non di perseguire un continuità organizzativa formale come quella dei gruppi, ma di rappresentare la rete organizzativa diffusa di una sintesi dell'espansività autonoma dei movimenti di liberazione, prima di tutto delle donne e del proletariato giovanile, a cui infatti la rivista è molto attenta, unendoli alle rivendicazioni di una direzione operaia attraverso un'«attività organizzativa intermedia» che passa per campagne di lotta comuni e per centri di avanguardia. La questione è insomma di raccogliere l'arcipelago dei movimenti autonomi in un processo di «sintesi politica dei bisogni di liberazione» attraverso un progetto organizzativo d'avanguardia, soltanto in modo più intelligente rispetto all'imitazione di modelli ideologici del passato, non certo di lasciare spazio di sviluppo spontaneo all'autonomia come processo reale inscritto nella tendenza dei comportamenti delle masse proletarizzate. Si veda: *Agire collettivo autonomo nella fase attuale* (1976), in S. BIANCHI, L. CAMINITI (a cura di), *Gli autonomi. Le storie, le lotte, le teorie*, vol.II, Roma, Derive Approdi, 2007, pp. 185-195. Per quanto riguarda la concezione opposta risulta significativo l'articolo di «A/Traverso», del marzo 1977, dal titolo *Per l'autonomia*, lvi, pp. 252-253.

¹⁵² Il percorso dell'Autonomia operaia romana è molto peculiare, con tratti decisamente diversi da quello Veneto-emiliano o di Milano, ad esempio. Intanto c'è una dipendenza molto più attenuata, se non quasi assente, rispetto all'eredità intellettuale operaista, nonché un primato molto più forte delle esperienze concrete di lotta e organizzazione rispetto ai modelli di tipo teorico, seppure messi a verifica. Se il livello dell'elaborazione è certamente più «grezzo» rispetto a quello di altre componenti autonome, la presenza strutturata dentro lotte di massa di enorme portata è ricchissima e sorprendente: quella del «Collettivo del Policlinico», con una battaglia durissima sia sulle vertenze dei lavoratori ospedalieri che sulla condizione dei malati, del «Comitato politico Enel» e di altre situazioni di lavoro dei servizi, delle autoriduzioni sia elettriche (Enel) che telefoniche (Sip), a partire dall'esperienza del quartiere

riattualizzazione del nodo dei «soviet»¹⁵³ rispetto a quello del «partito». L'articolazione organizzativa di questi percorsi risulta tuttavia difforme e priva di un vero e proprio «centro focale», laddove la dialettica tra movimento diffuso e strutture militanti appare irrisolta, poiché la ricchezza delle spinte di trasformazione e dell'esperienza contenuta nelle lotte attraversa e modifica i raggruppamenti politici, in costante eccedenza rispetto al loro perimetro. C'è quindi una congerie di collettivi, bande, comitati autonomi ed assemblee sui luoghi di lavoro, circoli del proletariato giovanile nelle periferie, ognuno radicato nella propria situazione locale, che danno vita ad embrioni di coordinamento e incrociano la parabola delle piattaforme politiche senza per questo lasciarsene assorbire:

E allora la storia dell'autonomia di questi anni appare priva di un vero centro focale: due esperienze saldamente radicate in fasce larghe di proletariato giovanile e operaio a Roma e Padova; una grande ricchezza di esperienze, dalla Assemblea autonoma dell'Alfa ai circoli del proletariato giovanile, a Milano, dentro un fluidità organizzativa praticamente inestricabile; un percorso di grandissime esperienze di lotta, dall'occupazione del 73 alle lotte del 74 fino ai picchetti cittadini del 79 alla Fiat, senza una trama organizzativa in qualche modo stabilizzata e riconoscibile; una quantità enorme e non censibile di collettivi locali sparsi ovunque; le esplosioni del 77 a Roma e Bologna, in nessun modo riconducibili ad esperienze organizzative antecedenti ma che tutte le inglobano.¹⁵⁴

di Montecucco nel 73, delle occupazioni abitative, con la famosa rivolta di San Basilio, nel 74. La particolare sensibilità del gruppo romano dei «Volschi» lo porta ad una certa distanza rispetto all'impostazione dei milanesi di «Rosso», ritenuti poco inclini a modulare la ricerca di nuovi schemi teorici dentro la reale composizione sociale delle lotte. Nel 1974 il coordinamento nazionale dell'Autonomia operaia decide che «Rosso» diventi un organo di tutto il movimento, con una redazione a Milano ed una a Roma. Le molte divergenze, anche teorico-organizzative, per esempio sull'interpretazione della categoria di «operaio sociale», portano rapidamente il tentativo a chiudersi, nel 1976. Nel 77 gli autonomi romani tentano anch'essi una proposta di centralizzazione e di linea nazionale intorno alle proprie posizioni, soprattutto con gli autonomi genovesi e del Lodigiano, tanto che dal numero 6 il giornale «I Volschi» ha come sottotitolo non più «mensile dell'autonomia operaia romana», bensì «mensile per il Movimento dell'autonomia operaia». Sul tema COMITATI AUTONOMI OPERAI DI ROMA (a cura di), *Autonomia operaia. Nascita, sviluppo e prospettive dell'«area dell'autonomia»*, Roma, Savelli, 1976; G. FERRARI, G. M. D'UBALDO, op. cit. ; M. CAPOCETTI BOCCIA, «Rivolta di classe» a Roma. Una storia dell'Autonomia operaia 1972-1993, in «Zapruder», num. 37, maggio-agosto 2015.

¹⁵³ Questa tematica consiliare di riattualizzazione del «soviet» come nucleo prefigurativo immediato di contropotere e di democrazia diretta proletaria, si traduce nel progetto degli autonomi in un'articolazione tra «comitati di reparto», nelle fabbriche, e «comitati di quartiere» per coprire la sfera più larga dei bisogni sociali e della riappropriazione di reddito indiretto e ricchezza sociale (autoriduzioni delle bollette, espropri, occupazioni, lotte sul territorio), creando così delle «Zone proletarie». Queste zone omogenee sarebbero le basi propulsive per affermare un doppio potere *in nuce*, presupposto perché lo sbocco insurrezionale sia una prospettiva realistica e non una fuga in avanti suicida. Nel documento generale del «Convegno dell'Autonomia operaia organizzata», tenutosi a Roma il 27 gennaio del 74, viene sviluppato il paragone tra queste esperienze e quella dei *cordones* in Cile, soffocata l'anno prima dal colpo di stato di Pinochet: «Nella società cilena, in una società cioè a capitalismo avanzato ma con ancora una grossa forza rappresentata dalla borghesia parassitaria (molti paralleli validi con la società italiana, le sue istituzioni, il suo quadro politico), l'organizzazione autonoma ha vissuto un'esperienza originale: i *cordones*, ovvero i comitati di zona-quartiere o territoriali (soprattutto nei grandi centri urbani), è l'organizzazione rappresentativa di tutti i settori sociali - anche i disoccupati - centralizzati nei comandi comunali, cioè a livello cittadino o paesano; mancano le indicazioni a livello nazionale per i tempi brevi che ha vissuto tale esperienza». Ivi, p. 68.

¹⁵⁴ L. CASTELLANO (a cura di), op.cit., p.19.

Il punto è però che il principio di studiare i movimenti politici rivoluzionari secondo un approccio di storia dei gruppi, delle formazioni dirigenti e dei loro rapporti, delle organizzazioni formali e delle parole d'ordine ideologiche, è particolarmente inadatto e deformante se applicato all'oggetto anomalo che è stata l'«Autonomia». Questa parola designa un coacervo di pratiche, un tessuto fatto dalla circolazione di metodi e tecniche, una strategia plurale che si dipana per quasi un decennio e dirama i suoi rivoli fino a molto dopo, senza mai inserirsi in una soluzione programmatica omogenea o esaurire le sue tensioni interne:

Noi abbiamo cercato di intravedere il nuovo soggetto storico (in quanto ha già determinato e determinerà nel prossimo futuro la propria storia e quella del movimento complessivamente) attraverso una lettura che riveli come forza d'urto antagonista al potere il movimento dell'autonomia: l'autonomia della classe operaia dall'economia, l'autonomia del movimento dalla produzione, l'autonomia della trasformazione culturale dalla forma dominante ideologico-mercantile.¹⁵⁵

Un repertorio che è soprattutto di lotte ed esperimenti organizzativi di massa, non di teorie e di scritti. Prima di tutto ci si riferisce, con il termine «Autonomia», ad uno specchio di comportamenti spontanei di insubordinazione e rottura che palesano il rifiuto, da parte degli sfruttati e in primo luogo della classe operaia, di subordinare i propri obiettivi di lotta e le proprie richieste alla logica capitalistica dello sviluppo e del mantenimento della produttività, mistificata come terreno dell'interesse generale e posta quale imperativo necessario, nel cui funzionamento si inserivano invece gli orientamenti della sinistra riformista e della mediazione sindacale:

L'Autonomia operaia è perciò in primo luogo un comportamento spontaneo di massa, che deve diventare capacità consapevole di lotta e di organizzazione con cui la classe sviluppa il suo movimento indipendente, autonomamente dalle necessità del capitale di mantenere il suo dominio, anzi in aperto e dichiarato contrasto con esse. Autonomia quindi anche dalle organizzazioni tradizionali della classe che oggi non propongono altra alternativa se non quella di stare a rimorchio, di sottomettersi, di farsi carico dei progetti di ripresa padronale.¹⁵⁶

Non si tratta qui di restituire, neppure lontanamente, l'insieme di queste traiettorie nella loro complessità storica, se non per brevi tratti, e neppure di indagare lo sviluppo dei concetti stessi di «autonomia operaia» o «autonomia proletaria», che risalgono a molto prima delle esperienze politiche in questione e ne sono indipendenti¹⁵⁷. L'idea è invece quella di accostare alcuni scorci di

¹⁵⁵ G. MARTIGNONI, S. MORANDINI, op. cit., pp. 16-17.

¹⁵⁶ COMITATI AUTONOMI OPERAI DI ROMA (a cura di), op.cit., p.11.

¹⁵⁷ Una lettura originale e illuminante del concetto di «autonomia proletaria» nella storia dei movimenti rivoluzionari, attraverso l'analisi dello sviluppo capitalistico e di processi di massificazione produttiva che formano il nuovo «proletariato diffuso» delle società industriali avanzate, è contenuto in N. M. DE FEO, *L'autonomia del negativo tra rivoluzione politica e rivoluzione sociale*, Manduria-Bari-Roma, Piero Lacaita Editore, 1992. Centrale nella complessa

questa vasta temperie, di questo ciclo sfaccettato di sperimentazioni sovversive e sequenze di lotta, per darne un'interpretazione complessiva che precipiti sull'oggi e che discerna, in mezzo a tale complessità, quel che può ancora consegnarci degli spunti sulla critica della società capitalista. La parzialità dello sguardo e la limitatezza delle conclusioni fanno dunque parte, inevitabilmente, di tale operazione, se non altro per la portata esorbitante degli argomenti e dei problemi storici ad essa sottesi.

Nel marzo del 1973 si tiene a Bologna il primo convegno nazionale che vuole mettere a confronto le «forme di autonomia operaia organizzata». Pochi mesi prima, a gennaio, si era svolta una riunione preparatoria a Firenze. Le realtà e i comitati autonomi che convergono in queste giornate di incontro sono molteplici e distribuite sul territorio: dall'«Assemblea dell'Alfa Romeo» di Milano, che fa uscire il periodico «Senza Padroni», all'«Assemblea autonoma di Porto Marghera», formata dai lavoratori del Petrolchimico, dal «Comitato politico Enel» di Roma agli operai dell'Italsider di Napoli. Nel corso del tempo alcuni gruppi abbandoneranno la piattaforma ed altri nuovi la raggiungeranno, molti dei quali a seguito di progressive emorragie e defezioni dalle preesistenti strutture aggregative della sinistra extraparlamentare, i cosiddetti «partitini». È il caso di «Lotta continua», da cui proviene il nucleo lombardo che nel 75 fonda i «Comitati comunisti per il potere operaio», più noti come «Senza Tregua», o in misura ben più rilevante dello scioglimento di «Potere operaio». Sul finire del 75, per citare un esempio di grande importanza, i collettivi padovani che al congresso di scioglimento tenutosi a Rosolina avevano rifiutato di confluire nell'area autonoma¹⁵⁸, proseguendo a richiamarsi all'esperienza di «Potere operaio», si avvicinano in modo deciso a «Rosso» ed entrano nell'«autonomia», divenendo una delle sue componenti più solide in termini di intervento e radicamento territoriale, ma anche di forza d'urto. I militanti autonomi romani provenivano invece perlopiù dalla formazione del «Manifesto», anche se tra di essi confluiscono perfino i membri di un'organizzazione anarchica, la «Federazione comunista libertaria», che si scioglie nel 75¹⁵⁹.

Di grande importanza risulta inoltre l'apporto del «Gruppo Gramsci», soprattutto in termini di elaborazione teorica. Tale formazione, attiva principalmente tra Milano e il Varesotto, si dissolve nel 73 per entrare nell'«area dell'autonomia», a cui fornisce in eredità il proprio organo quindicinale, «Rosso», che dal 75 esce con il sottotitolo «giornale dentro il movimento». Intorno alla redazione del giornale i vecchi membri del gruppo incontrano gli ex militanti della corrente

prospettiva dell'autore è la riscoperta della storia e dei temi dell'«anarco-comunismo» tedesco, come si vedrà più diffusamente nel proseguo della trattazione.

¹⁵⁸ G. DESPALI, P. DESPALI, *Gli autonomi. Storia dei collettivi politici veneti per il potere operaio. Vol. VI*, Roma, Derive approdi, 2020.

¹⁵⁹ COMITATI AUTONOMI OPERAI DI ROMA (a cura di), op. cit., p. 101.

«negriana» di «Potere operaio», dando vita ai «Collettivi politici operai» e facendo di «Rosso» il principale riferimento per quella parte dell'«Autonomia» che mantiene una più stretta continuità con il lessico teorico-politico dell'operaismo, benché declinato in modo originale:

La seconda serie di «Rosso» nasce dall'incontro tra il Gruppo Gramsci in via di scioglimento e l'ala negriana del disciolto Potere operaio. [...] Il carattere innovativo dell'intreccio risiede nella capacità di combinare le intuizioni del primo «Rosso» con i contenuti della lezione operaista. Gli strumenti di conoscenza diretta della soggettività subiscono – in tal modo – una trasformazione profonda, al punto da perdere i connotati primigeni.¹⁶⁰

I dibattiti e le proposte pratiche su cui vertono questi primi tentativi di coordinamento toccano già alcuni punti dirimenti che caratterizzano, più tardi, l'intera galassia dei movimenti autonomi italiani. Infatti il progetto dell'«Autonomia» si sviluppa fin da subito a partire dalla realtà metropolitana come ambito di accumulazione di una produttività complessiva in cui l'integrazione territoriale, il controllo dello spazio urbano e la distribuzione della ricchezza sociale attraverso i servizi non sono più un elemento sussidiario, di sostegno all'industria, ma parte integrante dell'innovazione capitalistica.

La ristrutturazione del capitale, oltre a ridefinire le gerarchie interne alla classe operaia di fabbrica per inquadrarne la conflittualità (stratificazione delle qualifiche e dei livelli salariali), punta sulla modernizzazione tecnologica, sulle infrastrutture di circolazione e sul terziario. Integrare il territorio significa dislocare i centri produttivi al di fuori delle grandi fabbriche, ma vuol dire anche estrarre valore dall'intera attività sociale, dai servizi e dai beni di consumo, dalla sanità e dalla scuola, dai trasporti e dalla casa. Per questa ragione la lotta al caro-vita non è più solo una resistenza contro gli attacchi al salario in una fase, tra il '73 e il '74, di incremento vertiginoso dell'inflazione, ma rilancio generalizzato delle lotte sociali di riappropriazione, che sono anche pratiche immediate di «contropotere». Già in questa fase le realtà autonome sottolineano come i conflitti sul salario e sui rinnovi contrattuali in fabbrica, che non si sono mai interrotti a partire dall'autunno caldo del '69, possano rafforzarsi soltanto in un'alleanza con il più vasto spettro delle forme indirette di riappropriazione della ricchezza sociale, senza le quali vengono disinnescate. Se il comando capitalistico socializza lo scontro di classe, è solo sulla stessa scala che si può organizzare un piano di contrattacco:

Le lotte sociali sul territorio maturano di pari passo con le lotte che l'Autonomia operaia conduce in fabbrica e danno il senso della capacità di risposta del proletariato alla crescente tendenza del capitalismo di voler socializzare lo scontro di classe. Ma ancor più che in fabbrica, la pratica di lotta e la direzione politica dell'Autonomia operaia incide

¹⁶⁰T. DE LORENZIS, V. GUIZZARDI, M. MITA, op.cit., pp. 16-17.

profondamente sul territorio, riproponendo l'intera tematica della lotte sociali come lotte di riappropriazione. Lotte cioè che rifiutano la logica della contrattazione per accettare e sviluppare appunto il terreno della riappropriazione come momento di contropotere reale da parte del proletariato.¹⁶¹

In questo senso autoriduzioni delle bollette, espropri e occupazioni abitative, rifiutando la logica della contrattazione per quella dell'illegalità di massa, della «pratica dell'obbiettivo» e del rifiuto della delega, si collocano su un piano diverso da quello puramente dimostrativo e simbolico dell'agitazione politica. Mentre i gruppi della sinistra extraparlamentare usano le occupazioni e più in generale l'«azione diretta» illegale come strumento di pressione per acquistare un peso concertativo nell'ambito della mobilitazione pubblica, da tradurre in una posizione di forza per la trattativa con le istituzioni in cui la sinistra istituzionale giocherebbe peraltro un importante ruolo di cuscinetto, le lotte autonome usano la rivendicazione soltanto *ex post*. Si formalizza il contenuto rivendicativo, quindi, solo mentre lo si sta già mettendo concretamente in essere, strappandolo nel corso della lotta. Scrive Lucio Castellano a tal proposito:

La «pratica dell'appropriazione» diviene il punto di identità forse più rilevante dell'area politica che si costituisce. Appropriazione di beni, cioè esproprio, illegalità di massa, «violenza diffusa»; ma anche autoriduzione delle tariffe sociali, cioè allargamento della legalità sulla base del consenso; e «appropriazione» in fabbrica della riduzione dell'orario di lavoro, sua riduzione unilaterale, non contrattata ma attuazione operativa di una decisione di parte, di un «decreto». Insomma, appropriazione come superamento della trattativa, come gestione di un potere di fatto sulla distribuzione della ricchezza come sull'orario di lavoro là dove questo sia praticabile [...].¹⁶²

Un articolo di «Rosso» dell'ottobre 75, dedicato alle autoriduzioni delle bollette telefoniche contro l'aumento dei canoni da parte della SIP, rimarca in questo modo la differenza tra la strategia dei «gruppi» e del sindacato da una parte e quella dell'area autonoma dall'altra, precisando l'articolazione tra uso della forza, autodifesa e perseguimento dei fini specifici della lotta:

Generalizzazione, articolazione, autodifesa sono le caratteristiche che oggi permettono a questa lotta di massa di vincere nonostante l'arroganza del potere SIP, le velleità riformiste del sindacato, i mestatori dei gruppi. [...] Scioperi, manifestazioni, picchetti, occupazioni, denunce, centraline bruciate, spolverate ai dirigenti sono le articolazioni praticate in profondità che permettono a questa lotta di reggere e di scombussolare i piani di bonaria composizione della vertenza telefonica da parte del sindacato.¹⁶³

¹⁶¹COMITATI AUTONOMI OPERAI DI ROMA (a cura di), op. cit., p. 193.

¹⁶² L. CASTELLANO (a cura di), op.cit., p. 18.

¹⁶³«Rosso», anno III, n. 2, 18 ottobre 1975, p. 8. In questo numero del giornale c'è uno speciale di due pagine dedicato appunto al tema «Autoriduzione», che riporta un quadro di resoconto e cronaca diretta dei percorsi di autoriduzione delle bollette telefoniche in molte delle principali città italiane.

È peraltro interessante notare che Mario Tronti, in un suo recente intervento, individua due diversi modi di collegare esercizio della forza e rivendicazione politica, che riconduce a due paradigmi antitetici della conflittualità sociale, quelli dell'«emancipazione» e della «liberazione», analizzandoli alla luce dell'insegnamento del «femminismo della differenza» italiano¹⁶⁴. In questa corrente del pensiero femminista, di cui Tronti individua l'espressione emblematica nel libro *Non credere di avere diritti*, il modello «emancipazionista» vincente nella storia della sinistra viene respinto: invece dell'integrazione nella sfera neutra della cittadinanza, tipica di una visione «democratico-progressista» dei diritti, volta al riconoscimento della parità giuridica formale, il pensiero della differenza afferma la separazione come condizione teorica e pratica del conflitto, quindi dell'autonomia contro la sintesi e l'universale. Lo spazio aperto da un comportamento sociale capace di consolidarsi mettendo in discussione il monopolio della violenza e del potere, in altre parole, si traduce solo secondariamente e di riflesso in una ratifica legale che comunque solo raramente viene perseguita di per sé. Le lotte di «liberazione» erano d'altronde, nel gergo degli autonomi, tutte quelle forme di rottura sovversiva presenti nel corpo sociale intorno al tema dei bisogni, dalle mobilitazioni femministe a quelle del proletariato giovanile, passando per la questione omosessuale, che la progettualità comunista avrebbe dovuto articolare e ricomporre intorno ad un attacco complessivo contro i centri dello sfruttamento: una «centralizzazione espansiva» appunto. *Il comunismo è giovane è nuovo, è la totalità della liberazione!*, titolava un famoso editoriale di «Rosso».

Nel 1975, secondo un articolo di «Rivolta di classe. Giornale dell'autonomia operaia romana»¹⁶⁵, ad un aumento delle tariffe elettriche da parte dell'ENEL sarebbero seguite 150.000 bollette autoridotte a Torino, 18.000 tra Venezia e Marghera, molte migliaia a Milano, Roma e Napoli. In quest'ultima città il «Coordinamento dei comitati di quartiere» ne dichiara, nello stesso anno, 70.000¹⁶⁶. L'esperienza che fa da matrice e prodromo a questa ondata di autoriduzioni che si diffondono per il paese, e che vedono direttamente coinvolti gli organismi di lotta autonomi presenti sui territori, è quella del quartiere romano di Montecucco, iniziata nel '72. Con il sistema tariffario proposto dall'ENEL in quegli anni si penalizza fortemente il consumo domestico rispetto a quello del settore industriale, che gode di costi agevolati. Inizialmente gli abitanti della zona proletaria di Montecucco decidono spontaneamente di non pagare le bollette a fronte del loro aumento esorbitante. In un secondo momento si stabilisce la tattica vera e propria dell'«autoriduzione»,

¹⁶⁴ M. TRONTI, *Feminisme et conflit*, «Lundi matin», n. 193, disponibile in rete: <https://lundi.am/Feminisme-et-conflit>, [consultato l'11/12/2020]. Questo tratto di consonanza tra il pensiero della differenza femminile, come pensiero del conflitto, e la visione autonoma del diritto in relazione alle lotte, viene sottolineata in J. ALLAVENA, op. cit., p. 99.

¹⁶⁵ COMITATI AUTONOMI OPERAI DI ROMA (a cura di), op. cit., p. 229., da «Rivolta di classe. Giornale dell'autonomia operaia romana», febbraio 75.

¹⁶⁶ Ivi, p. 233.

proposta dai militanti dei «Comitati autonomi operai» e dei collettivi di quartiere, versando una somma equivalente al tariffario industriale, ovvero 8 lire per kilowattora, in modo da prevenire l'accusa di morosità e poter gestire la campagna anche sul piano legale:

Si decise perciò che il prezzo di riferimento con cui lanciare la campagna per l'autoriduzione sarebbe stato quello che, secondo le nostre stime, pagavano mediamente le utenze industriali e cioè 8 lire/Kwh a fronte delle 45 pagate dalle utenze domestiche. [...] Comunque l'impegno grosso, enorme sotto il profilo organizzativo, fu quello che misero in campo i collettivi di quartiere: volantinaggi, megafonaggi, assemblee volanti di caseggiato per spiegare le motivazioni della lotta, raccogliere le bollette, far moltiplicare il consumo per 8 lire e poi riportare l'importo ottenuto su di un nuovo conto corrente su cui era scritto, alla voce causale «paghiamo otto lire al kilowattora come pagano i padroni».¹⁶⁷

Durante il '73 e negli anni seguenti il successo della mobilitazione ha un enorme effetto moltiplicatore, che si estende ad altri quartieri ma anche alle restanti utenze domestiche, dando luogo a picchetti casa per casa contro il distacco degli allacci, occupazioni delle sedi della società elettrica o telefonica, azioni dimostrative e di pressione, fino ad atti di sabotaggio come gli incendi delle centraline periferiche della SIP. Questi ultimi erano compiuti come deterrente rispetto al distacco delle linee telefoniche degli autoriduttori, che in questo caso non poteva essere impedito semplicemente presidiando i caseggiati, poiché veniva effettuato direttamente dalla centrale. Il primo episodio di «spesa proletaria», ovvero di esproprio collettivo in un esercizio commerciale, ha invece luogo nell'aprile del '73 vicino a Milano, dove gli operai dell'Alfa Romeo in sciopero entrano in un supermercato e, dopo aver riempito i carrelli di generi alimentari, escono senza pagare e tornano allo stabilimento.

Intorno al biennio 75-76 tali metodi si propagano capillarmente, riversandosi sulla composizione emergente di quello che viene definito il «proletariato giovanile»¹⁶⁸, formato da ragazzi e ragazze spesso appena adolescenti che provengono dalle periferie delle metropoli, dai quartieri marginali e dalla provincia, che di fronte al deserto di aggregazione, all'assenza di alternative rispetto allo sfruttamento in fabbrica e nei «covi del lavoro nero», al degrado ed alla piaga della tossicodipendenza, costruiscono percorsi autonomi per uscire dalla passività e per rispondere collettivamente ai propri bisogni. A contatto con questo «esercito assenteista»¹⁶⁹ che si incontra in circoli di zona e centri sociali per organizzarsi e liberare il proprio tempo di vita dall'imposizione del lavoro, i gesti di riappropriazione divengono molto più estesi ed ingovernabili: non solo diventano un'abitudine diffusa, ma vanno ben oltre le semplici questioni dei beni

¹⁶⁷G. FERRARI, G. M. D'UBALDO, op. cit., pp. 80-81.

¹⁶⁸ Uno dei primi scritti in cui si evoca l'espressione «proletariato giovanile» è un articolo di «A/traverso» del settembre '75 che la porta appunto come titolo. L'articolo è disponibile in rete: <http://www.nelvento.net/archivio/68/autonomia/attraverso.htm>, [consultato il 16/12/2020].

¹⁶⁹*Riprendere in mano Marx contro l'ideologia*, in «A/Traverso», luglio 1976, in L. CASTELLANO (a cura di), p. 128.

alimentari e delle bollette per investire anche il consumo culturale e il divertimento, spingendosi oltre ogni compressione «pauperista» della lotta. I sacrifici in nome della ripresa economica e nell'interesse generale del paese, a quanto pare, non vanno più molto di moda. Vengono quindi presi di mira i negozi di dischi e quelli di abbigliamento, i cinema e i concerti, ai quali si entra forzando in massa l'ingresso, e più in generale si rivendica il libero accesso al lusso e all'abbondanza, ma si intende anche esprimere una «critica pratica» al contenuto alienante della cultura come merce, venduta per giunta a caro prezzo:

A partire dall'autunno del '75 bande di giovani partivano dalle periferie cittadine e raggiungevano il centro per saccheggiare i negozi, provocavano scontri allo stadio di calcio, spesso si presentavano a centinaia all'entrata dei concerti rock e scatenavano l'inferno pur di non pagare il biglietto, a volte anzi lo facevano solo per far fallire il concerto, visto come un'ennesima rapina ai loro danni per propinarli uno spettacolo da cui erano irrimediabilmente separati [...].¹⁷⁰

Un altro potente mezzo di rottura con il comando capitalistico, sulla fabbrica e sulla società, era quello delle «ronde operaie». Esse consistevano in un intervento organizzato volto a colpire le imprese e i luoghi di lavoro che si distinguevano per un'intensificazione dello sfruttamento, ad esempio attraverso gli straordinari, il lavoro nero o il cottimo, ed agivano opponendo all'iniziativa padronale un esercizio diretto di forza collettiva, imponendo l'eliminazione dei turni con il blocco dei cancelli, danneggiando e sabotando le strutture o attuando rappresaglie contro i dirigenti e i «capetti». Le ronde avvenivano su base territoriale, per lo più di concerto con i dipendenti delle aziende interessate, e spesso toccavano nel corso di un'unica azione, in sequenza, anche due o più fabbriche.

Questi fenomeni di insubordinazione di un nuovo «sub-proletariato»¹⁷¹ diffuso e socializzato, che parte degli autonomi designano attraverso la categoria di «operaio sociale», la cui versatilità si presta a raccogliere una multiforme amalgama di soggettività e comportamenti sociali disparati, incontrando quindi l'urgenza dell'uso politico immediato, si coagula intorno a due determinazioni che si pongono in continuità rispetto all'agire dell'«operaio massa» nel precedente ciclo di lotte: radicamento territoriale e, appunto, riappropriazione della ricchezza. Tale «non-soggetto» della forza lavoro sociale viene definito, in molti scritti ed analisi del movimento autonomo, in termini di unificazione politica e non di classificazione sociologica, tradendo così l'indeterminatezza e la difficoltà di un incasellamento univoco della sua eterogeneità soggettiva:

¹⁷⁰ M. TARÌ, *Il ghiaccio era sottile*, cit., p. 106.

¹⁷¹ Termine usato, al posto del più usuale «sottoproletariato», solitamente carico di valenza spregiativa, da N. M. DE FEO, op.cit.

In particolare questo progetto organizzativo trova sostegno nella teoria dell'operaio sociale che permette a tutti – operai, disoccupati, studenti, piccoli commercianti, precari ecc. – di sentirsi direttamente messi in produzione; di poter esprimere, attraverso questa nuova condizione, il superamento di queste nuove forme di appartenenza, praticando un nuovo stile di militanza che agisce direttamente sulla propria condizione esistenziale. Esistiamo allora, come operaie e operai sociali, non come figure sociologiche ma in quanto soggetti politici capaci di trovare soluzioni che liberino conflitto di classe, nella sua nuova forma postfordista.¹⁷²

Esso declina poi le due suddette caratteristiche completamente al di fuori dei luoghi produttivi: la scala territoriale esplode sullo spazio urbano con il movimento dei circoli giovanili e la spinta ad occupare la città, mentre l'appropriazione risulta definitivamente slegata dal salario, radicalizzando l'istanza del rifiuto operaio del lavoro.

Per l'«Autonomia» ciò delinea una prospettiva che è al contempo di continuità e di rottura, che reinventa le pratiche della lotta operaia e le proietta oltre, in una ricchezza che è quella dell'individuo sociale dispiegato, della maturità oggettiva del comunismo. Se l'automazione e l'aumento della produttività del lavoro vengono usate interamente in senso capitalistico, sotto il segno dell'interesse di parte padronale e mantenendo invariati salario e orari, la forza conflittuale proletaria deve imporre un ribaltamento della situazione: la giornata lavorativa sopravvive come misura primariamente disciplinare, di dominio, e deve dunque essere spezzata in termini di contrattacco politico. Occorre rompere con l'imposizione artificiale della misura del tempo di lavoro e la pianificazione sistematica della scarsità. Elementi e forme di lotta che in passato erano appartenuti agli strati più combattivi e più dequalificati della classe proletaria, a quei soggetti che con Joshua Clover abbiamo definito «sovranumerari», in cui Karl Heinz Roth ha visto i protagonisti dell'«altro movimento operaio», dei non garantiti e marginali, divengono prerogativa trasversale di un soggetto frastagliato e massificato nei punti più avanzati dello sviluppo capitalistico, a cui l'innalzamento del livello di scolarizzazione fornisce un ulteriore motivo di disaffezione alla disciplina del lavoro, che rende ancora più instabile questa miscela esplosiva:

La concrezione del rifiuto operaio del lavoro in una figura sociale massiccia, capace di attraversare l'intero corpo sociale con una linea realistica e comunista: riduzione generale dell'orario di lavoro e lavorare tutti ma pochissimo. Assalto proletario generalizzato alla ricchezza socialmente ridotta ed espropriata dai borghesi. *La rivoluzione è possibile*. [...] una componente studentesca, che avverte con acutezza il problema della rottura del meccanismo di trasmissione borghese del potere, ed una componente giovane proletaria che porta dentro le lotte tutta la condizione di vita che nelle case, nei quartieri, nelle fabbriche,

¹⁷² D. TAGLIAPIETRA, *Gli autonomi*, vol. V, *L'Autonomia operaia vicentina. Dalla rivolta di Valdagno alla repressione di Thiene*, Roma, Derive approdi, 2019, p. 93. Può sembrare anomalo citare, a proposito della categoria di «operaio sociale», una semplice ricostruzione militante rispetto alle formule di quegli autori che la hanno elaborata sotto il profilo teorico. La ragione è proprio che qui interessa come questo concetto è stato impiegato, in quanto utensile d'intervento, dai quadri militanti di estrazione proletaria che lo hanno usato per costruire campagne di lotta quotidiane e collegarle tra di loro in una prospettiva strategica concreta. Lo scritto teorico in cui, invece, la categoria di «operaio sociale» viene introdotta, è: A. NEGRI, *Proletari e Stato*, in *Libri del rogo*, cit., pp. 137-194.

nell'impiego, nelle mense, nei rapporti interpersonali, i giovani proletari vogliono trasformare ed hanno cominciato a trasformare (con la collettivizzazione, l'autoriduzione, l'appropriazione, la messa in discussione di tutte le forme di esistenza, del linguaggio, della sessualità).¹⁷³

Non è peraltro irrilevante che il filosofo Nicola Massimo De Feo, che era vicino agli ambienti dell'«autonomia» e che ha dedicato uno sforzo teorico originale ed illuminante ad approfondire storia ed implicazioni del concetto di «autonomia proletaria» nei passaggi più misconosciuti del movimento rivoluzionario moderno, regalandoci pagine folgoranti, abbia scritto due contributi, rispettivamente del 90 e del 92, intitolati *I detenuti come operai sociali* e *Il folle come operaio sociale*¹⁷⁴.

Al di là della pertinenza della categoria controversa di «operaio sociale», di cui si sono già evidenziati alcuni limiti alla luce del pensiero di Jacques Camatte, questo utilizzo palesa una proiezione della questione rivoluzionaria sulla totalità dell'esistenza e dell'essere sociale, sull'intero arco delle forme di oppressione e di dominio. Un aspetto che è insito nel codice genetico del ciclo di lotte autonome degli anni 70 in Italia, anche se spesso e volentieri soffocato¹⁷⁵ da un'aderenza a linguaggi e prismi che ne amputano la radicalità sovversiva. Un'identità proletaria che sempre più si sfrangia riassorbendo al suo interno le figure prima proscritte della marginalità, dell'esclusione e dell'agire criminale, però massificandole, e che di conseguenza non può che ricadere sul profilo della lotta di classe amplificandone la carica sovversiva, trasmettendole questo carattere «criminale», trasformandola in guerra civile violenta:

Allora la lotta di classe diviene aperta e totale, guerra, guerra civile, attuale o potenziale, sabotaggio, sovversione, immediata o progettata, illegalità, azione criminale. Senza più legittimazione, senza più consenso, la violenza dello stato e del capitale riesplode nella sua cattività, diventa aggressiva e indiscriminata, mentre l'azione proletaria, avendo spezzato i nessi di coesione e di coerenza interiori del sistema sociale, diventa provocazione, destabilizzando i tentativi del capitale e dello stato di riassumere in nuova forma ed equilibrio la logica del potere.¹⁷⁶

È peraltro curioso che proprio in questi anni rifioriscano all'interno dell'area dell'autonomia, seppure un po' in sordina, le posizioni della «corrente radicale», che aveva conosciuto in Cesarano il

¹⁷³ *Nelle assemblee di massa dell'Università emerge il nuovo soggetto proletario*, «Il corrispondente operaio», numero unico edito da «A/traverso», Bologna, febbraio 1977, in L. CASTELLANO (a cura di), op. cit., 146-147.

¹⁷⁴ Entrambi i contributi sono disponibili in rete sul sito dell'«Archivio De Feo»: <https://www.archiviodefeo.it/>, [consultato il 16/12/2020]. I due scritti sono anche presenti nella raccolta, a cura di Ottavio Marzocca: N. M. DE FEO, *Ragione e rivolta. Saggi e interventi 1962-2002*, Milano, Mimesis, 2005, rispettivamente alle pagine 283-286 e 287-288.

¹⁷⁵ Julien Coupat definisce l'esperienza degli anni 70 in Italia, in una recente e bellissima postfazione ad un altrettanto illuminante lavoro di Gianni Carchia, come «insurrezione metafisicamente inadempiente», che non ha insomma portato a pieno compimento i propri impliciti presupposti di messa in discussione profonda e totale della civiltà occidentale. J. COUPAT, *Dialogo coi morti*, in G. CARCHIA, *Orfismo e tragedia. Il mito trasfigurato* (1979), Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 85-99.

¹⁷⁶ N. M. DE FEO, op. cit., p. 244.

proprio esponente teorico più significativo. Nella tendenza di «Ludd-consigli proletari», ma soprattutto di «Comontismo», la fascinazione per la «teppa» e la criminalità erano sempre state un marchio distintivo. Le esperienze milanesi di «Puzz»¹⁷⁷ e di «Gatti selvaggi», che nascono come riviste *underground* animate dal «Nucleo autonomo di Quarto Oggiaro», verso la metà degli anni 70 recepiscono infatti l'influenza del comunismo radicale, anche attraverso una partecipazione diretta di Cesarano, nell'ultimo periodo prima della sua morte. Questo percorso prenderà il nome un po' anomalo di «negazionismo». Le ragioni del riecheggiare di tali motivi, tra violenza dell'azione diretta, socializzazione della lotta di classe, diffusione dei «micro-comportamenti» sovversivi e tematica della guerra civile diffusa, hanno delle ragioni storiche su cui vale la pena tornare.

2.10 Autonomia e guerra civile nell'«altro movimento operaio»

Nel marzo del '77, sulla rivista «A/Traverso», esce un articolo intitolato *Per l'autonomia*, dove si districano in modo chiaro e conciso le due diverse concezioni che si fronteggiano in merito all'interpretazione di questo concetto. Da una parte c'è chi concepisce l'autonomia come opzione ideologica e modello di verticalizzazione organizzativa dei conflitti, progetto di direzione politica, mentre dall'altra questo termine indica l'apertura a quello che viene considerato lo sviluppo spontaneo di una tendenza inscritta nei bisogni delle masse proletarizzate, di una «classe universale», per dirla ancora con Camatte, sempre più ampia e variegata:

Se rifiutiamo l'idea di un'identificazione organizzativa e minoritaria dell'autonomia, se sappiamo definirla come linea di tendenza necessaria nei comportamenti delle masse proletarizzate, allora cerchiamo di determinare le forme di questa tendenza: l'autonomia è la capacità di sganciare i tempi e le forme della ricomposizione di classe dai tempi e dalle forme della ristrutturazione capitalistica.¹⁷⁸

La prospettiva dell'autonomia proletaria è d'altronde al centro del pensiero di due autori che si sono già incontrati nel corso della ricerca, Karl Heinz Roth e Nicola Massimo De Feo, che hanno condotto un accurato lavoro genealogico e di contestualizzazione storica sui modi in cui gli strati più combattivi ed intercambiabili dell'«operaio multinazionale», ma anche delle masse di

¹⁷⁷ AA. VV. (realizzazione Atelier Capa), *Puzz & Co.(1771-78...91)*, Torino, Nautilus, 2003; G. MARTIGNONI, S. MORANDINI (a cura di), op. cit., pp. 79-122, il capitolo intitolato *Autonomia come negazione*, che contiene una buona selezione antologica di articoli della rivista. Scrive inoltre M. TARÌ, *Il ghiaccio era sottile*, cit., pp. 110-111: «Fu in questo modo che riemerse, tramite «Puzz» in particolar modo, l'influenza del situazionismo italiano e della «critica radicale», chiamata anche «negazionismo», i cui teorici erano Giorgio Cesarano, Riccardo D'Este, Joe Fallisi, Piero Coppo e altri come Gianfranco Faina – il quale nel '76 diede vita al gruppo armato libertario Azione rivoluzionaria – che avevano attraversato le esperienze di «Ludd-Consigli proletari» e «Comontismo» – quest'ultimo gruppo aveva infatti una spiccata preferenza per la «teppa» - e che da tempo conducevano un'analisi spietata del capitale cibernetico, della metropoli capitalista e della sinistra rivoluzionaria in tutte le sue declinazioni».

¹⁷⁸ A/Traverso, *Per l'autonomia*, cit., p. 252.

disoccupati espulse dal ciclo produttivo, abbiano a più riprese innescato momenti decisivi nello sviluppo delle lotte di classe europee, nel corso del 900 e finanche prima, alle soglie dell'epoca contemporanea.

La storia dell'«altro movimento operaio» traccia in tal senso un filo rosso che si discosta dalle rappresentazioni politiche ufficiali della sinistra socialdemocratica e marxista, ponendo già a partire dall'800 il problema dell'autonomia non soltanto come mera «auto-amministrazione» economica dentro la gerarchia di fabbrica, ovvero l'istanza tipica di quei settori qualificati della classe operaia professionale che, come abbiamo visto, erano maggiormente coinvolti nel contenuto e nei fini della produzione, quindi del proprio ruolo lavorativo, bensì come affermazione violenta dei bisogni sociali fuori e contro l'assetto capitalistico, innanzitutto attraverso il rifiuto dello sfruttamento salariale, l'assenteismo e il sabotaggio. Questa parte della classe operaia non si identifica più con il lavoro, non vi basa la propria identità sociale e politica, e non ne trae neppure vantaggio in termini di crescita del salario reale.

Nel punto di osservazione privilegiato della storia tedesca, all'avanguardia tanto nelle forme della conflittualità proletaria che nelle misure di riorganizzazione pianificatrice del comando capitalistico, questa tradizione alternativa si sostanzia, fin dall'epoca guglielmina e bismarckiana, in una serrata successione di lotte di massa, scioperi, azioni dimostrative e tentativi insurrezionali, ma anche in correnti eretiche del movimento rivoluzionario come l'«ultrasinistra», di cui si è già trattato, e l'anarchismo comunista di figure come Johann Most, August Reinsdorf, Josef Peukert, Arnold Roller, o un po' più tardi Gustav Landauer¹⁷⁹. Se lo «Stato-piano» dello sviluppo capitalistico europeo non può contare, per introdurre la razionalizzazione produttiva taylorista e fordista contro gli operai, su quella «ideologia del lavoro» che aveva tenuto nei ranghi il dipendente qualificato della piccola industria meccanica ed elettrotecnica, deve cercare di prevenire i contraccolpi di una classe operaia multinazionale e massificata in formazione, quella appunto dell'«operaio massa», che minaccia di aprire un ciclo di lotte più duro e senza esclusione di colpi di quelli precedenti.

¹⁷⁹ La tradizione strettamente anarchica dell'«altro movimento operaio» viene in realtà affrontata specificamente soltanto da De Feo, che però impiega proficuamente le acquisizioni presenti nel lavoro di K.H. Roth. È importante notare, come verrà sottolineato più avanti nella trattazione, come De Feo avvicini il modo in cui la tematica anarchica emerge nel movimento rivoluzionario e socialista di metà 800, in Germania, a quello con cui l'«anarchia come programma minimo», in un senso eminentemente anti-ideologico, viene affrontata nei movimenti autonomi tedeschi degli anni 70 e soprattutto 80. A questo proposito si veda. N. M. DE FEO, *Bandiere nere su Kreuzeberg*, in op. cit., pp. 371-389. Oltre al libro citato gli altri due titoli dedicati alla ricerca sull'altro movimento operaio sono: *Riformismo, Razionalizzazione, Autonomia operaia*, Manduria-Bari-Roma, Lacaita, 1992; *Autonomia operaia e militarizzazione dello Stato, dalla repubblica di Weimar al Terzo reich* (1977), in O. MARZOCCA (a cura di), *La solitudine non è una festa. Il pensiero militante di Nicola Massimo De Feo*, Milano, Mimesis, 2006, pp. 12-25.

Nella «lotta per l'anima dell'operaio»¹⁸⁰ che si scatena di conseguenza, né gli accomodamenti, né l'intimidazione o la nuda violenza repressiva avranno gioco facile. Questa tradizione sotterranea non corrisponde quindi ad una filiazione ideologica coerente e lineare, ma è il risultato di un lavoro di scavo che rintraccia, dietro l'apparente continuità dei progetti di ristrutturazione economica e di irreggimentazione repressiva dell'apparato politico del capitale, con la militarizzazione dello Stato e l'integrazione riformistica delle forze politiche operaie e socialiste nel quadro del sistema, il tentativo di far fronte alle forme di lotta incipienti dei nuovi soggetti proletari. Nel corso degli anni 70 tale modello di «storiografia militante», che De Feo riprende da Roth interpretandolo secondo gli interrogativi posti dagli sviluppi del movimento rivoluzionario italiano, cerca nella composizione materiale degli sfruttati e nei suoi cambiamenti la radice di un tipo di antagonismo radicale e «selvaggio» che nasce al di fuori del movimento operaio ufficiale e amplificandosi ne rompe gli argini, contribuendo in modo determinante a provocarne la crisi definitiva ed il superamento:

La genealogia tracciata da De Feo definisce con nettezza la divergenza storica che, sin dagli esordi dell'epoca contemporanea, si dà tra due movimenti operai, ovvero tra un movimento operaio ufficiale, egemonizzato dalla figura del lavoratore professionale ed organizzato nei partiti di stampo seconda e terza-internazionalista, e un altro movimento operaio più magmatico, composto da una forza lavoro massificata, supersfruttata, quasi sempre marginalizzata dal sistema dei partiti, che si sarebbe espressa con forme di lotta radicali e selvagge, ponendo continuamente in crisi lo stato-piano frutto del patto politico-sociale stipulato tra il grande capitale e il movimento operaio ufficiale.¹⁸¹

Gli esclusi ed emarginati dalla riproduzione sociale si espandono quando l'impresa capitalistica pianificata, per aggirare le basi organizzative ed i punti di maggior rigidità politica del lavoratore professionale, «ristratifica» la classe operaia: in un lungo processo che attraversa le due guerre, il periodo di Weimar ed il nazional-socialismo, la forza lavoro generica dequalificata o semi-qualificata, la manodopera straniera composta prima da forzati e prigionieri di guerra, poi da rifugiati, il lavoro femminile, prevalgono quantitativamente fin nei bastioni dell'operaio di mestiere, che si ritira sempre di più dai principali settori produttivi. I «paria» della classe operaia, cambiando pelle, provenienza geografica e funzione tecnica nella fabbrica diffusa, divengono sempre di più nel corso del tempo, come Karl Heinz Roth mostra con un'ampia documentazione relativa al caso esemplare della storia tedesca, il suo strato egemone e poi l'unico in grado esprimere, in risposta alla frammentazione gerarchica e salariale creata dai padroni, un comportamento omogeneo di ribellione.

¹⁸⁰ K. H. ROTH, op. cit., p. 81.

¹⁸¹ A. RUSSO, *L'altro movimento operaio di Nicola Massimo De Feo*, in O. MARZOCCA (a cura di), *La solitudine non è una festa*, pp. 107-113, p. 111.

Tale segmentazione delle masse sfruttate viene d'altronde cristallizzata dalle strutture politiche e sindacali del movimento operaio ufficiale, che a partire dal 1918 fino all'avvento del nazionalsocialismo, esercitando sostanzialmente una funzione di retroguardia, non riescono mai ad unificare le istanze delle classi subalterne fuori dalla dinamica di opposizione interna tra le varie frazioni (disoccupati, operai di fabbrica, ceti medi pauperizzati, lavoratori stranieri) canalizzando l'aggressività sociale verso obiettivi politici che dessero uno sbocco alle pratiche di conflitto e riappropriazione concretamente realizzate dai proletari. Il movimento operaio, riducendo ancora una volta la classe a forza lavoro, variabile dello sviluppo pianificato e della razionalità capitalista, alimenta queste lotte di frazione e risulta, anche attraverso un'adesione all'ideologia del progresso che contamina tanto il versante socialdemocratico quanto quello «bolscevico», un fattore di stabilizzazione che blocca e depotenzia lo sviluppo delle lotte in senso rivoluzionario:

Il movimento operaio, che si stava atrofizzando di fronte allo sviluppo sociale reale, si limita sostanzialmente a rappresentare la classe nella sua funzione di forza-lavoro [...]. Non aveva una strategia in cui i bisogni materiali della classe si compartimentassero e si affermassero contro le divisioni vecchie e nuove imposte dal lato della produzione: occupati contro disoccupati, uomini contro donne e bambini, pagati contro non pagati. Le masse praticavano da un pezzo il diritto alla vita, all'appropriazione sociale, invece del diritto al lavoro. Da lungo tempo la guerriglia concreta contro le riduzioni del cottimo, le riduzioni salariali, i debiti di imposta, gli sfratti, i rialzi artificiali dei prezzi e contro l'ufficio del lavoro costituiva per loro un'unica linea di resistenza. Ma non per il movimento operaio.¹⁸²

Di questa incapacità di dare una svolta positiva alla volontà di ribellione e all'odio sociale, come nota Ernest Bloch, saprà invece approfittare il fascismo¹⁸³. Lo schema di una strategia repressiva delle classi dominanti basata sulla divisione e la compartimentazione interna degli sfruttati si ripropone a più riprese¹⁸⁴: da un lato pacificando i settori privilegiati della forza lavoro, assegnando

¹⁸² K. H. ROTH, *Nuovo fascismo?* (1978), in *Autonomia e classe operaia tedesca*, Milano, Feltrinelli, 1979, pp. 11-31, pp. 13-14.

¹⁸³ Ernst Bloch tratta del nazionalsocialismo e della sua capacità di incanalare una certa tensione delle masse proletarie a rifiutare l'unilateralità del tempo moderno, dello sviluppo unilineare, salvando dimensioni del mito e del ricordo, orizzonti temporali rimossi dall'assolutizzazione del progresso poiché «non contemporanee» al presente, come quelli della civiltà contadina, in alcuni scritti degli anni 30 tra i quali il più significativo è: *La non contemporaneità e il dovere di renderla dialettica* (1932), in *Eredità di questo tempo*, Milano, Mimesis, 2015, pp. 145-206.

¹⁸⁴ L'accurata indagine svolta da K. H. Roth si dipana dal primo conflitto mondiale fino alla crisi economica tedesca del 1966-67, con la conseguente ondata di scioperi, ed alle lotte di fabbrica del '73, restituendo l'evoluzione dei progetti di sviluppo capitalistico ma anche gli elementi di continuità, soprattutto per quanto riguarda l'isolamento e l'accerchiamento di una classe operaia ipersfruttata come forza lavoro generica, che mantiene lungo tutta la sua storia un carattere multinazionale e su cui vengono sperimentate le più brutali tecniche di repressione, coinvolgendo anche, come nel periodo nazionalsocialista, gli operai professionali tedeschi nel loro controllo ed assoggettamento. Questa componente massificata dell'operaio complessivo, che non a caso assomiglia per composizione e comportamenti alla base degli «IWW» negli USA, è quella contro cui verranno costruite le varie «*Werkschutz*», le polizie private di fabbrica, i «*Pinkerton*» tedeschi, che manterranno caratteri in larga parte invariati rispetto agli anni del nazionalsocialismo, nonché tutte le strategie di controllo, schedatura, separazione dagli altri operai e repressione spietata, come quella scatenata nel '73 contro i dipendenti in sciopero della fabbrica di macchine agricole «John

loro mansioni tecniche e di sorveglianza, ad esempio, ma anche inquadrandoli nelle strutture sindacali come organo riformista che cogestisce la ristrutturazione produttiva contro l'autonomia operaia; dall'altra isolando ed accerchiando le componenti del lavoro meccanizzato più mobile, ripetitivo e «disintellettualizzato», svolto spesso da operai stranieri. Gli strati dequalificati sono necessari all'organizzazione del comando imprenditoriale perché consentono di mantenere un adeguato coefficiente di tempo di lavoro, contrastando la caduta del saggio di profitto causata dall'innovazione tecnologica, dai processi di automazione e quindi dall'aumento delle composizioni organiche di capitale.

Con questo accerchiamento viene inoltre disgregata preventivamente la possibilità che una linea di resistenza unitaria si coaguli intorno all'insubordinazione degli strati operai più sfruttati, facendo coincidere l'interesse immediato dell'operaio professionale con quello dell'impresa, rinnovando così l'arma ideologica dell'«etica del lavoro» e costruendo una capillare rete di sorveglianza disciplinare e poliziesca intorno agli schiavi della catena di montaggio. Questo non impedisce, tuttavia, che l'equilibrio raggiunto tra i due movimenti operai, costantemente riprodotti nella loro divisione, possa incrinarsi nei momenti di crisi economica, quando il «riformismo capitalistico» si scontra con l'impossibilità materiale di sostenere i costi dell'integrazione sociale e salariale degli operai qualificati. Ciò può provocare, così, un'omogeneizzazione verso il basso della classe intorno all'estraneità rispetto alla razionalizzazione produttiva e contro la compressione dei bisogni proletari e del salario reale:

La forza lavoro subordinata al ritmo della catena di montaggio mediante operazioni manuali ripetitive è altra cosa dalla forza lavoro espulsa definitivamente dal sistema delle macchine e rigidamente addestrata a tenere lontani dal processo di produzione, mediante interventi periodici, tutti i possibili fattori di perturbazione. Ciononostante restava indiscutibilmente un elemento comune: il crescente allontanamento di tutti gli strati operai dal processo produttivo, l'eliminazione di tutti i momenti di identificazione con il lavoro.¹⁸⁵

È quanto accade sul finire degli anni 60 in Germania, quando un'articolata strategia padronale mirata a intensificare lo sfruttamento dell'«operaio massa» sulle linee di montaggio, introdurre metodi più efficienti nell'organizzazione del lavoro perfezionando la parcellizzazione delle operazioni e contemporaneamente erodere le condizioni privilegiate degli strati superiori delle masse lavoratrici, riducendo sensibilmente gli investimenti, produce l'effetto collaterale di una radicalizzazione dell'antagonismo operaio. Tale processo vede convergere i lavoratori tedeschi

Deere», descritta da Roth all'inizio del libro, rispetto a cui molti lavoratori anziani testimoniano di episodi che ricordano loro gli anni 30. La ricostruzione di Roth parte quindi dai baraccati delle officine di Leuna, costruiti nel 1916 per ospitare i lavoratori, principalmente forzati e stranieri deportati dai territori invasi dai tedeschi, che producevano ammoniaca per la fabbricazione di munizioni, e che saranno un terreno di propaganda privilegiato per le bande di espropriatori comunisti capitanate da Max Hölz, e arriva agli scioperi dei lavoratori rifugiati degli anni 60 e 70.

¹⁸⁵ K. H. ROTH, *L'altro movimento operaio*, cit., p. 215.

sindacalizzati e gli operai immigrati in una serie di scioperi che, tra il 66 e il 67, riguardano l'industria del legno, metallurgica e meccanica, rompendo la strategia di isolamento usata contro la parte più oppressa e combattiva della forza lavoro:

Chi aboliva le integrazioni aziendali sul salario in più del 70% delle aziende sacrificando così al profitto una componente non irrilevante della divisione di classe non poteva certo sperare di trasformare i gruppi operai tedeschi in commandos di sorveglianza sugli immigrati. E chi, con nuovi procedimenti di valutazione, toglieva drasticamente ai nuovi strati operai delle industrie semiautomatizzate l'illusione di un'ascesa ininterrotta nella piramide aziendale, doveva rinunciare bene o male ad entusiasmarli per l' "autodifesa" degli impianti contro il "sabotaggio" e le "catastrofi".¹⁸⁶

Si tratta soltanto di uno dei vari esempi della lunga catena di lotte che formano la storia dell'«altro movimento operaio», una tradizione nascosta e rimossa sia dalla storiografia ufficiale, sia dalla «memoria» consacrata delle diverse forze politiche della sinistra, che Roth ha invece il merito di riportare alla luce, smentendo peraltro il mito secondo cui la lotta di classe avrebbe conosciuto una sospensione, una «casella nera» ed una paralisi durante gli anni del nazionalsocialismo.¹⁸⁷ In quel frangente c'è invece proprio il laboratorio che consolida la strategia di incanalamento della violenza proletaria verso il basso come vettore disciplinare, inserita in un progetto di dominio statale su scala europea: dentro la famiglia nucleare il «patriarca» operaio media la distribuzione del reddito alle donne e ai giovani, dentro la fabbrica e nel corpo sociale ricopre invece il ruolo di «capo operaio d'Europa», chiamato ad avvallare l'oppressione degli stranieri, dei gruppi marginali e delle «minoranze asociali»:

Il razzismo ed il culto della mascolinità dei nazisti presentano dunque una connotazione molto attuale. In connessione con la nuova pianificazione familiare esso fu trasformato alla fine in una tecnica macropolitica di divisione permanente degli strati inferiori della classe allo scopo di degradare l'unità di classe rivoluzionaria contro il capitale e lo stato in un'illusione dei tempi passati. Socialmente riconosciuta, perché fissata nelle parcelle compartimentate del lavoro, della vita e della riproduzione, era solo la nuova gerarchia del nucleo familiare. Chi continuava a sottrarsi era considerato un "depravato", "estraneo alla razza", classificato come "asociale". [...] Oggi non si può contestare la progressiva utilizzazione economica del principio biologico-razziale contro tutti gli elementi più evidenti di rifiuto del lavoro e della riproduzione asservita alla logica del sistema.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Ivi, p. 217.

¹⁸⁷ «All'inizio ci furono per lo più piccole rivolte all'interno della gioventù hitleriana. In seguito i giovani stabilirono collegamenti fra i diversi strati di paria del campo nazista: i lavoratori coatti russi, i disertori, le donne dei quartieri rossi delle regioni industriali [...]. Il tributo di sangue di questa resistenza, completamente messa a tacere dal movimento operaio ricostituito dopo il 1945, che in alcune regioni del Reich assunse la dimensione di un regolare movimento partigiano, fu alto. Fu inutile? Non credo. Testimonia della continuità della resistenza della classe dal basso. Per la vera storia della classe il nazionalsocialismo non è una casella nera, un periodo senza storia. Pose anzi le basi dei conflitti di classe attuali, perché in tutte le fasi fu anche espressione di specifiche lotte di classe», *Nuovo fascismo?*, cit., p. 19.

¹⁸⁸ Ivi, pp. 16-17.

L'articolazione dello sfruttamento secondo le linee di razza e di genere, con il monopolio maschile del salario, e il «darwinismo sociale» verso vagabondi, prostitute, omosessuali, funzionano quale copertura ideologica di una costrizione al lavoro che si riproduce nello stato tardocapitalistico, dove l'azione diretta dei non garantiti, dei rifugiati e del proletariato sociale metropolitano, nuovo terreno delle lotte autonome, incontrano la barriera delle politiche neo-riformiste e socialdemocratiche di recupero e, dentro lo stesso quadro, quella della repressione poliziesca e dello «stato d'emergenza».¹⁸⁹

È altrettanto interessante notare che anche nel ciclo di lotte rivoluzionarie tedesche del periodo 1918-21, secondo Roth, le uniche forme di guerriglia e resistenza sociale diffusa siano quelle esercitate dagli operai giovani e non qualificati, dalle donne che sostituivano in alcuni settori i lavoratori professionali partiti al fronte, dai forzati e dai marinai ammutinati, cioè da quella componente plebea e «di strada» del movimento proletario che si dedica a forme violente di sabotaggio e riappropriazione contro cui si rivolgono non solo le organizzazioni operaie tradizionali della socialdemocrazia – che perseguono un organico progetto controrivoluzionario di collaborazione con il padronato e restaurazione dell'ordine – ma anche le tendenze radicali del «USPD» e del «KPD»¹⁹⁰. I «consigli degli operai e dei soldati» capitanati da queste organizzazioni, nei territori dove riescono a esercitare forme di «doppio potere», non aprono a obiettivi rivoluzionari ma si limitano a ristabilire le condizioni preesistenti di lavoro dell'operaio di mestiere, espellendo spesso le donne dalla posizione acquisita in fabbrica durante la guerra:

Il movimento consiliare professionale ebbe una forte tendenza ad esaurirsi nel tentativo di riportare su «binari ordinari» il «selvaggio sabotaggio della produzione» delle isole sindacaliste e gli indisciplinati «attaccabrighe di strada». [...] Nelle cittadelle dell'opposizione degli operai qualificati, con la fondazione dei consigli dei soldati e degli

¹⁸⁹ Questo «stato d'emergenza» autoritario giustificato dalla necessità di rispondere alla minaccia terroristica, si concretizza nel «modello tedesco» degli anni 70, che dà luogo, tra le altre cose, a due casi di cronaca drammatici dalla vasta eco internazionale: il primo è quello della morte, avvenuta nel carcere di Stammhein durante la notte tra il 17 e il 18 ottobre del 1977, dei tre militanti della «RAF» (*Rote Armee Fraktion*) Andreas Bader, Gudrun Ensslin e Jan Carl Raspe, imputata a un suicidio nonostante le numerose incongruenze della versione e la testimonianza contraria dell'unica militante che sopravvive all'accaduto per le cure mediche ricevute in ospedale (a seguito di numerose pugnalate al petto), Irmaard Moller; il secondo caso è quello dello stesso Karl-Heinz Roth, arrestato nel 75 durante un controllo di polizia finito con una sparatoria, e poi tradotto in carcere in condizioni di salute gravissime. Entrambi i casi provocheranno una reazione internazionale, anche in Italia, dove si condurrà una campagna e, a seguito della morte dei militanti della «Raf», numerose azioni di attacco contro ambasciate ed aziende tedesche. In GIACOMO DESPALI, PIERO DESPALI, op. cit., p. 91

¹⁹⁰ I socialisti «indipendenti» dell'«USPD», a cui aderì per un periodo la «Lega di Spartaco», a cui appartenevano Kurt Eisner e Karl Korsch, da cui passarono anche figure dell'anarchismo come Most e Landauer, era una formazione anomala che, come si è detto nelle pagine del primo capitolo dedicate all'ultrasinistra, non ruppe mai questa contraddizione relativa ai soggetti di riferimento e alle forme organizzative. Sia l'«USPD» che il «KPD» restano, come spiega Roth, l'ala radicale del movimento operaio del lavoratore professionale, mentre le uniche esperienze di vera autonomia proletaria dei nuovi strati operai, di azione diretta e conflitto in senso rivoluzionario, avvengono al di fuori della loro rete organizzativa. Cosa che i ripeterà nei cicli successivi di lotta del proletariato diffuso e dell'operaio sociale multinazionale, durante il nazionalsocialismo, nel dopoguerra e poi negli anni 60 e 70.

operai, furono rapidamente eliminati sia i marinai, in quanto esponenti della “strada”, sia, per quanto possibile, i socialdemocratici maggioritari. Si costituì un piccolo strato dirigente di fiduciari sindacali e di funzionari della USPD e della KPD che non accennava affatto ad avviare o dirigere il rivoluzionamento della fabbrica e della comunità, al contrario. Attraverso gli organi dei fiduciari e dei sindacati di mestiere, detti spesso “consigli d’azienda”, ebbe luogo una rapida restaurazione dello status quo ante con un carattere decisamente ambivalente: da una parte, si bloccarono la razionalizzazione ed il salario a rendimento, dall’altra parte si licenziò la maggior parte delle donne e dei giovani a favore degli operai qualificati che tornavano dal fronte [...].¹⁹¹

Questa contraddizione interna al campo proletario, tra il repertorio sovversivo della classe lungo l’asse del suo allargamento nel tessuto sociale, e dall’altra parte le istituzioni storiche del movimento operaio, ha interesse per Roth in quanto precipita sulla situazione politica del presente, ovvero sulle espressioni di autonomia proletaria che erompono negli anni 70 del 900. Allo stesso modo De Feo, nel risalire alla gestazione delle correnti rivoluzionarie anarchiche tedesche del periodo guglielmino, fin dalla seconda metà dell’800, è mosso da un analogo interesse per come le forme di azione diretta proletaria si siano sviluppate, per il retroterra e la ricaduta attuale dei metodi di lotta autonomi ed insurrezionali del proletariato diffuso.

La rilettura dell’anarchismo comunista d’azione diretta che si sviluppa tra l’Europa e gli USA, a cavallo tra 800 e 900, in particolare nei gruppi dell’emigrazione tedesca, assume in De Feo una valenza del tutto particolare. Le analisi di Johann Most sul concetto di «propaganda attraverso l’azione», quelle di Joseph Peuckert sull’«autonomia»¹⁹² come metodo e programma della lotta rivoluzionaria e i riferimenti di August Roller all’idea di «azione diretta», pur nelle loro notevoli differenze, combinano infatti l’influenza dell’anarchismo di Kropotkin, che risulta centrale per il tessuto organizzativo del movimento libertario europeo di quel periodo¹⁹³, ad una critica dell’appropriazione capitalistica e del lavoro salariato di matrice sostanzialmente marxiana, fondata

¹⁹¹ K. H. ROTH, *Classe operaia e organizzazioni operaie. Germania 1890-1920*, in *Autonomia e classe operaia tedesca*, cit., pp. 33-73, p. 64.

¹⁹² Joseph Peuckert, a cui De Feo dedica il terzo capitolo del libro citato (pp. 161-212), dirige dal 1886 al 1992 il giornale *Die Autonomie*. Johann Most, influenzato fortemente da Kropotkin, in particolare nella concezione della «propaganda con il fatto», ovvero azioni di attacco violento contro uomini, simboli o strutture del potere, fonda nel 1879 la rivista «*Freiheit*», dove pubblica gli articoli di Reinsdorf e diffonde posizioni insurrezionaliste. Prima la rivista esce a Londra, poi, a partire dal 1882, negli USA. Nel periodo statunitense Most pubblica un opuscolo intitolato *Scienza della guerra rivoluzionaria*, che costituisce un manuale per l’uso di esplosivi e l’organizzazione di attentati. Arnold Roller, pseudonimo di Siegfried Nacht, nato a Vienna nel 1880 e vissuta a Parigi, Londra e in Italia, fu uno dei principali esponenti del sindacalismo rivoluzionario e dell’autonomia operaia del suo tempo, autore di uno scritto di propaganda, intitolato *L’azione diretta*, stampato a New York nel 1903, 1912 e 1919: A. ROLLER, *Die direkte Aktion*, Verlag Impuls, Bremen.

¹⁹³ Le tesi di Kropotkin sono quelle che determinano il passaggio, in seno al movimento anarchico europeo, dal collettivismo radicale di ispirazione bakuniana alla concezione del comunismo anarchico, esplicitata in modo particolarmente perspicuo in P. KROPOTKIN, *La conquista del pane* (1892), Catania, Edizioni anarchismo, 2014. Il confronto tra le due posizioni avviene nel 1876 al Congresso di Verviers dell’Internazionale antiautoritaria, dove si decreta che ciascuna sezione nazionale scelga di aderire ad una delle due concezioni. A prevalere è comunque la visione comunista, che si pone in antitesi a qualsiasi sistema salariale e di proprietà, anche collettiva, dunque contro ogni mediazione tra l’adesione volontaria alla libera attività sociale e il soddisfacimento dei bisogni.

cioè sull'assunto di una maturità della ricchezza sociale che forza e travalica le maglie strette dei rapporti di sfruttamento esistenti. L'appropriazione privata contro il libero soddisfacimento dei bisogni, ormai reso possibile dalla maturità della produzione, quindi, e i rapporti sociali di sfruttamento come dominio basato sulla pura violenza politica e non più sulla crescita della ricchezza, la «produzione di merci a mezzo di comando» di cui parla Antonio Negri in *Partito operaio contro il lavoro*¹⁹⁴:

*Lotta dell'avanguardia di massa – e del suo partito – contro il comando, significa lotta armata. Significa soprattutto lotta armata. Il terreno del comando capitalistico, liberato dalla pesante mistificazione della legge del valore, è il terreno della violenza e del mero rapporto di forza. La caduta della legge del valore che è legge della libertà di mercato e orizzonte del funzionamento del riformismo di piano, toglie all'azione del capitale complessivo – come Stato – ogni motivazione al comando che non sia la violenza.*¹⁹⁵

Tale sintesi peculiare, filtrata da una lettura attualizzante che ricorre ad una torsione originale e spuria del marxismo operaista, è notevole sotto due aspetti: il fatto di focalizzare una visione teorica dello sviluppo capitalistico e della lotta di classe mediante la preminenza dei temi della violenza, dell'armamento delle classi sfruttate e dell'insurrezione come «guerra civile» diffusa; il legame inscindibile, esplicito nel pensiero di queste figure dell'anarchismo come nell'interpretazione di De Feo, tra lo svolgimento di tali nodi analitici e la periodizzazione del sistema di sfruttamento economico e produttivo, nonché con i relativi mutamenti della composizione tecnica e sociale del proletariato, attraverso la sua massificazione dentro e al di fuori delle fabbriche.

Per affrontare tali aspetti De Feo usa, oltre ai *Grundrisse* di Marx, non solo l'apporto fornito dalle ricerche storiche di Karl Heinz Roth ma anche, in modo molto libero, le tesi di Antonio Negri in *Crisi dello Stato-piano*¹⁹⁶, soprattutto per quanto riguarda il rapporto tra la lotta di classe e l'«estinzione della barriera storica della legge del valore». In tal senso le correnti dell'anarchismo rivoluzionario europeo di fine 800 coglierebbero al suo nascere, in seno al movimento socialista nel

¹⁹⁴ A. NEGRI, *Partito operaio contro il lavoro* (1974), in *Libri del rogo*, Roma, Derive approdi, pp. 69-133.

¹⁹⁵ Ivi, p. 105.

¹⁹⁶ «Ad una prospettiva intesa a raffigurare e a costituire l'azione operaia nel ciclo – come volevano le esperienze teoriche a fronte dello Stato pianificato – si deve ora sostituire un'azione intesa a trascinare ognuna delle emergenze proletarie contro i momenti eminenti della repressione capitalistica nella forma di impresa: il ciclo non c'è più perché incompatibile con lo sviluppo nella forma di impresa, il controllo si esercita – per così dire – non sull'orizzonte d'insieme dei movimenti di classe portati, nella loro continuità e complessità, ad una medietà che è mediazione dinamica, bensì si esercita verticalmente, contro ogni emergenza di movimento, puntualmente. Il programma allora non può avere, dal punto di vista operaio, orizzonti estesi su cui svilupparsi, non può affidarsi ad una crescita organica: il programma deve invece pagare in intensità quello che perde in estensione, in densità quello che non ritrova in intensità. Vedere l'insurrezione non come ultimo, ma come primo passo del processo rivoluzionario [...] è invece lucida e corretta rivelazione teorica della nuova composizione di capitale, è pratica di un livello sovversivo adeguato alla forma del comando di impresa sul modo di produrre. L'insurrezione è la ragionevolezza di un punto di vista materialistico e dialettico di fronte alla disperata irrazionalità della repressione del valore di scambio sull'individuo proletario ricomposto», A. NEGRI, *Crisi dello Stato-piano* (1974), in *Libri del rogo*, cit., pp. 18-65, p. 50.

suo complesso, il processo di assoggettamento del ciclo economico capitalistico allo «Stato-piano» ed il conseguente recupero delle organizzazioni operaie alla strategia riformista. In risposta, sviluppano un programma minimo di liberazione collettiva basato sulla sovrabbondanza della produttività sociale (il «*general intellect*» cooperativo di ispirazione marxiana), che si esprime nelle lotte di riappropriazione della ricchezza, e su una conflittualità che si pone del tutto al di fuori delle mediazioni politiche e concertative, passando direttamente all'attacco. Se la socialdemocrazia è inquadramento della resistenza operaia nell'ideologia del lavoro, nel «feticismo della forma Stato», nel parlamentarismo e nell'adattamento del sistema alle variabili dell'instabilità sociale, il movimento proletario deve far saltare il terreno legalitario e affermare il proprio interesse di parte senza concessioni. Per far questo, come sottolinea De Feo prendendo spunto da Roth, si mobilitano i soggetti del terziario in espansione, della disoccupazione di massa, dell'«operaio intellettuale» impoverito, secondo le parole di Most, contro la figura del «*Meister*» su cui si radica il lealismo socialdemocratico:

L'«altro» movimento operaio, il movimento dei lavoratori non qualificati, dei disoccupati, emigrati, e immigrati, riscopre, nello sviluppo della maturità del capitale sociale, del benessere e dell'integrazione dell'operaio professionale, la logica dell'antagonismo di classe non solo al di fuori della classe, contro la borghesia, ma anche dentro la classe, contro il movimento dell'operaio professionale, sindacati riformisti e partito socialdemocratico, il «mostruoso esercito» dei capi operai, funzionari di partito e sindacali, deputati socialisti ecc., che nell'ordine della razionalizzazione capitalistica assolvono la funzione di «fabbricare», manipolando e dominando la classe, l'«opinione del movimento operaio», schiacciando e reprimendo le tensioni e le ribellioni individuali e sociali della classe [...].¹⁹⁷

Il grado di sviluppo dell'«operaio sociale», che emerge qui nelle sue prime forme di organizzazione ancora embrionali, infrange tanto gli argini del progetto riformista, quindi del socialismo parlamentare, quanto del valore di scambio, come misura posta artificialmente su uno sviluppo delle forze produttive che è ormai irriducibile al calcolo del tempo di lavoro, al «principio di prestazione» e alla struttura dell'impresa. Per questo motivo il carattere anarchico della lotta di classe, come scatenamento di una «violenza illimitata» dei bisogni sociali, non è più un'ideologia, ma una condizione materiale inscritta nell'agire proletario, che è immediatamente azione diretta e «guerra civile». Il modo di produzione comunista, la cooperazione di un soggetto sociale proletario pienamente sviluppato, trova quindi nella liberazione anarchica il suo correlato spontaneo e naturale:

L'analisi di Most richiede l'integrazione ulteriore della teoria dell'«espropriazione» di Kropotkin con quella marxiana del «*general intellect*», la forma più avanzata ed astratta di

¹⁹⁷ N. M. DE FEO, *L'autonomia del negativo tra rivoluzione politica e rivoluzione sociale*, cit., p. 227.

sviluppo della produttività sociale e, nello stesso tempo, la condizione per «far saltare in aria» il sistema di valore del capitale, quando esso liberi la capacità sociale di riappropriazione proletaria come capacità di distruzione del lavoro e dello stato. Che Most, in particolare, nell'evoluzione anarchica della tendenza marxiana, coglie e realizza nel progetto di «guerra rivoluzionaria», quando il «modo di produzione comunista» perviene alla sua più realistica espressione nel sistema anarchico di liberazione della produttività sociale [...].¹⁹⁸

In questi autori, che sono ben più uomini d'azione e sovversivi che non intellettuali, protagonisti della grande crescita del movimento anarchico tedesco, tra Europa e USA, nei decenni 1800-1900, l'accento viene posto soprattutto sulla soggettività rivoluzionaria dei «disperati», emarginati, ladri, prostitute e rapinatori, sotto l'influenza non soltanto del pensiero di Kropotkin, che esercita un ascendente diretto innanzitutto sulle posizioni di Peuckert, ma anche di un'atipica ricezione del *Catechismo* di Nečaeŭ, in cui il concetto di «disperazione» ricopre una funzione importante su cui De Feo si sofferma ampiamente. Per Nečaeŭ e per Bakunin, infatti, il «fior fiore del proletariato» era proprio, contro gli anatemi della scuola marxista e del socialismo scientifico, la «grande canaglia del popolo», la massa ribelle dei diseredati e dei non civilizzati. Il *Catechismo del rivoluzionario*¹⁹⁹ trova quindi in tale sequenza dell'anarchismo rivoluzionario, per una strana costellazione dialettica, l'«ora della sua leggibilità»²⁰⁰, in una lettura che, rimuovendo gli elementi di impronta più fortemente statalistico-autoritaria e «blanquista», ne esalta la concezione spregiudicata della violenza e, soprattutto, la fede nella virtù sovversiva dei banditi e di fuorilegge, dei «combattenti della disperazione».

¹⁹⁸ Ivi, p. 150.

¹⁹⁹ M. CONFINO, *Il catechismo del rivoluzionario. Bakunin e l'affare Nečaeŭ* (1973), Milano, Adelphi, 2014. Nečaeŭ parla d'altronde di un «esercito di *abreki*», e Bakunin definisce peggiorativamente il suo scritto un «catechismo da *abreki*», che erano i combattenti fuorilegge, abitanti delle montagne del Caucaso e mossi dal «coraggio della disperazione». In sostanza la divergenza tra Bakunin e Nečaeŭ è che il primo, valorizzando il coraggio e la vitalità dei banditi, vuole conquistarli all'affratellamento di una morale socialista, il secondo ne esalta la disperazione stessa e la mancanza di scrupoli morali, quindi li ritiene dei soggetti rivoluzionari già di per sé. È interessante notare che il «*Black Panther Party*» pubblicò e distribuì il *Catechismo* di Nečaeŭ e che Jackson e altri importanti esponenti del partito lo riconobbero come una forte influenza sulle loro teorie dell'organizzazione politica d'avanguardia. Più tardi George Jackson cambia opinione. Si veda in rete: <https://libcom.org/library/james-carr-black-panthers-all-that>, [consultato il 04/01/2021]

²⁰⁰ Walter Benjamin spiega in questi termini il complesso concetto di «immagine dialettica», in un frammento dei *Passagenwerk*: «L'indice storico delle immagini dice, infatti, non solo che esse appartengono a un'epoca determinata, ma soprattutto che esse pervengono a leggibilità solo in un'epoca determinata. [...] Ogni presente è determinato dalle immagini che gli sono sincrone», W. BENJAMIN, *I «passages» di Parigi* (1982), Torino, Einaudi, 2010. Secondo questa immaginifica visione della storia i momenti si collegano secondo appuntamenti segreti e costellazioni che non rispettano la successione lineare del corso storico, sviluppando e riattivando un «incompiuto». Questo «incompiuto» dimora, in un diverso senso, sia nelle immagini oniriche della moda, della pubblicità e della configurazione urbana, sia nella tradizione degli oppressi, entro cui ciò che gli slanci passati hanno lasciato trova una propria successiva leggibilità (si veda l'interesse di Benjamin per gli studi di Bachofen). Questo secondo senso richiama il mondo in cui Landauer descrive, in *La rivoluzione*, qui già citato, la successione tra utopia e topia, il fatto che goni nuovo risveglio dello spirito recuperi ciò che è rimasto in quanto scarto, delle utopie precedenti, rispetto alla loro realizzazione stabile in un equilibrio topico.

L'azione sociale autonoma delle masse proletarie e degli esclusi, i grandi movimenti di lotta armata dell'operaio massa negli USA – con l'esperienza degli «IWW» – e poi nella Germania centrale tra il 1918 e il '23, la «propaganda con l'azione» di Most, le pratiche di riappropriazione e il dibattito sulla «tattica del furto», sostenuta da Peuckert, fino all'«espropriazione individuale degli espropriatori» di Karl Plättner²⁰¹, la strategia della violenza rivoluzionaria come conflitto asimmetrico portato avanti da molteplici nuclei autonomi, come «guerra civile diffusa» e guerriglia urbana, sono tutte caratteristiche prefigurative che convergono, secondo De Feo, nella successiva configurazione dei movimenti sovversivi degli anni 70. De Feo tratta in particolare i percorsi che fanno riferimento, in Italia e in Germania, all'area dell'autonomia proletaria. Karl Plättner viene recuperato, inoltre, anche per il suo interesse verso le tematiche della liberazione sessuale, integrate con l'analisi dell'emarginazione sociale e dell'alienazione repressiva in cui versano gli strati più bassi del proletariato metropolitano, soffocati dall'articolazione istituzionale tra fabbrica, prigione, chiesa e manicomio. Questa figura di espropriatore, rivoluzionario comunista e «ribelle senza pace», come lo definisce De Feo in un articolo uscito del 2002, è protagonista di una parabola politica ed esistenziale straordinariamente ricca e quasi del tutto dimenticata, partecipa alle insurrezioni della Germania centrale, teorizza e pratica la guerriglia organizzata di bande autonome e interdipendenti, dedite agli attacchi militari e alle rapine, e durante la sua permanenza in carcere, tra il '23 e il '27, intraprende una lotta estremamente avanzata e radicale per la liberazione sessuale dei detenuti:

Per il muro di silenzio elevato da fascisti e stalinisti, vecchi e nuovi, nonostante alcune isolate e meritorie eccezioni storiografiche che produssero anche la prima attualizzazione politica di Plättner particolarmente significativa nel movimento di lotta dei detenuti degli anni settanta in Germania e, più in generale, nella storia dell'«altro» movimento operaio, come teorico della lotta armata e dell'espropriazione «individuale» degli espropriatori. Che è solo, tuttavia, il primo momento dei diversi percorsi strategici che hanno portato Plättner, operaio, rivoluzionario, nomade dell'azione autonoma diretta attraverso la lotta civile per bande, in rivolta perenne contro lo Stato capitalista e partiti socialisti e comunisti, costretto a duri anni di penitenziario, dove scopre e produce la lotta di liberazione sessuale dei detenuti politici e comuni e, liberato con l'amnistia politica del '27, continua questa lotta attraverso l'organizzazione del Soccorso rosso [...].²⁰²

La sua riflessione sulla riappropriazione del corpo, i bisogni pulsionali come «non capitale» e come riserva sovversiva da opporre al controllo sociale, all'ideologia socialista del lavoro e alla morale

²⁰¹ Karl Plättner (1893-1945) è una figura di comunista rivoluzionario di cui si è già parlato nel primo capitolo, a proposito della vicenda dell'«ultrasinistra», che fu insieme a Max Hölz il principale capo delle bande di espropriatori che sostennero economicamente e militarmente il fermento rivoluzionario nella Germania centrale. Viene infatti arrestato nel '23, quando l'ultimo episodio di tale sequenza fallisce, con la chiusura del ciclo di tentativi insurrezionali. Si veda K. PLÄTTNER, *Die soziale revolution* (1919), Berlin, Kramer, 1973. Plättner muore nel 1945 nel campo di concentramento di Mauthausen.

²⁰² N. M. DE FEO, *Karl Plättner, il ribelle senza pace*, in *Ragione e rivolta. Saggi e interventi 1962-2002*, cit., pp. 334-337: p. 337. L'articolo uscì inizialmente sulla rivista «Posse», n. 2, 2002, pp. 118-122.

borghese dell'astinenza, in quanto armi di riproduzione del comando capitalistico sui soggetti e mezzi di addomesticamento individuale alla disciplina produttiva, presenta evidenti risonanze con alcune traiettorie politiche fondamentali nella sperimentazione rivoluzionaria degli anni 60 e 70²⁰³. La ricchezza dei bisogni come realizzazione immediata di un programma comunista e anarchico che sfugge alle direzioni strategiche dall'alto, ma si sostanzia nei comportamenti spontanei di rifiuto del lavoro e riappropriazione sociale della ricchezza, fa quindi il paio tanto con la critica della repressione, con le lotte antiautoritarie che trovano negli anni 60 e 70 una fioritura senza precedenti, quanto con la centralità dell'«azione diretta» di attacco violento al potere, che deve rimuovere gli ostacoli, liberare lo spazio perché tali percorsi di liberazione possano dispiegarsi attraverso rapporti di forza favorevoli. La maturità di un capitalismo post-industriale dalla carica distruttiva micidiale, infatti, non può che covare una forza sociale anarchica del «lavoro astratto» che assume anch'essa, liberandosi, proporzioni dilaganti ed impulsi distruttivi, incontrollabili nell'ordine della politica:

Dove emarginazione, dequalificazione, disoccupazione, banditismo, criminalità, tutti i complessi e molteplici segmenti di socializzazione illegale e antilegale del proletariato diffuso, al limite tra lavoro precario, ghetto, emarginazione sociale, fabbrica diffusa, lavoro nero e criminalità, forme specifiche, e sempre più interne, del lavoro astratto sociale, non solo sono solo il nuovo alimento e serbatoio del capitale variabile delle ristrutturazioni e delle restaurazioni, ma tracciano anche le linee e il terreno su cui emergono i segmenti e i pezzi di ricomposizione e liberazione sociale proletaria nelle molteplici forme dell'azione diretta e dell'illegalità di massa e individuale, come espropriazione, sabotaggio, rivolta anti-istituzionale, lotta armata, guerriglia, terrorismo.²⁰⁴

Questa è l'«autonomia del negativo» che De Feo riconosce, su un piano pratico ancor prima che filosofico o teoretico, nelle dinamiche di trasformazione sociale e nei movimenti sovversivi del suo tempo, e che lo porta ad avvicinarsi con una sensibilità assolutamente singolare ai contenuti e all'approccio dell'«area dell'autonomia». In *Bandiere nere su Kreuzberg*, del 1982, individua con dovizia di esempi e con un accurato corredo documentario, il riaffiorare dei temi appena descritti nel movimento berlinese delle occupazioni che si sta sviluppando in quel periodo, dove si afferma

²⁰³ Nel capitolo conclusivo di *L'autonomia del negativo*, intitolato *Sovversione e liberazione* (pp. 233-343) si approfondiscono specificamente questi aspetti, che ritornano nell'articolo su Plättner del 2002. Citando autori differenti come lo psicoanalista Otto Gross, Bataille, Foucault, Deleuze e Guattari, ma anche approfondendo la sua analisi sul concetto di «disperazione» in Dostoevskij, De Feo sottolinea come si debba perseguire una «lotta sociale che colpisce i meccanismi interiori e profondi dell'adattamento individuale e sociale alla logica autoritaria del dominio. Che, perciò, attacca direttamente la famiglia, instaurando per la prima volta nella rivolta sociale e nell'azione rivoluzionaria l'esigenza e la motivazione della riappropriazione della vita corporea e istintuale, della sessualità dei bisogni e dell'eros [...]», N. M. DE FEO, *L'autonomia del negativo*, cit., p. 237. Questo «aspetto antiedipico della liberazione erotica» sarebbe presente, molto in anticipo sui movimenti di liberazione sessuale degli anni 60, nella visione di Plättner e nella sua battaglia sulla condizione sessuale dei detenuti, che conduce soprattutto durante la sua detenzione tra il 23 e il 27, quando viene rilasciato per un'amnistia, con posizioni avanzatissime, come la rivendicazione dei colloqui intimi per i detenuti e le detenute. Plättner è soprattutto ispirato dalle teorie dello psicoanalista e sessuologo Magnus Hirschfeld. Si veda: K. PLÄTTNER, *Eros in prison. Tormented cries of yearning for love* (1929), London, Independently Published, 2019.

²⁰⁴ N. M. DE FEO, *L'autonomia del negativo tra rivoluzione politica e rivoluzione sociale*, cit., p. 29.

in modo esplicito un'idea di anarchia come «rivendicazione minima» inscritta nei comportamenti di lotta, senza alcun apprendistato ideologico²⁰⁵.

Nella prospettiva di De Feo, come in quella di Cesarano e più in generale della critica radicale, si trovano i nodi della rivolta, dell'«illegalità di massa» e della negatività irrazionale come tratti contemporanei di ogni possibile processo rivoluzionario, come momenti che non hanno più nulla a che vedere con le concatenazioni ordinate del discorso e della «ragione politica», ma che toccano invece, forzando un po' il linguaggio, una sorta di scontro ultimativo tra il vivente e l'astrazione del valore, l'«utopia capitalista» penetrata ovunque. Proprio sul terreno individuato da queste intuizioni si può tratteggiare uno scorcio delle più recenti forme di conflitto e di antagonismo contro la società capitalista, provando a delimitarne gli aspetti di novità.

²⁰⁵ In *Bandiere nere su Kreuzeberg* viene descritta la genesi del movimento delle occupazioni di case come fenomeno di massa che si sviluppa tra il '78 e l'81 nella Rft e in particolare nei quartieri di Berlino ovest. Nel ricondurre il fenomeno delle occupazioni alle varie anime dell'area autonomia tedesca, De Feo ne rimarca la continuità con le caratteristiche che si sono sottolineate, citando anche in questo caso il lavoro di K. H. Roth: il rapporto con la marginalità sociale, i rifugiati, l'esempio della lotta autorganizzata delle prostitute, e naturalmente i rapporti con una visione politica sovversiva che si può definire, appunto, come un anarchismo senza filtri ideologici, basato sull'autonomia e l'azione diretta dei soggetti sociali in lotta. I gruppi citati da De Feo sono «Radio Utopia», la rivista «Radikal» (all'interno della quale esce un articolo, nel numero dell'aprile 81, intitolato *Kronstadt, Anarchismus und Pfaumenmus*) e il «Comitato-Kronstadt». Vedi N. M. DE FEO, *Bandiere nere su Kreuzeberg* (1982), in *Ragione e rivolta. Saggi e interventi 1962-2002*, cit., pp. 259-270.

Terzo capitolo: *Destituire il presente. Nodi e aporie di un immaginario della rivoluzione.*

3.1 Problematiche

Lo svolgimento della ricerca si è snodato, fino a questo punto, intorno ad alcuni apporti e momenti storici determinati che sono stati riconosciuti come centrali per capire e analizzare la crisi del movimento operaio e, parallelamente, la ridefinizione dei lineamenti strategici e teorici legati alla «questione rivoluzionaria». Interrogando alcune problematiche teoriche, come quelle della violenza e della temporalità storica, i precedenti della «rivolta» come forma dell'agire politico popolare nelle diverse fasi dello sviluppo capitalistico, oppure correnti specifiche del movimento rivoluzionario quali l'«ultrasinistra», la «critica radicale» o l'arcipelago dell'autonomia italiana, si è cercato di restituire un quadro composito degli elementi di continuità e rottura che hanno segnato la tradizione del pensiero rivoluzionario oltre le figure classiche del socialismo. L'immagine che ne vien fuori è a tratti contraddittoria, divisa da polemiche e divergenze programmatiche fondamentali, talvolta ancorata a contesti politici e sociali del tutto superati. Ci vuole uno sforzo ulteriore per discernere, in seno a tale bagaglio, quanto può essere utile ad un lavoro di sintesi focalizzato sul presente, cioè sull'attualità della critica del capitalismo e dei suoi risvolti pratici.

Per adempiere a questo compito si vogliono riprendere in mano i prismi e le lenti teoriche esposti nei capitoli precedenti, piegandoli però ad una riflessione sul «qui e ora»: individuando quanto in essi sopravviva al crollo di un regime discorsivo dell'emancipazione. In tal senso occorre ricercare le strutture concettuali che accomunano i diversi rami del movimento rivoluzionario, oltre le opposizioni congiunturali, mantenendoli in un universo linguistico «inaggirabile»¹ ed in una visuale comune. Si deve trovare il modo di decostruire tali presupposti in favore di un altro paradigma. Le varie diramazioni del socialismo, da quella socialdemocratica allo schema leninista,

¹ Con il termine «inaggirabile» Martin Heidegger, nella tarda produzione degli anni 50, si riferisce all'essenza di un campo conoscitivo (in particolare una scienza) che il meccanismo di delimitazione dei suoi oggetti presuppone ed esclude, che non è rappresentabile nel suo linguaggio, nel suo modo specifico di rappresentazione. L'essenza della matematica, per usare gli esempi di Heidegger, non si può esprimere in termini matematici, mentre l'*inaggirabile* della psichiatria è la realtà complessiva dell'uomo, quella della storiografia è la storia reale. In altre parole, il campo, l'oggettualità calcolabile di ciò che una scienza delimita, è un taglio, un'estrazione in uno sfondo più ampio che comprende vari possibili «campi di oggetti». Questo riferimento è, naturalmente, soprattutto una suggestione. M. HEIDEGGER, *Scienza e meditazione*, in *Saggi e discorsi* (1954), Milano, Mursia, 2019. A chi scrive pare, inoltre, sia rilevabile una certa analogia tra questo concetto heideggeriano di «inaggirabile» e quello di «a priori storico» in Foucault, introdotto in *Archeologia del sapere* (1969), Segrate, Rizzoli, 1999, che designa appunto un complesso di formazioni discorsive che dispone gli oggetti e le forme del campo scientifico secondo un certo rapporto astratto generale.

che dalla prima deriva², dal sindacalismo rivoluzionario al comunismo dei consigli, condividono uno o più punti ciechi, che ne amputano la presa sulla realtà odierna del dominio capitalistico. In esperienze del passato ci sono accenni «incompiuti» ad un oltrepassamento di tali limiti, che possono quindi essere sviluppati. Si è già in parte abbozzata una trattazione di queste problematiche: tratteggiandone un profilo storiografico e ricostruendo dibattiti, politici ed interpretativi. Si tratta ora di calarle nell'oggi, ordinandole secondo nodi tematici risolutivi e non più intorno alla classificazione di gruppi, autori o sequenze storiche. Muta così l'intero quadro d'insieme. Nel completare la trattazione, in altre parole, bisogna misurare la gravidanza concreta delle posizioni considerate, metterle alla prova dei problemi teorici e pratici a cui dovrebbero rispondere, nel vivo della contemporaneità, perché non rimangano un vuoto soliloquio.

Il miglior banco di prova, per questo, sono i movimenti reali di trasformazione e conflitto, le scosse sociali a cui si può attribuire una volontà, più o meno esplicita ma comunque materiale ed effettiva, di colpire il mondo capitalistico e metterlo in crisi. Gli esempi recenti di questo genere, malgrado la rapida rimozione, sono svariati. Che si riesca a conservare, nonostante tutto, la percezione che l'ordine delle cose sia inscalfibile, è un dato significativo che merita qualche osservazione. Un'importante riflessione di Jacques Rancière³, ripresa dalla storica Kristin Ross nella sua lettura del «Maggio 68» in Francia⁴, individua la funzione sociale della «polizia», intesa in senso lato come il contrario dell'agire «politico», proprio nel rimuovere e rendere invisibile l'emergere di un cambiamento imprevisto. La «politica» è quell'istanza che modifica la configurazione del possibile ed il suo spazio di visibilità, alterando le competenze dei soggetti e la loro aderenza ad un'identità prestabilita, scompaginando il conteggio regolato delle parti in gioco. Il dispositivo della «polizia» concerne invece la rappresentazione e la parola ancora prima della repressione. Esso afferma, per mezzo di ragioni strutturali e spiegazioni sistematiche che disinnescano la singolarità degli avvenimenti, che «niente è accaduto» e nulla di sostanziale può davvero mutare:

Così ogni singolarità dell'esperienza – ed ogni modo con cui gli individui producono significati volti a catturare questa singolarità – si annulla nel processo. La polizia assicura che un ordine sociale adeguatamente funzionale possa funzionare come si deve – in questo senso mette in pratica il discorso della sociologia normativa. La «polizia», così, per Rancière, ha meno a che fare con la repressione che con una funzione più basilare: quella di costituire ciò che è o non è percepibile, di determinare ciò che può o non può essere visto,

² Questo rapporto di coimplicazione tra la generale matrice socialdemocratica, vincente nel movimento operaio novecentesco, ed il modello bolscevico e leninista, che sarebbe lo sviluppo radicale degli stessi presupposti, viene sostenuta ed argomentata in A. BIHR, *Dall'«assalto al cielo» all'«alternativa»*. *Oltre la crisi del movimento operaio europeo* (1991), Pisa, Bfs, 1998.

³ J. RANCIÈRE, *Aux bords du politique*, Paris, La fabrique, 1998.

⁴ K. ROSS, *May 68 and its afterlives*, Chicago-London, The University of Chicago press, 2002.

di dividere ciò che è udibile da ciò che non lo è. In ultima analisi la polizia diventa il nome per tutto ciò che concerne la distribuzione dei posti e delle funzioni [...].⁵

Si ha dunque un'immagine della politica come evento raro e intermittente di una «divisione del sensibile», come rottura del suo spazio di visibilità omogeneo e pieno ad opera di una *soprannumeraria* «parte dei senza parte»⁶. Essa si dispiega mediante «scene», casi e situazioni inusuali che permettono ai soggetti lo scollamento, l'evasione dalle posizioni sociali loro assegnate nell'*archē* del corpo comunitario. Si manifesta *della* politica, allora, soltanto in quegli accadimenti eccezionali che destabilizzano e confondono la distribuzione proporzionata delle qualità «proprie» e riconoscibili di ognuno. Di conseguenza la politica, fuori dall'uso ordinario del termine, è sempre illegittima e infondata, «an-archica»: avviene nel momento in cui si rifiuta di comportarsi ed agire secondo i gesti previsti, ad esempio, per una donna, un proletario o un intellettuale. Al contrario la «polizia», come il risvolto poliziesco del sapere ufficiale, consiste nel cacciare fuori dalla «scena» tali anomalie, nel rimettere ciascuno al proprio posto, oppure nel riportare alla normalità lo «spazio-tempo» autonomo che si apre in ogni vero atto politico. Una descrizione che risponde perfettamente a quanto avviene nelle rivolte e dopo la loro chiusura.

Tale utilizzo del termine «anarchia» è inteso non come programma positivo e prescrittivo da applicare alla realtà, secondo l'accezione classica⁷, ma quale mancanza di fondamento e dissoluzione dei principi giustificativi che sorreggono l'agire: gli universali, le identità, i soggetti.

⁵ K. ROSS, op. cit., p. 23.

⁶ Distaccandosi da quelle figure del pensiero che definisce come «metapolitiche», tra le quali include il marxismo, che riconducono lo «scandalo» dell'uguaglianza e l'esercizio della politica ad un qualche tipo di principio nascosto e più originario, Rancière cerca nelle tracce della parola spontanea dei subalterni una visione alternativa. Nella traiettoria che porta dalla rottura con Althusser, del 68-69 (*La leçon d'Althusser* [1974], Paris, La fabrique, 2012) a *Il disaccordo*, del 1995 (qui già citato) Rancière elabora queste posizioni, che si prestano a letture radicali come quella di Kristin Ross, e più in generale a restituire quello «spazio-tempo», quell'unità «crono-topologica» (B. ASPE, *Les fibres du temps*, Caen, Nous, 2018) che le rivolte aprono e costituiscono. Per ragioni di chiarezza è però importante sottolineare che in Rancière, oltre alla linea rappresentata dal percorso della rivista «*Les Révoltes logiques*», diviene altrettanto importante, come si può rilevare già in *Aux bords du politique*, il conflitto intorno all'interpretazione della parola inscritta nella legge come testo, nell'universalità del diritto e nelle sue contraddizioni. Tale aspetto, rimosso nelle letture politicamente più radicali, lo allontana profondamente, e perfino lo contrappone, alle posizioni di cui si dà conto nella presente ricerca, facendolo propendere per una visione espressamente «costituente» e «democratico-radical» delle pratiche contemporanee di protesta. Rancière polemizza, per essere brevi, con tutti quei discorsi rivoluzionari che vedono nel terreno legislativo un qualche forma di finzione da demistificare, e non un ambito di conflitto sull'interpretazione pratica dei diritti. In particolare Rancière ha rivolto critiche esplicite, rispetto al bilancio di «*Nuit Debout*» e più in generale del «movimento delle piazze», al «Comitato Invisibile», ad esempio nella sua conversazione con Eric Hazan: *En quel temps vivons nous?*, Paris, La fabrique, 2017.

⁷ D. DI CESARE, *Anarchia*, in «Aut Aut», n. 388, dicembre 2020, pp. 87-97. Si veda anche l'interessante definizione di «anarchismo ontologico e non fondazionale» proposta da Saul Newman in *What is an insurrection? Destituent Power and Ontological Anarchy in Agamben and Stirner*, in «*Political Studies*», 2017, Vol. 65 (2), pp. 284-299. L'articolo, che non è tuttavia privo di ingenuità dal punto di vista della ricostruzione filosofica, cerca di delineare un tipo di pensiero anarchico non egemonico e destituente, volto a eludere e disattivare la sovranità politica. Questo modello di alternativa alle strategie rivoluzionarie moderne propone una lettura delle rivolte ed insurrezioni come pratica anarchica non programmatica, priva di *telos* e progetti, attingendo ai concetti di Stirner, Schürmann, Agamben, fino al «*Colectivo Situaciones*» e al «Comitato Invisibile».

Un uso che ha le sue radici in alcuni sviluppi del pensiero «post-metafisico» di cui Reiner Schürmann, come si vedrà meglio, è l'esponente più profondo. Questo *humus* ha un'importante influenza sulle riflessioni aperte dalla rivista «*Tiqqun*», che recupera e forza il progetto heideggeriano di «storizzazione della metafisica», intendendolo proprio come un misurarsi con l'eclissi dei «Primi», i referenti di valore che hanno sempre informato non solo le epoche, ma anche i sistemi di dominio e gli ordini di autorità. Schürmann parla di un «principio di anarchia», coniando un'espressione paradossale che indica una visione dell'agire, innanzitutto politico, indipendente da teorie unitarie o modelli. Un'azione «senza perché», libera da stampi preordinati. Il testo di agitazione sovversiva intitolato *Appel*⁸, uscito anonimo in Francia nel 2003, fa una scelta terminologica affine. Questo scritto si situa nel solco di «*Tiqqun*» e ne amplia le disamine, traducendole in indicazioni organizzative immediate. La sua «Proposizione VI» inizia con la frase seguente: «Da una parte vogliamo vivere il comunismo; dall'altra vogliamo diffondere l'anarchia»⁹. L'anarchia a cui si allude non è, appunto, un programma da mettere in atto, a cui conformare la realtà secondo una norma, ma una condizione generale a cui dare seguito.

Le strutture di senso che hanno sottoposto la realtà molteplice agli «Universali», costituendo l'impalcatura del potere nelle diverse ere e civiltà, si sono irrimediabilmente sgretolate, le vediamo decomporsi in una pluralità di frammenti. Un agire sovversivo che faccia i conti con questo declino «metafisico» della sovranità deve saperne esporre il nucleo vuoto, l'anarchia interna, e così decostruirne la macchina. Le rivolte fanno un gesto simile quando, nella loro assenza di progetto, nella «presenza» pura, immediata e irrappresentabile – una «presenza innocente», come Blanchot definisce il «Maggio» parigino – riportano il potere sulla terra, lo riconducono alla brutale arbitrarietà della violenza costituente. Esse costringono la polizia a mostrarsi come una banda tra le altre e, in questo modo, rivelano come sia priva di un fondamento, di una legittimità universale. Il potere sovrano, ci insegna Benjamin, funziona catturando e nascondendo questo principio d'anarchia o «stato d'eccezione», dunque, che le rivolte invece dispiegano.

Dalla crisi finanziaria del 2008 fino ad oggi, in giro per il mondo, ci sono state innumerevoli sollevazioni, diverse per motivi, esiti e dimensioni: dalla Grecia all'Egitto, dalla Turchia al Cile. Un quesito che il pensiero politico non può eludere riguarda il perché nessuna di esse si sia trasformata in un processo rivoluzionario di ampio respiro. Una qualche insufficienza e ragione storica deve averle immancabilmente ricondotte allo stesso circolo vizioso tra deposizione dei poteri costituiti e restaurazione di un dominio spesso peggiore:

⁸ *Appel* (2003), in rete: <https://bloom0101.org/?parution=appel-2>, [consultato il 4/9/2021]

⁹ Ivi, p. 59.

E alla fine le insurrezioni sono arrivate. A un tal ritmo e in così tanti paesi che dal 2008 in poi è l'intero edificio di questo mondo che sembra disintegrarsi, frammento dopo frammento. Dieci anni fa chi osava predire una sollevazione si esponeva alla burla di chi lo ascoltava: oggi sono quelli che annunciano il ritorno all'ordine che fanno la figura dei buffoni. [...] Tuttavia, per quanto grande sia il disordine sotto il cielo, ovunque la rivoluzione sembra soffocarsi allo stadio della rivolta. Nel migliore dei casi, un cambio di regime attenua per un istante il bisogno di cambiare il mondo, per poi tornare immediatamente alla consueta insoddisfazione. Nel peggiore, la rivoluzione fa da trampolino per quegli stessi che, parlando in suo nome, hanno il solo fine di liquidarla.¹⁰

Per rispondere a queste urgenze serve quel che Foucault definiva, in opposizione ai discorsi di tipo «imperativo», come un pensiero strategico¹¹ e «condizionale», che possa entrare in un repertorio politico collettivo allo stesso titolo di qualsiasi altra risorsa o tecnica. Ciò significa dimostrare la capacità non di fornire ricette pronte all'uso o previsioni del futuro, come si è sovente preteso dalle ideologie rivoluzionarie, ma di intuire quali scenari e condizioni un dato intervento sulla realtà può dischiudere. Bisogna indagare quali modi di pensare e di agire potenzino e quali invece indeboliscano una certa prospettiva di trasformazione. In caso contrario si resta nel campo della descrizione e della letteratura, con la loro funzione ideologica di recupero nella «cultura dominante». Questo sapere è un vettore di ritorno all'ordine, come già notava Vaneigem nel 67, perché assorbe e incasella l'eccezione della rivolta in categorie che non le appartengono, la piega a catene di ragioni che le sono estranee e così la spegne. Ne consegna il senso, ormai snaturato, a mani nemiche:

Un'analisi delle insurrezioni passate e presenti, che si esprima al di fuori della volontà di riprendere la lotta con più coerenza e più efficacia, serve fatalmente il nemico, si schiera nella cultura dominante. Non si può parlare opportunamente dei momenti rivoluzionari senza offrirli da vivere a breve scadenza. [...] Quelli che sanno por termine ad una rivoluzione si trovano sempre in prima fila per spiegarla a quelli che l'hanno fatta.¹²

Tale aspetto è rilevante poiché negli autori e nelle tendenze fin qui analizzati, ma più in generale nelle forme emergenti dell'anticapitalismo, si fa strada una concezione del pensiero e della «pratica teorica»¹³ che, anche sotto tale profilo, si discosta da quel che è venuto prima. La validità della

¹⁰COMITATO INVISIBILE, *Ai nostri amici*(2014), cit., pp. 105-106.

¹¹«Quanto al tipo di discorso imperativo che consiste nel dire "battetevi contro questo in tale o talaltro modo", mi sembra un discorso decisamente frivolo quando proviene da un'istituzione educativa o, più semplicemente da un foglio di carta. In ogni caso, la dimensione del dover fare si delinea soltanto all'interno di un campo di forze reali che un soggetto parlante non può mai creare da solo semplicemente grazie alla sua parola, perché si tratta di un campo di forze che non possono essere controllate o fatte valere in un simile discorso. Peraltro, l'imperativo alla base dell'analisi teorica che sto cercando di fare – perché ci deve pur essere un imperativo – vorrei che fosse di tipo condizionale e di questo genere: se volete lottare, ecco dei punti chiave, delle linee di forza, delle zone di chiusura e di blocco. Insomma, vorrei che questi imperativi funzionassero solo come indicatori tattici», M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione* (1978), cit., pp. 14-15.

¹² R. VANEIGEM, *Trattato del saper vivere*, cit., p. 114.

¹³ Concetto che fa la sua comparsa nel marxismo strutturalista di Louis Althusser, in particolare in L. ALTHUSSER, J. RANCIÈRE, E. BALIBAR et al, *Leggere il Capitale* (1965), Milano, Mimesis, 2006, per indicare che la teoria è, secondo una visione materialistica, una pratica tra le altre, che si situa a fianco delle molte istanze di una formazione sociale e

teoria non si misura più dal grado di corrispondenza rispetto ad una realtà esterna, principale criterio di verità. È nella capacità di influire su un campo di forze, di tracciare dei percorsi ed esprimere un potenziale. È corretto sostenere, parafrasando Lyotard, che queste teorie considerino un testo non per quello che dice e comunica in quanto contenuto di conoscenza, ma per quello che fa e permette di fare a chi lo usa¹⁴:

L'importanza di un testo non è il suo significato, ciò che vuole dire, ma ciò che fa e fa fare. Ciò che fa: la carica di affetti che detiene e comunica; ciò che fa fare: le metamorfosi di quest'energia potenziale in altre cose: altri testi, ma anche dipinti, fotografie, sequenze di film, azioni politiche, decisioni, ispirazioni erotiche, rifiuto di obbedire, iniziative economiche. Questi saggi non nascondono nulla, contengono o non contengono della forza, di cui il lettore farà o non farà qualcosa, questo contenuto non è un significato, ma un potenziale¹⁵.

Più che alla figura della «critica», dunque, che si accompagna strutturalmente al meccanismo del disvelamento, della demistificazione rispetto alle contraddizioni tra realtà storica e ideologia, tra

possiede, quindi, le proprie leggi e i propri oggetti specifici da trasformare. Althusser si spinge, su questa strada, a paragonare il funzionamento di una teoria a quello di un modo di produzione vero e proprio, con materie prime, mezzi di lavoro e oggetti finiti. In questo caso la ripresa del felice stilema di Althusser viene però piegata ad un altro utilizzo, cioè all'idea presente in «*Tiqqun*», dalle risonanze nietzscheane ed heideggeriane, ma non dissimile da alcune intuizioni di Lyotard, di un pensiero che non pretende di fondarsi sul semplice enunciato di verità rispetto ad un reale esterno oggettificato, ma di essere una potenza che agisce nel mondo, dotata di un «significato vitale». Si veda: TIQQUN n.2, *Una metafisica critica potrebbe nascere come scienza dei dispositivi* (2001), in rete: <http://bloom0101.org/wp-content/uploads/2015/02/ITALdispo.pdf>, [consultato il 03/03/2021]. Pare tuttavia di grande interesse mostrare l'ambiguità teorica della figura di Althusser, non soltanto perché nel periodo finale della sua vita elabora un'idea di «materialismo aleatorio» — ed il suo correlato nell'immagine delle «isole di comunismo» — che apre ad una visione della causalità storica molto diversa da quella canonica del marxismo, aperta alle influenze dell'ultimo Heidegger e di Deleuze, ad esempio, ma anche perché fin nei primi lavori ci sono degli aspetti nascosti e dissonanti rispetto alla sua interpretazione prevalente. Evidenziare questi aspetti, di solito, non raccoglie il favore né dei detrattori di Althusser (che, sia detto chiaramente, hanno ottime frecce al loro arco), né degli althusseriani. Può essere casuale che Deleuze e Guattari, in *L'Antidipo*, citino come unico libro marxista proprio *Lire le Capital*? A sua volta sarà un puro fraintendimento che, in *Le principe d'anarchie*, un altro grande filosofo anti-umanista, Reiner Schürmann, citi solo Althusser per argomentare che in Marx ci sarebbe, come in Nietzsche e poi in Heidegger, una consapevolezza filosofica del declino della metafisica? Per Schürmann sembra insomma che Althusser svolga per Marx quello che Foucault fa per Nietzsche, cioè proprio cogliere la centralità della critica dell'umanesimo. Una buona lettura di Althusser, basata sulla distinzione, nella sua opera, di un «Althusser 1» e di un «Althusser 2», è E. DE IPOLA, *Althusser. L'adieu infini* (2007), Paris, Puf, 2007. Un esempio lampante del dogmatismo che prevale negli studi althusseriani è invece la prefazione all'edizione italiana degli *Écrits sur l'histoire* (2018), con il titolo *L'imperialismo e altri scritti sulla storia*, Milano, Mimesis, 2020. Questa introduzione, firmata da Francesco Marchesi, non sarebbe di grande interesse se non esemplificasse proprio un'operazione neutralizzante verso ogni elemento di originalità contenuto negli scritti, rivendicata in nome di una non molto chiara «inattualità» di Althusser. All'opposto di questo dogmatismo sterile, il pensiero di Jacques Fradin dimostra come possa esistere un utilizzo filosofico di Althusser che sia creativo ed originale. In particolare in *La voie pauvre de la rébellion* (Paris, Puf, 2005) e nei numerosi contributi alla rivista telematica «LundiMatin» (Si veda il ciclo di saggi brevi intitolato ironicamente *PUNK anarchism*), la «determinazione in ultima istanza» (DDI) viene riletta come un Reale destrutturante e destituente che decostruisce e de-fonda in permanenza, in quanto principio aleatorio e flusso dissolvante del caos, della ribellione, tutte le forme fisse del Simbolico e le sedimentazioni di un ordine strutturale della storia. Questo utilizzo di Althusser trae a sua volta ispirazione dalla filosofia di François Laruelle: tra tutti *Introduction au non-marxisme*, Paris, Puf, 2000.

¹⁴ J. F. LYOTARD, *Dérive à partir de Marx e Freud*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1973. Questa nozione di Lyotard mi è stata suggerita dallo scritto di Marcello Tari intitolato *Una lingua per la rivoluzione?*, qui già citato.

¹⁵ Ivi, p. 6.

verità e potere, queste declinazioni della parola rispondono al profilo di macchine, dispositivi visuali e forze di intervento. Parole e teorie, secondo tale ipotesi, aprono degli scorci di realtà, aiutano ad individuare punti di attacco e a sviluppare le linee interne che attraversano i conflitti del presente, fuori dal modello astratto della sintesi ideologica o del programma predefinito. Il tracciato ideologico trascende sempre, infatti, la trama degli antagonismi, li accorpa artificialmente, dall'esterno, come è stato per le forme egemoni della tradizione socialista e della sinistra. Un simile punto di vista rispetto alla teoria echeggia con particolare assonanza le tesi sulla questione del linguaggio, la critica dell'«alienazione simbolica» ed il sospetto verso la verbalizzazione dell'agire sovversivo, a cui si è accennato nella trattazione della «critica radicale» e in particolare di Giorgio Cesarano.

Occorre poi considerare come le lotte sociali odierne pongano, nella loro dinamica organizzativa, la questione fondamentale ed annosa del rapporto tra la profondità della rottura e la positività del progetto. L'intensità dell'attacco alla riproduzione sociale, allo sfruttamento o ad una particolare iniziativa di ristrutturazione del territorio – si tratti di una linea ad alta velocità, di un'infrastruttura energetica per l'alta tensione o di un processo di riqualificazione sociale e abitativa dello spazio urbano – non può reggersi senza un piano di lungo respiro. Quest'ultimo sembra nella maggior parte dei casi venir meno, o comunque sfuggire alla caratterizzazione classica del programma graduale ed esplicito, sui cui punti fa appiglio il meccanismo della mediazione. Il nesso d'insieme tra esplosione sociale e progetto, quindi, viene posto in termini nuovi, secondo una problematica che potremmo definire come il punto cieco, il cono d'ombra della rottura e il suo enigma.

Questo tratto rappresenta una premessa, un elemento costitutivo e spesso non interrogato dei cicli di sommosse recenti, ma nell'insieme è un punto cardinale di quel *corpus* di formazioni discorsive – teoriche e progettuali – che indagano sul fenomeno delle rivolte urbane. Esso comprende al proprio interno, come si è visto, un vasto campionario di sfumature e differenze qualitative: da «*Tiqqun*» a Joshua Clover, dal «*Colectivo Situaciones*»¹⁶ al «Comitato invisibile», mutano non soltanto le griglie concettuali con cui si analizzano le rivolte e il legame che si traccia tra il «*riot*», la politica ed un possibile sbocco rivoluzionario, ma anche il livello di implicazione soggettiva nelle concrete esperienze di lotta che vengono descritte.

I concetti di «destituzione» e «potenza destituente» conoscono una recente applicazione politica, fuori dalla pura teoresi, proprio a partire dalle rivolte urbane: innanzitutto quelle argentine

¹⁶ COLECTIVO SITUACIONES, *Piqueteros. La rivolta argentina contro il neoliberismo* (2001), Roma, Derive approdi, 2003.

del 2001 e francesi del 2005¹⁷. Essi costituiscono un ottimo esempio di attualizzazione pratica, con ricadute immediate, di un lessico mutuato dalla sfera del pensiero astratto. C'è una costellazione che va dalle pagine di «Tiqqun» a quelle di Giorgio Agamben, in particolare di *L'uso dei corpi*¹⁸, dalle riflessioni sulla violenza di Walter Benjamin a quelle sulla crisi della metafisica di Reiner Schürmann¹⁹. Poi deborda i confini dell'interrogazione ontologica e precipita sulla realtà delle sommosse di strada, sul bilancio concreto delle ondate mondiali di lotta che si sono susseguite all'inizio del XXI secolo. La lente della «destituzione» non appartiene sempre, espressamente, al vocabolario di coloro che si sollevano alle più diverse latitudini. È però un formidabile strumento di chiarificazione dei bivi e delle divaricazioni interne che compongono – e virtualmente separano lungo vie inconciliabili – i percorsi della conflittualità sovversiva nell'attuale mondo capitalistico. In qualche modo costituisce, allo stesso tempo, un approccio interpretativo ed una germinale indicazione strategica per liberarsi delle *impasse* che tengono gli odierni movimenti di liberazione schiacciati a terra. I sommovimenti sociali si trovano imprigionati nella reiterazione dei loro esiti, gravati da schemi del passato e condannati ad un'irriflessa coazione a ripetere.

Su questa linea si scorge come il nodo della «progettualità» e quello dell'agire destituente siano strettamente legati. La mancanza di un «soggetto» dall'identità unitaria e definita, insieme a quella di una coerenza programmatica trasparente, impediscono la sintesi di un fine e di un senso predeterminati secondo una temporalità lineare e continua, progressiva. Tali elementi fanno comunicare direttamente i contenuti «ontologici» della destituzione e quelli strettamente politici. L'esaurimento dei punti fermi della lotta politica nel fenomeno delle rivolte contemporanee richiama, come evidenziato da Mario Tronti, un più generale tracollo dei presupposti del «politico» per come si è configurato nella modernità, che del riferimento al soggetto ed alla razionalità progettuale era intessuta profondamente. Per queste ragioni il carattere destituente dei conflitti non si riduce, come parrebbe da alcune banalizzazioni polemiche²⁰, ad un'assolutizzazione del loro lato

¹⁷ Ci si riferisce al libro già citato del «*Colectivo Situaciones*», dove la rivolta argentina dei *piqueteros* viene a più riprese definita come «insurrezione destituente», anonima e senza soggetto, malgrado gli autori siano debitori di una visibile impostazione di matrice «post-operaista», e al numero della rivista italo-francese «La Rosa di nessuno» dedicato alle rivolte delle *banlieues* francesi del 2005: *La Rose de personne*/La Rosa di nessuno, n.3/2008: *Pouvoir destituant: les revoltes métropolitaines*/Potere destituente: le rivolte metropolitane, Parigi-Udine, Mimesis, 2008. In particolare è interessante la conversazione con Mario Tronti, curata da Adriano Vinale, dal titolo *Sul potere destituente*, pp. 23-32. Nello stesso solco anche la rivista *Outis! Revue de philosophie (post)européenne*/rivista di filosofia (post)europea, n.3/2013: *Pouvoir destituant. Au-delà de la résistance*/Potere destituente. Al di là della resistenza, Parigi-Milano, Mimesis, 2013. Su questi concetti ritornano inoltre, più di recente: P. AMATO, *La rivolta*, Napoli, Cronopio, 2010; M. TARÌ, *Non esiste la rivoluzione infelice. Il comunismo della destituzione*, Roma, Derive approdi, 2017; D. DI CESARE, *Il tempo della rivolta*, Torino, Bollati Boringhieri, 2020; oltre ai libri del «Comitato invisibile», qui già citati.

¹⁸ G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, Vicenza, Neri Pozza, 2014.

¹⁹ R. SCHÜRMANN, *Des hégémonies brisées*, (1996) Les presses du réel, 2017.

²⁰ Tra queste letture, che insistono sulla natura «istituente» o «costituente» dei conflitti in quanto fondatori di nuovo diritto e legittimità politica, è esemplare quella di Antonio Negri, nell'intervento intitolato *Chi sono i comunisti?*, 208

negativo, che isolerebbe la dimensione distruttiva da quella delle forme durevoli di organizzazione. La prospettiva di separare, nel processo della destituzione, il gesto della secessione dal comando capitalistico e i modi in cui esso si rende possibile nella vita collettiva, non avrebbe senso. Significherebbe postulare una realtà sociale non organizzata, né in modo immanente né trascendente, e sarebbe quindi un esercizio metafisico nel suo senso deteriore. Il puro vuoto di legami e rapporti sociali semplicemente non può darsi, neppure dove i dispositivi e le istituzioni siano disattivati. Si tratterebbe poi di uno strano vezzo per ipotesi che vogliono essere strategiche, cioè orientare la pratica, senza ridursi a vacue meditazioni sulla destrutturazione dell'ordine politico.

Inoltre una lettura del genere sarebbe stranamente apparentata alle formule più usurate dell'anatema contro le rivolte, tacciate di essere incapaci di un qualsivoglia riflesso costruttivo, inadatte a generalizzarsi e sedimentare i propri risultati, quindi relegate al di qua della soglia della politica. Quando si parla, in queste pagine, di politica o dei tratti politici di alcuni comportamenti, gesti ed esperienze, pur criticando il «politico» come sfera separata, non si indulge in una mera imprecisione verbale. Perché non accogliere, infatti, l'accusa di «impoliticità» e di esteriorità alla politica quale elemento connaturato alle rivolte? In questo c'è una precisa motivazione teorica. Alludendo alla frammentazione dell'ordine, alla proliferazione di «mondi» e alla pura molteplicità di situazioni singolari, si intende proprio ricercare una nozione della politica, ma ancora prima dell'«azione» stessa, che non sia quella ereditata dal vocabolario concettuale classico. Non è la costruzione di Stati, l'applicazione di programmi o una rappresentazione di soggetti, non risulta nemmeno isolabile come un settore separato dalla vita comune.

Si intende sviluppare l'idea, tratta dal pensiero di Giorgio Agamben, che l'architettura della sovranità emersa nella storia dell'«Occidente» funzioni proprio ponendo delle «soglie di politicizzazione» artificiali, respingendo ed escludendo alcune dimensioni della vita collettiva. È

relazione tenuta nel 2017, a Roma, durante una tre giorni internazionale di «Conferenza sul comunismo», puramente accademica, chiamata «*Communism 17*». L'intervento è formato, dopo un breve panegirico sulla natura del comunismo e delle «istituzioni del comune», da quattro tesi, tre delle quali sono dedicate alla definizione e scomunica di quelle posizioni che non possono definirsi comuniste. Al di là dello scarso interesse dell'utilizzo, lecito o indebito, di un'etichetta politica che ha avuto le applicazioni più diverse e antitetiche, la terza tesi esemplifica perfettamente l'assoluta incomprensione del concetto di destituzione a cui si è accennato: «Non sono comunisti in terzo luogo coloro che pensano che non si dia resistenza se non in termini di "dstituzione" dell'ordine presente. Quando si parla di destituzione si intende la volontà di rifiutare radicalmente ogni rapporto con il potere e di intraprendere un esodo dalle condizioni stesse del produrre, come se potere e produrre fossero sinonimi. È chiaro che questo progetto si presenta come un'estrema ipotesi di distacco dalla materialità della vita e di astratta separazione dalla schiavitù del capitale. Implica una virtù ed una decisione – una virtù sublime ed una decisione vuota. Ma in tal modo la volontà di destituire si affida al dispositivo paradossale di un gesto politico puro e incondizionato, e di un esodo compiuto e realizzato. [...] Ma ciò si presenta come un gesto talmente dematerializzato da imporre un abbandono del vivere stesso – un gesto individuale che conduce ad un'afona ed improduttiva solitudine – ammesso che sia possibile». Si può trovare la trascrizione completa dell'intervento, in rete, al seguente indirizzo: <http://www.euronomade.info/?p=8701>, [consultato il 26/01/2021]

esattamente con questa separazione e questo rigetto che si costituisce il «politico» come ambito distinto: la delimitazione di una sfera dell'«Impolitico», lo si vedrà meglio, si colloca quindi al cuore della sovranità. Invalidare questa divisione, allo stesso tempo, equivale a riscattare una politicità intrinseca che è stata ed è perennemente requisita dal potere.

Ogni volta che un tessuto etico assume sufficiente forma, coerenza e forza offensiva da avere delle conseguenze, da impegnare le esistenze che coinvolge e da attraversarle pienamente, la sua consistenza può essere chiamata «politica». Come spiegare che degli individui qualunque mettano in gioco la libertà, l'incolumità o in alcuni casi perfino la sopravvivenza, in lotte dalle motivazioni specifiche apparentemente banali, come una tassa sulla benzina, la destinazione di un parco nel centro di una metropoli o vaghi e trasversali motivi di contestazione del capitalismo finanziario, nel caso del «movimento delle piazze»? Quel che si vuole sostenere è che un certo spettro di pratiche e gesti sia politico proprio perché, ad un determinato grado di potenza e coinvolgimento, destituisce o indebolisce le istanze che normalmente tengono insieme un qualcosa come la «politica», il governo in quanto realtà autosufficiente rispetto all'insieme dell'esistenza. In una dinamica siffatta cade, chiaramente, anche qualsiasi delimitazione tra conflitto e materialità della vita organizzata, offensiva e durata strategica. Oltre una certa soglia qualsiasi forma di vita autonoma, per avanzare e sussistere, diviene conflittuale, e nessun attacco di una qualche portata può avere luogo se non è sorretto da rapporti, risorse e tecniche, mezzi e comunità. Distruzione e costruzione sono parte di una sola dinamica, come si legge ancora nell'*Appel*:

Ci opponiamo su ogni fronte al ricatto di dover scegliere tra offensiva e costruzione, tra negatività e positività, tra vita e sopravvivenza, tra la guerra e il quotidiano. Non lo accettiamo. Sappiamo troppo bene come questa alternativa divida, provochi scissioni e poi ancora scissioni in tutti i collettivi esistenti. Per una forza che si dispiega è impossibile dire se l'annientamento di un dispositivo che le nuoce sia una questione di costruzione o di offensiva, se il fatto di giungere ad una relativa autonomia alimentare o medica costituisca un atto di guerra e di sottrazione. Ci sono circostanze, come una sommossa, in cui il fatto di potersi curare tra compagni aumenta in modo notevole la nostra capacità di devastazione. Chi può dire che l'armarsi non faccia parte della costituzione materiale di una collettività. Quando ci si intende su una strategia comune non esiste scelta tra offensivo e costruttivo.²¹

In realtà la linea destituente dell'anticapitalismo è proprio quella che si pone il problema di disinnescare, di rendere quindi inoperante, il dispositivo concettuale e storico che articola insieme in un'unica «altalena dialettica», come diceva Benjamin, il «potere costituente» e il «potere costituito», la violenza fondatrice dell'autorità e quella che la conserva. Restituire ad un altro uso dei mezzi produttivi, come le fabbriche occupate dai *piqueteros* durante l'insurrezione argentina del 2001, vuol dire destituirli nella loro funzione economica. Allo stesso modo si possono «soffocare

²¹*Appel* (2003), qui già citato.

positivamente» le istituzioni politiche, riassorbirne il ruolo e renderle superflue. Questo è il legame, se non la più intima identificazione, con i problemi della durata e della strategia: destituire significa erodere e svuotare, levandole il terreno sotto i piedi, quella macchina fondativa della sovranità che rompe l'immanenza dei processi rivoluzionari. Osservando le realizzazioni di questi ultimi, dalle «comuni» ai consigli, fino alle «basi rosse» o alle «zone autonome», vi si riconosce una fondamentale indeterminazione del confine tra forma e vita. Sono collettività non separate dalla propria forma²². Lo si vede nel momento distruttivo delle rivolte e, altrettanto, nel trasformare l'esperienza e la vita quotidiana. Durante le sommosse i problemi della riproduzione sociale sono posti e risolti diversamente, sebbene su piccola scala e per brevi intervalli di tempo. La sopravvivenza e l'allargamento sono il fulcro della rivolta come questione politica, il suo limite principale rispetto al modello della rivoluzione.

La natura di queste pratiche «controsocietarie» e sperimentazioni di autonomia consiste, detto altrimenti, nell'inceppare la dinamica di sviluppo che ricomprende l'evento insurrezionale, o più semplicemente le sollevazioni, nel *continuum* di una nuova autorità o in un'altra figura dei dispositivi di governo, delle istituzioni ristabilite. Trappola che condanna immancabilmente le rivoluzioni ad una circolarità incapacitante che le soffoca sul nascere. Si tratta insomma di permettere alla discontinuità di approfondirsi e impedire che sia ricucita, che le sue aspirazioni siano tradite, sostanziano finalmente la seconda parte dell'appello, risuonato globalmente, della rivolta argentina del 2001:

Partita dall'Argentina, la parola d'ordine «Que se vayan todos!» ha davvero fatto tremare i potenti del mondo intero. Innumerevoli sono le lingue con le quali, nel corso degli ultimi anni, abbiamo urlato il nostro desiderio di *destituere* il potere in carica. Il fatto sorprendente è che in molti casi ci si è pure riusciti. Ma quale che sia la fragilità dei regimi che hanno fatto seguito a simili «rivoluzioni», la seconda parte dello slogan, «Y equé no quiede no uno!» - «e che non ne resti nemmeno uno!» -, è rimasta lettera morta: nuovi fantocci hanno occupato i posti lasciati vacanti. [...] La strada ha ogni volta preteso una destituzione che non aveva la forza di organizzare, e infatti sono state le forze già organizzate - [...] - ad aver usurpato la destituzione volgendola a proprio favore.²³

Tutti quei mezzi e quelle forze che, destrutturando il potere, lo privano di fondamento – dal punto di vista tecnico e pratico, etico e materiale – possono intaccarne l'apparente necessità e sostituirne le

²² Chi scrive è consapevole che esistono tradizioni ed autori che chiamano queste forme «istituzioni» (da Arendt a Rancière, da Graeber a London) ma laddove il problema supera l'ambito della mera disputa terminologica, non si vede bene come una stessa categoria possa includere gli Stati nazionali, le collettività anarchiche durante la rivoluzione spagnola nel 36-37, le comuni e le «Zad», se non sul piano dell'esercizio intellettuale nel senso più ozioso. Inoltre si potrebbe dire che queste forme possono essere istituenti quando entrano nella prospettiva della costruzione di un potere sovrano che ponga le basi di diritto, Stato, polizia, o che più semplicemente si articoli ad una strategia di partecipazione istituzionale, come ad esempio nel rapporto di «Syriza» o «Podemos» con il «movimento delle piazze», e destituenti quando pongono il proprio fine in sé stesse e credono nella propria possibilità di durare, inceppando proprio questo gioco di recupero e normalizzazione.

²³ COMITATO INVISIBILE, *Ai nostri amici*, cit., p. 145.

funzioni, prendendo in carico pezzi sempre più consistenti dei bisogni collettivi. In tal modo concorrono a rendere i processi rivoluzionari irreversibili e sono quindi parte della pura destituzione. Nel vuoto di questo tessuto organizzativo, invece, nell'insufficienza delle sue capacità di costruzione, si rigenerano gli apparati di governo come mediazioni indispensabili all'esistenza collettiva. Ancora una volta, come diceva Landauer, laddove la comunità umana prende spazio lo Stato arretra, e viceversa.

3.2 La durata della rottura: dinamica delle rivolte e positività del progetto

Si può dire sinteticamente che la concatenazione tra lotte sociali specifiche e generalità del progetto di trasformazione, nell'abecedario politico del movimento operaio novecentesco, fosse traducibile dal concetto di «transcrescenza»²⁴: c'era insomma uno schema di continuità quantitativa, segnato dall'accumulo di conquiste parziali la cui successione ininterrotta avrebbe creato, di vittoria in vittoria, le condizioni materiali e sociali, ma anche etiche ed organizzative – cioè di educazione politica delle masse – per una piena emancipazione degli sfruttati ed il trapasso oltre il guscio dei rapporti di produzione esistenti. La problematica della «transizione» ad un mondo non capitalistico, in tutte le sue varianti, ruotava attorno a questa prospettiva di sviluppo in cui si combinavano, secondo una casistica molto eterogenea, tanto l'istanza dell'autogestione quanto quella della mediazione politica, o viceversa della rottura insurrezionale. L'attacco agli apparati di potere delle classi dominanti, il perseguimento di risultati intermedi nel miglioramento delle condizioni di vita degli oppressi e infine il «qui e ora» dei contropoteri localizzati e diffusi, prefiguravano la possibilità di rovesciare contro il sistema nemico le posizioni di forza ottenute con la lotta, determinando così un cambiamento rivoluzionario. Un «salto» qualitativo prodotto, quindi, dall'accumulo quantitativo di potere e radicamento.

Queste sono le coordinate generali che ricorrono, in varie forme, nelle diverse alternative che hanno attraversato il socialismo: «soviet» e partito, consigli e organizzazione d'avanguardia,

²⁴ Con «transcrescenza» delle lotte proletarie, dei conflitti quotidiani di tipo difensivo o rivendicativo, in un rovesciamento rivoluzionario dei rapporti sociali capitalistici, quindi nel comunismo, si intende nella tradizione marxista (ad esempio nel pensiero di Lenin e Trockij, che parlano di una transcrescenza della rivoluzione democratico-borghese in quella socialista), il passaggio cumulativo e qualitativamente ininterrotto, evolutivo, dal carattere parziale ed intermedio delle conquiste presenti, dentro il capitalismo, ai passaggi e alle misure che ne dovrebbero poi determinare il superamento. Ad esempio, relativamente alla teoria della rivoluzione russa: «La crisi del capitalismo si è incastrata con quella dell'area slava dove si accavallavano una serie di rivoluzioni, la cui risultante storica era la doppia rivoluzione, borghese e proletaria, e la cui transcrescenza in rivoluzione proletaria pura dipendeva assolutamente dal divenire dell'area euro-americana, travagliata dalla metamorfosi del capitale.», J. CAMATTE, *Il capitale totale*, cit., p. 382.

rivendicazioni operaie e sciopero generale rivoluzionario. Dal modo di affrontare tali binomi dipendeva, quindi, che le misure della transizione fossero intese come politiche e statalistiche o sociali ed autogestionarie. Nell'elenco vanno inoltre annoverati i numerosi e molteplici esperimenti di tipo cooperativo e mutualistico, tattiche che hanno trovato riscontro sia dentro orientamenti strategici di ispirazione libertaria ed anarcosindacalista, ad esempio, sia nella tradizione socialdemocratica e riformista.

Non è peraltro un caso che nelle indagini contemporanee che si ripromettono un superamento della crisi del movimento operaio, come quelle di Erik Olin Wright e di Alain Bihr²⁵, per citare due nomi tra i più rilevanti, si ricorra spesso ad una mappatura di queste opzioni strategiche volta a ricombinarle in nuove sintesi, facendo in modo di lasciarsi alle spalle alcune dicotomie storiche, come quella tra riforme e rivoluzione, che avrebbero fatto il loro tempo. La natura «interstiziale» e localizzata delle attuali pratiche di resistenza, il loro presentarsi come «utopie concrete», pragmaticamente realizzabili nei canali delle formazioni sociali capitalistiche o ai loro margini, le situerebbe automaticamente oltre queste antitesi, fuori dalle polemiche novecentesche tra la via dell'«assalto al cielo» e quella del cambiamento graduale. Si vuole così liquidare, soprattutto, qualsivoglia immagine «apocalittica» e campale del rivolgimento rivoluzionario. Secondo l'analisi di Bihr, a tratti approssimativa ma non priva di spunti interessanti, alcune componenti strutturali inficiano il modello tradizionale del movimento operaio – caratterizzato confusamente come «socialdemocratico» – apparentandolo ai temi classici di un'«ideologia rivoluzionaria borghese» non meglio definita: il mito dell'insurrezione come evento catastrofico (*grand soir*), l'«oggettivismo storico» di un progresso lineare, il feticismo dell'autorità statale e una visione rigida e salvifica della classe sfruttata. Scrive Bihr a tale proposito:

[...] il “mito” della rivoluzione (immagine brandita e subito riusata dai riformisti), intesa come apocalisse, rovesciamento improvviso e violento del vecchio ordine sociale, dal quale dovrebbe emergere spontaneamente un ordine nuovo; quindi una rivoluzione proletaria dipendente da un modello di rivoluzione borghese ridotta alle sue dimensioni politicamente più spettacolari, cioè ad una rappresentazione sostanzialmente mitica della stessa Rivoluzione francese.²⁶

²⁵E. OLIN WRIGHT, *Utopie reali* (2010), Milano, Edizioni Punto Rosso, 2020; A. BIHR, op.cit. Un altro esempio dello stesso tipo è anche: F. LORDON, *Vivre sans? Institutions, police, travail, argent...*, Paris, La fabrique, 2019, in cui si ripropone un'idea di transizione al socialismo di impronta fortemente statalista.

²⁶A. BIHR, op. cit., p. 32. Il modo in cui Bihr costruisce i suoi modelli, ricalcando qui un argomento ed un'operazione teorica usata da innumerevoli altri autori nell'affrettarsi a liquidare l'idea di rivoluzione come retaggio di visioni mitiche ed escatologiche d'altri tempi, è molto singolare: non c'è infatti nessun esempio storico in cui gli elementi «strutturali» elencati stiano insieme. Il modello prevalente del movimento operaio storico viene definito «socialdemocratico», ma è imputato di un mito apocalittico della rivoluzione che non si riscontra in nessuna socialdemocrazia conosciuta (neanche nel leninismo, per l'esattezza), mentre a poche pagine di distanza la via alternativa, perdente e rimossa, è indicata nel sindacalismo rivoluzionario o anarcosindacalismo, trascurando che le due correnti non sono affatto sovrapponibili. Bihr si trova però costretto ad ammettere che la sua alternativa al movimento operaio ufficiale è pienamente partecipe del mito rivoluzionario che avrebbe caratterizzato la via maestra,

Anche Wright muove da una generale tassonomia dei progetti, passati e presenti, di transizione post-capitalista, nonché da un bilancio complessivo del loro esaurimento con la polverizzazione dello spazio novecentesco di regolazione degli antagonismi politici. Dentro tale quadro i modelli di tipo «simbiotico» e riformista si situerebbero accanto alla rottura rivoluzionaria e, soprattutto, alle «politiche interstiziali», vero cardine della proposta dell'autore. Oltre all'eterogeneità degli esempi citati, che comprendono perfino «Wikipedia» o la «*Mondragon corporation*»²⁷, passando per i modelli di cittadinanza e bilancio partecipativi, l'aspetto più problematico dell'analisi di Olin Wright, ma anche di Bihr e di molti altri approcci congeneri, è il fatto che trovino la propria finalità principale nella liquidazione della progettualità rivoluzionaria, di cui assumono però una rappresentazione distorta e semplificatoria. L'essenziale dei paradigmi rivoluzionari novecenteschi non consiste, infatti, nella compressione temporale dell'azione trasformativa rispetto alla complessità dei processi storici e alla loro durata, per cui basterebbe contrapporre l'articolazione multiforme di tattiche, «contropoteri» sociali e reti organizzative, nell'organicità del loro sviluppo prolungato, alla presunta esplosione «palingenetica» del momento insurrezionale.

Al contrario, per limitarsi ad un esempio banale, il leninismo e le forme egemoni di teoria della transizione dentro il movimento operaio, nel corso del 900, hanno sempre contemplato una dialettica tra i poli dell'autonomia sociale e produttiva e, dall'altra parte, del conflitto e delle istanze di potere. Le varie risposte al nodo della transizione – anarchiche, autoritarie o riformiste – si sono configurate proprio secondo i diversi tipi di raccordo strategico tra tali elementi. Tanto nel «biennio rosso» quanto durante la guerra civile spagnola, per citare due episodi storici importanti, nessuna corrente socialista ha pensato alla rivoluzione come accadimento puntuale, indipendente dal potere delle fabbriche occupate o delle comuni agricole autogestite, sia che tale rivoluzione fosse intesa come costruzione di uno «Stato operaio», sia che fosse volta alla generalizzazione di collettività libertarie²⁸.

e si può aggiungere, anzi, che l'unica ideologia socialista in cui la rivoluzione sia concepita apertamente come «mito» mobilitante dai tratti apocalittici – così tematizzato per la sua funzione morale di educazione delle masse – sia proprio il sindacalismo rivoluzionario di matrice soreliana.

²⁷ La «*Mondragon Corporation*» è una federazione di imprese cooperative con sede nei Paesi Baschi di territorio spagnolo. Settima impresa spagnola in termini di fatturato e prima dei Paesi Baschi. Nasce nel 1991 dalla confluenza di differenti piattaforme cooperative il cui percorso era iniziato nel '56. I lavoratori sono formalmente soci dell'impresa e vengono consultati nelle scelte aziendali e rispetto agli investimenti. In che modo questo tipo di impresa abbia a che vedere con un contenuto anticapitalista, seppur generico, risulta del tutto oscuro.

²⁸ Due testi che offrono una ricostruzione ed un interessante bilancio critico sull'esperienza rivoluzionaria spagnola in seno alla guerra civile, e il ruolo degli anarchici – della «*Confederacion nacional de trabajo*» e della «*Federació anarquista ibèrica*» – sono: A. GUILLAMÓN, *I comitati di difesa della CNT a Barcellona (1933-1938)* (2011), Milano, All'insegna del gatto rosso, 2013; G. DAUVÉ, *Quand meurent les insurrections*, Paris, ADEL, 1999. Gilles Dauvé è lo stesso autore che usava lo pseudonimo Jean Barrot, i cui si sono già citati diversi lavori.

Sfuggire alla dicotomia tra rivoluzione e riforme invocando il tessuto delle reti cooperative, delle infrastrutture materiali di produzione alternativa o dei nuclei di autorganizzazione territoriale, perciò, significa scagliarsi contro un orizzonte rivoluzionario, astorico e caricaturizzato, che non è mai esistito in alcuna elaborazione teorica o esperienza pratica, ma forse soltanto nei canti di lotta e nell'immaginario ideologico della propaganda. In tutte le trattazioni teoriche del momento rivoluzionario, invece, esso viene tematizzato come un processo, una dinamica che comprende in sé pratiche e dimensioni composite, che integra già al suo interno sia il terreno del contropotere e delle basi di autonomia, sia quello dell'antagonismo e del suo dispiegamento insurrezionale.

Quest'ultimo, a sua volta, non è affatto riducibile ai suoi aspetti militari o di mera sommossa, ma comporta l'approfondimento e la dilatazione temporale della rivolta in un controllo localizzato e massivo di porzioni estese di territorio, quindi la presa in carico dei compiti della riproduzione sociale e materiale fuori dall'ombra dello Stato. Tutte le insurrezioni, comprese quelle contemporanee, dai «*piqueteros*» argentini nel 2001 alle sollevazioni del 2008 in Grecia, hanno affrontato l'urgenza di prendere decisioni collettive, preparare e distribuire i pasti, gestire la cura dei feriti. Il *Colectivo Situaciones*, gruppo di ricercatori militanti argentini che ricostruisce ed analizza, attraverso un quadro di riferimenti teorici molto eclettico, la rivolta che ha travolto le strade di Buenos Aires il 19 e 20 dicembre 2001, dedica ampio spazio a tale componente di protagonismo e riproduzione sociale alternativa rispetto a quella capitalistica:

L'insurrezione argentina ha avuto un duplice senso: la negazione della modalità capitalistica del fare – politico ed economico – e la produzione di categorie e mentalità in grado di percepire l'emergere di un *nuovo protagonismo sociale*. [...] In primo luogo il nuovo protagonismo sociale nelle sue molteplici forme si è fatto carico di una sfida: *la sua produzione e riproduzione sociale*. Da questa prospettiva, nello sviluppo delle esperienze radicali appare una ricerca attiva che mira ad ampliare e rafforzare le proprie capacità di costruire vincoli con reti alternative di produzione materiale. In sintesi: si manifesta la volontà di creare forme di organizzazione che vadano al di là della discussione collettiva e democratica e sviluppino pratiche che implicino una vera e propria *socializzazione materiale del fare*.²⁹

La figura del fenomeno rivoluzionario, nei cicli di lotta contemporanei, assume un diverso rapporto con la progettualità ed una fisionomia certamente inedita, portando a compimento alcune cesure che si delineano – come si è detto – tra gli anni 60 e 70. Tale mutazione ha però poco a che vedere con la semplice desistenza dalla sovversione globale in favore di tattiche plurali e di piccolo calibro. *Sono entrambi i poli di questa coppia, al contrario, che cadono in disuso*. Se si vuole individuare la discontinuità tra passato e presente, piuttosto, bisogna concentrarsi su altri punti, guardando con maggiore attenzione e scomponendo quel plesso di posizioni dei movimenti rivoluzionari che,

²⁹ C. SITUACIONES, op. cit., p 20.

secondo le interpretazioni correnti, si stringerebbero in modo inseparabile. Prima di tutto va interrogato criticamente l'intreccio, dato per scontato e come indissolubile, tra l'idea della rivoluzione e l'immagine lineare del tempo, il mito del progresso storico.

Esplorando la problematica della temporalità nei momenti rivoluzionari ci si affaccia immediatamente al loro rapporto con le rivolte e al tipo di classificazione che, nel linguaggio della politica moderna, ha posto le due rispettive esperienze del tempo come opposte ed inconciliabili. La squalifica di sommosse e rivolte che ha accomunato le principali correnti politiche della modernità, dal liberalismo al socialismo, si basa su un campionario di interpretazioni che le relega nel campo del «prepolitico» o dell'impolitico. Le ragioni dell'esclusione sono spesso incentrate proprio sull'incapacità di durare e sulla relazione negativa con il progresso, quindi sul nesso con il tempo. Si tratta di requisiti mancati che pongono le esplosioni estemporanee di rabbia (*émeute*, cioè emozione, sommovimento, un termine piuttosto evocativo nell'indicare il legame della rivolta con gli affetti impulsivi) fuori dal dominio politico, connotandole come una sorta di rivoluzione abortita o, nel migliore dei casi, rivoluzione in stato di gestazione. Le rivoluzioni hanno quindi, secondo questi presupposti, una dimensione storica, mentre le sommosse no; le prime sono progressiste e le seconde conservatrici o semplicemente astoriche, legate ad un atto irriflesso di sospensione.

In un interessante scritto che risale al lontano 1969, *Autopsie de la révolution*³⁰, Jacques Ellul faceva notare che questa opposizione della rivolta al più maturo ed incisivo evento rivoluzionario è figlia di una precisa idea della rivoluzione. Un'idea che si forma nella coscienza storica moderna sul modello di un avvenimento specifico: la Rivoluzione francese del 1789 e le sue espressioni ideologiche prevalenti, prima fra tutte l'illuminismo. In precedenza, come scrive Ellul sin nel primo capitolo del libro, tanto l'esperienza della rivolta quanto quella della rivoluzione potevano darsi «contro la storia», come un freno ed una battuta d'arresto:

Ma il punto di somiglianza centrale che dobbiamo ricordare, è che la rivoluzione come la rivolta si fa, almeno fino al XIX secolo, contro la storia. Soprattutto non bisogna credere che la rivolta sia un movimento reazionario e la rivoluzione progressista: la rivoluzione è anch'essa, tradizionalmente, fatta contro ciò che prevedibilmente l'evoluzione promette

³⁰ Il libro di Ellul, qui già citato, è il primo di una trilogia dedicata al ritorno della rivolta sulla scena storica e al suo rapporto con la rivoluzione, i due volumi successivi sono: *De la révolution aux révoltes* (1972), Paris, La Table ronde, 2011; *Changer de révolution. L'inéluctable prolétariat* (1982), Paris, La Table ronde, 2015. In realtà il libro in cui vengono posti gli elementi teorici più interessanti, che fondano lo sviluppo argomentativo successivo, è il primo, dove viene introdotto il concetto di «rivoluzione necessaria», cioè dell'unica rivoluzione che potrebbe attecchire nelle società industriali avanzate dell'Occidente capitalistico, e che dovrebbe avere caratteristiche completamente nuove. Questo modello rivoluzionario, che non corrisponderebbe ad alcun movimento politico presuntamente rivoluzionario del periodo, dovrebbe rispondere ai requisiti di un rifiuto radicale delle due strutture oppressive della «Tecnica» e dello «Stato», formanti oramai una mega-macchina ipertrofica, e di soddisfare un'esigenza di senso esistenziale e di avventura che viene soffocata e spenta dalla società contemporanea. Significativo che la sola corrente anticapitalistica coeva che Ellul salvi, soffermandosi lungamente su di essa, sia l'«Internazionale Situazionista», e in particolare le tesi di Guy Debord, pur così distante dal retroterra culturale religioso e «personalista» dell'autore.

all'uomo. È un rifiuto di avanzare contro questo avvenire. È un enorme errore, di cui cercheremo più in là la causa, la celebre formula marxista che: «le rivoluzioni sono la locomotiva della storia». Cercano al contrario, più spesso, di impedire lo svolgimento di questa storia.³¹

Il mito del progresso e il fatto storico della rivoluzione non vanno necessariamente insieme, dunque, e il passo citato non può che richiamare, per evidente similarità, la formula benjaminiana sulla «rivoluzione come freno d'emergenza». Impedire il corso del futuro visto come fatalità irreparabile e disastrosa, arrestando il compiersi di quel che è designato e predeterminato, è allora il riflesso epidermico tanto della rivolta quanto della rivoluzione. In entrambe la progettualità positiva cede spazio all'opposizione verso un destino, quindi al rapporto di freno rispetto al *corso ordinario delle cose del mondo*: «apocalisse o rivoluzione», come scriveva Cesarano, è l'alternativa che segna, più che «socialismo o barbarie», l'orizzonte immaginario di questo tipo di azione politica. Ellul si spinge più in là, evocando anche un'idea che si è mossa sotterraneamente e ritorna a più riprese nella comprensione teorica della rivolta: quella di un suo carattere «restitutivo».³²

La restituzione di un legame comunitario, collocato spesso in un passato storico dai contorni incerti, oppure prettamente immaginari ed ideologici, è una componente ricorsiva che si trova nella storia delle rivolte con le più differenti connotazioni: può tingersi di venature religiose e chiliastiche, come nell'epopea della città di Münster (1534)³³; prendere piede dalla resistenza ad una gabella illegittima rispetto alle convenzioni tradizionali, come per la rivolta dei *Nu-pieds* (1639); cercare la preservazione di una rete di «illegalismi popolari» normalmente tollerati, per dirla con Foucault, o dei criteri di un'«economia morale», citando Thompson; può scatenarsi contro l'abolizione di alcuni privilegi municipali oppure praticare il sabotaggio dell'incipiente automazione produttiva, come per il luddismo inglese di inizio Ottocento. Quando Mario Tronti

³¹ J. ELLUL, *Autopsie de la révolution*, cit., p. 51.

³² Nell'evocare il concetto di *restituito* in merito alla dinamica delle rivolte del passato, Ellul intreccia esplicitamente il lato puramente storico di questo termine, quindi di resistenza ad un progresso inteso in vari modi, e la sua ascendenza religiosa e spirituale - che in alcune di queste rivolte è anch'essa evocata apertamente. Questo ragionamento fa infatti perno sull'ambiguità dell'idea di «*restitutio ad integrum*», di ri-creazione, che ha tanto un significato politico e giuridico che spirituale ed escatologico, di ristabilimento di un'integrità comunitaria compromessa, di una totalità perfetta che è venuta meno (accezione presente, ad esempio, nel concetto messianico ebraico di «*Tiqqun*»). Scrive Ellul: «[...] è l'avvenire in senso assoluto quello che si immagina, una società senza alcuna misura comune con quella che si rifiuta, e che spesso è il recupero di un passato assoluto, anch'esso immaginario. Un passato felice che si è perduto. La rivolta cammina verso il compimento, è una ricerca visionaria di una società assolutamente libera ed egualitaria, del regno millenario, la ri-creazione intorno alla tomba di Cristo della società perfetta dei poveri: rivolta di Giovanni di Leyda o di Müntzer con i contadini, rivolta di Gioacchino da Fiore, *revolutio temporis* che raggiunge la *restitutio omnium*, il ritorno escatologico di tutte le cose alla loro primitiva perfezione, rivolta dei *Nu-pieds* della Normandia, dell'«esercito delle sofferenze» che voleva applicare esattamente il comunismo egualitario degli Atti degli Apostoli», *Autopsie de la révolution*, cit., p.20.

³³ Questo esempio è adatto soprattutto perché è stato assunto come paradigma, anche in una lettura di ricostruzione politica di impostazione controrivoluzionaria, dell'escatologia violenta e sanguinaria che si tramanderebbe lungo la tradizione delle rivoluzioni moderne: è il caso in particolare del libro F. RECK-MALLECZEWEN, *Il re degli anabattisti. Storia di una rivoluzione moderna* (1971), Milano, Res Gestae, 2012.

riflette, nel libro *La politica al tramonto*, sul volto «catecontico»³⁴ della politica rivoluzionaria, sostenendo che essa debba, allo stesso tempo, frenare forze e liberare soggetti, bloccare i meccanismi ciechi del progresso per aprire l'ambito in cui le alternative possano gradualmente farsi spazio, non dice qualcosa di molto diverso. La politica rivoluzionaria è insomma, come dice ancora Tronti, una politica contro la storia, o almeno *deve* esserlo. Nell'abbracciare il progresso l'idea di rivoluzione e quella di comunismo hanno infatti mancato alla loro più grande possibilità storica:

La rivoluzione ha sbagliato a farsi levatrice della storia. Questa è solo capace di partorire mostri. I mostri del novecento stavano nella storia del tempo, prima ancora che nella politica degli uomini. La politica semmai ha avuto il torto di non saperlo a tempo e a fondo. La politica rivoluzionaria avrebbe dovuto trattenere e al tempo stesso liberare: trattenere forze, liberare soggetti. Un compito immane, che non ha trovato forma, non si è dato coscienza.³⁵

Il termine *katechon*, che si riferisce a un concetto biblico, ha origine nella *Seconda Lettera ai Tessalonicesi*, dove indica appunto il potere che trattiene l'Anticristo in attesa della fine escatologica dei tempi, dell'avvento messianico. Si vede dunque come il contesto escatologico e quello «catecontico» siano complementari e intrecciati, poiché l'uno non va senza l'altro. *Escathon* e *katechon* sono termini estrapolati dal linguaggio paolino e secolarizzati nella lettura dei conflitti politici della modernità, secondo un gesto che risale a Carl Schmitt, il quale attribuisce appunto al politico, contro la minaccia della guerra civile, questo ruolo di «forza che frena»³⁶.

La riflessione di Tronti su tali concetti sviluppa le intuizioni di quegli autori che hanno provato a declinare questo vocabolario teologico-politico in chiave opposta a quella reazionaria di Schmitt, primo fra tutti Jakob Taubes, per cui il dialogo con Schmitt risulta assolutamente centrale ed ininterrotto. Taubes definiva Schmitt un «apocalittico della controrivoluzione» e si autodefiniva, in antitesi, un «apocalittico della rivoluzione». Attraverso l'eredità di Benjamin si vuole però suggerire che il messianismo rappresenti una sensibilità ulteriore e differente rispetto all'apocalittica del progresso e a quella conservatrice, una tensione al compimento ed al riscatto dei tempi senza fiducia nel futuro, una forza di trattenimento dello sviluppo senza alcuna fascinazione

³⁴ In merito allo sviluppo politico del concetto di *katechon* si vedano in particolare: J. TAUBES, *La teologia politica di San Paolo* (1987), Milano, Adelphi, 2008; Id., *Escatologia occidentale* (1947), Milano, Garzanti, 1997; Id., *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Verona, Quodlibet, 1996; J. TAUBES, C. SCHMITT; *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenza e scritti 1948-1987*, Milano, Adelphi, 2018. Nella riflessione di Tronti, oltre ai già citati *La politica al tramonto* e *Dello spirito libero*, c'è un piccolo libro dedicato al nodo della teologia politica attraverso Schmitt, Taubes, Benjamin: *Il nano e il manichino. La teologia come lingua della politica*. Roma, Castelvetti, 2015 e inoltre M. TRONTI, *Con le spalle al futuro*, Roma, Editori Riuniti, 1992, che affronta parzialmente queste tematiche. Un'altra riflessione importante che prende le mosse dalla ricerca di Taubes è: G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000. Più in generale sulla questione del *katechon*: M. CACCIARI, *Il potere che frena*, Milano, Adelphi, 2013.

³⁵ M. TRONTI, *La politica al tramonto*, Torino, Einaudi, 1998, p. 37.

³⁶ C. SCHMITT, *Teologia politica* (1922), in Id., *Le categorie del politico*, Bologna, il Mulino, 1972, pp. 27-86.

del passato. Quella del tempo storico è quindi una delle chiavi per affacciarsi ad una forma di «spiritualità politica», riprendendo un'espressione foucaultiana³⁷, di far comunicare le due sfere. La storia delle rivolte e delle rivoluzioni, nonché delle ideologie rivoluzionarie, trae da tale intersezione un criterio peculiare di analisi: ogni sommossa, ogni rovesciamento politico, ma anche ciascun tipo di militanza che ha abitato i movimenti sovversivi del passato, infatti, si può caratterizzare secondo la percezione temporale in esso prevalente.

Un'altra caratteristica distintiva delle rivolte, rispetto ad altri repertori dell'agire politico conflittuale, è la confusione delle cause, che restano opache e vengono formulate contraddittoriamente. Ne deriva il rapporto con una composizione sociale fluttuante e difforme, «impura», irriducibile al profilo univoco e distinto di una precisa appartenenza di classe. Si può definire questa eccedenza dei soggetti coinvolti nelle sommosse, nel solco di Foucault e più tardi di «*Tiqqun*», come il loro carattere «plebeo». Un buon esempio sono le rivolte contadine e urbane francesi del 600, già trattate in precedenza, che Boris Porchnev denomina «movimenti plebei» e «opposizione plebea». Questi moti sono spesso provocati da una nuova tassazione, che diventa la valvola di sfogo e il detonatore per una condizione di miseria diffusa già pronta ad esplodere. Porchnev distingue quindi tra le «cause» delle rivolte plebee seicentesche e le loro «occasioni» – il più delle volte di natura antifiscale – nelle quali si mischiano rivendicazioni confuse e non di rado incoerenti; parole d'ordine reazionarie e perfino monarchiche; richieste economiche e proteste contro la disoccupazione; indisponibilità a sopportare lo sfruttamento e rifiuto delle imposte. Nella traiettoria che va da questi sommovimenti fino alla guerra civile della Fronda – tra il 1648 e il 1653 – Porchnev ravvisa tutto il conglomerato «variopinto» e socialmente ibrido di questo elemento plebeo, in cui le barriere di classe vengono sospese o sono ancora in gestazione:

Come abbiamo potuto osservare, i documenti sottolineano chiaramente come gli insorti fossero ordinariamente persone che «non avevano niente da perdere». Questa espressione chiarisce notevolmente la definizione sociale dei movimenti urbani, che sono proprio plebei. D'altra parte, nella maggioranza dei casi, le fonti chiamano gli autori della sollevazione «il popolo» o «i popoli», o ancor più precisamente «popolino» o «canaglia», «popolo minuto», «feccia», «miserabili», «la parte più bassa del popolo». Tutta questa terminologia ci sembra per lo meno imprecisa, dal momento che ingloba un «conglomerato» troppo variopinto dei diversi elementi sociali cittadini. Ma questa varietà corrisponde alla complessa eterogeneità di quel miscuglio naturale che Marx ed Engels chiamavano «gli elementi plebei cittadini», o più semplicemente i «plebei».³⁸

³⁷M. FOUCAULT, *Taccuino persiano*, Milano, Guerini e associati, 2007. Si vedano anche: F. RAMBEAU, *Lo sciopero della politica. Foucault e la rivoluzione soggettiva*, in «Materiali foucaultiani», 4.7-8, 2015, cit., pp.83-96; P. CHEVALLIER, *La nozione di spiritualità politica nell'opera di Michel Foucault*, in E. STIMILLI (a cura di), *Teologie e politica: genealogie e attualità*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 317-334.

³⁸B. F. PORCHNEV, op. cit., pp. 263-264. Sulle rivolte contadine in Francia anche i lavori di Y-M. BERCÉ, *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVI au XVIII siècle*, Paris, Hachette, 1976; *Croquants et nu-pieds. Les soulèvements paysans en France du XVI au XIX siècle*, Paris, Gallimard, 1974.

In simili episodi e in innumerevoli altri la dimensione mitica o storica del passato prevale rispetto a qualsivoglia fiducia programmatica nel futuro, esprimendosi tanto nella difesa di una condizione perduta, nella resistenza ad un cambiamento, quanto nel ritorno puramente immaginario ad un equilibrio sociale che è stato disgregato. Le rivolte non si innestano poi, secondo Ellul, su un fenomeno di «verbalizzazione e concettualizzazione» precedente l'agire, bensì sulla «ripresa di una memoria storica che viene proiettata sull'avvenire»³⁹, su immagini profonde, su un «impensato» che affiora alla coscienza di un gruppo sociale. Una vera discriminante, una linea di frattura tra i due fenomeni della rivolta e della rivoluzione, sarebbe dunque connessa alla funzione costitutiva della coscienza teorica, all'uso del pensiero che vi si fa:

Una rivolta non ha alcun pensiero all'origine, è viscerale, immediata. Una rivoluzione implica una dottrina, un progetto, un programma, una teoria qualunque senza assegnare a questo termine un significato troppo esatto. In ogni caso, mi sembra che sia l'esistenza di questo pensiero preliminare che specifica la rivoluzione. Mentre, se c'è talvolta un pensiero espresso nella rivolta, è sempre occasionale, nasce dalla rivolta stessa, nel corso del suo sviluppo.⁴⁰

A questo punto si ritrova il nodo del progetto, o meglio della sua crisi. Esso evidenzia l'originalità di un tipo di «movimento» che si sviluppa, a partire da un certo punto critico della storia contemporanea, fuori delle forme preesistenti della «rappresentazione» politica: addirittura con un segno preminente che potremmo qualificare come «anti-rappresentativo». La recente parabola dei «*gilets jaunes*» è un esempio calzante, poiché matura in perfetta antitesi alle coordinate dei movimenti sociali classici⁴¹. Yves Citton avanza la convincente ipotesi che essa abbia mostrato una «consistenza affettiva più che argomentativa», descrivendola nella sua realtà «sconcertante» e «disarmonica» come una forza che «non può che essere destituente»⁴². A partire da tali assunti si può vedere l'inedita coesistenza tra una tensione destituente e l'immaginario restitutivo, «conservativo», di cui si è parlato. Nell'esperienza dei «*gilets jaunes*» lo scarto tra le cause e le occasioni⁴³ del sommovimento assume dimensioni eclatanti, arrivando a confondere i motivi iniziali della protesta in una pletora inarticolata di rivendicazioni impossibili, ma richiamando anche una volontà protettiva di autodifesa dall'impatto del «progresso» che, almeno a livello evocativo, appare

³⁹ J. ELLUL, *Autopsie de la révolution*, cit., p. 60.

⁴⁰ Ivi, p. 56.

⁴¹ L. JEANPIERRE, *In girum: le leçons politiques des rond-points*, Paris, La découverte, 2019.

⁴² Y. CITTON, *Abécédaire de quelques idées reçues sur le «gilets jaunes»*, in «*Analyse Opinion Critique*» - cahier # 1 : «*Gilets jaunes*» : *Hypothèses sur un mouvement*, Paris, La découverte, 2019, pp. 137-148 : p.137.

⁴³ Il movimento dei «*gilets jaunes*» nasce infatti, nel novembre 2018, per contrastare una tassa sul carburante imposta dal governo di Emmanuel Macron. Rapidamente le ragioni della mobilitazione si allargano disordinatamente, dal ripristino di un salario minimo alla proposta di un «RIC» (*Référendum d'initiative citoyenne*) che, con un gesto paradossale, si richiede come soluzione consultiva per risolvere qualsiasi tipo di conflitto nello stesso momento in cui si mettono in pratica, in tutto il territorio francese, forme di conflittualità talmente radicali che – in giornate come il 24 novembre 2018 o il 16 marzo 2019 – si sono date nella forma di una vera e propria sommossa.

tutt'altro che irrilevante. È la popolazione di una Francia periferica e peri-urbana (poco importa la precisione delle etichette sociologiche) di un «*arrière-pays*»⁴⁴ lasciato indietro, che non vuole essere travolto ed esprime la propria ostilità «anti-metropolitana» nelle strade della capitale.

Durante la sequenza dei «*gilets jaunes*» si profila questa strana commistione inerente al rapporto con il tempo, una «rivolta frenante», in cui la reazione alla minaccia di un corso fatale degli eventi si accompagna all'eco rassicurante di una condizione passata. Una situazione forse mai esistita, idealizzata, in cui i legami di solidarietà sociale, il lavoro stabile e le garanzie economiche, permettevano tranquillità e benessere. In questo campo, chiaramente, ci sono anche elementi disorganici, embrionali, di una visione politica conservatrice che guarda ai vecchi orizzonti dello stato nazionale come baluardo di coesione e di tutela sociale contro una globalizzazione nemica. Ad essere toccate, però, sono soprattutto corde più profonde. Il richiamo non ideologico alla protezione affidabile di una comunità solidale, in cui non si abbandonano i più fragili, il riferimento al popolo dell'esperienza quotidiana contro una classe politica che sta «*hors sol*», su un altro piano di realtà, possono essere letti come l'esigenza persistente di una «comunità impossibile». Impossibile poiché senza presupposti, senza alcuna base esistente, modello o appiglio nella società per come si presenta oggi.

I tratti che assume questa esigenza comunitaria insopprimibile, che si ritrova settimanalmente per lunghi mesi intorno al luogo inabitabile delle rotatorie stradali, sono quelli storicamente disponibili, in tutta la loro ambivalenza, soprattutto in una realtà sociale in cui non esiste nessuna reale comunità – se non quelle artificiali della merce – perché tutte le altre sono state dissolte ed atomizzate. È però significativo che tutto ciò emerga nel ritrovarsi intorno ai presidi, in una comunanza quasi familiare⁴⁵ che si riconosce in un simbolo vuoto, nell'«essere insieme»⁴⁶ senza un contenuto o un fondamento specifico. «*Gilets jaunes plutôt que Français*» è forse uno degli slogan

⁴⁴Y. BONNEFOY, *L'Arrière-pays*, Paris, Gallimard, 2005.

⁴⁵ Il frequente riferimento al movimento dei «*gilets jaunes*» come «*famille*», appellativo che non è raro leggere su magliette e cartelli, è stato abbastanza rimarchevole da trovare riscontro anche nella stampa e nei media ufficiali. Si veda ad esempio, tra i molti altri, il servizio della televisione «*France 3*», intitolato *Les gilets jaunes c'est une famille*, presente in rete all'indirizzo: <https://france3-regions.francetvinfo.fr/auvergne-rhone-alpes/ain/bourg-bresse/gilets-jaunes-c-est-famille-c-est-ma-famille-1594975.html>, [consultato il 11/02/2021]; oppure l'articolo di «*Le monde*» del 21 dicembre 2018, dal titolo *Certains «gilets jaunes» trouvent une «famille» sur les ronds-points*, presente in rete: https://www.lemonde.fr/societe/article/2018/12/21/certains-gilets-jaunes-trouvent-une-famille-dans-leur-lutte-sur-les-ronds-points_5401011_3224.html, [consultato il 11/02/2021].

⁴⁶ Sul concetto di «essere insieme» si vedano gli scritti politici di Maurice Blanchot, in primo luogo *La comunità inconfessabile* (1984), Milano, SE, 2002; ma anche *Nostra compagna clandestina. Scritti politici (1958-1993)*, Napoli, Cronopio, 2004: all'interno della raccolta, a titolo di esempio, è molto importante lo scritto *Il rifiuto*, del 1958 (p. 15), ma anche tutti quelli relativi al 68, al «Comitato d'azione studenti-scrittori» e al movimento «22 marzo», come il folgorante *Affermare la rottura* (pp. 106-107), dove si affronta il tema di un «rifiuto che afferma», su cui si tornerà più avanti.

del movimento più densi di significato⁴⁷. Una comunità infondata, dunque, basata principalmente su un rifiuto. Per questo motivo, se si osservano i discorsi, i volantini e gli appelli circolati nel corso del movimento, si può notare un'abbondanza di riferimenti alle cerchie più strette di rapporti amicali, familiari e di vicinato, ad un insieme di dati che riflettono in maniera diretta, situata e su piccola scala, le condizioni di vita che si vogliono trasformare:

Il loro discorso è popolato di osservazioni sulla situazione deplorabile dei propri genitori, sulla loro impossibilità a fronteggiare gli obblighi nei confronti delle generazioni precedenti e successive, e sull'angoscia di non poter più proteggere i propri figli da una situazione di dipendenza, di instabilità, di esclusione. Parlano dei loro amici e amiche che hanno i genitori malati o affetti da handicap, pensionati con una pensione al di sotto della soglia di sussistenza degna. Quelli che tra loro sono più agiati si riferiscono quasi sempre agli esempi concreti del loro ambiente familiare o amicale. Questa insistenza è molto particolare e mi sembra rappresentare un'analisi politica critica contenuta in uno schema individuale⁴⁸.

Con uno sguardo di sorvolo si può dire, in effetti, che questi temi prendano consistenza in modi che sono originali, o almeno che saltano a piedi pari il complesso storico del moderno. L'opacità dei soggetti, la mancanza di discorsi che riescano a sintetizzare le ragioni del rifiuto, il vuoto di rivendicazioni lineari e di un progetto, sono tutti elementi che definiscono questo carattere di estraneità alla «politica» nel senso moderno. Quello che sembra più interessante e nuovo, nel caso specifico, è proprio la coesistenza tra il parossismo dell'anomia capitalistica, la mancanza di identità e appartenenza – di un senso comune qualsiasi o di un legame di valore riconoscibile – insieme all'affermazione così forte della tendenza alla comunità, che normalmente viene associata ad un nocciolo essenzialistico di qualche tipo, quanto mai «rappresentativo».

Per questo il sociologo Michail Lianos, riferendosi proprio al caso dei «*gilets jaunes*», parla di una «politica esperienziale», dove cioè le condizioni dell'incontro coagulano un «noi» e un'appartenenza soltanto all'interno dell'esperienza stessa della lotta, non riflettono un'identità precostituita di tipo ideologico o sociale. Un altro saggio molto immaginifico, che sostiene una tesi analoga, parla a questo proposito di un'«epistemologia del cuore», capace di rendere la natura del movimento, la sua singolare circolazione di affetti, solo nella presenza vissuta al suo interno, sotto «lo stesso cielo»:

Se per i *Gilets Jaunes* l'universo operaio e precario è estremamente presente - perché si tratta di un'insurrezione delle classi popolari - non ha tuttavia mai tentato di costituire il Lavoratore come soggetto universale e portatore di un progetto sociale. Attorno e *contro* l'ipotesi di un soggetto politico o un idealtipo sociale, l'affezione familiare e l'amicizia di cuore ne sono state le prime e fondamentali tonalità. La capacità di contagio del movimento

⁴⁷ J. RAFANELL e ORRA, *Nouvelles figures du partisan*, in rete: <https://lundi.am/Nouvelles-figures-du-partisan>, [consultato il 4/13/2021].

⁴⁸ M. LIANOS (entretien avec), *Une politique expérientielle*, in «*Lundi Matin papier*» n. 4 : *Gilets jaunes : un assaut contre la société*, 2019, p. 100.

non va dunque attribuita al lavoro e alla sua attività ragionata, ma ad un cuore che si espandeva in legami affettivi: amicizie, famiglie, vicini.⁴⁹

Nel decomporre simultaneamente la solidità del soggetto e l'orizzonte progettuale sta, secondo l'ipotesi qui formulata, uno sganciamento dal carattere rappresentativo del «politico», la cui sovranità sarebbe appunto fondata su questa traduzione costituente delle identità in progetti razionali e architetture di potere. Il «punto critico» della modernità in cui questo cedimento comincia, allora, è quello dei tardi anni 60: non perché il 68 abbia sancito un abbandono dei bagagli ideologici preesistenti nei movimenti di emancipazione, ma perché, come sottolinea Kristin Ross, è una generale crisi della politica rappresentativa, una «declassificazione» e «denaturalizzazione» dei ruoli⁵⁰. Nel «Maggio» prende corpo una liberazione dell'esperienza e della parola che parte dalla singolarità e vi resta, prende congedo dalla legittimità e dall'universale. Comincia a sgretolarsi la logica che, dentro la confusione e il disordine di un'esperienza di lotta, delimita ed estrae – costituisce – la figura di un soggetto deputato a parlare.

Si tratta della lettura avanzata da Maurice Blanchot, il quale insiste molto sulla vicenda del «Maggio» come un dialogo libero ed ininterrotto che, però, si sostanzia nella condivisione di un rifiuto incondizionato e violento verso la società esistente, la sua cultura, il suo modo di prendere parola. Di conseguenza dà luogo ad una sospensione radicale del senso di ogni analisi o scrittura che non sia diretta e frammentaria, quindi non progettuale:

A Maggio, non c'è libro su Maggio: non per mancanza di tempo o per necessità “di agire”, ma per un ostacolo più decisivo; è qualcosa che si scrive altrove, in un mondo senza edizioni, che si diffonde di fronte alla polizia e in certo senso con il suo aiuto, violenza contro violenza, Ciò che urta di più l'autorità, il potere, la legge, è proprio questa sospensione del libro che è anche una sospensione della storia, e che, lungi dal riportarci al di qua della cultura, designa un punto situato bel al di là di essa.⁵¹

Un'obiezione piuttosto ovvia sarebbe, appunto, che negli anni 60 i movimenti politici radicali, alle nostre latitudini, abbiano mantenuto nella loro maggioranza – pur con indubbi elementi di novità – un rapporto di stretta filiazione con i linguaggi e le eredità del movimento operaio classico nelle sue varianti ortodosse e nelle sue innumerevoli eresie. In Europa, tra i gruppi ed i giovani che conoscono una socializzazione politica intorno al 68, troviamo ancora in abbondanza maoisti, trockisti, anarcosindacalisti nelle forme assolutamente tradizionali. Correnti innovative come «*Socialisme ou barbarie*» o l'«*Internationale Situationniste*» restano al contrario del tutto

⁴⁹ *Epistemologia del cuore*, in «*Liaisons – Revue Partisane Transocéanique*», n. 2. La traduzione in italiano è presente in rete, sul sito quieora.ink [visitato il 21/01/2022].

⁵⁰ K. ROSS, op.cit., p. 25. Kristin Ross cita d'altronde (a pagina 24), proprio l'interpretazione di Blanchot nello scritto *Sul movimento*: «Il fatto che in quest'azione cosiddetta studentesca, gli studenti non hanno mai agito in quanto studenti, ma come rivelatori di una crisi complessiva, come portatori di un potere di rottura che metteva in questione il sistema politico, lo Stato, la società», in *Nostra compagna clandestina*, cit., pp. 138-144: 139.

⁵¹ M. BLANCHOT, *Volantini, manifesti, bollettini*, in *Nostra compagna clandestina*, cit., pp. 118-121: 119.

minoritarie, sebbene influenti dal punto di vista degli echi intellettuali. Quello che però si vuole sostenere è che le intuizioni di alcuni gruppi o intellettuali isolati (i casi di Blanchot in Francia e di Cesarano in Italia sono a questo proposito emblematici, poiché entrambi *rinascono* politicamente nell'esperienza del 68) riflettano un più profondo mutamento carsico che ha nel 68 un lampo e che finisce più tardi per dare i suoi frutti. Forse non ha ancora smesso di farlo.

La crisi del soggetto, la comunità senza appartenenza e la comunicazione «esplosiva», l'esistenza singolare come spazio del conflitto, individuati nel movimento del 68, sono momenti di quel processo epocale che, con Camatte, abbiamo definito «crisi della rappresentazione». Quest'idea di un rifiuto esorbitante che diventa positività – costruisce rifiutando e «afferma la rottura» – al punto da soppiantare il progetto e scalzare la rappresentazione politica, non è molto distante da quanto Lyotard definisce, nell'introduzione ad un libro incompiuto sul «movimento 22 marzo»⁵², come una forza «anti-politica» e «antistorica» che trova negli atti e nei gesti un'alternativa al discorso, la possibilità di scappare ad ogni istanza regolatrice e assecondarne la crisi. In questo tipo di postura verso la cultura, l'ordine e il lessico del moderno, sta una possibile chiave di lettura del termine «destituzione» e, di conseguenza, della realtà delle rivolte.

3.3 I prodromi del concetto di «potenza destituente» nella teoria delle rivolte

La genealogia del concetto di «potenza destituente» segue alcune tappe riassunte da Marcello Tari nel libro dal titolo *Non esiste la rivoluzione infelice*. Il novero di contributi che hanno tentato, in anni recenti, un'esplicita definizione di tale concetto, è piuttosto ristretto. Essi danno corpo innanzitutto, secondo l'autore, ad un'«ombra» ed un aspetto rimosso, relegato nell'oblio, che avrebbe attraversato e percorso i processi rivoluzionari lungo tutto il corso della loro storia. Per questa ragione le riflessioni sulla «destituzione» come aspetto e tensione intrinseca ai movimenti sovversivi, fino a pochi anni addietro, era priva di una propria letteratura specifica. C'era soltanto, invece, una manciata di evocazioni sparse, di intuizioni disseminate nelle pagine di autori visionari: le considerazioni di Benjamin sulla violenza⁵³, il suo giovanile *Frammento teologico-politico*⁵⁴, o i passi di Blanchot sul «Maggio 68», ad esempio. Si possono anche aggiungere all'elenco certe divagazioni illuminanti di Giorgio Cesarano sulla «lingua organica» ed il «senso vivo» in cui il

⁵²J-F. LYOTARD, *Le 23 mars*(1971), in *Dérive à partir de Marx et Freud*, cit., pp. 305-315. Si tratta del Lyotard ancora «sessantottesco», reduce peraltro dell'esperienza di «*Pouvoirouvrier*», poi dell'occupazione di Nanterre e del «22 mars». Quest'ultimo, che prende il nome dal giorno di inizio della lotta a Nanterre dopo l'arresto di alcuni studenti liceali, è il famoso gruppo militante di cui fece parte Daniel Cohn-Bendit.

⁵³ W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza* (1921), in *Angelus novus. Saggi e frammenti* (1962), Torino, Einaudi, 2014

⁵⁴ Id., *Frammento teologico-politico*, in *Sul concetto di storia* (1966), Torino, Einaudi, 1997, pp. 254-255.

sistema delle protesi e l'universo saturo delle armature simboliche – con i codici e i linguaggi del potere – sprofonderebbero nel momento di un possibile divenire rivoluzionario, quando il bisogno esplosivo di libera comunicazione della specie si riprende liberamente il suo spazio: «comunicazione esplosiva», senza limiti di identità ed appartenenza, è ancora il modo in cui Blanchot definisce l'esperienza del 68⁵⁵.

Il retroterra di questa nozione va inoltre estrapolato, nelle sue multiple gestazioni, da analisi puramente filosofiche come quelle di Reiner Schürmann sul crollo dei principi egemonici unitari della civiltà «occidentale». Negli anni duemila, invece, si susseguono alcune voci importanti che affrontano apertamente, per la prima volta, l'emergere di una vocazione destituente nelle lotte contemporanee e in seno alla crisi della rappresentazione politica. Il concetto di destituzione viene così riportato all'ordine di problemi pratici dell'azione contestataria, dell'antagonismo e delle strategie di rovesciamento del governo del mondo. Un «costellazione dialettica» con le esigenze dell'attualità farebbe erompere quindi, finalmente all'ordine del giorno, tutto quel bagaglio di idee e tracce incompiute che questo polo tematico aveva depositato nella letteratura del passato senza trovare ascolto e adeguato seguito.

Queste definizioni teoriche gravitano tutte, con diversi livelli di generalità, intorno al fenomeno dei *riot* urbani ed alla sua portata epocale di erosione dei fondamenti della sovranità politica. Tra di esse spiccano, come si è già accennato, il libro *Piqueteros*, del «*Colectivo Situaciones*», l'intervista a Mario Tronti uscita nel 2008 sulla rivista «La Rosa di Nessuno», le conclusioni del libro *L'uso dei corpi*, di Giorgio Agamben, e la diagnosi del presente avanzata dal «Comitato invisibile»:

Ma è solo negli ultimi quindici anni, in corrispondenza di una violenta mutazione del mondo, attraverso il denudamento dell'impietoso crollare della «civiltà» a ogni scala dell'esistente, che si è cominciato a pensarla col suo nome. Arrivava il tempo della sua leggibilità. Abbiamo così avuto un pugno di contributi che hanno cercato di individuarla, descriverla e avvicinarsi a una definizione: il libro del *Colectivo Situaciones* all'indomani dell'insurrezione argentina del 2001, l'intervista a Mario Tronti a seguito della rivolta delle *banlieues* in Francia del 2005, il recente libro del Comitato Invisibile che colloca la destituzione al cuore del presente e, in ultimo, l'*epilogo* del capitolo finale della lunga ricerca sul politico condotta da Giorgio Agamben che va sotto il nome di *Homo sacer*, il quale costituisce il testo teorico più denso che abbiamo attualmente a disposizione.⁵⁶

Occorre aggiungere, come è implicito nell'insieme della riflessione di Tarì, che le tesi di «Tiqqun» preludono e contengono *in nuce* quanto verrà poi sviluppato dal «Comitato Invisibile» sul nucleo teorico della potenza destituente, in particolare nel libro *A nos amis*, del 2014, e in *Maintenant*, del 2017. Tra le due esperienze c'è infatti una linea di evidente continuità, nelle tensioni etiche e nella

⁵⁵ M. BLANCHOT, *La comunità inconfessabile* (1983), Milano, SE, 2002, pp. 65-66.

⁵⁶ M. TARÌ, *Non esiste la rivoluzione infelice*, cit., pp. 19-20.

grammatica intellettuale. Il libro di Tarì affronta poi più diffusamente nel penultimo capitolo – intitolato *L'insurrezione destituente* – la valenza precorritrice del contributo del «*Colectivo Situaciones*» e l'importanza della sua descrizione, molto in anticipo sui tempi, delle coordinate che portano le lotte presenti a discostarsi dalle forme tipiche dei «movimenti sociali» di contestazione e protesta.

La portata di tale disamina viene depotenziata, come Tarì sottolinea puntualmente, dalla ricezione che i ricercatori argentini incontrano, alle nostre latitudini e sul piano internazionale, in un uditorio «amico», dell'ambiente «post-operaista», che tende a smorzarne gli elementi di maggiore novità. In particolare l'insistenza di *Piqueteros* sullo sgretolamento, in seno all'insurrezione argentina del 2001, di un soggetto e di una composizione omogenea che ne possa ricondurre le rivendicazioni ad un piano di unità programmatica e dialettica, non poteva che generare disagio in una scuola teorico-politica che fa dei «nuovi soggetti», da inseguire e rappresentare, la propria cifra distintiva. Uno dei punti più lucidi della lettura proposta dal gruppo argentino è, insieme al carattere «situazionale» delle identità che si esprimono nella rivolta, la loro immanenza all'evento che si apre con le sommosse di strada, il legame che articola soggetto e progetto in una diade, consegnandoli ad un comune declino nell'originalità delle nuove grammatiche politiche. Questa «insurrezione di tipo nuovo» è quindi innanzitutto, secondo il «*Colectivo Situaciones*», un'«insurrezione senza soggetto», priva di un autore responsabile disponibile per l'osservazione e l'analisi, quindi di un'adeguata unità teorica che possa darne spiegazione:

L'insurrezione dei giorni 19 e 20 dicembre è un'insurrezione senza autore. Non ci sono teorie politiche o sociologiche disponibili per comprendere, nel loro insieme, le logiche che si sono attivate durante quelle trenta e più ore ininterrotte di rivolta. La quantità di storie personali e di gruppo, gli sfasamenti e il crollo delle rappresentazioni intorno a cui si sarebbe potuto in altre circostanze organizzare il senso degli avvenimenti rendono difficilissimo il compito dell'analisi e dell'interpretazione.⁵⁷

Tale apertura storica, in altre parole, depone la figura del «Soggetto» e quella di una progettualità lineare e coerente poiché intacca la dimensione di raccordo che era costituita dall'oggettività delle cause, le quali permettevano di porre un rapporto chiaro di determinazione nello scatenarsi dei movimenti sociali. Come sostenuto da Tronti alcuni anni più tardi, le rivolte metropolitane si affacciano nel nuovo millennio come forza destituente proprio perché viene a mancare un agente consapevole e dotato di una sua visione, in cui la politica moderna trovava il suo fondamento. La modernità è la storia del politico, come Tronti sostiene fin da *La politica al tramonto*, perché è la vicenda della soggettività nel suo farsi sempre più collettiva e potente, di cui il «movimento operaio» è l'ultima grande e fallimentare incarnazione. La crisi del movimento operaio è quindi, in

⁵⁷COLECTIVO SITUACIONES, op.cit., 59

ultima istanza, crisi del politico, della modernità e del «Soggetto» medesimo, nello stesso «tragico» passaggio storico.

Poi dietro c'è forse una questione più di fondo, che è la crisi del soggetto moderno, che fa tutt'uno con l'esaurirsi del progetto moderno, progetto fondato appunto sul soggetto. Siamo stati a lungo dentro questa dialettica progetto-soggetto. [...] Quest'idea di soggettività – e anche l'idea di soggetto – ha avuto varie evoluzioni. C'è stata una grande riflessione filosofica, finché poi con il marxismo, con il movimento operaio, questa soggettività è diventata una soggettività sociale, politica. E credo che l'arco del moderno, dal soggetto singolo, dal soggetto-individuo, al soggetto sociale, concluda la storia del soggetto. Questa forma di presenza nella storia è entrata in crisi. La mia impressione è che si apra adesso un'altra storia, che però non è ancora chiaro quali sviluppi possa avere.⁵⁸

Nell'analisi del «*Colectivo Situaciones*» c'è, se si vuole, una prima elaborazione di questa mancanza, sebbene confusa e contraddittoria. Nella narrazione delle giornate di sollevazione del 2001, a Buenos Aires, si indica questo filo che collega il venir meno della centralità operaia, e del movimento operaio come ultimo modo storico dell'emancipazione politica incentrato su una soggettività «molare» – quindi su una formulazione delle proprie aspirazioni di parte in termini di universalità storica – alla crisi del soggetto nel suo complesso e a quella del politico come progetto istituyente e globale. Negli spunti che queste tesi contengono, a differenza che in Tronti, la tonalità del discorso non è pessimistica, ma volta ad abbracciare le potenzialità di tale crisi, il suo carattere liberatorio, come farà più tardi il «Comitato invisibile»: la fine dei punti fermi, il disorientamento e la morte della «politica», insomma, non sono presi come una sconfitta irreparabile, ma come uno stato di fatto e come un'arma.

La frammentarietà e l'intensità evenemenziale delle rivolte, in quanto momento di conflitto privo di una trascendenza politica, incapace di un orizzonte di sviluppo come quelli che abbiamo visto nella storia novecentesca dei socialismi, dipende da tali fattori. L'impossibilità di una totalizzazione storica che passi per la generalizzazione di un soggetto e la usi come punto d'appoggio, la scomparsa di un accesso alla «totalità» – all'interesse generale, all'universale, al comune – per come l'abbiamo conosciuta, sono quanto la categoria di «potenza destituyente» cerca di tradurre ed interrogare. Tali elementi cessano così di essere semplicemente demandati alla negatività e alla mancanza, come se le rivolte fossero un aborto della ragione storica, un suo arresto senza uscita, per cercare di trovarvi il «come» di una consistenza politica differente e dotata di una propria specifica causalità.

Il «*Colectivo Situaciones*» pone l'accento, in un passaggio notevole, sul funzionamento del gioco di cause eterogenee che convergono nella sommosa: esse a un certo punto si condensano e raggiungono un «punto di fusione». Quello che risulta più significativo ed attuale, della loro

⁵⁸ M. TRONTI, *Sul potere destituyente*, cit., p. 23

riflessione, è che i molti vissuti, le memorie di oppressione, le ragioni di rabbia e gli «strati di tempo» che si intrecciano nella lotta, da un lato non si unificano intorno ad un significante egemone, all'articolazione gerarchica di un ritmo unitario che sarebbe ancora quello del progetto politico classico, ma neppure continuano a vagare secondo un andamento casuale ed acentrico. Non c'è un accumulo quantitativo che, tassello dopo tassello, raggiunge la soglia qualitativa che rovescia lo scontento in rivolta, facendo traboccare il vaso. Nemmeno troviamo una causa determinante di tipo strutturale, secondo gli schemi di un marxismo più o meno rivisitato, ma la composizione magmatica di ragioni e scontenti minori, separati, che a un certo punto, secondo una dinamica opaca ma concreta e materiale, si uniscono e si trasformano in «cause», facendo sì che la normalità non sia più sopportabile nemmeno per un altro giorno.

È importante ribadire che nessuna di queste memorie ed istanze di riscatto, presa in sé e prima che l'evento della rivolta sia venuto in essere, il 19 e il 20 dicembre del 2001, costituiva una causa valida: non la ristrutturazione del mercato del lavoro e le politiche vessatorie del «Fondo monetario internazionale», nemmeno l'erosione dei servizi pubblici o gli episodi di repressione spietata da parte della polizia, che arriva all'uccisione di due dimostranti. A un certo punto, però, con la dichiarazione dello stato d'assedio, dopo svariati giorni di saccheggio dei supermercati nei quartieri poveri della capitale, le sofferenze isolate formano una costellazione ed esplodono, senza preavviso:

In ogni caso, non si è trattato di un'«accumulazione» nel senso meccanico e determinista, secondo cui una goccia-diciamo lo stato d'assedio-fa traboccare il vaso. Nessuna di queste memorie eterogenee può intendersi come causa se le si considera separatamente, poiché agiscono come tali solo una volta entrate nella dinamica che le attualizza. Il punto di fusione in cui tutti gli elementi convergenti perdono il proprio stato solido per fondersi tra loro dando luogo a una nuova realtà si è raggiunto effettivamente con lo stato d'assedio.⁵⁹

La destituzione è quindi anche il meccanismo che disattiva le temporalità e i regimi causali, i codici che permettevano, nel passato, di leggere i movimenti di lotta, di prevederne e spiegarne le motivazioni. In questo modo si liberano quindi le temporalità multiple, le «fibre di tempo»⁶⁰

⁵⁹ COLECTIVO SITUACIONES, op.cit., p. 85. A questo proposito gli autori evocano la categoria althusseriana di «surdeterminazione» (p. 84), che però risulta, al di là della semplice suggestione, piuttosto forzata e fraintesa, dato che questa indica in Althusser un articolarsi complesso e gerarchizzato delle istanze sociali che è certo privo di centro, non lineare o transitivo – quindi non trasparente – ma è comunque riconducibile alla dislocazione di un'efficacia strutturale attraverso cui si fa valere il fattore dominante in ultima istanza, cioè quello dei rapporti economici di produzione. Sembra più appropriato accostare al ragionamento di *Situaciones* le riflessioni di Alain Badiou sulla categoria heideggeriana di «Evento» (*Ereignis*), che nelle varie «procedure di verità», tra cui la politica rivoluzionaria, apre il proprio «campo evenemenziale». Questo corrisponde alle situazioni che aprono lo spazio all'Evento, ma i cui fattori non possono essere misurati precedentemente nella loro efficacia causale se non nei termini di fede o scommessa. A. BADIOU, *L'ipotesi comunista* (2009), Napoli, Cronopio, 2011; Id., *Abrégé de métapolitique*, Paris, Seuil, 1998.

⁶⁰ B, ASPE, *Les fibres du temps*, Caen, Nous, 2018. Un altro libro valido, che usa anch'esso le tesi di Rancière sulla temporalità autonoma dei momenti politici, è: J. RAFANELL e ORRA, *Fragmenter le monde: contribution à la commune en cours*, Paris, Divergences, 2018.

giacenti sotto la crosta di un dominio capitalistico che agisce proprio assorbendo dentro il quadro regolativo di un tempo unico ed astratto – spazializzato – la frammentazione cronologica delle esperienze, dei vissuti e dei «mondi» che ciascuna lotta apre. Secondo il filosofo Bernard Aspe, infatti, ogni autentico «collettivo» – filosofico, artistico, ma soprattutto una collettività politica di tipo rivoluzionario – prende corpo nell’affermare un «tempo comune», che per vivere deve sottrarsi al dispositivo di sincronizzazione dell’economia e della sintesi capitalistica.

Proprio quando la soglia dell’esistenza individuale resta limitata all’isolamento privato del tempo soggettivo, quando è annullato ogni legame intensivo, vissuto e concreto, con i tempi altrui, l’unico appiglio per organizzare l’esistenza è il riferimento del tempo astratto. Per Aspe l’alleanza tra i tempi privati, mettiamo delle attività quotidiane, e il tempo astratto, è proprio ciò che impedisce la formazione di tempi comuni: sono a tal punto isolato nel mio tempo personale che non ho alcun legame se non con il quadrante degli orologi. In tal senso l’opera di «sincronizzazione» tra i tempi discordanti diventa una funzione monopolizzata dal capitalismo, espropriata al nostro spettro di capacità esistenziali, quindi politiche. Il mondo della dominazione economica è il tempo che si impone su tutti gli altri, l’articolazione estranea ed artificiale delle temporalità molteplici:

Il capitalismo contemporaneo riposa sull’articolazione tra la forma vuota del tempo degli orologi e la molteplicità disparata dei tempi che sussume. Altrimenti detto, riposa sul monopolio di una messa in sincronia che rimane esteriore ai processi ed alle attività di cui permette la sintonia. Una messa in sincronia che non passa soltanto per il tic-tac dell’orologio, anche se esso continua ad emblematizzare la risorsa principale del capitalismo. Perché questa sincronia passa anche dalla necessità che si impone a tutti di seguire l’evoluzione dei dispositivi di comunicazione che vanno anch’essi a dispiegare lo spazio di una sincronia planetaria.⁶¹

La violenza destituente delle sollevazioni scatena queste temporalità plurali prima imbrigliate e compresse, dà loro la possibilità di manifestarsi ma anche, di conseguenza, di accordarsi e risuonare insieme, di uscire dall’isolamento autistico evitando la cacofonia. Il modo in cui la rivolta si espande e può trasformarsi in rivoluzione, come scrive il «Comitato Invisibile» in un passo suggestivo della sua *Mise au point*, del 2009, non assomiglia all’incendio in una foresta, non segue un processo cronologico lineare o di «contagio», continuo e graduale per quanto rapido, ma ha tempi di risonanza e vibrazione che collegano posti distanti in una corrispondenza ritmica che ha qualcosa di «musicale»:

Un movimento rivoluzionario non si diffonde per contaminazione ma per risonanza. Qualcosa che si costituisce qui risuona con l’onda d’urto emessa da qualcosa che si è costituita laggiù. Il corpo che risuona lo fa secondo il modo che gli è proprio. Un’insurrezione non è come l’estensione della peste o del fuoco in una foresta – un

⁶¹Ivi, p. 284.

processo lineare che si estenderebbe con la vicinanza a partire da una prima scintilla. È piuttosto qualcosa che prende corpo come una musica e le sue sedi, anch'esse disperse nel tempo e nello spazio, impongono il ritmo delle proprie vibrazioni. Prendono sempre più consistenza. Fino al punto in cui il ritorno alla normalità non possa più essere desiderabile o praticabile.⁶²

Già un densissimo saggio comparso sul secondo numero di «*Tiqqun*», nel 2001, intitolato *Una metafisica critica potrebbe nascere come scienza dei dispositivi*, si chiudeva d'altronde con l'evocativa enunciazione che «in un certo senso la questione rivoluzionaria è ormai una questione musicale»⁶³.

La dinamica delle rivolte, dei «*riots*», ma anche delle zone autonome, dei blocchi e delle occupazioni di spazi abitabili che si sono visti comparire nei recenti cicli di lotte – certamente in quello argentino – insieme agli episodi di scontro, sono così riportati ad un proprio regime di razionalità e determinazione storica, sfuggendo da posture catastrofiste o nostalgiche che ne svuotano e rimuovono i contenuti. Si può dire, parafrasando Sylvain Lazarus, che la politicità delle rivolte, dell'azione diretta e delle nuove grammatiche costituenti dell'antagonismo contemporaneo, sia la «saturazione» e non la mera cancellazione liquidatoria dei precedenti «modi storici dell'emancipazione»⁶⁴. Tra il vecchio e il nuovo c'è tanto un'assoluta discontinuità di linguaggi, pratiche e metodi, quanto una continuità paradossale che trasfigura e pone diversamente le stesse domande sotterranee, forzandone il lessico e oltrepassandone il limite. Se non c'è più traccia, quindi, dei lemmi che hanno retto il vocabolario della tradizione rivoluzionaria nella sua interezza – progetto, classe, partito, rivoluzione – persistono le problematiche, i «*siti*» politici a cui questi termini rispondevano, dislocati altrove e commutati in qualcosa d'altro. Resi irriconoscibili.

La destituzione è infatti, come si è detto, un'ombra e un problema irrisolto che percorre i movimenti rivoluzionari nel corso della loro intera storia, nella misura in cui il fallimento e il vizio delle rivoluzioni sconfitte è sempre stato nell'incapacità di custodire l'apertura della rivolta come evento – lacerazione estatica del *continuum* storico – dentro la durata della rivoluzione come processo.

Il «*Colectivo Situaciones*», nel rispondere a queste domande inusuali, trova una definizione particolarmente felice da contrapporre al profilo del movimento sociale, oltre a quella di «insurrezione destituente»: il concetto di «operazione etica». In che senso una sequenza di fatti

⁶²COMITÉ INVISIBLE, *Mise au point* (2009), in rete: <http://bloom0101.org/miseaupointci.pdf>, [consultato il 02/03/2021].

⁶³TIQQUN n.2, *Una metafisica critica potrebbe nascere come scienza dei dispositivi* (2001), in rete: <http://bloom0101.org/wp-content/uploads/2015/02/ITALdispo.pdf>, [consultato il 03/03/2021]. All'origine incluso nel secondo numero della rivista.

⁶⁴Oltre agli scritti politici-alcuni originariamente diffusi con lo pseudonimo di Paul Sandevince, raccolti in *L'intelligence de la politique*, libro qui già citato, il lavoro fondamentale di Lazarus, in cui sviluppa dal punto di vista teorico e filosofico il concetto di «modo storico della politica», e *Anthropologie du nom*, Paris, Seuil, 1996.

politici di massa, di irruzioni sulla scena pubblica da parte di figure che ne sono abitualmente escluse, assume una fisionomia che appartiene all'etica? Perché l'etica entra in gioco nel gesto delle rivolte, contro tutte le interpretazioni di rito, tanto sull'etica quanto sui conflitti politici? Siamo abituati da una lunga tradizione del pensiero politico a tenere questi due ambiti rigidamente separati, relegando i moventi soggettivi al rango di scopi privatistici, contingenti, estranei al rigore necessario per accedere alla sfera universale e disincarnata del «politico». Secondo l'approccio qui adottato, al contrario, non c'è nulla di più sbagliato e sviante di questa separazione, che è invece alla radice degli esiti, disastrosi e tragici, che la politica ha prodotto durante il secolo scorso, in particolare quando si è vestita di panni rivoluzionari.

Anche in questo caso troviamo peraltro un'inusuale convergenza con il pensiero che Tronti matura nell'ultima fase del suo tragitto intellettuale: come Adriano Vinale fa notare in un passaggio della sua conversazione con Tronti del 2008⁶⁵, fin da *La politica al tramonto* si fa spazio il tema della «rivolta etica» come sostituto delle vecchie aspirazioni rivoluzionarie che hanno imperversato nel Novecento. Il ventesimo secolo, il «Grande Novecento», con le sue altezze drammatiche ed appassionanti di civilizzazione della guerra attraverso il conflitto politico, di profondità culturale ed estetica, è d'altronde il vero e proprio epicentro incancellabile della riflessione di Tronti nel suo insieme. La sua sensibilità alla «*krisis*»⁶⁶ – della politica, del moderno, della sua «*Stimmung*» e delle sue forme soggettive – sta quindi tutta dentro questo vocabolario, con i suoi accenti pessimistici e il suo disincanto. Si legge in *La politica al tramonto*:

Il vuoto di politica è stato riempito da un'emergenza etica: emergenza nel doppio senso, del sorgere di una dimensione a suo modo critica della realtà dominante, ma anche nel senso del contingente intervento per uscire da una fase, accettando la necessità dell'epoca. Questo è l'unico varco che la coscienza borghese inquieta ha lasciato aperto per un programma di opposizione alla permanenza delle cose così come sono: la rivolta etica, questo impotente grido di rifiuto contro le ingiustizie del mondo, senza che mai una, decisiva, di queste, ne fosse appena scalfito.⁶⁷

Per questa ragione quando Tronti insiste sul terreno dell'etica e della rivolta viola le sue abitudini mentali che, come ribadisce, erano tutte improntate ad una posizione del politico come istanza essenzialmente «anti-etica», imperniata sulla direzione dei processi storici da parte di grandi agenti collettivi dotati di propri, distinti, criteri di scelta: il realismo e l'«autonomia del politico», il partito come *Principe* machiavelliano. Ma l'importante è sottolineare che Tronti, nell'affrontare tale svolta,

⁶⁵ «Una cosa mi ha sorpreso ne *La politica al tramonto*: in più di un'occasione, e anche con tratti molto forti e con notevole enfasi, sottolinei il senso della posizione e riabiliti l'idea di una *rivolta etica*, che è classicamente antitetica all'idea di rivoluzione. Sembra essere uno spazio nuovo, aperto da questo decadimento della soggettività politica conclusosi con gli anni Settanta», in *Sul potere destituente. Discussione con Mario Tronti*, cit., p. 24.

⁶⁶ M. CACCIARI, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano, Feltrinelli, 1977.

⁶⁷ M. TRONTI, *La politica al tramonto*, cit., p. 8.

da una parte la vive ed enuncia come un ripiegamento obbligato di cui dare una diagnosi, come sintomo e segno dei tempi «piccoli», bassi, in cui l'autentico agire politico è stato svuotato di sostanza, dall'altra la sostiene come un esercizio di resistenza che rimane completamente dentro una moderna «metafisica della soggettività»⁶⁸. Non soltanto, infatti, la barriera tra l'etica e la politica è mantenuta e consolidata, l'abisso approfondito, ma il dominio etico (e poi quello spirituale)⁶⁹, sono intesi come porte di accesso ad una nuova questione «antropologica»: a monte dei soggetti collettivi oramai inesistenti, bisogna riconquistare una sostanza umana integralmente assorbita dai valori nemici, in preda agli «spiriti animali del capitalismo».

L'aver ceduto sul fronte antropologico sarebbe per Tronti il grande fallimento delle ideologie socialiste, del movimento operaio. Una certezza che lo conduce a rivalutare esperienze religiose cristiane e tradizioni monastiche come esempi di grande resistenza all'invasione del «secolo». Tale operazione non è però altro, usando le sue categorie, che ripercorrere all'inverso il cammino del «Soggetto» moderno: dalle soggettività collettive, stavolta, al rifugio dell'interiorità individuale – *in interiore homine* – come ultimo bastione per conservare un'alterità. Scrive Tronti, nella conversazione *Sul potere destituente*:

Ho sempre avuto un pensiero antietico, che in quanto pensiero politico forte non lasciava nulla all'etica. Evidentemente la crisi della rivoluzione politica che c'è stata, anche con le vicende che prima ricordavamo, apre degli spazi nuovi. Innanzitutto perché l'ambito politico risulta un ambito limitato rispetto al tipo di risposta che questo mondo spinge a dare. Questo tipo di mondo, questo modello sociale dominante, ha assunto una forma totale. Ha ormai occupato tutti gli spazi, anche gli spazi umani, anche gli spazi della persona umana, e una risposta puramente e solamente politica sembra una risposta inadeguata, non al livello del problema, che è appunto un problema totale. Questo va di pari passo con quell'altro tema che è la riscoperta della dimensione antropologica del politico.⁷⁰

⁶⁸ Il concetto di «metafisica della soggettività» è filosoficamente complesso e riveste una grande importanza per collocare lo sforzo teorico di «*Tiqqun*», che si configura anche come una critica del biopotere in quanto compimento del progetto metafisico occidentale rappresentato da un'«economia della presenza» basata sul soggetto classico, «reggente e misura di tutte le cose». Per semplificare le premesse teoretiche di questo passaggio, che ha delle evidenti radici heideggeriane, occorre ricordare che il filosofo tedesco riconduce l'«oblio dell'essere» - fondativo della metafisica a partire dal pensiero greco – ad una riduzione dell'ontologico all'«ontico», alla presenza statica e costante degli oggetti per un soggetto conoscente. Questo tema, negli scritti oltremodo ostici del tardo Heidegger (*Holzwege. Sentieri erranti nella selva* (1949), Milano, Bompiani, 2019; *Saggi e discorsi*, cit., in particolare *La questione della tecnica*, pp. 5-27) declinano questi assunti anche relativamente al ruolo della tecnica nel destino dell'Occidente, come progetto che invece di lasciar essere il mondo ed «abitarlo», lo riduce a «fondo» di utilizzabilità illimitata e manipolabile. Come vedremo questa visione viene sviluppata da «*Tiqqun*» relativamente alla questione dei dispositivi, della crisi del soggetto e della presenza.

⁶⁹ Si intende riferirsi qui al percorso che porta Tronti ad animare la rivista «*Baillamme*», tra il 1987 e il 2002, che tentò un incontro tra intellettuali del mondo comunista e cristiano. Si veda a questo proposito L. GIORGI, *Baillamme: appunti di un percorso*, in rete: <https://quieora.ink/?p=4533>, [consultato il 04/03/01]. Ci sono tracce di questi spunti in testi già citati come *Con le spalle al futuro*, ma soprattutto la raccolta *Dello spirito libero*. Da quest'ultima: «Perché spiritualità? Ma perché il capitalismo ha fatto il deserto all'interno dell'uomo, ha reciso le radici dell'anima nella persona: questo è un grande motivo – culturale - di conflitto, una forma politica nuova di lotta, che nessuna delle poche forze anticapitalistiche rimaste agita», p. 224.

⁷⁰ M. TRONTI, *Sul potere destituente*, cit., p. 24.

La visione dell'etica che affiora nelle righe del *Colectivo Situaciones*, ancora solo accennata, poi con maggiore profondità teorica in quelle di «*Tiqqun*» e, alcuni anni più tardi, del «Comitato invisibile», attinge ad altre fonti e ha diversi presupposti: soprattutto un'altra visione teorica di cosa il soggetto sia e di come funzioni nella realtà attuale della valorizzazione capitalistica, quella che alcuni autori hanno definito come «biopotere». Facendo qualche passo indietro, per il *Colectivo Situaciones* l'idea della rivolta come «operazione etica» si innesta su una lettura del capitalismo biopolitico e «neoliberale» come «società post-disciplinare».

Mutuando la modellizzazione foucaultiana di «società disciplinare» e «società del controllo», questi autori si concentrano sul passaggio dalla produzione di soggettività mediante l'influsso interdittivo e repressivo delle istituzioni – carcere, scuola, università, esercito, medicina – che informano e plasmano secondo una norma imperativa di tipo produttivista e repressivo, isolando le deviazioni, ad un potere produttivo e tecnico basato sulla costituzione di «ambienti» preordinati in cui i soggetti sono portati a muoversi liberamente. Il potere non si basa più sul limite e sulla proibizione, oppure sull'intervento coercitivo ed «ortopedico», ma accentua la sua dimensione positiva, che si traduce in una complessa rete di dispositivi incapsulati nelle condizioni di vita dei soggetti medesimi, in uno spazio economico dentro cui possono autoregolarsi:

[...] le società disciplinari erano segnate dall'esistenza di un complesso di istituzioni il cui compito fondamentale era quello di modellare un tipo di soggettività adeguata alla norma produttivista dominante, educando e correggendo le deviazioni che lo rendevano opaco, improduttivo e deforme. [...] Foucault ci mostra un concetto del potere che non si riduce al suo carattere negativo: il potere come repressione, come limite. La dimensione positiva del potere consiste nel produrre senso, comando e significati per l'azione a partire da un complesso dispositivo di reti. Da questi sviluppi possiamo prolungare l'analisi sul funzionamento del potere con fondamento nella biopolitica: una nuova modalità di governo fondata sulle capacità di autoregolazione e di dominio dell'economia, delle scienze biologiche e della tecnica.⁷¹

Nei due corsi al *Collège de France* del 1977-78 e del 78-79, intitolati rispettivamente *Sicurezza, territorio, popolazione* e *Nascita della biopolitica*, Michel Foucault avanza una seminale trattazione di tali trasformazioni, approntando un lessico interpretativo che avrà grande impatto e diffusione, ma anche riannodando i fili di gran parte della sua precedente ricerca genealogica sulla microfisica ed il potere disciplinare, dal corso su *La società punitiva* fino a *Sorvegliare e punire*⁷² e agli interventi raccolti in *Microfisica del potere*⁷³. Il filo dell'analisi foucaultiana ripercorre il modo in cui le strategie politiche di controllo investono a un grado sempre più importante – attraverso molteplici linee evolutive – i tratti e le forze biologiche caratterizzanti la specie umana,

⁷¹ C. SITUACIONES, op.cit., pp. 55-56.

⁷² M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire* (1975), Torino, Einaudi, 2014.

⁷³ Id., *Microfisica del potere: interventi politici*, Torino, Einaudi, 1977.

implementando lo sviluppo e il coagulo di tutto un nuovo insieme di sistemi normativi, meccanismi disciplinari e dispositivi di sicurezza. L'antefatto di tali rivolgimenti risale per Foucault alla fine del 600, con le diverse modulazioni delle procedure per affrontare le epidemie in Francia e con i differenti assetti di organizzazione dello spazio urbano⁷⁴. In questi sistemi si delinea un approccio che, invece che estirpare l'«aleatorio», la minaccia intestina che turba l'ordine ben regolato – malattia, crimine o anormalità – lo ammette e gestisce dentro un'economia generale della popolazione in grado di inquadrare statisticamente, contenere e rendere innocua la minaccia stessa.

La complessa ricostruzione di Foucault copre un lungo arco temporale che incontra la storia della «*Polizeiwissenschaft*» e si staglia fino alle teorie «neoliberali» e «ordoliberali» contemporanee – affrontando autori come Walter Eucken, Franz Böhm e Wilhelm Röpke – ma risulta complessivamente incentrata su questa nozione di «biopotere» come regolazione economica del controllo, che fa subentrare al primato dispendioso della repressione o della punizione simbolica l'idea di una «sicurezza» mantenuta in un gioco di pericoli calcolabili.

Trasvolando perciò sul vasto complesso di passaggi storici che Foucault⁷⁵ adopera per sorreggere le sue tesi – «diagonalizzando» la propria diagnosi del presente con le sue precondizioni epistemiche e politiche meno visibili – quel che importa qui assumere è la coppia di potere e libertà che il concetto di «ambiente» annoda insieme, dando luogo ad un modo specifico e originale di conformare le soggettività e renderle governabili. L'idea paradossale che compare in questi scritti di Foucault, essenziali per le ricerche del *Colectivo Situaciones* e per le altre voci qui considerate, è quella di un dominio attraverso la libertà, che la rende possibile e la assume come suo propellente:

Se utilizzo la parola “liberale”, è soprattutto perché la pratica di governo che sta per instaurarsi non si accontenta di rispettare questa o quella libertà, di garantire questa o quella libertà. Fa molto di più, consuma libertà. È consumatrice di libertà nella misura in cui non può funzionare veramente se non là dove vi sono delle libertà: libertà del mercato, libertà del venditore e dell'acquirente, libero esercizio del diritto di proprietà libertà di discussione,

⁷⁴ Nella parte introduttiva del corso *Sicurezza, territorio, popolazione*, qui già citato, Foucault illustra le tre configurazioni del potere – esclusione binaria attraverso l'imposizione della norma, trattamento disciplinare e tecnologia di sicurezza (legge-disciplina-sicurezza) – prima con l'esempio del trattamento delle epidemie nella storia francese ed europea – esclusione dei lebbrosi nel Medioevo, disciplina della quarantena per la peste, con una rigida regolazione degli obblighi, campagna medica sul vaiolo governato come fenomeno endemico – poi con tre modelli di struttura dell'ambiente urbano tra 600 e 700: il testo *La métropolitée* di La Maître come ordine urbano fondato sull'immagine centralizzata della sovranità; la città di Richelieu come compartimentazione disciplinare e simmetrica dello spazio urbano; infine la città di Nantes quale modello polivalente di gestione della crescita metropolitana in modo controllabile. Questa trattazione è presente nella prima lezione di Foucault, dell'11 gennaio 1978 (pp. 13-31). È interessante notare come nella seconda lezione – del 18 gennaio 78 – affrontando il problema delle carestie, associato a quello delle rivolte contadine ed urbane, l'aleatorio da governare politicamente sia definito come rapporto tra governo e avvenimento, tra ambiente e irruzione dell'«*événement*», cioè dell'evento imprevisto (p. 33).

⁷⁵ È abbastanza scontato, ma comunque opportuno sottolineare per prevenire qualsiasi tipo di equivoco, che la prospettiva che si cerca di ripercorrere e sviluppare in questo paragrafo e in quelli seguenti, pur partendo dagli strumenti foucaultiani, non si rifugia dietro alcuna fedeltà alle conclusioni di Foucault e si muove, come si può facilmente vedere, oltre e contro i suoi approdi.

eventualmente libertà di espressione ecc. La nuova ragione di governo ha dunque bisogno di libertà, la nuova arte di governo consuma libertà.⁷⁶

Le tecniche di sicurezza definiscono infatti il proprio oggetto – la «popolazione», del tutto differente dal popolo del potere sovrano – come un accumulo variegato ma coerente di medie, dati statistici, informazioni sui comportamenti individuali, conoscenze e calcoli, che lasciano ampi margini alle differenze e le inquadrano in una griglia generale e flessibile per amministrarle. Il potere interviene non più ponendo ostacoli netti, ma delimitando delle soglie. Nell’ottica della «sicurezza» e dell’ottimizzazione degli effetti di mercato è quindi permessa ed orientata un’oscillazione notevole dei movimenti all’interno dell’«ambiente», una regolazione spontanea del gioco delle azioni individuali, senza che queste minaccino la riproduzione dell’assoggettamento. Negli approdi della governamentalità «neoliberale» l’interfaccia, conoscitiva e pratica, tra i dispositivi di potere e gli individui, il loro punto di contatto, è l’*homo economicus*, la «soggettività di mercato» quale «grumo» degli attributi economicamente rilevanti nella condotta del cittadino, che per il resto può essere lasciata relativamente fuori scena. La società del controllo biopolitico è, in quest’ottica, un «sistema di differenza», che non per questo dismette la sua natura «panottica»:

Non si tratta nemmeno di una società in cui è necessario il meccanismo della normalizzazione generale e dell’esclusione del non normalizzabile. All’orizzonte di tutto ciò vediamo profilarsi, piuttosto, l’immagine, l’idea o il tema-programma di una società in cui dovrebbe verificarsi l’ottimizzazione dei sistemi di differenza, in cui dovrebbe essere lasciato campo libero ai sistemi di oscillazione, in cui ci dovrebbe essere una tolleranza accordata agli individui e alle pratiche minoritarie, in cui dovrebbe essere esercitata un’azione non sui giocatori coinvolti nel gioco ma sulle regole del gioco, e in cui, per finire, dovrebbe essere effettuato un intervento non nella forma dell’assoggettamento interno degli individui, ma nella forma di un intervento di tipo ambientale.⁷⁷

Nella dislocazione dei punti di vista che Foucault assume per allargare la sua visione del potere – prima dalle istituzioni all’intrico delle pratiche e micro-relazioni disciplinari, poi all’assunzione del paradigma del governo, in una ripetuta dinamica di «apertura» e «passaggio per il fuori»⁷⁸ – lo Stato viene derubricato ad una «peripezia del governo»⁷⁹, cioè ad un’incrostazione fragile e periferica di una realtà del potere che deve essere radicalmente generalizzata. Lo Stato «è qualcosa» ma non esiste come istituzione sovrana, è la risultante di una dimensione che lo eccede e attraversa⁸⁰.

⁷⁶ M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 65.

⁷⁷ Ivi, pp. 214-215.

⁷⁸ Questa suggestione viene tratta da B. KARSENTI, *La politica del “fuori”. Una lettura dei corsi di Foucault al Collège de France (1977-79)*, in S. CHIGNOLA (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-79)*, cit., pp. 71-90.

⁷⁹ M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 183.

⁸⁰ Questi temi, come si vedrà in seguito, vengono diffusamente affrontati nello scritto: *Introduzione alla guerra civile*, TIQQUN n.2, in rete: <http://bloom0101.org/wp-content/uploads/2015/02/ITALIntroduzione-alla-guerra-civile.pdf>, [consultato il 12/03/2021].

Il medesimo gesto di generalizzazione può essere allora applicato al soggetto – che della sovranità è in qualche modo un doppio⁸¹ – definendo quest'ultimo come una «peripezia» dei flussi economici, delle tecniche governamentali e dei dispositivi, nei quali la sua centralità sprofonda irrimediabilmente. Qui sta anche tutta l'ambivalenza, in seno alla governamentalità biopolitica, delle tecniche improntate all'«*empowerment*» dei corpi e delle loro prestazioni, come indicano alcuni commentatori, ovvero della tensione tra «biopotere» e «biopotenza» che agisce al loro interno⁸². I dispositivi del controllo biopolitico, infatti, suscitano e orientano le qualità, l'energia vitale dei corpi, nello stesso momento in cui le gestiscono ed assoggettano, potenziano la soggettività e ne accumulano le risorse in un meccanismo affermativo e produttivo che è inseparabile da quello disciplinare. I concetti di «capitale umano» e di «soggettività di mercato», usati dal «*Colectivo Situaciones*» in modo abbastanza impreciso, sono degli indicatori generici di tale ambivalenza, da cui muove la necessità di declinare il gesto sovversivo in «operazione etica». Quest'ultima designa – di conseguenza – non soltanto la deposizione della trama dei dispositivi che innervano e modellano il soggetto, costituendone i comportamenti quotidiani come diretto punto di applicazione dei flussi macroeconomici, sommatoria di attributi ed appendici tecnologiche che lo investono fin nelle sfere più intime, ma tocca anche la natura «situazionale» delle insurrezioni come quella argentina.

La società del controllo quale progetto di un «tessuto biopolitico continuo» e perfettamente trasparente trova nelle sommosse un punto di indistinzione che confonde il suo «*quadrillage*», formando delle zone di opacità. Dire infatti che l'unità elementare delle lotte, venuti meno i centri di senso della politica e della soggettività, risiede in una dimensione sensibile e locale – senza trascendenza né ripiegamento individuale – significa mettere in discussione la compattezza dei ruoli e delle identità:

Si tratta di comprendere questo passaggio attuale, etico, che va dal disperso al molteplice, come movimento tra due figure radicalmente differenti di soggettività organizzate sullo stesso territorio frammentato del capitalismo attuale. Se c'è qualcosa che differenzia le soggettività radicali dalle soggettività di mercato è l'impossibilità di queste ultime di operare sulla base di un pensiero del concreto. L'azione etica è sempre situata. Questa sua

⁸¹È indicativo che Foucault applichi la definizione di «pensiero del fuori» [*Il pensiero del fuori* (1986), Milano, SE, 1998] al linguaggio e alla scrittura, riferendosi soprattutto alla narrativa di Maurice Blanchot, ma anche ad altre esperienze di scrittura del limite, come Klossowski, Bataille, Sade. Cos'è secondo Foucault questa esplorazione dei limiti del linguaggio? Non uno sprofondamento nel dentro, nell'interiorità del suo funzionamento – quindi del soggetto – ma un puro «scintillare» nella luminosità dell'espressione, del mormorio ininterrotto dell'insieme degli atti linguistici che non hanno altro riferimento al di fuori di sé stessi, e in cui il soggetto stesso è ridotto al suo «doppio», cioè ad una pura istanza linguistica.

⁸²«Questa è l'ambivalenza che, dopo Foucault, trova espressione – semplificata e perciò discutibile – nella tensione tra biopotere e biopotenza, ancora una volta tra immaginario di biopotenza contro rappresentazione di biopotere», L. BAZZICALUPO, op. cit., p. 94.

connotazione – che delimita lo spazio della situazione – è una condizione indispensabile dell'operazione di sottrazione del nuovo protagonismo rispetto alle reti biopolitiche.⁸³

L'idea di «situazione» così intesa, che ha molte affinità con quella di «forma di vita» usata da «Tiqqun» e da Agamben, implica allora che si rivolga la destituzione anche contro sé stessi in quanto soggetti capitalizzati, che si tematizzi il gesto politico della rivolta come un *rendersi inoperanti*⁸⁴ dei soggetti medesimi: non soltanto in un senso molare di agenti sociali e politici organizzati, ma anche in quello molecolare di individui. Si vede bene che tutte le strategie di affermazione delle identità precostituite, di «autovalorizzazione» di sé stessi o di incremento del proprio «*empowerment*» – la naturalizzazione identitaria delle lotte sociali o l'ideologia della soggettivazione autonoma, sostrato «buono e ricco», contro un suo recupero nelle maglie del dominio – non può in questo caso che cadere in pezzi.

3.4. *Le economie della presenza e la politica «anarchica»: dispositivi e metafisica del soggetto*

Nel secondo numero della rivista «*Tiqqun*», uscito nel 2001, compare uno scritto molto denso il cui titolo – che si è già citato di sfuggita – è di per sé atipico e misterioso: *Una metafisica critica potrebbe nascere come scienza dei dispositivi*. Questo saggio muove dalla chiarificazione e dall'approfondimento delle posizioni espresse in *Teoria del Bloom*, e contiene alcuni dei rimandi filosofici più espliciti nell'intera elaborazione della rivista. Il fulcro del lavoro di scavo esposto nel suo svolgimento sta nel concetto di «presenza», estremamente ricco di implicazioni ed ascendenze. Più di preciso viene tematizzata la condizione imperante che risponde al nome di «crisi della presenza», insieme all'aggregato di protesi e stratagemmi ideati dalla civiltà occidentale per porvi rimedio. La «presenza» è il modo in cui gli umani concepiscono il proprio «essere nel mondo», il proprio statuto di soggetto nelle sue relazioni di reciproca affezione e distinzione rispetto alla natura, all'ambiente che gli è dato da abitare e agli altri viventi.

Ogni epoca storica ha una propria figura egemonica della «presenza»: ad esempio quella di un «Soggetto» cosciente e uguale a sé stesso, capace di dominio e controllo razionale sul pianeta e le altre specie, ha caratterizzato la parabola della modernità occidentale per gran parte del suo

⁸³ COLECTIVO SITUACIONES, op.cit., p. 58.

⁸⁴ A questo proposito occorre considerare un contributo fondamentale di Giorgio Agamben alla definizione teorica della potenza destituente: la relazione tenuta nell'estate del 2013 a Plainartige, nel *plateau de Millevaches*, ad un seminario intitolato *Défaire l'Occident*. Questa relazione porta il titolo *Vers une théorie de la puissance destituante*, e si trova in rete al seguente indirizzo: <https://lundi.am/vers-une-theorie-de-la-puissance-destituante-Par-Giorgio-Agamben>, [consultato il 10/03/2021]. Inseguito lo sviluppo di questa relazione diviene il capitoletto conclusivo (*Per una potenza destituente*) di *L'uso dei corpi*, cit., pp. 333-351. Vi si introduce appunto il concetto di *désouvement* delle istituzioni e dei fondamenti del politico: non semplicemente abbattere o estinguere, appunto, ma rendere l'inoperosità transitiva “rendere inoperoso”. Il concetto di “sciopero umano”, inoltre, al centro dei contributi di «Tiqqun», ha una forte pertinenza a questi temi.

svolgimento. Concepire i propri legami con il mondo – o i mondi – i viventi e la terra, quali attributi estrinseci che vengono ad aggiungersi ad un'unità autonoma e separata, non è affatto un presupposto neutro. Tantomeno lo è l'immagine del pianeta come «fondo» illimitato di riserve manipolabili, oggetto misurabile e infine «biomassa» indifferenziata. In altre parole lo sforzo teorico svolto in questo contributo, e ancora prima in *Teoria del Bloom*, si configura come un tentativo di proseguire l'opera di «storicizzazione della presenza» intrapreso da pensatori come Martin Heidegger⁸⁵ e Ernesto De Martino, inscrivendola però in un materialismo rivoluzionario di tipo nuovo:

Di che si parla, esattamente, nella *Teoria del Bloom*? Si parla di un tentativo di *storicizzare* la presenza, di prendere atto, per cominciare, dello stato attuale del nostro essere-al-mondo. Altri tentativi del genere hanno preceduto la *Teoria del Bloom* tra cui il più importante, dopo *I concetti fondamentali della metafisica* di Heidegger, è certamente *Il mondo magico* di De Martino. Sessant'anni prima della *Teoria del Bloom*, l'antropologo italiano ha offerto un contributo fino ad oggi ineguagliato alla storia della presenza. Ma mentre i filosofi e gli antropologi *approdano* a questo esito, alla presa d'atto del modo in cui siamo al mondo, alla constatazione del nostro crollo, noi vi acconsentiamo perché è da lì che *partiamo*.⁸⁶

La brutalità politica dell'irreggimentazione forzata dei corpi, la normalizzazione attraverso il lavoro e le variegate reti di inquadramento disciplinare, le tecniche di controllo onnipervasivo ed il «biopotere», sono variazioni della «presenza» che rispondono ad una propria metafisica. Tutte queste figure, insieme alle corrispondenti modalità per neutralizzare le forme di vita indocili, corrispondono per «*Tiqqun*» ad altrettante «economie della presenza»⁸⁷, a schemi attraverso cui si dirige – «dispone» – lo stare al mondo dei viventi ed in particolare degli umani. Questo groviglio di rimandi in cui si incontrano considerazioni di tipo ontologico ed enunciazioni politiche non è semplice da districare, nella sua compatta e sovraccarica stratificazione di sottotesti, ma si può partire con lo stabilire che la crisi, il «dramma della presenza» a cui De Martino allude, in universi «magico-tradizionali» premoderni, come a una condizione esistenziale anomala e pericolosa che deve essere rapidamente superata, rappresenta per «*Tiqqun*» lo stato ordinario del cittadino occidentale compenetrato dai propri supporti tecnologici, il «*Bloom*».

La solidità del «soggetto moderno» come sostrato stabile e garantito nella presenza solida del suo «essere-al-mondo» rappresenta nel mondo magico una frontiera da conquistare, perennemente minacciata da stati di saturazione affettiva, da emozioni violente ed eventi percettivi non

⁸⁵ M. HEIDEGGER, *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine* (1983), Genova, Il Nuovo Melangolo, 1993.

⁸⁶ TIQQUN, n.2. *Une métaphysique critique pourrait naître comme science des dispositifs*, in *Contributions à la guerre en cours*, cit., pp. 109-165:p. 114.

⁸⁷ L'espressione «economie della presenza», insieme a quella equivalente di «costellazioni del venire alla presenza», che definiscono le unità «epocali», rette dai vari principi regolatori della storia della metafisica e della civiltà occidentale, è usata da Reiner Schürmann nel suo seminale lavoro su Heidegger, *Dai principi all'anarchia*, qui già citata. Si vedrà più avanti lo specifico di tale derivazione categoriale nella sua influenza sul contributo di «*Tiqqun*».

assimilabili che ne incrinano le frontiere. Nel contesto animistico delle cosiddette «civiltà primitive» – che De Martino analizza con uno sguardo, secondo «*Tiqqun*», ancora inficiato dalla «favola moderna del soggetto classico» e del corrispondente «mondo oggettivo» – alcuni contenuti sensibili e stati della realtà possono «inghiottire» e far sprofondare la presenza del soggetto, che in questo modo collassa sul fenomeno, assorbito dall'indistinzione con quello che lo «circonda». È il caso delle sindromi ossessive che vengono chiamate «*latah*» o «*amok*» presso i Malesi, «*olon*» dai Tungusi e «*atai*» in Melanesia, tutte caratterizzate da un riflesso condizionato di identificazione imitativa con l'ambiente: l'uomo che mette la mano sulla fiamma incurante del dolore, quello che si trova di fronte una belva feroce e ne mima le movenze, malgrado l'incombenza del pericolo, oppure gli uomini di un reggimento di cosacchi di origine mongola che, ricevuti gli ordini dal generale, si limitano a ripeterli in coro invece di obbedire. Scrive De Martino, parlando dell'«*olon*»:

Se analizziamo lo stato *olon*, ravvisiamo, come suo carattere, una presenza che abdica senza compenso. Tutto accade come se una presenza fragile, non garantita, labile, non resistesse allo *choc* determinato da un particolare contenuto emozionante, non trovasse l'energia sufficiente per mantenersi presente ad esso, ricomprendendolo, riconoscendolo e padroneggiandolo in una rete di rapporti definiti. In tal guisa il contenuto è perduto come contenuto di una coscienza presente. La presenza tende a restar polarizzata in un certo contenuto, non riesce ad andare oltre di esso, e perciò scompare e abdica come presenza. Crolla la distinzione tra presenza e mondo che si fa presente [...]»⁸⁸

Le istituzioni magiche legate allo sciamanesimo mirano, mediante apposite procedure rituali, proprio a ricomporre quest'«unità problematica» della soggettività non ancora rigidamente distinta, incapace di trascendere una volta per tutte la datità del mondo. Se l'«economia della presenza» dei «primitivi» si dota di mezzi di tipo magico per superare un tale sgretolamento del sé, come si comportano invece i moderni, e più precisamente i depositari dell'«epoca del *Bloom*»? La risposta a questo interrogativo, secondo «*Tiqqun*», comporta una piena comprensione della nozione e del funzionamento di ciò che – nei contenuti della rivista – si chiama «dispositivo». Il termine «dispositivo» conosce una complessa gestazione filosofica, ricostruita con rigore da Giorgio Agamben in un breve testo del 2006 dedicato all'argomento: *Che cos'è un dispositivo?*⁸⁹

Questo termine è quanto mai centrale nel pensiero di Foucault, ma non vi trova in alcun punto una definizione esplicita. Ripercorrendo complessivamente i suoi scritti, tuttavia, Agamben vi ravvisa facilmente l'idea del «dispositivo» come un sostituto degli «universalì» – Stato, Sovranità, Potere – rifiutati da Foucault: esso indica tutta la rete di «positività», leggi, meccanismi, tecnologie di potere e conoscenze, in cui ne va del soggetto stesso oltre che delle sue condotte. Ogni

⁸⁸E. DE MARTINO, *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo* (1948), Torino, Bollati Boringhieri, 1973, p. 128. Il caso di «olonismo collettivo» riguardante un battaglione di cosacchi provenienti dalla regione della Tranbaikalia, tratto da un resoconto dell'antropologo V. L. Priklonski, è riferito da De Martino (Ivi, p.127).

⁸⁹G. AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?*, Milano, Nottetempo, 2006.

dispositivo, quindi, produce una propria soggettivazione⁹⁰. Ampliando ulteriormente la già larga accezione foucaultiana, Agamben propone una partizione dell'esistente in due classi: gli esseri viventi e i «dispositivi» che li catturano. Dalla relazione tra i viventi e i dispositivi risulta la formazione, appunto, di un terzo insieme che sono i soggetti (secondo la duplice accezione di soggettivazione e assoggettamento). Si vede bene che questa funzione di orientare e catturare i gesti, di modellarli secondo una condotta ed una relazione di controllo, investe anche sfere, come quella linguistica e comunicativa, dai contorni difficilmente localizzabili:

Generalizzando ulteriormente la già amplissima classe dei dispositivi foucauldiani, chiamerò dispositivo letteralmente qualunque cosa abbia in qualche modo la capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi. Non soltanto, quindi, le prigioni, i manicomi, il Panopticon, le scuole, la confessione, le fabbriche, le discipline, le misure giuridiche ecc., la cui connessione con il potere è in un certo senso evidente, ma anche la penna, la scrittura, la letteratura, la filosofia, l'agricoltura, la sigaretta, la navigazione, la filosofia, i computers, i telefoni cellulari e – perché no – il linguaggio stesso, che è forse il più antico dei dispositivi.⁹¹

Da tale abbozzo derivano due conseguenze importanti e connesse, che hanno una ricaduta decisiva sul problema della «presenza». Innanzitutto la fase estrema di sviluppo capitalistico che ci si trova a vivere nella contemporaneità, secondo Agamben, realizza una smisurata e gigantesca proliferazione di dispositivi, ma in questo modo dispiega, allo stesso tempo, una disseminazione altrettanto abnorme di processi di soggettivazione. Questa realtà di onnipresenza dei dispositivi, quindi, di ipertrofia dello «Spettacolo» e del «Biopotere» – la «civiltà della merce autoritaria», secondo le parole di «Tiqqun» – corrisponde alla frammentazione dell'identità soggettiva e porta al suo apice il

⁹⁰Come si è detto il principale riferimento usato da Agamben nel ricapitolare questa genealogia del concetto di dispositivo, che attraversa tutta la sua ricerca, è il pensiero di Foucault, per cui i dispositivi sarebbero il corrispettivo degli universali del potere: non lo Stato come «mostro freddo», la sovranità o la repressione, ma i dispositivi come rete complessiva delle tecnologie e delle concrezioni del potere, che nella macchina governamentale agiscono strutturando ambienti liberi e catturando i desideri e i bisogni dei viventi dentro la continuità del controllo biopolitico. I due punti in cui Agamben trova un abbozzo di definizione del concetto da parte di Foucault sono: *Archeologia del sapere*, qui già citato – dove parla di «positività» - un'intervista del 77 (M. FOUCAULT, *Dits et Ecrits 1954-1988*, tomo III (1976-1979) Parigi, Gallimard, 2004, pp. 298-329), in cui spiega la natura del dispositivo come insieme di strategie e rapporti di forza assemblati dal rispondere ad una determinata urgenza. L'altra fonte principale citata da Agamben è il pensiero di Heidegger dopo la «Kehre», la svolta, dove ricorre spesso, per definire l'essenza della tecnica, il termine «Ge-stell», la cui etimologia corrisponde appunto a «dis-positio», poiché la tecnica «dispone» l'uomo a disvelare il reale in un determinato modo, secondo un particolare linguaggio, cioè quello della metafisica, del controllo e dell'«oggettualizzazione». L'altro aspetto fondamentale di tutta questa analisi che Agamben propone è il suo parallelismo con l'indagine sul concetto «oikonomia» nello sviluppo della concezione politica dell'Occidente, che in quel momento stava svolgendo in *Il Regno e la gloria* (Torino, Bollati Boringhieri, 2007) che uscirà l'anno successivo. Il concetto di *oikonomia* - che richiama quello di amministrazione - è decisivo nei primi secoli della storia della Chiesa poiché serve a risolvere le dispute sul dogma trinitario: Dio è unico quanto alla sostanza ma triplice nell'amministrare il mondo, nella sua *oikonomia*. L'idea di dispositivo e quella di economia sarebbero quindi connesse con questa eredità teologica, nel designare un potere amministrativo di guida senza fondamento, autonoma dalla struttura della sovranità.

⁹¹ G. AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?*, cit., pp. 21-22.

suo aspetto di «mascherata»⁹². In questo modo, però, la moltiplicazione degli attributi individuali – oggettificati – aggrava ulteriormente la crisi della presenza, poiché flette il funzionamento dei dispositivi odierni (in questo peculiari) facendo prevalere la loro carica «desoggettivante» rispetto alla componente produttiva: se ad ogni dispositivo corrisponde una proiezione del soggetto, infatti, la verità di quest'ultimo diviene un mosaico inafferrabile ed anonimo. Il cittadino delle democrazie biopolitiche quindi, nel suo essere qualunque, nella sua disponibilità perfettamente passiva al controllo e alla «cattura», nella sua indifferenza assoluta, resta per il potere qualcosa di imperscrutabile. Non è infatti casuale che Agamben citi, a questo proposito, la categoria di «*Bloom*», riconoscendone la pertinenza descrittiva:

È un paradosso soltanto apparente che l'innocuo cittadino delle democrazie postindustriali (il *bloom*, come si è efficacemente suggerito di chiamarlo) che esegue puntualmente ciò che gli si dice di fare e lascia che i suoi gesti quotidiani come la salute, i suoi svaghi come le sue occupazioni, la sua alimentazione come i suoi desideri siano comandati e controllati dai dispositivi fin nei minimi dettagli, è considerato [...] dal potere come un terrorista virtuale.⁹³

Se il mondo magico si dotava di un preciso spettro di tecniche che dovevano *esorcizzare* il venir meno e l'indeterminatezza della presenza soggettiva – ancoraggio instabile per mettere ordine nel vortice delle percezioni e dell'esperienza – i «dispositivi» servono invece a rendere abitabile questa crisi, a permettere di sopravvivere nella sua cronicizzazione. I «dispositivi» sono tutte quelle stampelle esistenziali della più varia natura – un telefono cellulare, un'auto, un «dispositivo» tecnologico nel senso più stretto, ma anche un ruolo sociale, un'abitudine o un'immagine normativa di sé stessi – che irrigidiscono l'identità del soggetto e la rendono amministrabile dentro una situazione che, però, è di perfetta alienazione in un contenuto o in un oggetto, simile in questo alle ossessioni dei «primitivi»:

Quello che l'uomo moderno rimprovera così amaramente al “primitivo”, dopo tutto, non è tanto la sua pratica della magia ma l'audacia di accordarsi un diritto giudicato osceno:

⁹² Non è privo di interesse, anche in questo caso, rintracciare le analogie di tale approccio con le intuizioni di Martin Heidegger, ad esempio in uno scritto affascinante come: *L'epoca dell'immagine del mondo* (1938), in *Holzwege*, cit., pp. 175-265. Uno dei centri focali della riflessione heideggeriana è che la riduzione della realtà ad immagine perfettamente disponibile che è la radice del pensiero metafisico – il quale origina con l'identificazione platonica dell'Essere con il vedere e culmina con il dominio tecnico del mondo – è allo stesso tempo un estremo soggettivismo, poiché tutto è posto come realtà stabile e stanziata dal punto di vista del soggetto medesimo, e un'oggettualizzazione senza riserva, completamente disponibile alla conoscenza ed alla conquista dell'uomo. In questo modo il pensiero rappresentativo è la condizione che pone contemporaneamente soggetto e oggetto ma allo stesso tempo ne determina, con il compimento dell'Età moderna, anche la crisi. «Mascherata», per Maurice Blanchot, è innanzitutto la «comune presenza» del 68 parigino, che è appunto senza presupposti né progetto, «presenza innocente» (M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, cit., p. 67). Come non vedere l'heideggeriano abbandono alla presenza, la «vita senza perché» e la chiusura del circolo tra causa e finalità dell'azione?

⁹³ Ivi, p. 33:

quello di evocare la labilità della presenza e così renderla partecipabile. Di quel tipo di derelizione, di cui ci offrono le immagini più familiari quella del modaiolo spogliato del suo cellulare, la famiglia piccolo-borghese privata della televisione, l'automobilista a cui hanno distrutto la macchina, l'impiegato senza ufficio, l'intellettuale senza la parola o la Jeune-Fille senza la sua borsetta, i "primitivi" si sono dati i mezzi per superarla.⁹⁴

Per questa ragione «*Tiqqun*» definisce i dispositivi come delle protesi «ek-sistenziali», con un'espressione dagli echi heideggeriani, ovvero degli strumenti che permettono agli individui di «dimorare» nella crisi della presenza, nell'apertura estatica che è insita nell'esistenza umana in quanto co-appartiene agli «eventi» del mondo, facendo però da argine e da baluardo agli effetti «anarchici» che questa dimensione potrebbe avere. I dispositivi reggono una gestione autoritaria dell'«economia della presenza» che impedisce alla crisi del soggetto di trasformarsi in libero gioco, «vertiginoso», delle esperienze di «disidentificazione», di fuga dall'individuazione e dai principi. Si è già visto relativamente a *Teoria del Bloom*, d'altronde, come questa forma di vita iper-alienata e difficilmente identificabile corrisponda anche alla massima potenzialità anonima di un «comune» senza presupposti, capace di giocare con i propri attributi come delle maschere e farne un punto d'appoggio per il ribaltamento della realtà. In questo vuoto c'è infatti l'ambiguità, il meglio ed il peggio che possono derivare dalla «struttura estatica» della presenza umana:

Tutta la radicalità della figura del *Bloom* si concentra nel fatto che l'alternativa davanti alla quale si trova situato in permanenza ha da un lato il meglio e dall'altro il peggio, senza che la zona di transizione tra l'uno e l'altro gli sia accessibile. È il nocciolo neutro che mette in luce il rapporto di analogia tra il punto più alto e il punto più basso. La sua mancanza di interesse può costituire un'insigne apertura all'*agapê*, o il desiderio di funzionare soltanto come un ingranaggio, in un'impresa tecnocratica di sterminio, per esempio. Allo stesso modo l'assenza di personalità può prefigurare il superamento della personalità classica pietrificata o altrettanto bene l'inconsequenza terminale del modaiolo metropolitano.⁹⁵

Il «*Bloom*» e la «*Jeune-Fille*» rappresentano, insomma, una macchina per neutralizzare il «comunismo» ma, allo stesso tempo, ne contengono il limite ultimo e la latenza. L'anomia che la condizione contemporanea cova dentro di sé, detto altrimenti, deve rimanere come una zona interna, un presupposto governabile dell'ordine, senza mai sfociare in un «fuori», in una «deteritorializzazione» rivoluzionaria che sperimenti selvaggiamente l'evasione dalle identità stabilite. Questi passaggi contengono, naturalmente, una serie di premesse teoretiche che vanno meglio esplicitate, a cominciare dall'identità tra un certo modo di categorizzazione metafisica del mondo – lo stesso «progetto» del pensiero metafisico – e l'ordine autoritario della politica moderna: non è peraltro un caso che, oltre ai diversi rimandi impliciti alla filosofia di Heidegger, nelle pagine dello scritto si trovi a più riprese citato Reiner Schürmann, e nello specifico *Le principe d'anarchie*.

⁹⁴ TIQQUN, *Une métaphysique critique pourrait naître comme science des dispositifs*, cit., pp. 116-117.

⁹⁵ TIQQUN, *Théorie du Bloom* (1999), Paris, La fabrique, 2004, pp. 80-81.

Il lessico relativo alle «costellazioni» *principiali* e le «economie storiche» del «venire alla presenza», è d'altronde mutuato proprio da questo libro e dalla sua rivoluzionaria lettura del pensiero heideggeriano.

La sua complessa e affascinante esegesi della traiettoria filosofica di Heidegger è scandita da tre momenti: quello dell'«analitica esistenziale», volto alla ricerca del «senso dell'Essere», notoriamente concentrato in *Sein und Zeit*, del 1927; lo stadio che si apre con la svolta – la «*Kehre*» degli anni 30 – quando intraprende una storicizzazione «epocale» della metafisica in quando struttura della presenza basata sull'«*aletheia*», lo svelamento dell'Essere; infine il compimento, su cui verte l'originalità della periodizzazione di Schürmann, del tema della «chiusura» della tradizione metafisica e della disgregazione dei suoi fondamenti, che darebbe luogo ad un'inedita «topologia dell'essere» ed alla possibilità di una nuova figura storica della presenza, secondo coordinate del tutto inedite⁹⁶. Questa interpretazione è significativa ed importante, nei suoi ampi riverberi, perché fa emergere dei lati lasciati in ombra dell'opera di Heidegger, ma soprattutto perché, attraverso di essa, sviluppa le implicazioni di una «decostruzione» dell'universo metafisico che tocca soprattutto l'approccio tradizionale ai problemi del «pensare» e dell'«agire» come sfere distinte.

Al di fuori del dibattito sulla letteralità dell'opera heideggeriana, le intuizioni di Schürmann aprono prospettive molto rilevanti sulla relazione tra queste due sfere, soprattutto per quanto

⁹⁶ Riassumendo brevemente i termini della periodizzazione classica dell'opera di Heidegger, per specificare meglio la peculiarità dell'apporto di Schürmann, si può dire che la «*Kehre*» – come Heidegger stesso la definisce nella *Lettera sull'«umanismo»* (1947), Milano, Adelphi, 2020 – viene di consueto collocata già negli anni 30, a partire da scritti come *Sull'essenza della verità*, (scritto nel 1930 ma edito nel 1943), [Milano, Adelphi, 1997] o *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, testo redatto tra il 36 e il 38 [Milano, Adelphi, 2007]. Dopo la «Svolta» emergerebbe un unico periodo che arriva fino agli scritti degli anni 50 come gli *Holzwege, Saggi e discorsi* (qui già citati) o *In cammino verso il linguaggio* (1959), Milano, Mursia, 1973. Questo itinerario sarebbe caratterizzato dal passaggio da una riflessione fenomenologica sul «trascendentale» come «Esser-ci» (*Da-sein*), come «essere nel mondo» retto dalla struttura statica della temporalità e del «progetto» – che secondo Schürmann mantiene un primato dell'«uomo», in quanto tale «ontologia fondamentale», pur trasfigurando il trascendentalismo husserliano e trasponendolo nel rapporto con l'Essere degli enti nella loro totalità, è comunque opera privilegiata dell'uomo stesso, il solo che si faccia autore dell'analitica esistenziale – alla concezione dell'Essere come «Evento» epocale, segnato dalle figure dell'«*aletheia*» e quindi da una storicizzazione delle costellazioni della metafisica. L'originalità della visione di Schürmann, come si vedrà meglio, consiste nel dividere l'opera di Heidegger in tre periodi, facendo susseguire alla storicizzazione «aletheiologica» una «topologia dell'essere» che emergerebbe negli ultimi scritti [importante *Tempo ed Essere* (1969), Milano, Longanesi, 2007] : l'ulteriore dislocazione individuerebbe quindi, oltre al carattere situato delle verità e delle economie della presenza del passato, il sorgere, il «trascendentale» (non più umanistico) della verità come economia evenemenziale. Dai luoghi alla località. Questo sarebbe reso possibile dalla «chiusura» della metafisica, che non è più destituzione di un'epoca per istituire un'altra, di un Primo metafisico in favore di uno successivo, ma l'affacciarsi di un'economia non epocale, «anarchica», priva quindi di *archè*, *telos*, slegata dalle direttrici fondative della metafisica e dai principi egemonici. Il pensiero non è più rappresentazione ma «abbandono» (*Gelassenheit*), che non forza e trattiene l'evento nell'istituzione della presenza costante fondata sul soggetto: come vedere l'ordine delle epoche è possibile solo nelle crepe che intercorrono tra l'una e l'altra, il molteplice della verità come evento è accessibile solo nella Svolta più grande che disgrega la «teleocrazia», le cause e la struttura dei fondamenti (finisce, per dirlo con Heidegger, l'oblio dell'oblio).

riguarda i presupposti dell'azione politica. Dire che alcuni concetti di matrice ontologica, come quello di «destituzione», vengono elaborati in seno al lessico filosofico per poi essere trasposti e declinati praticamente nella concretezza del campo politico, è in tal senso impreciso. Il punto di vista avanzato da Schürmann, sviluppato nelle riflessioni di «*Tiqqun*», verte proprio su un tipo di azione che non sia più «fondato», non tragga più la sua verità dalla forza di garanzia di un referente esteriore ed unitario. L'azione, oltre le figure sequenziali della metafisica, non è più l'applicazione di un principio epocale o il fondamento di un ordine incentrato su un «sapere primo»:

Le teorie dell'azione non solo si rapportano in generale a ciò che, in ogni epoca, si presenta come sapere ultimo, ma ne riproducono inoltre, come se si trattasse di un modello, lo schema attributivo-partecipativo. Queste teorie hanno così la loro origine nella filosofia prima, dalla quale ricavano il progetto stesso di cercare una teoria per l'azione, un'istanza prima dalla quale dipenderebbe il molteplice. Allorché viene tradotto nelle dottrine della prassi, lo schema attributivo-partecipativo si configura come un ordinamento degli atti in funzione di un punto focale. Questo punto focale si sposta continuamente nel corso della storia [...]. Nell'epoca della chiusura, d'altro canto, è possibile esporre la regolarità dei principi che hanno governato sull'azione. Lo schema del riferimento ad un'*archè*, allora, si rivela essere il prodotto di un certo tipo di pensiero, di un insieme di regole filosofiche che hanno avuto la loro genesi, il loro periodo di gloria e che oggi conoscono forse un'esperienza di declino.⁹⁷

Che cos'è, di preciso, l'opera di storicizzazione della presenza evocata nelle prime pagine di *Una metafisica critica potrebbe nascere come scienza dei dispositivi*? Qual è, a monte, il significato filosofico del concetto di «presenza», sui cui ruota attorno tutta l'analisi in questione? Schürmann parla dell'«economia della presenza» come di un'«interdipendenza di azioni, parole e cose». Ogni figura della civiltà, ogni ordine che si impone sul pensiero e sulle forme del governo politico, in particolare nella storia dell'«Occidente», risponde ad una struttura ordinatrice che è definibile, con Heidegger, come «*Prägung*», uno «stampo» che rende possibili e visibili alcuni modi di agire, alcune espressioni del pensiero e del linguaggio, escludendone altre. La «svolta» che Heidegger annuncia mostrerebbe come queste condizioni di possibilità, questi «mondi» e queste configurazioni dell'«Essere», non siano eterni ma, appunto, «epocali»⁹⁸.

Per questa ragione l'opera del pensiero deve essere innanzitutto quella di una «pluralizzazione» storica delle figure della metafisica che colga la dualità di presenza e assenza,

⁹⁷ R. SCHÜRMANN, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger* (1982), Vicenza, Neri pozza, 2019, pp. 24-25.

⁹⁸ Il riferimento costante, negli scritti del «Comitato Invisibile», all'«epoca», alle «verità dell'epoca» ed al «sentire l'epoca», può senz'altro essere ricondotto a questa radice concettuale. Si veda ad esempio: «Ogni insurrezione, per quanto localizzata essa sia, comunica al di là di sé stessa, contiene immediatamente qualcosa di mondiale. In essa ci eleviamo tutti all'altezza dell'epoca. Ma l'epoca è anche quello che troviamo al fondo di noi stessi non appena accettiamo di discenderci, quando ci immergiamo in ciò che viviamo, vediamo, sentiamo, percepiamo», COMITATO INVISIBILE, *Ai nostri amici*, in *L'insurrezione che viene – Ai nostri amici – Adesso*, cit., pp. 105-252: 107.

luce e ombra («Terra» e «Mondo» come velare-disvelare, secondo il lessico degli *Holzwege*)⁹⁹, situando gli stadi del disvelamento (*aletheia*) come «apriori storici», parafrasando Foucault. La «differenza ontologica», tra il mondo degli enti e l'impensato dell'«Essere», che era stata da subito l'oggetto primario del pensiero di Heidegger, diviene «topologia» in quanto cerca i luoghi, i «siti» storici in cui le rappresentazioni e gli orizzonti di possibilità sorgono in un dato evento, costituendo le epoche. Ciò che è reale, razionale e possibile in un'epoca, in altre parole, lo è solo dentro il suo spazio chiuso ed auto-istituito:

Dal punto di vista topologico, relativo ai luoghi del venire alla presenza, il politico è l'apertura trascendentale nella quale parole, cose e azioni trovano il loro sito; esso è la «località» (*Ortschaft*) dei luoghi linguistici, pragmatici e pratici. Inteso così, esso sfugge ovviamente all'analisi disciplinare. Esso non costituisce un campo per qualcuna delle discipline tradizionali della filosofia e delle scienze sociali. [...] Questo tipo di organizzazione e questo tipo di esercizio costituiscono *modi di rispondere* ai contrassegni storici che si «imprimono» sul venire alla presenza. Ciò che le scienze sociali studiano sono le maniere nelle quali un'era data corrisponde al suo principio epocale. Il prezzo che si paga per un tale trattamento disciplinare della politica è la scomparsa dalla vista della differenza ontologica – qui quella tra «località» e «luogo».¹⁰⁰

Per Schürmann si tratta quindi di indagare le conseguenze politiche di tali assunti, partendo dal presupposto che il dominio politico medesimo sia il campo d'azione, la regione che in ogni epoca mostra, più di tutte le altre, il funzionamento di questi «Primi», di questi ordinamenti di significato intorno a cui si articolano tutte le sfere di una civiltà nei diversi momenti storici. Ogni principio di legittimazione, infatti, che si tratti dell'autorità divina, della «Ragione», del «Progresso storico» o di una visione del mondo, funziona in modo triplice come «*archē*», «*Ursprung*» e «*principium*», non solo come origine e principio di ragione, dunque, ma anche e soprattutto come principio di autorità. Ogni referente coesivo è la base di parole, azioni e cose, nella loro mutua presenza storica, ma fornisce anche le basi ad un assetto di potere. Questo comporta innanzitutto che un agire politico capace di fare i conti con la svolta, con il decadimento dell'economie epocali ed il sorgere di quelle anarchiche, debba misurarsi anche con la chiusura definitiva di ogni giustificazione universale e totalizzante del potere:

⁹⁹ La verità delle cose, secondo Heidegger, dev'essere lasciata accadere nel suo «sito», nella sua apertura che è «luco» e nascondimento, contesa tra mondo e terra: «Nella contesa viene contesa e conquistata l'unità di mondo e terra. Quando si apre un mondo, esso porta un'umanità storica alla decisione risolutiva di vittoria e sconfitta, benedizione e maledizione, dominio e schiavitù. [...] Quando si apre un mondo, però, viene ad ergersi la terra. Essa si mostra come la onnipotente, come la recondita nella propria legge e la costantemente occludentesi. Mondo pretende la propria risolutezza e la propria misura, e lascia che l'essente giunga nell'aperto delle proprie rotte. Terra, portando ed emergendo-ergendo, mira a tenersi occlusa e ad affidare tutto alla propria legge. La contesa non è una spaccatura nel senso di uno spacco che spalanchi un baratro; la contesa è piuttosto l'intimità del coappartenersi dei contendenti», M. HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Holzwege*, cit., pp. 5-173: pp. 118-119.

¹⁰⁰ R. SCHÜRMANN, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, cit., p. 160.

Le filosofie prime forniscono al potere le sue strutture formali. Più precisamente, la «metafisica» designa allora questo dispositivo nel quale l'azione richiede un principio al quale si possano riportare parole, cose e atti. L'azione appare priva di principio nell'epoca della svolta, allorché la presenza come identità ultima si muta nel venire alla presenza come differenza irriducibile.¹⁰¹

Lo slittamento da compiere, rispetto alle categorie dell'agire politico, è quello di decostruire la circolarità tra fini e cause, che Schürmann definisce «teleocratica» o «archeo-teleocratica» e riconduce, nel suo corpo a corpo con Heidegger, fino ai primordi della filosofia occidentale: alla *Fisica* di Aristotele¹⁰². Aprire alla pura differenza, all'assoluta molteplicità dell'evento prima che esso sia ridotto al trattenimento della rappresentazione – della «presenza costante» e quindi, riferendosi alla politica, dell'istituzione. Tale insistenza sulla dislocazione dell'agire fuori dalla struttura del «*pros hen*», l'essere volta ad un'unità di senso esterna, proiettata verso l'origine o il fine, apre a un tipo di azione ingiustificato, che non si consolida nella stabilità di un soggetto immutabile – il «Soggetto» è peraltro, secondo questa interpretazione, proprio l'ultimo dei principi egemonici. Un'azione «senza perché»¹⁰³ in cui l'origine (*Ursprung*), come pura singolarità di ciò che accade, venire in presenza «qui e ora», è separata dall'«*archē*» o «*Anfang*». L'origine come sorgere ed evento deve essere sottratta al suo divenire principio di comando.

Si è visto però come l'intelaiatura e l'efficacia di una costellazione epocale, quale totalità di ciò che è pensabile ed esprimibile dal linguaggio, affiori solamente quando un'era giunge al termine, ovvero nei momenti precari di cesura, nell'instabilità aleatoria che viene a formarsi tra la decomposizione di un ordine ed un nuovo atto fondatore. A sua volta l'architettura epocale nel suo complesso, la struttura del venire alla presenza come condizione trascendentale e al contempo storica delle figure del dominio, che le riporta alla loro origine senza principio, alla loro

¹⁰¹ Ivi, p. 25.

¹⁰² Il paradigma dell'agire e del divenire è mutuato, in Aristotele, dal modello fisico della produzione e del «manipolabile». Il passaggio Heideggeriano che Schürmann ripercorre attribuisce ad Aristotele una visione della causalità che, pur mantenendo il suo carattere temporale di «divenire», è pienamente uniformata allo schema della tecnica, dei mutamenti, cioè, in cui c'è un creatore. Le svolte filosofiche successive sarebbero principalmente due, entrambe volte all'ulteriore restringimento delle dimensioni temporale: con il pensiero medioevale e l'ontologia dell'aristotelismo cristiano (Duns Scoto), si passa dalla sostanza al creatore divino come ordine essenziale e *principium* immutabile, mentre con il moderno – passando per Cartesio e Leibniz – diviene un ordine di proposizioni logiche, il soggetto come posizione della base della conoscenza, della percezione e della rappresentazione. Il tratto epocale del modello, come stampo pieno di variazioni interne, è quindi in questo ancoraggio del soggetto e della rappresentazione, in cui l'ego è fondamento e sostrato (ormai la vera sostanza) – *hypokeimenon* – e la realtà è una scena delle sue immagini. L'elemento di continuità tra queste figure, che nel principio del soggetto rappresentativo moderno, e poi ancor di più nella tecnologia, raggiunge il suo apice, è che si trattiene, costringe nella finzione della durata, irrigidisce in una presenza statica e permanente, costante, quella che è la differenza, il venire in essere della presenza come evento, come fenomeno molteplice. Il gesto del pensiero e dell'agire politico, al contrario, dovrebbe lasciar essere, abbandonare.

¹⁰³ È davvero interessante che questo concetto di «vita senza perché», prima di essere ripreso in Heidegger, Renè Char e Schürmann, provenga da Meister Eckhart, a cui Schürmann dedica appunto un'opera: *Maestro Eckhart o la gioia errante* (1972), Bari, Laterza, 2008.

contingenza fenomenica, viene fuori soltanto quando la «Svolta» maggiore è in corso di svolgimento.

I referenti di legittimazione sono sospesi, relativamente alla politica, anche in precisi momenti storicamente collocabili di breve interludio tra un ordine e un altro, in cui si affaccia l'indeterminatezza dell'azione libera: Schürmann cita, scostandosi apertamente dalle valutazioni di Heidegger, la Comune del 1871, i soviet del 1905 e del 1917, le repubbliche consiliari tedesche del 1918. Due cose però paiono interessanti, da riportare nel nostro quadro: in primo luogo, il fatto che con la «Svolta», terminando la sequenza dei principi, si dia uno scarto che non è più passeggero o relativo, ma riguarda l'impalcatura stessa dell'istituzione; in secondo luogo, il riferimento di Schürmann alla necessità che la decostruzione, per porre le condizioni negative ad una libera sequenza dell'agire libero, improntata alla pluralizzazione, nel momento di questo passaggio abbia anche un momento attivo e offensivo, in cui l'immobilizzazione autoritaria della presenza nelle rappresentazioni venga forzata, spinta nel suo declino:

Il campo libero dell'apertura – chiamato dapprima *Dasein*, poi «epoca della verità» – è quello nel quale ogni fenomeno «già sempre» appare. Esso, però, va liberato espressamente, ciò che richiede determinate condizioni. Che cosa, dunque, ha impedito l'autoliberazione della libertà? Qualunque rappresentazione di un Primo metafisico. Ne deriva che la decostruzione è completa solo in quanto lotta contro i principi epocali, contro i *principes* che regnano e i *principia* che comandano.¹⁰⁴

Questi punti sono ancor più pertinenti alla luce di due ragioni: sia per il rimando puntuale alla politica come cartina di tornasole più adatta per capire tale dinamica di declino e re-istituzione che regge lo svolgimento storico entro le strutture formali del pensiero metafisico; sia perché, con la conclusione del ciclo di successione, la parte attiva della decostruzione dovrebbe tendere ad impedire che una re-istituzione qualsiasi avvenga, che si mantengano i principi declinanti *in quanto declinanti*¹⁰⁵. Si tratta di uno scenario che, nel linguaggio allusivo del filosofo, non appare forse in tutte le sue implicazioni, ma è oltremodo suggestivo, perché evoca gli accadimenti storici che solitamente vengono interrogati come eventi fondativi, confermati o traditi, dei processi rivoluzionari. Tanto in *Le principe d'anarchie* quanto nell'opera successiva, *Des Hégémonies brisées*, pubblicata postuma nel 1996, Schürmann definisce tale declino dei principi proprio come «destituzione»¹⁰⁶. Procedendo con questo linguaggio si può dire che il compito assegnato tanto al

¹⁰⁴ R. SCHÜRMANN, *Dai principi all'anarchia*, cit., p. 180

¹⁰⁵ L'autore affronta n po' più nel dettaglio, o un modo un po' meno elusivo, questo versante storico-politico della sua genealogia dell'agire (innanzitutto politico), a p.175 e 176 di *Dai principi all'anarchia*, aggiungendo appunto che gli esempi storici citati sono presi da H. ARENDT, *On Revolution*, New York, 1965, pp. 164-166.

¹⁰⁶ Proprio nella partizione dei capitoli di questa opera monumentale, qui già citata, ad ogni principio affrontato viene attribuita una divisione in «Istituzione» e «Destituzione», prima di procedere con quello successivo. Anche in alcuni

pensiero quanto all'agire, sia quello di rendere la destituzione irreversibile. Inoltre questo aspetto viene in soccorso alla tesi, qui sostenuta, che la tensione destituente sia non soltanto una peculiarità delle sommosse recenti, diciamo una loro torsione post-moderna, bensì un lato congenito di ogni insorgenza ed avvenimento rivoluzionario che emerge in tutta la sua evidenza con la chiusura dei fondamenti ideologici e giustificativi. L'oscillazione onnipresente nelle rivoluzioni appare alla superficie, insomma, ed il suo polo costituente risulta sempre meno naturale. Se può sembrare anomalo l'aver scelto come riferimento orientativo del presente ragionamento un autore che, nel proporre un'archeologia teorica della sfera politica, si occupa così poco di faccende politiche in senso stretto, la lettura di «*Tiqqun*» può aiutare a trarne alcune, parziali, conclusioni sulla realtà attuale.

Per utilizzare tali suggerimenti occorre tornare sulla questione dei dispositivi che, come si può desumere dagli elementi finora messi in fila, sono l'appiglio attraverso cui queste forme egemoniche della presenza, declinanti, vengono mantenute nella propria rigidità. Nella teoria del sistema capitalistico che viene fuori dagli scritti di «*Tiqqun*» – per primo *Una metafisica critica*, ma anche *Introduzione alla guerra civile* o *L'ipotesi cibernetica* – si fa un utilizzo parallelo e critico di Heidegger e di Foucault per leggere le trasformazioni del capitalismo alla luce di una particolare comprensione della soggettività¹⁰⁷. In primo luogo il fattore politico del controllo e della sorveglianza, quindi della circolazione come inquadramento del sociale in ambienti modellati dai dispositivi stessi, con la loro perenne raccolta di dati, è proprio la conseguenza di questa solidificazione della realtà nelle rappresentazioni, nella presenza costante delle qualità che le appendici tecnologiche oggettivano. Come per Heidegger la tecnologia, e la cibernetica in particolare¹⁰⁸, era il compimento del progetto metafisico, secondo questa visione lo sono i dispositivi, in quanto tengono fermi i frammenti dell'esperienza, riducono e cristallizzano il molteplice: più è forte la crisi della presenza, più è pesante, capillare e massiccia, la mole dei dispositivi che deve farvi fronte e trattenerla.

Nelle forme del capitalismo contemporaneo, il primato della circolazione sulla produzione propriamente intesa, o l'indeterminazione tra le due, è una prima importante diagnosi che si può sintetizzare. Non soltanto, infatti, gran parte della valorizzazione avviene mediante infrastrutture, reti e meccanismi che amplificano la rapidità di circolazione delle merci stesse, ma un vasto e

passaggi di *Le principe d'anarchie* compare il termine «dstituzione», meno frequente però del vocabolo «decostruzione».

¹⁰⁷ «Quelli che ancora invocano una teoria del soggetto, come ultimo rinvio offerto alla loro passività, farebbero meglio a comprendere che nell'epoca del Bloom una teoria del soggetto è possibile solamente in quanto teoria dei dispositivi»: TIQQUN, n.2. *Une métaphisique critique pourrait naître comme science des dispositifs*, in *Contributions à la guerre en cours*, cit., pp. 109-165: p. 120.

¹⁰⁸ M. HEIDEGGER, *Filosofia e cibernetica*, Pisa, Ets, 1988.

crescente numero di merci funziona a sua volta, nel suo utilizzo, come vettore di cattura di dati che sono a propria volta tracciati e messi in circolo. Il lavoratore svolge il più delle volte un'attività di stoccaggio, di assistenza alle macchine e di manutenzione, e la regolazione cibernetica dell'intera catena ha altrettanto peso degli snodi in cui si fabbricano le singole componenti di un manufatto. Complessivamente l'organizzazione economica è un sistema integrato e fortemente automatizzato di regolazione di flussi decentralizzati la cui trama – che coincide con lo spazio del mondo – si espone ad essere bloccata in qualsiasi punto, non conosce siti privilegiati come le grandi fabbriche. In essa, di conseguenza, le sfere della riproduzione, della distribuzione e della produzione appaiono indistinguibili. Il valore d'uso delle merci, o di molte tra esse, consiste nella capacità di connessione a reti informazionali e tecniche, con tutto il loro carico di materialità e organizzazione dello spazio, mentre il loro equivalente economico è a propria volta riconducibile ad una valorizzazione sociale il cui centro è l'edificio del soggetto, la sua visibilità e il suo credito di immagine.

L'altro aspetto, correlato, di tale stadio della dominazione capitalistica, è che l'istanza politica del controllo e della mappatura è quella decisiva, perché viene a coincidere completamente, mediante i dispositivi stessi, con la sfera della circolazione. Il momento politico domina quello economico poiché il primo non coincide con un potere sovrano nelle sue figure classiche, le quali rimangono un feticcio vuoto, ed il secondo non è prevalentemente organizzazione del lavoro, ma entrambi convergono in un'impresa di normalizzazione di tutte le situazioni attraverso flussi e reti, in cui nessuna esperienza e nessun evento sono possibili:

Sotto l'Impero, le forme classiche del capitalismo si riproducono come forme vuote, come puri veicoli al servizio del mantenimento dei dispositivi. La loro permanenza non deve indurci in errore: esse non riposano più in se stesse ma sono divenute funzioni di qualcos'altro. ORMAI, IL MOMENTO POLITICO DOMINA IL MOMENTO ECONOMICO. La posta in gioco suprema non è più l'estrazione del plusvalore, bensì il *Controllo*. Il livello di estrazione del plus-lavoro stesso non indica altro che il livello di controllo in quanto sua condizione locale. Il Capitale è ormai un mezzo al servizio del Controllo generalizzato.¹⁰⁹

L'utilizzo peculiare di Foucault, in questo caso, è proficuo nel descrivere il funzionamento dei dispositivi. Il meccanismo di incasellamento delle situazioni che agisce contro l'«anormalia selvaggia» dei fenomeni, le condotte e le forme di vita che esprimono un'alterità etica, passa per la riproduzione di uno schema binario. Ogni dispositivo si articola intorno all'antitesi tra un «maggiore» e un «minore», come descritto nel corso al «*Collège de France*» su *Gli anormali*¹¹⁰.

La classificazione esaustiva dei gesti, la loro riduzione ad una struttura predicativa già nota, lavora riportando il rifiuto alle figure predisposte della trasgressione, in modo che ogni norma, ogni

¹⁰⁹TIQQUN, n.2. *Une métaphysique critique pourrait naître comme science des dispositifs*, in *Contributions à la guerre en cours*, cit., pp. 109-165: pp. 124-125.

¹¹⁰M. FOUCAULT, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)* (1999), Milano, Feltrinelli, 2019.

regola abbia già in sé, annessa, la sua devianza. Vediamo allora che se i dispositivi gestiscono una popolazione indistinta in cui regna il flusso rassicurante della folla, il passaggio molle per ambienti in cui l'ostilità è neutralizzata, il trasgressore viene «estratto», costretto ad uscire allo scoperto e farsi riconoscere nei suoi attributi visibili. Tale analisi si applica sia ai congegni di sorveglianza nello specifico, sia alle formazioni discorsive e alle identità politiche. Una telecamera, una porta antifurto o una barriera d'accesso alla metropolitana, ad esempio, funzionano esponendo il soggetto indocile ad uscire dalla protezione dell'anonimato, a mostrarsi fuori dalla propria zona di opacità, ma ben più importanti sono le alternative pubbliche predisposte alla politica d'opposizione.

Vediamo allora come la divisione tra i blocchi geopolitici, ci dice *Tiqun*, abbia ricompreso le lotte di liberazione dal colonialismo occidentale in una variabile del blocco socialista, un dispositivo micidiale la cui capacità neutralizzante si è fatta sentire per lungo tempo. Si vede anche, nel presente, come tutte le lotte che difendono una condizione localizzata, periferica, una terra o un legame comunitario – contro la costruzione di un tunnel, di un aeroporto, di una diga, o qualsiasi altro progetto a forte impatto ecologico – siano immancabilmente collocate sull'asse che oppone sviluppo e conservazione, avanzamento o arretratezza. L'eterna alternativa tra radicalismo ideologico e pacifismo impotente, il discrimine imposto tra «buoni» e «cattivi», con il suo corredo di riflessi condizionati, è servito puntualmente, nei movimenti di lotta recenti, a contrastare una sensibilità strategica situata, capace di seguire una linea di accrescimento fuori dalle trappole della generalità. Non è un caso che ovunque dei percorsi di resistenza abbiano superato, negli anni, una certa soglia politica, queste caselle siano rapidamente andate in frantumi. Essere prodotti come «violenti», «terroristi» o «*black block*», per una collettività politica, significa essere condannati a diventare dei soggetti, dunque dominati, almeno quanto lasciarsi disarmare della propria capacità offensiva.

C'è però un dispositivo binario che è alla base stessa del potere sovrano nella forma dello Stato moderno, ma che permane anche in quelle successive dello «Stato liberale» e dello «Stato-provvidenza» – del controllo biopolitico – proprio a causa del suo statuto «originario». Se infatti lo Stato moderno si erge sedando le guerre civili e i conflitti intestini delle società europee, si fa interprete di un più datato processo di civilizzazione, per dirla con Elias¹¹¹, che divide per atto costitutivo l'etica e la politica. La prima è posta come «foro interiore» o ripiego privato – esautorata di qualsiasi capacità di tradursi in gesti – la seconda come spazio *astratto e moralmente neutro* in cui sono rappresentabili soltanto gli *interessi*. D'altra parte tali interessi vengono a loro volta prodotti negli individui mentre vengono trasformati in soggetti economici, e il «politico»

¹¹¹N. ELIAS, *Il processo di civilizzazione, vol.II: Potere e civiltà*(1969), Bologna, Il Mulino, 1983; *La dynamique de l'Occident* (1975), Paris, Calmann-Levy, 1994.

occidentale si commuta, durante il suo sviluppo, in una somma di operazioni e tecniche presentate come oggettive, svestite delle parzialità ideologiche ed occultate nel loro fondo di decisione sovrana.

Una politica come tecnica oggettiva, quindi, fatta di soli gesti, e una morale disarmata degli atti dovuti: il «monopolio della violenza» è solo l'aspetto più evidente di questo processo. La storia del potere in Occidente ha sempre dovuto affrontare collettività di vario segno che si sono poste fuori dalle sue coordinate di civiltà, dal suo universo morale prima che politico, e il «movimento operaio» è stata solo la principale tra le rappresentazioni di questo arcipelago nell'epoca contemporanea. Ogni separazione, alterità esistenziale e tessuto etico che, nella sua differenza, metta in discussione tale barriera, che porti la sua intensità oltre la soglia *qualitativa* che rende una sottrazione insidiosa, si riappropria della sua anima politica. Per questo le rivolte contemporanee, secondo la felice intuizione del «*Colectivo Situaciones*», sono operazioni etiche e non «movimenti sociali», poiché hanno scosso, senza prescrizioni ideologiche e programmi, a partire da un'esperienza, da un luogo e da un tempo *determinati*, la continuità del presente: in questo dare seguito a un'inclinazione etica, elaborando strategicamente le sue conseguenze, c'è propriamente *della* politica.

3.5 Le «soglie di politicizzazione» del moderno e la rivolta come «fuori».

Si è visto come nella modernità occidentale l'ambito politico si costituisca estraendo e proiettando al suo esterno le dimensioni «impolitiche». Questo polo «minore», il lato subalterno di un medesimo meccanismo di funzionamento, si può definire come una «macchina ontologico-politica», seguendo le ricerche esposte da Agamben nel suo studio pluridecennale sulla storia del potere in Occidente, *Homo Sacer*¹¹². Il pensiero di Schürmann ci ha mostrato come le strutture formali della sovranità vengano prestate dagli «stampi», dai costrutti di legittimazione metafisica che contrassegnano le epoche della storia occidentale. Agamben si spinge più avanti nello scandagliare questo tipo di omologia tra le intelaiature discorsive e le strutture di dominio: l'operazione basilare che regge tale macchina può essere descritta come una divisione primigenia applicata al tessuto indiviso della vita collettiva. Dimidiazione che separa e pone artificialmente come irrelati i due corni delle dicotomie risultanti, le quali però funzionano sempre come un unico dispositivo.

¹¹²G. AGAMBEN, *Homo sacer. Edizione integrale*, Macerata, Quodlibet, 2018.

Gli esempi più emblematici di tale divisione sono numerosi e punteggiano la ricerca di Agamben: sono le coppie di corpo e linguaggio; natura e *logos*; anarchia/anomia e potere; nuda vita e vita civile, politicamente qualificata (*zoé* e *bios*). Tutte queste opposizioni rimandano al medesimo nucleo, ovvero ad una struttura «presupponente» per cui il corno che viene scacciato, artificialmente strutturato come il «non strutturabile» per eccellenza, come lato negativo esterno da domare e riassorbire, non esiste in realtà al di fuori della rappresentazione che ne produce la macchina ontologica medesima. Scrive Agamben:

In tutte queste figure è all'opera uno stesso meccanismo: *l'archè* si costituisce scindendo l'esperienza fattizia e respingendo all'origine – cioè escludendo – una metà di essa per poi riarticolargli all'altra, includendola come fondamento. Così la città si fonda sulla scissione della vita in nuda vita e vita politicamente qualificata, l'umano si definisce attraverso l'esclusione-inclusione dell'animale, la legge attraverso l'*exceptio* dell'anomia, il governo attraverso l'esclusione dell'inoperosità e la sua cattura nella forma della gloria.¹¹³

Sebbene questa riflessione filosofica sia molto complessa, non è difficile immaginarne alcuni esempi evidenti nella tradizione del pensiero politico e nell'immaginario delle nostre società. Per cominciare c'è l'idea del conflitto di tutti contro tutti, dello stato originario di eccezione, «anarchia» e guerra civile, che viene posto come antecedente del potere sovrano nella teoria hobbesiana del contratto sociale. Questa nozione trasversale, infatti, al di là del suo ruolo nell'opera di Hobbes, conserva un preciso effetto di potere all'interno della nostra civiltà, come immagine della minaccia da sventare, ma anche del nemico intestino che si riproduce in permanenza. In qualche modo, parafrasando Foucault, tale eccezione rappresenta la trasgressione *della legge*¹¹⁴, l'anomalia rispetto alla norma per come questa la contempla e la incasella, esattamente come la «nuda vita» non è altro che il limite interno del diritto ed il risultato della sua applicazione. Si tratta dell'oggetto che il dispositivo sovrano dell'eccezione plasma e cattura in una forma di «esclusione-inclusione» o di esclusione attraverso l'inclusione:

¹¹³G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, cit., p. 336.

¹¹⁴Il concetto di «altro» come alterità *dello stesso*, quindi come forma di inclusione attraverso l'inclusione, rispetto a cui il «differente» rappresenterebbe invece il limite, la soglia e l'irriducibile che ogni norma, razionalità o formazione *epistemica* affronta secondo il suo ordine storico specifico, percorre l'opera di Foucault già a partire da *Storia della follia*. Questo interrogativo sulla soglia dell'esclusione è uno dei maggiori punti di contatto, e poi di divergenza, con il pensiero di Agamben: «Quella tra differenza e alterità non è una distinzione di poco conto nell'esercizio foucaultiano del limite, se si considera la binarietà dal vago sapore hegeliano che ancora in *Storia della follia* funzionalizza l'alterità al discorso sovrano del medesimo. E non è una distinzione secondaria proprio perché il recupero critico della movenza dell'inclusione di qualcosa in quanto escluso è ciò che caratterizza l'osservazione agambeniana dell'ontologia occidentale», C. CROSATO, *Costituzione estetica o destituzione estatica*, in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXII, 2020, 3, pp. 129-168: p. 134; in rete: http://www2.units.it/etica/2020_3/CROSATO.pdf, [consultato il 12/05/2021]. Va sottolineato che lo scarto determinante di Agamben, ma anche di Schürmann, rispetto all'archeologia di Foucault, e che questi riporta *l'archè*, gli apriori storici e le loro soglie, ad una dimensione prevalentemente epistemologica e non, invece, ontologica.

Si rifletta sulla particolarità di questa operazione: la vita non è in sé stessa politica – per questo essa deve essere esclusa dalla città – e, tuttavia, è proprio l'*exceptio*, l'esclusione-inclusione di questo Impolitico che fonda lo spazio della politica. È importante non confondere la nuda vita con la vita naturale. Attraverso la sua divisione e la sua cattura nel dispositivo dell'eccezione, la vita assume la forma della nuda vita, di una vita che è stata, cioè scissa e separata dalla sua forma.¹¹⁵

La produzione della nuda vita è infatti, secondo Agamben, l'«elemento politico originario»¹¹⁶. La medesima impronta, nei successivi contributi a *Homo sacer* e in altri lavori, viene approfondita ed estesa da Agamben alla struttura duplice delle istituzioni giuridiche, fondate su un presupposto anomico ed extragiuridico (*potestas* e *auctoritas*); al nodo che vede divaricarsi il dominio politico in gestione economico-governamentale e, dall'altra parte, ideologia, «Spettacolo» e comunicazione; infine persino alla problematica dell'antropogenesi e del linguaggio nel rapporto tra l'«umano» e l'animalità da cui esso distacca¹¹⁷. Una prima, vitale conseguenza di questa articolazione binaria dell'*archè* – ontologico e politico – della civiltà occidentale, è che evidentemente qualsiasi strategia improntata a far giocare un elemento delle opposizioni contro l'altro, a combinare diversamente le antitesi che si dispongono nelle coppie oppositive o a ricercare il nucleo più autentico, originario o legittimante in uno tra i contrari, è fallimentare. Applicare tali strategie significa muoversi completamente all'interno dello spazio di influenza del dispositivo medesimo e addirittura rafforzarlo, alimentarne la capacità di presa sul reale. Una simile premessa, come Agamben rileva puntualmente in alcuni contributi dedicati all'argomento, non può che avere conseguenze decisive per quanto riguarda i repertori della politica rivoluzionaria. Ne informa gli schemi di orientamento, il vocabolario e di riflesso gli esiti concreti.

La nozione stessa di «potenza destituente», d'altronde, cerca proprio di recidere tale groviglio di implicazioni. Se si mettono in discussione i presupposti di tale «macchina ontologico-politica» che, come si è visto, innerva strutturalmente la stessa posizione di un soggetto, il *telos* di una progettualità positiva e la circolarità dialettica tra forze antagoniste, non verrà meno infatti, oltre all'architettura che stringe insieme «potere costituente» e «potere costituito», qualsiasi possibile esercizio politico e, insieme, l'eventuale validità di concetti e mezzi quali «sommossa», «insurrezione» o «rivoluzione»? Fuori dall'orizzonte pratico e dal retroterra «metafisico» della modernità e dell'«Occidente», dai regimi discorsivi e dal bagaglio di azioni che hanno definito la storia – anche – dei movimenti di emancipazione contemporanei, i punti di riferimento cardinali di quella che è stata una politica rivoluzionaria possono essere ripensati o devono essere semplicemente liquidati in vista di qualcosa d'altro? Sono ancora in grado di rivestire uno statuto

¹¹⁵G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, p. cit., 333.

¹¹⁶Id., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995.

¹¹⁷Le opere specificamente dedicate a questi temi sono rispettivamente: *Stato d'eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003; *Il Regno e la gloria*, Torino, Bollati Boringhieri, 2014; *L'aperto*, Bollati Boringhieri, 2002.

importante e centrale, o possono essere soltanto una risposta tattica laddove, ad esempio, la reazione a regimi dittatoriali e terrore poliziesco – come nel caso delle «Primavere arabe» – difficilmente può saltare a piedi pari lo stadio della sollevazione?

Queste sono, in fondo, le domande decisive non solo per il dibattito sul concetto di «potenza destituente», ma anche per gli sviluppi di questa ricerca, il cui cuore sta proprio nell'individuare una continuità nella discontinuità. L'originalità e l'alterità che le sequenze di rivolte contemporanee mostrano, non va temperata o ricompresa nel già noto. La loro frattura può essere, però, più efficacemente compresa con la lente ed alla luce di *alcune* direzioni rivoluzionarie del passato. Nel corso del 900 ci sono esperienze di pensiero e di lotta, ma anche singoli aspetti germinali entro più vasti movimenti di massa, che consentono di intravedere una ridefinizione dei lemmi della politica rivoluzionaria oltre le coordinate della sovranità, del potere costituente, del diritto. Non formano una genealogia coerente ma un intreccio di anticipazioni che forse solo più tardi, oggi, diventano leggibili. Tutto ciò che riguarda il terreno e le risorse della politica riformista risulta, secondo questa ipotesi, completamente avulso dal presente. Lo stesso vale per i tentativi di combinare insieme e sintetizzare (ancora varianti e formule dentro lo stesso campo di relazioni binarie) la vecchia politica rivoluzionaria e la vecchia politica riformista, il consenso e il conflitto.

Non perché queste seconde opzioni continuino a fallire, cosa che di per sé non costituisce un argomento teorico, ma poiché continuano a fallire *sempre ed esattamente* nella stessa maniera: gli esperimenti che in seno ai cicli di lotte degli anni duemila hanno intrapreso le vie di un qualche presunto «riformismo radicale», ad esempio in Grecia e in Spagna, oppure sono approdati al risultato di nuovi governi, nuove costituzioni o nuove classi politiche – come nel caso delle «Primavere arabe» – si sono concluse in modi che non si discostano in niente da quella ciclicità e «dialettica perversa»¹¹⁸ tra istituzioni e movimenti che ha percorso tutto il 900.

In un intervento del 2013, *Vers une théorie de la puissance destituante*, durante un seminario tenutosi in Francia con il titolo *Défaire l'Occident*, Agamben esprime proprio questa necessità di pensare il conflitto e la violenza in altri termini, sottolineando il rischio, per le lotte contemporanee, di ricadere pienamente negli schemi del passato:

¹¹⁸«Esiste una dialettica perversa tra istituzione e movimenti che testimonia del suo ostinato istinto di sopravvivenza. [...] Il rituale carnevalesco dei movimenti sociali funziona come una valvola di sicurezza, come uno strumento tanto di gestione del sociale quanto di rinnovamento dell'istituzione. I movimenti gli apportano la flessibilità, la carne e il sangue e il sangue nuovo che gli fanno crudelmente difetto. Generazione dopo generazione, nella sua grande saggezza, lo Stato ha saputo cooptare quelli che si rivelavano disposti a lasciarsi comprare, mentre ha schiacciato quelli che giocavano a fare gli irriducibili. [...] Rompere il cerchio che fa della sua contestazione l'alimento del potere, marcare una rottura nella fatalità che condanna le rivoluzioni a riprodurre tutto quello che hanno scacciato, rompere la gabbia di ferro della controrivoluzione: ecco la vocazione della *destituzione*», COMITATO INVISIBILE, *L'insurrezione che viene- Ai nostri amici- Adesso*, cit., pp. 298-299.

Abbiamo sempre visto le rivoluzioni avvenire in questo modo: abbiamo una violenza che va a costituire i diritti, un nuovo diritto, e dopo si avrà un nuovo potere costituito che si mette al suo posto. Mentre se fossimo capaci di pensare un potere puramente destituente, riusciremmo forse a rompere questa dialettica tra potere costituente e potere costituito che è stata, come sapete, la tragedia della Rivoluzione. È quanto è successo e lo si vede ovunque anche adesso, per esempio nella rivoluzione delle Primavere arabe. Immediatamente, si sono fatte delle assemblee costituenti e a questo è seguito qualcosa di peggio di quanto c'era prima [...]. Questo ci obbliga ad elaborare tutt'altra strategia. Per esempio, se si pensa una violenza, questa violenza deve essere puramente destituente. Occorre fare attenzione, se è una violenza che va a costituire un nuovo diritto, abbiamo perso. Quindi bisogna pensare i concetti di rivoluzione e di insurrezione in un altro modo, cosa che non è facile.¹¹⁹

A questo proposito è interessante notare come nell'epilogo a *L'uso dei corpi* – intitolato *Per una teoria della potenza destituente* – che in larga misura costituisce una rielaborazione dell'intervento appena citato, c'è un significativo slittamento interpretativo. Vi si legge, infatti, che al potere costituente «corrispondono rivoluzioni, sommosse e nuove costituzioni»¹²⁰, ovvero una violenza che pone il diritto, mentre la potenza destituente deve trovare strategie del tutto nuove. Spostamento d'accento non trascurabile che testimonia di come questo punto sia problematico e tocchi la rilevanza politica più profonda delle tesi in discussione.

La domanda più ovvia, sia che si voglia rinnovare sia che si intenda elidere il repertorio rivoluzionario, è però quale torsione, concettuale e pratica, si debba imprimere al tale plesso di problemi per delineare una qualche alternativa. Il concetto benjaminiano di «*Entsetzung*», che vuol dire proprio destituzione, quello paolino di «*katargesis*» o «*katargein*»¹²¹, che sempre Agamben riprende e traspone poi come «*désouvrement*», ovvero un rendere inoperose le istituzioni, deporle o disattivarle, richiamano tutti un'apparente dimensione negativa e di esodo. Si potrebbe parlare più precisamente di sospensione. Tuttavia le posizioni che pretendono di assegnare alla «potenza destituente» un valore strategico di azione rivoluzionaria, tendono a inscrivere al suo interno anche un elemento di positività, la cui difficile definizione corrisponde a quella del suo carattere politico. Questa *Entsetzung*, questa forza di pura destituzione, sarebbe allo stesso tempo una «potenza di non»¹²², un movimento sottrattivo che svuota e rende inattivo – come il *Bartelby* di Melville – l'imperativo sovrano, senza mai risolversi in un atto, senza istituire un fine ed oggettivarsi in una

¹¹⁹ G. AGAMBEN, *Vers une théorie de la puissance destituante*, in rete: <https://lundi.am/vers-une-theorie-de-la-puissance-destituante-Par-Giorgio-Agamben>, [consultato il 10/05/2021].

¹²⁰ G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, cit., p. 337.

¹²¹ PAOLO (SAN), *Lettere*, Milano, Bur, 1997; G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, citato.

¹²² Questo concetto di «potenza di non», «impotenza», «potenza di non esercizio», che Agamben articola a quello di «inoperosità», attraversa la sua opera e si trova sviluppato in *L'uso dei corpi*, ma trova forse un'prima esplicita formulazione in *La potenza del pensiero* (1987), in *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza, 2005, pp. 276-277, p. 280. Agamben elabora questi concetti a partire dalle pagine della *Metafisica* di Aristotele sulla *dynamis*. Si veda anche: G. DIDI-HUBERMAN, «Potenza di non» ossia la politica dell'inoperosità, in «*K. Revue trans-européenne de philosophie et arts*», 0, 1/2018, pp. 25-35, in rete: <https://revue-k.univ-lille.fr/data/images/Numero-0/25-35.pdf>, [consultato l'11/05/2021]. Un lavoro che esplora con maggiore puntualità e rigore questo aspetto del pensiero di Agamben è: D. HELLER-ROAZEN, *Leggere ciò che non è mai stato scritto* (1999), in V. BONACCI (a cura di), *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, cit., pp. 25-55.

«presenza costante», ma anche un'istanza che vuole oltrepassare e «soffocare positivamente» le istituzioni. Questo secondo aspetto entra comunque in un «contatto» ed in una struttura di relazione – sebbene indiretta e non dialettica – con il potere, anche se nell'intenzione di svuotarlo e sfuggirlo. Per questo motivo l'idea di mantenere una forza esclusivamente potenziale e non relativa – intransitiva – che sostituisca la «linea di fuga» alla contraddizione, risulta in qualche modo differita nel momento in cui si posiziona in un orientamento rivoluzionario. Gli scritti recenti del «Comitato Invisibile», che sono il tentativo più organico di sviluppare l'idea di destituzione come movimento rivoluzionario, di adattare quest'ultimo ad una diagnosi di frammentazione e declino del moderno – con il venir meno del «politico» per come lo abbiamo conosciuto in Occidente – sono interamente attraversati da tale ambiguità produttiva:

Sottrarsi alle istituzioni è tutto salvo lasciare un vuoto: vuol dire soffocarle *positivamente*. Destituire non significa attaccare l'istituzione, ma il bisogno che abbiamo di essa. Non significa criticarla – i primi critici dello Stato sono i suoi stessi funzionari; quanto al militante, più critica il potere, più lo desidera e più disconosce il suo desiderio – ma prendere sul serio quel che l'istituzione dovrebbe fare, solo che al di fuori di essa. [...] Destituire il governo significa rendersi ingovernabili. Chi ha parlato di vincere? Sorpassare è tutto. Il gesto destituente non si *oppone* all'istituzione, non porta contro di essa una lotta frontale; la neutralizza, la svuota della sua sostanza, fa un passo di lato e la guarda spirare. La riporta all'insieme incoerente delle sue pratiche e pone un taglio fra esse.¹²³

Questo approccio traduce insomma l'idea che si debba *operare una divisione* in seno all'idea stessa di insurrezione ed alla sua esperienza, epurando gli elementi che più sono pregiudicati dall'architettura delle opposizioni dialettiche, che quindi più si prestano ad essere un alimento per il dominio. In tal senso può essere rievocata, sotto una nuova luce, l'idea del nesso tra la rottura insurrezionale come evento e la trasformazione rivoluzionaria come processo più esteso e comprensivo, di cui si è già trattato nel primo capitolo. Se il rovesciamento delle istituzioni è solo un segmento, la continuazione con altri mezzi di una dinamica di secessione e svuotamento del potere, si può dire che le sommosse ed i gesti di attacco – che nelle vicende passate dei movimenti sovversivi hanno costituito il fulcro della progettualità rivoluzionaria – siano derubricati all'ordine della tattica. La rivoluzione, come si è detto, può esistere in modulazioni diverse, può iniziare prima che la rivoluzione in senso più ristretto abbia avuto luogo, prendere corpo nelle realizzazioni di una comunità che si ponga a distanza dall'influsso dei rapporti di assoggettamento.

Il termine «processo» è in realtà filosoficamente equivoco, perché sembra riferirsi ad una ricodificazione del fenomeno evenemenziale nella stabilità di uno schema dialettico che ne permetta la sintesi: più appropriato sarebbe dire che la continuità rivoluzionaria dà spazio e alimenta l'evento, lo dota di basi tecniche e di forze. Se la destituzione, per riprendere ancora una volta

¹²³ COMITATO INVISIBILE, *L'insurrezione che viene-Ai nostri amici-Adesso*, cit. p. 302-303.

Schürmann, attacca i principi *in quanto declinanti*, il suo lato positivo deve sostenere l'evento *in quanto evento*. Già alcune tendenze dei movimenti autonomi italiani, come si è sottolineato trattando degli anni 70, concepivano le «basi rosse» come direttrice strategica e la lotta armata, in subordine, come mera opzione tattica. Le pagine più ispirate che alludono a una simile compenetrazione tra evanescenza e presenza del fenomeno situazionale della rivolta – quale comunità che non si consolida o cristallizza in un soggetto qualsivoglia – sono però quelle di Maurice Blanchot sul «Maggio 68».

In *La comunità inconfessabile*, scritto nel 1984, Blanchot sottolinea con toni in cui si riconosce l'influenza di Heidegger questa coesistenza di presenza e assenza, un darsi dell'evento che non è mai completo, stabile, compiuto una volta per tutte, ma sempre pronto a ritrarsi nell'ombra da cui proviene. Una «pura presenza», dice lo scrittore, che proprio in quanto tale, cioè priva di attributi fondanti, presupposti o identità che ne informino i contorni e delimitino l'accesso, è sempre anche nell'assenza, mai pienamente disponibile alla comprensione o all'integrazione. Uno «scambio virtuale», dice Blanchot, tra comune presenza ed assenza, in cui l'unico popolo che si concretizza è quello delle amicizie, dei comitati e dei gruppi occasionali¹²⁴. Questa esperienza liminare del «non strutturabile», di un fuori aleatorio che si manifesta senza essere mai pienamente attingibile, che deve essere quindi prolungato e rinnovato nella sua contingenza di fenomeno *ogni volta emergente*, è evocata già molti anni prima in uno scritto sul 68 che risale allo svolgimento dei fatti, dal titolo *Affermare la rottura*:

Portare la rottura non significa soltanto estrarre o tentare di estrarre le forze che tendono alla rottura dalla loro integrazione alla società costituita; significa fare in modo che, realmente e ogni volta che si compie, il rifiuto, senza smettere di essere un rifiuto attivo, non sia soltanto un momento negativo. È questo, politicamente e filosoficamente, uno dei tratti più forti del movimento. (...) La teoria non consiste evidentemente nell'elaborazione di un programma ma, al di là di qualsiasi progetto, nel mantenere un rifiuto che afferma, nell'estrarre o mantenere un'affermazione che non torna all'ordine, che disturba e si disturba, in rapporto con la non-conciliazione, con il disordine, con il non-strutturabile.¹²⁵

Si possono trarre alcune considerazioni importanti da quanto si è detto: se la presupposizione di un «apriori storico» cacciato al di fuori, come fondamento negativo, è l'operazione centrale del potere, bisogna trovare nei gesti di rivolta la capacità di disinnescarlo. La revoca di questa cattura è designata da un'altra categoria di Agamben, quella di «profanazione», che significa proprio strappare qualcosa alla sfera del sacro, alla proiezione in una trascendenza separata, per restituirla ad un uso comune.

¹²⁴ La parte di *La comunità inconfessabile*, qui già citato, dedicata al 68, è il capitolo intitolato *La comunità degli amanti*, pp. 65-101.

¹²⁵ M. BLANCHOT, *Affermare la rottura*, cit., p. 106-107.

Agamben fornisce molti esempi di questo concetto, dalla parola poetica che sottrae le strutture linguistiche alla loro referenzialità comunicativa, alla festa che disloca i rapporti intersoggettivi fuori dalla sfera ordinaria delle transazioni economiche, passando per le espressioni elementari del gioco. Infine la medesima figura si attaglia proprio al gesto della deposizione politica che non entra in relazione con il potere ma lo svuota, secondo la figura del «*katargein*» paolino, che non attacca l'istituzione ma si comporta *come se non* esistesse. Nella visione messianica di Paolo però, è importante sottolinearlo, questo «*hos me*», il «come se non» quale massima per l'azione, è avvalorato dall'incombente venuta del Regno. Questa idea dovrebbe rendere abbastanza chiaro che il concetto di «potenza destituente» non indica una *dynamis* che nel suo virtuosismo inoperoso si trattiene semplicemente dall'atto, e che in questo ritrarsi da ogni realizzazione renderebbe impossibile un'azione politica. È invece una *dynamis* che non si risolve nelle sue realizzazioni, che si mantiene al loro interno nell'indeterminatezza ed apertura della sua potenza, di fare o di non fare¹²⁶:

Occorre distinguere, in questo senso, fra secolarizzazione e profanazione. La secolarizzazione è una forma di rimozione, che lascia intatte le forze, che si limita a spostarle da un luogo all'altro. Così la secolarizzazione politica di concetti teologici (la trascendenza di Dio come paradigma del potere sovrano) non fa che dislocare la monarchia celeste in monarchia terrestre, ma ne lascia intatto il potere. La profanazione implica, invece, una neutralizzazione di ciò che profana. Una volta profanato, ciò che era indisponibile e separato perde la sua aura e viene restituito all'uso. Entrambe sono operazioni politiche: ma la prima ha a che fare con l'esercizio del potere, che garantisce riportandolo a un modello sacro; la seconda disattiva i dispositivi del potere e restituisce all'uso comune gli spazi che esso aveva confiscato.¹²⁷

È interessante che Agamben riferisca tale concetto all'opera di Pierre Clastres, e nello specifico alle sue indagini sulla realtà di popoli organizzati senza lo Stato – nelle comunità amazzoniche¹²⁸ – individuandovi un modo di esporre come l'«anarchia» fattiva non sia quella del potere, non corrisponda alla rappresentazione inscritta nella macchina della sovranità¹²⁹. Un punto dirimente, dunque, può essere rilevato proprio qui: il vero «stato d'eccezione», di cui Benjamin richiama l'urgenza, emerge quando vengono innescate relazioni e comunità di lotta che «profanano»,

¹²⁶G. AGAMBEN, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2005.

¹²⁷Id., *Profanazioni*, Milano, Nottetempo, 2005, p. 88.

¹²⁸P. CLASTRES, *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica* (1974), Verona, Ombre corte, 2003; E. VIVEIROS DE CASTRO, *Politiques des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État* (2010), Paris, Éditions Dehors.

¹²⁹ Agamben, sempre nell'intervento *Vers une théorie de la puissance destituante*, qui già citato, si riferisce alle ricerche di Clastres, ma anche a quelle di Sigrist sul concetto di «anarchia controllata» [C. SIGRIST, *Regulierte anarchie* (1979), Münster, LIT Verlag, 2005] e in generale alle idee di Ivan Illich, per suffragare l'idea che «la vera anarchia non è nient'altro che la destituzione dell'anarchia del potere. Ed è per questo che non la si può pensare perché se cerchiamo di pensare l'anarchia, abbiamo davanti ciò che il potere ne ha fatto, cioè la guerra di tutti contro tutti, il disordine... [...] È questo che mi sembrava importante: non potremo accedere ad un vero pensiero dell'anarchia se prima non si neutralizza l'anarchia che il potere contiene al suo centro».

nell'immediatezza situata dell'esperienza, qui e ora, l'immagine dominante e distorta della vita non governata, al di fuori del comando. Ancora una volta, è bene ribadirlo, il lato più sorprendente di molte lotte contemporanee, che viene a coincidere con il loro nucleo in prevalenza etico, è il fatto che l'intensità del vissuto e delle sue forme comunitarie sopravanzano apertamente le loro motivazioni occasionali. La questione ruota però attorno alla natura di questo «fuori», il quale non può essere assoluto ma è invece un fuori «intensivo», un movimento di secessione del tutto particolare. La questione della «soglia», del limite e del «fuori», è forse la problematica filosofica più profonda e difficile di tutto il pensiero di Foucault, ed anche quella che ne definisce, ad esempio, i punti di contatto e di scarto rispetto alla ricerca di Agamben. A tal proposito esiste una complessa omologia tra la riflessione sul linguaggio e l'analitica del potere, perché il legame di mutua costituzione tra il «soggetto» e la delimitazione di un'esteriorità inattingibile, di un fuori dall'esperienza storicamente pensabile ed esprimibile, accomuna entrambi i campi.

Nel pensiero di Foucault tale esplorazione del «fuori» è, da principio, incentrata sugli ordini dell'«*episteme*», sulle formazioni discorsive ed i regimi di verità, per cui il problema è storicizzare la consistenza interna e la cogenza di tali strutture, individuando ed avvicinando, così, il limite esterno che esse stesse pongono. Se si pensa ai lavori degli anni 60, come *Storia della follia nell'età classica*, *Le parole e le cose* o *Archeologia del sapere*, si coglie come il punto di partenza dell'indagine foucaultiana sulla realtà paradossale ed impossibile dell'«esperienza selvaggia» riguardi in prima battuta un interdetto epistemologico e linguistico. Il suo scritto minore sull'opera narrativa di Blanchot, *Il pensiero del fuori*, è anch'esso molto indicativo, poiché allude ad un'apertura disseminante del linguaggio stesso come «puro fuori», in cui il soggetto sovrano del discorso è espropriato e desoggettivato. È proprio l'onnipresenza ineludibile dell'universo linguistico che priva il «soggetto» di un'interiorità o coscienza, consegnandolo alla pura funzione formale dell'enunciazione. Vediamo facilmente l'ampiezza di sviluppi che questo filo conduttore dipana lungo la produzione di Foucault, ed anche le sue indirette ricadute politiche. È infatti la ricerca paradossale del fuori epistemico che regge la centralità dell'«archivio», la visione del discorso come sottofondo inglobante di tutti gli orizzonti della nostra civiltà, ma anche lo scavo sulle «vite infami» e le loro tracce – come Pierre Rivière o lo schizofrenico Louis Wolfson: le individualità degradate in cui si può rintracciare una rottura del nodo che stringe soggetto e regime di verità¹³⁰. Queste esistenze anonime e proscritte ci vengono incontro solo in quanto su di esse si è posato lo «sguardo bianco del potere», il suo fascio di luce.

¹³⁰ Oltre all'articolo di Crosato si vedano anche: O. MARZOCCA, *Foucault ingovernabile. Dal bíos all'ethos*, Milano, Meltemi, 2016; S. LUCE, *Fuori di sé. Poteri e soggettivazioni in Michel Foucault*, Milano-Udine, Mimesis, 2009; Id., *La doublure di Foucault. Il pensiero del "fuori" e le pratiche del vero*, in «Materiali foucaultiani», 4.7-8, 2015, in rete: <http://www.materialifoucaultiani.org/it/rivista/volume-iv-numero-7-8.html>, [consultato il 16/05/2021], pp. 123-136;

In ogni caso, in Foucault, c'è da subito una coscienza molto lucida del nesso che lega trasgressione e soglia¹³¹, per cui il limite si richiude ogni volta sulla soggettività che lo infrange, riducendola o segnandola come deviante¹³². In qualche modo tale impossibilità di accedere ad un «fuori», ma soprattutto di qualificare le resistenze attraverso il punto fermo di un «Grande fuori», definisce intimamente l'analitica foucaultiana dei poteri. Non c'è un soggetto collettivo e molare della liberazione, una ricchezza pulsionale che preme sulle strutture della repressione o comunque un «Altro» del dominio su cui questo si eserciti unitariamente. C'è invece la trama delle discipline e delle tecniche di potere che si incontrano ed agglomerano, producono ed applicano saperi, dando luogo a configurazioni più ampie che acquistano di volta in volta una certa stabilità. Inoltre l'evoluzione del potere dal modello della sovranità a quello delle discipline, poi della «governamentalità» e del «biopotere», è proprio un continuo venir meno della sua trascendenza. Il passaggio dal diritto alla normalizzazione, per come viene descritto nella prima parte di *Bisogna difendere la società*, come potere disciplinare che si dirama nella sorveglianza, nell'esclusione, nella medicalizzazione delle devianze e nella circolazione del controllo, invece che nei grandi macchinari politici della monarchia, passa per codici che sono sempre più strettamente incorporati al tessuto della società. Questi codici sono quelli del «normale», della regolarità polimorfa che registra le più sottili differenze, non della legge, non sono localizzati in un settore privilegiato, ma circolano ovunque *dentro* il corpo della popolazione, concatenandosi in un tessuto indiviso:

Ma nel XVII-XVIII secolo si è prodotto un fenomeno importante: l'apparizione – si dovrebbe dire l'invenzione – di una nuova meccanica di potere che ha delle procedure sue proprie, degli strumenti del tutto nuovi, degli apparati molto diversi; una meccanica di potere che credo sia assolutamente incompatibile con i rapporti di sovranità e che verte innanzitutto sui corpi e su quello che essi fanno, piuttosto che sulla terra e i suoi prodotti. Si tratta di un meccanismo di potere che permette di estrarre dai corpi tempo e lavoro più che beni e ricchezza. È un tipo di potere che si esercita continuamente attraverso la sorveglianza, e non in maniera discontinua, per mezzo di sistemi di tassazione e obbligazioni distribuite nel tempo; che suppone un fitto reticolato di coercizioni materiali, più che l'esistenza fisica di un sovrano, e definisce una nuova economia del potere che si fonda sul principio secondo cui si devono far crescere contemporaneamente le forze assoggettate e la forza e l'efficacia di ciò che le assoggetta.¹³³

B. MORONCINI, *Foucault e il pensiero del fuori*, in *Dopo Foucault: genealogie del postmoderno*, Milano, Mimesis, 2007, pp. 245-262. F. RAMBEAU, *Lo sciopero della politica. Foucault e la rivoluzione soggettiva*, in «Materiali foucaultiani», 4.7-8, 2015, cit., pp.83-96.

¹³¹ Tutto lo sviluppo che Foucault dà a questo problema negli anni 80, relativamente alla «*parresia*» e al carattere autopoietico della verità – alla auto-costituzione etica del soggetto – sono un elemento decisivo del distanziamento di Agamben, di cui *L'uso dei corpi* dà conto. L'articolo di Crosato, qui già citato, percorre esaurientemente l'argomento. Si veda inoltre M. FOUCAULT, *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France* (1984), Milano, Feltrinelli, 2016.

¹³² A proposito del rapporto tra dispositivo e limite e della chiusura del potere su campi di visibilità ed azione che impediscono di «varcare la linea», rendendosi invisibile e chiudendosi alle spalle di chi vuole uscirne, si veda l'analisi rigorosa contenuta in L. CREMONESI, *Genealogie del governo. La questione del potere pastorale in Michel Foucault*, E. STIMILLI (a cura di), *Teologie e politica: genealogie e attualità*, cit., 299-315.

¹³³ M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France* (1975-1976), Milano, Feltrinelli, 2009, p. 38.

A sua volta le evoluzioni successive indicano un processo di spostamento della soglia e dei limiti delle operazioni di governo, che accrescono la propria pervasività suspendendosi, ovvero ritraendo la propria presenza separata e visibile: allargando i propri contorni in modo sempre più inglobante, il potere perde una figura localizzata, che si dissolve perfettamente nelle sue estensioni reticolari. Di conseguenza l'inseguimento di una soglia irraggiungibile, in questo caso da parte del potere, fa sì che la localizzazione di un'esteriorità diventi indecidibile o sia dislocata altrove. Come si è detto non c'è più un fuori delimitato geograficamente, ma solo delle intensità che incrinano le meccaniche di normalizzazione nel loro espandersi.

La storia dei movimenti di liberazione, delle collettività sovversive e delle lotte sociali, testimonia però la continuità di una «guerra civile» sorda e onnipresente tra realtà etiche affermative, refrattarie all'universale della neutralizzazione politica, e la tendenza del comando a diventare, come dice «*Tiqqun*», un «tessuto biopolitico continuo». Tutte le collettività antagoniste e le «forme di vita» indocili sono, insomma, espressione di questa «*stasis*» che rimette in questione la barriera tra etica ed agire politico: da una parte il «foro interiore» senza gesti che ne conseguano, dall'altra un teatro di operazioni senza rapporto con alcuna verità, la critica impotente e la gestione economica «*sans phrase*». Se però il movimento operaio moderno ha rappresentato una delle ultime coagulazioni massive del conflitto e dell'estraneità, un «Grande Fuori», appunto, esso perde il suo profilo di opposizione binaria per distribuirsi, miniaturizzarsi, tagliare a metà classi, ambienti e corpi. Sopravvive perciò come latenza che può deviare in ogni punto, internamente ed intensivamente, la continuità indisturbata delle norme. Non c'è un «Fuori» ma *del* fuori, uno scarto minimo e nascosto in ogni comportamento, ovunque:

Lo stato d'eccezione è il regime *normale* della Legge. Non c'è più da nessuna parte il Fuori visibile – *la* pura Natura, *la* Grande Follia classica, *il* Grande Crimine classico o *il* Grande Proletariato *classico* degli operai con la sua Patria realmente esistente della Giustizia e della Libertà sono scomparsi, ma non sono scomparsi nella realtà che perché avevano prima perso ogni forza di attrazione immaginaria – non c'è più da nessuna parte il Fuori, perché c'è ovunque, in ogni punto del tessuto biopolitico, *del* Fuori. La follia, il crimine o il proletariato dalla pancia vuota non abitano più qualche spazio delimitato e conosciuto, non hanno più il loro mondo fuori dal mondo, loro ghetto con o senza muri; sono diventati, con l'evaporazione sociale, una modalità reversibile, una latenza violenta, *una possibilità sospetta di ogni corpo*.¹³⁴

«*Tiqqun*» descrive la trasformazione del potere a cui si è fatto riferimento come un suo «*retroussement*», un ripiegarsi che è però avvolgente, che investe ed annette il suo «Altro» facendolo coincidere con sé. Nelle pagine di *Introduzione alla guerra civile* viene ripercorsa la ristrutturazione del comando capitalistico nelle sue diverse fasi: lo Stato moderno, poi quello

¹³⁴ TIQQUN, *Introduction à la guerre civile*, cit., p. 67.

liberale, lo «Stato provvidenza» e poi quello biopolitico, per arrivare allo stadio che viene chiamato «Impero», che è l'odierna forma compiuta di tale incorporazione. Una colonizzazione del sociale che è anche socializzazione dello Stato, e che dall'altra parte produce il «soggetto economico», normalizza e riduce le dimensioni che negli individui non si adattano al quadro predisposto. È interessante che nello scritto siano citate le suggestive pagine di Norbert Elias sulla «curializzazione dei guerrieri».

Tale processo giunge a compimento tra il 500 e il 600, parallelamente alla «sociogenesi» dello Stato moderno: esso rappresenta, secondo Elias, un paradigma della più vasta dinamica di civilizzazione e monopolizzazione della violenza. I cavalieri e gli aristocratici, raccogliendosi intorno alle corti a seguito del loro impoverimento, devono accettare un *habitus* psichico e comportamentale improntato al calcolo delle conseguenze e all'autocontrollo, che in precedenza gli era del tutto estraneo. Le basi dell'«*homo economicus*» sono poste quando lo sfogo degli impulsi, in particolare aggressivi, viene gradualmente addomesticato al senso di vergogna, ad una considerazione dell'immagine e delle apparenze sociali che finisce per radicarsi in profondità. Il rimosso e la linea dell'esclusione, quindi, passa una volta per tutte all'interno degli individui¹³⁵. La vicenda di tale colonizzazione è però il gioco irrisolto tra un «Dentro» e un «Fuori» in cui l'annullamento delle alterità residue, la proiezione in avanti della soglia di operatività del controllo, è tanto più fragile e indeterminata proprio quando giunge al suo apice, sospesa dove assurge al suo massimo grado:

La storia dello Stato moderno è la storia della sua lotta contro la sua stessa impossibilità, ossia del suo straripamento dovuto all'insieme dei mezzi dispiegati per scongiurarla. L'Impero è l'assunzione di questa impossibilità, e quindi anche dei suoi mezzi. Diremo, per maggiore esattezza, che l'Impero è il *retroussement* dello stato liberale. [...] per *retroussement* si intenderà qui l'ultima possibilità di un sistema esaurito, la quale consiste nel rovesciarsi per poi, meccanicamente, sprofondare in sé stesso. Il Fuori diviene il Dentro, e il Dentro diventa illimitato. Ciò che prima era presente in un certo luogo delimitabile, diviene possibile ovunque. Ciò che è ritorto non esiste più positivamente, in maniera concentrata, ma persiste a perdita d'occhio, sospeso. È l'astuzia finale di un sistema, e anche il momento in cui esso è al tempo stesso più vulnerabile e più inattaccabile.¹³⁶

¹³⁵ N. ELIAS, *La dynamique de l'Occident*, cit., pp. 187-303. È inoltre interessante che il periodo considerato da Elias coincida almeno in parte con quello in cui Foucault colloca, in *Bisogna difendere la società*, il discorso sulla guerra tra le razze come matrice della «guerra civile» in quanto prisma di un sapere storico sulla politica. Le intuizioni di Foucault consentono in qualche modo di presentare la «guerra sociale», istanza primaria dei movimenti rivoluzionari classici, quale variazione specifica del modello della «guerra civile». Anche in *La società punitiva* Foucault pone la guerra civile come matrice di tutte le lotte di potere.

¹³⁶ Ivi, p. 59.

Per questa ragione la «polizia» come ordinamento ottimale dei comportamenti e delle vite, cioè nel senso che Foucault trae da *De La Mare*¹³⁷ e applica al biopotere, viene a coincidere con la «popolazione». Per la stessa ragione la conflittualità non viene da un «Soggetto» che fronteggia il potere dall'esterno, faccia a faccia, ma è una «*faute blanche*» – riprendendo ancora «*Tiqqun*» – un «Evento» che può prodursi in ogni punto nella rete dei dispositivi e che ne determina l'assoluta attaccabilità. La visibilità delle operazioni di gestione persiste solo, di conseguenza, in una pragmatica degli interventi repressivi puntuali in singoli snodi del tessuto biopolitico, dove gli scarti si localizzano e la neutralizzazione si inceppa, quando emergono le rivolte e le pratiche di sottrazione. Come l'«Impero», per i suoi nemici, è un'«*hostis*», un ambiente ostile senza un confine preciso, è vero l'inverso: l'opposizione «anti-imperiale» è una minaccia anonima, che «*Tiqqun*» denomina provocatoriamente come «Partito immaginario», cioè la composizione paradossale di un fuori intestino e di un «non soggetto». L'ambiguità etica fondamentale del «Bloom», del cittadino postmoderno iper-alienato, si situa proprio qui, in questa potenzialità diffusa ma opaca di deviazione dalla norma, che matura sullo stesso terreno occupato dai dispositivi.

Per quale motivo queste indicazioni sono convincenti rispetto alla realtà delle rivolte e dei conflitti contemporanei? Uno dei tratti comuni che i resoconti di molti osservatori restituiscono sull'argomento, anche nel mondo delle scienze sociali, è il loro essere un campo di tensioni in bilico tra sbocchi contrastanti. Lo sguardo speso dell'intellettuale nota nei «*riots*» inglesi e statunitensi, soprattutto dopo il 2011, la compresenza inammissibile tra la protesta contro la violenza poliziesca – che si presenta in ogni caso come rabbia inarticolata – e il «*looting*», il saccheggio indiscriminato di merci simbolo del consumismo¹³⁸. Nell'esplosione delle *banlieues* francesi, invece, c'è la distruzione immotivata di auto, esercizi commerciali e scuole negli stessi quartieri dei rivoltosi, già drammaticamente privi di servizi¹³⁹. Nel più recente movimento del «*gilets jaunes*», infine, si rileva

¹³⁷N. DE LA MARE, *Traité de la police, Où l'on trouvera l'Histoire de son Etablissement, les Fonctions et les Prerogatives de ses Magistrats, toutes les Loix et tous les Reglemens qui la concernent. On y a joint une Description historique et topographique de Paris* (1707). «Quel che si chiamerà fino alla fine dell'Ancien Regime la *police* non è, o non è soltanto, l'istituzione poliziesca; è l'insieme dei meccanismi mediante i quali sono assicurati l'ordine, la crescita canalizzata delle ricchezze e le condizioni di mantenimento della salute "in generale": il *Traité* di La Mare – grande carta delle funzioni di *police* nell'età classica – è a questo proposito significativo», M. FOUCAULT, *La politica della salute nel XVIII secolo*, in *Il filosofo militante: Archivio Foucault 2. Interventi, colloqui, interviste. 1971-1977*, Milano, Feltrinelli, 2017, pp. 187-201: 191.

¹³⁸S. WINLOW, S. HALL, *Gone shopping: Inarticulate politics in the English riots of 2011*, in D. BRIGGS, *The English riots of 2011: a summer of discontent*, London, Waterside press, 2012, pp. 149-168; SHEMON, ARTURO, *Car, riots and black liberation*, in rete: <https://www.metamute.org/editorial/articles/cars-riots-black-liberation>, [consultato il 24/05/2021]. Più in generale sulla questione delle rivolte: P. REBUGHINI, *Violenza e spazio urbano: rappresentazioni e significati della violenza nella città contemporanea*, Milano, Guerini, 2001; R. GILMAN-OPALSKY, *Spectres of revolt: on the intellect of insurrection and philosophy from below*, London, Watkins media, 2016.

¹³⁹A. BERTHO, *Le temps des émeutes*, cit.; Id., *Banlieue, banlieue, banlieue*, cit.; M. KOKOREFF, *Sociologies des émeutes*, Paris, Payot, 2008; Id., *La diagonale de la rage: une histoire de la contestation sociale en France. Des années*

l'ostinazione irresponsabile nell'uso di combustibili fossili contro le supposte misure per una «transizione ecologica», oppure l'attaccamento a «non luoghi» inabitabili della circolazione metropolitana come le rotonde autostradali¹⁴⁰.

Due criminologi parlano, a proposito dei disordini inglesi che sono seguiti all'uccisione di Mark Duggan¹⁴¹, della compresenza tra un immaginario succube dell'«edonismo» consumistico neoliberale – volto a soddisfare il proprio desiderio frustrato di merci e lusso – ed una tensione «subconscia» e muta ad un cambiamento sociale generalizzato. Quello che segnerebbe le «rivolte post-politiche» degli ultimi decenni, nel loro insieme, sarebbe dunque una rabbia accumulata che non trova visioni ideologiche alternative in cui esprimersi ed è incapace di formulare domande di potere o uguaglianza. «Rabbia inarticolata», appunto. I freni di quello che Elias denomina il «processo di civilizzazione», allora, vengono semplicemente rimossi, liberando impulsi del tutto interni al quadro della società esistente, di cui il saccheggio è la diretta espressione:

L'oscuro spettacolo delle rivolte del 2011 aveva un aspetto stranamente conformista, e il focus sul saccheggio dei beni di consumo indica l'enorme potere dell'immaginario consumistico e l'uniformità ideologica del periodo neoliberale contemporaneo. Quelli che si sono rivoltati non erano gruppi politicizzati che lottavano per un mondo più giusto ed equo. Non hanno fatto richieste a chi era al potere, e non erano in possesso di una visione ideologica di un percorso storico nuovo e progressivo. Consapevolmente, non volevano cambiare nulla. Erano sussunti dall'avventura esperienziale della rivolta e, per quanto riguarda i saccheggi, volevano quello che potevano. Inconsciamente, volevano cambiare tutto ciò che riguardava il loro essere-nel-mondo.¹⁴²

I termini di questo abbozzo non sono affatto convincenti, soprattutto per il loro tono moralistico, ma hanno il vantaggio di segnalare l'estrema ambiguità delle rivolte urbane. Esse attingono sempre ad un qualche aspetto che struttura il modo di vita dominante, ne riproducono i gesti o i simboli, dando carattere politico a forme di ribellione che non possono collocarsi in un «fuori» oppositivo. La loro estraneità è insomma, al di là delle cause scatenanti, invisibile finché non esplode: «Si tratta, piuttosto, di appurare i lineamenti di forme di esistenza marginali che, improvvisamente, lacerano –

1970 à nos jours, Paris, 2021.; M. MAFFESOLI, *L'ère des soulèvements: Emeutes et confinement - Les derniers soubresauts de la modernité*, Paris, Cerf 2021.

¹⁴⁰M. LUSSAULT, *La condition périurbaine*, in AOC *Cahiers 1, Gilets jaunes. Hypothèses sur un mouvement*, Paris, La Découverte, 2019pp. 171-180; L. JEANPIERRE, *In girum. Les leçons politiques des ronds-points*, Paris, La Découverte, 2019; M. LIANOS, *Gilets Jaunes: une politique expérientielle*, inclusa in *Lundimatin 4, Gilets jaunes: un assaut contre la société*, cit., pp. 91-121.

¹⁴¹Nel 2011 scoppia un'ondata di rivolte che inizia, ad agosto, nel quartiere londinese di Tottenham per poi espandersi prima nel resto della città, poi anche in altri centri inglesi come Manchester, Birmingham, Liverpool e Bristol. La causa scatenante è l'uccisione, da parte della polizia, del cittadino di origine afroamericana di nome Mark Duggan, ventinovenne e padre di quattro figli.

¹⁴²S. WINLOW, S. HALL, *Gone shopping: Inarticulate politics in the English riots of 2011*, cit., p. 153.

quando sino al giorno prima sono generalmente considerate il suo veicolo più sicuro – il consenso dell'economia-mondo globale»¹⁴³.

Nella sua ricerca sulle rivolte metropolitane, il pensatore Richard Gilman-Opalsky avanza l'idea di una «politica contro la politica». Per precisare questa nozione usa la terminologia di Enrique Dussel¹⁴⁴, individuando una scala qualitativa del campo politico ed applicandola al fenomeno delle sommosse. La «*potestas*» sarebbe, secondo tale lessico, la parte dell'agire politico riconducibile agli apparati istituzionali ed alla loro sfera di gestione, che Gilman-Opalsky squalifica radicalmente. Invece «*potentia*» e «*hyperpotentia*» sono termini che alludono, rispettivamente, alle risorse dell'azione conflittuale fuori del controllo della politica rappresentativa e al loro debordare, come nel caso delle sollevazioni, delle «zone autonome» o di altri momenti di ribellione, oltre lo spettro delle pratiche recuperabili¹⁴⁵. La «*potestas*» derubrica la «*potentia*» ad oggetto delle ordinarie operazioni di governo, scompaginate nei momenti in cui si dispiega pienamente l'«*hyperpotentia*».

Tale descrizione è una tra le varie soluzioni teoriche alternative all'etichetta di rivolte o lotte «post-politiche», o semplicemente impolitiche: il tratto che accomuna simili spiegazioni è quello di vedere una sorta di passaggio qualitativo nell'accrescimento di intensità di alcuni gesti. La durata e la forza di alcuni comportamenti, oltre un dato limite, ne trasfigura la natura, da «sintomi» di estraneità a forme politiche di diserzione. Le rivolte e gli spazi di autonomia, sotto tale profilo, hanno quindi un'assonanza: se arrivano a toccare i bisogni collettivi che le istituzioni prendono in ostaggio – o comunque a scalfinare il meccanismo – raggiungono uno stadio in cui politicità ed «anti-politica» radicale si toccano. In nessun caso ignorano o aggirano volontariamente ciò che le istituzioni politiche comandano, lasciandone intatta l'influenza e tenendosene semplicemente a distanza. Occorre vedere più da vicino, però, nella pratica, che tipo di incidenza abbiano simili tentativi e dove sia, concretamente, la soglia che li rende politici.

¹⁴³P. AMATO, *La rivolta* (2010), Napoli, Cronopio, 2019. Amato sottolinea inoltre come tutte quelle tesi che giustificano le rivolte, con particolare riferimento al caso delle *banlieues*, adducendo l'argomento «ultra-realista» della loro inevitabilità secondo un ordine di cause prevedibili (sociali, razziali, economiche), ne squalificano in realtà il tratto più proprio.

¹⁴⁴E. DUSSEL, *Twenty theses on politics* (2006), Durham-London, Duke university press, 2008.

¹⁴⁵Richard Gilman-Opalsky affronta questi concetti, oltre che nel libro *Spectres of revolt*, qui già citata, nella seguente intervista rintracciabile in rete: <https://illwill.com/the-eternal-return-of-revolt>, [consultato il 25/05/2021]. Nell'intervista Gilman-Opalsky, ripercorrendo le idee centrali del libro, cita alcuni esempi di «*hyperpotentia*» relativamente al ciclo di proteste seguite, negli Stati Uniti, all'omicidio di George Floyd, nel 2020, da parte della polizia di Minneapolis. Tra questi esempi ci sono non soltanto le sommosse e gli scontri contro la polizia, ma anche l'esperienza della «CHOP/CHAZ» a Seattle (*Capitol Hill Occupied Protest/Capitol Hill Autonomous Zone*). Questa «zona autonoma» collocata nel quartiere di Capitol Hill, interessato da processi di riqualificazione urbana e impoverimenti, viene sgomberata dalle forze di polizia nel luglio 2020. Su questa ed altre esperienze simili in territorio statunitense: <https://it.crimethinc.com/2020/07/02/the-cop-free-zone-reflections-from-experiments-in-autonomy-around-the-us>, [consultato il 26/05/2021].

3.6 Rivolta etica e «spiritualità politica». Dalle contro-condotte alla soggettivazione plurale.

La natura politica delle rivolte riguarda il loro grado di efficacia storica a lungo termine. Se questo non può essere misurato, calcolato in modo angusto entro una stretta catena causale, è comunque un punto che non si può eludere. Il problema di tale efficacia appare connesso, come si è ripetuto a più riprese, a quello della temporalità e della durata. Le rivolte e i gesti di resistenza sono indicatori di un cambio di paradigma, del declino di una figura storica del «politico». In esse si può leggere in filigrana il contorno di un'opposizione senza volto e ragione progettuale, che Pierandrea Amato ha proposto di chiamare, in un libro del 2010¹⁴⁶, «essere rivoltante». Eventi come la rivolta delle *banlieues*, nel 2005, o la più recente insurrezione dei *gilets jaunes*, rispondono in modo sorprendente a queste intuizioni: le pagine di Blanchot sul 68, come ribellione senza soggetto né progetto, ma anche determinata *a non durare* e fatta di pura intensità, potrebbero essere applicate a questi casi senza particolari problemi.

Si tocca quindi la frontiera indecidibile del diagramma formato dai poteri, un vuoto scavato al loro interno, non in un qualche spazio localizzabile. È il problema foucaultiano dell'intersezione tra etica e politica, delle «contro-condotte» e delle forme di vita: si possono dare operazioni sull'esistenza individuale che mantengano uno scarto, uno spazio di «desoggettivazione» sufficientemente ampio da non ricadere immediatamente nel campo di influenza del governo e della sua rete di assoggettamento? Questa alterità può essere effettiva ed allargarsi, può comunicare con il repertorio della politica, seppure in un'accezione originale ed inedita?

Gli esempi evocati durante la trattazione, alle più varie latitudini geografiche, hanno il difetto non trascurabile dell'effimerità e delle dimensioni ridotte. Per interrogare le cause di tale difetto occorre forse andare oltre le considerazioni legate solo ad un «paradigma teorico» – il concetto di potenza destituente¹⁴⁷ – per trovarne le ragioni effettive e contestuali. Dove le sommosse falliscono e le forme di socializzazione alternativa vengono riassorbite dalla normalità, si deve cogliere che cosa sopravviva e rimanga sottotraccia. Se inoltre l'ipotesi qui avanzata è che il concetto di «rivoluzione» possa designare qualcosa di diverso da quanto ha indicato nella modernità, e particolarmente nella storia del movimento operaio, si pongono delle difficoltà significative. A fare problema, in prima battuta, è lo scarto di scala tra le rivoluzioni del passato, la cui portata era

¹⁴⁶ Il primo capitolo di P. AMATO, *La rivolta*, qui già citato, si intitola *Essere rivoltante* (pp. 16-21); Id., *Homo seditiosus. Materiali per l'essere-rivoltante*, in «La Rosa di Nessuno/La Rose de Personne», n.3, cit., pp. 73-94.

¹⁴⁷ In appendice alla seconda edizione, del 2021, di *La rivolta* (qui già citato), è allegato un commento di G. DIDI-HUBERMANN, «*Ne pas...encore*»: destituzione, gesto desiderio. Lettera/postfazione a *La rivolta*, pp. 119-138, e la relativa risposta di Amato: *Per una pratica del potere destituente*, pp. 139-159.

all'altezza degli Stati, degli equilibri politici internazionali, della vita di intere popolazioni, e dall'altra parte sperimentazioni che si muovono, per il momento, nella prossimità di collettivi ridotti, su livelli interstiziali e con scarsa capacità di contagio. Avvicinare filosoficamente la frammentarietà e la molteplicità dell'epoca, insomma, non significa farci i conti praticamente, dato che le categorie analitiche non garantiscono soluzioni reali.

La tesi che si possa imprimere una durata all'«evento», mantenerlo vivo oltre la sua intermittenza e costruire dei mondi che non siano istituzioni, è una fertile suggestione. Non è facile, però, conformare il terreno strategico all'obiettivo. Queste riserve sono valide perché le pratiche «interstiziali» contemplate in queste pagine non hanno nulla a che vedere con una marginalità rassegnata che vuole trovare un posto nelle coordinate della società presente e nelle caselle del suo sistema giuridico, limitandosi a preservare la propria «differenza». Il governo neoliberale delle vite lascia spazio bastevole, in molti casi, alla pluralità e all'autonomia delle condotte, ne trae perfino tattiche, capacità e progetti di rinnovamento¹⁴⁸. La consonanza tra creatività, autogestione e comando – perfino servitù – negli scenari del capitalismo odierno e nel suo spirito del tempo, non è certo una novità: basta che tutte queste variabili non divengano linee di fuga reali, che non tocchino l'assiomatica generale dentro cui si muovono.

Una prima ragione per mantenere vivo il controverso riferimento al bacino delle tradizioni rivoluzionarie sta proprio nel rimarcare una lontananza da questo modo di intendere l'autonomia. La traiettoria disegnata mira a farsi spazio ledendo la macchina fondamentale delle istituzioni, a revocarne la funzione di riproduzione sociale seppure tenendosene a distanza. Rivisitare la storia rivoluzionaria ha dunque un significato, prima di tutto, eminentemente politico, quello di collocare gli embrioni di autonomia, politica e materiale, nell'ottica strategica di un rivolgimento di sistema. Partire dal vicino, dal situato e percepibile, ma non per mettersi al riparo da ciò che ne costituisce lo sfondo: né riproposizione dei vecchi paradigmi politici, quindi, né ritirata privatistica nelle isole di un'alternativa tollerata e compatibile. Né i vecchi sogni rivoluzionari, ancora, né le nicchie inoffensive della «cura di sé» neoliberale. Qui risiede il significato programmatico della divisione, già evocata, dentro l'idea stessa di insurrezione o rivoluzione. Si deve isolare il nucleo destituente

¹⁴⁸ Le analisi che evidenziano una permanenza di forme di subordinazione violenta e brutale nel cuore del «neoliberalismo», il nodo tra biopolitica e schiavitù che sta dietro la sua ingombrante produzione ideologica imperniata sull'autonomia individuale, la creatività e la libertà, sono davvero molteplici. Oltre al classico L. BOLTANSKI, E. CHIAPPELLO, *Il nuovo spirito del capitalismo*, qui già citato, ci sono ad esempio: W. BROWN, *States of injury. Power and freedom in late modernity*, Princeton, Princeton university press, 1995; Id., *Undoing the demos. Neoliberalism's Stealth's revolution*, Cambridge, Mit Press, 2015; J. BUTLER, *A chi spetta una buona vita?* (2012), Roma, Nottetempo, 2013; T. COUTROT, *L'entreprise néolibérale, nouvelle utopie capitaliste?*, Paris, La Découverte, 2008; P. DARDOT, C. LAVAL, *Guerra alla democrazia. L'offensiva dell'oligarchia neoliberista*, Roma, Derive Approdi, 2016; Id. *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista* (2010), Roma, Derive Approdi, 2013; M. LAZZARATO, *Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, Roma, Derive Approdi, 2013; D. LINHART, *La commedia umana del lavoro. Dal taylorismo al management neoliberale*, Milano, Mimesis, 2021.

delle temperie sovversive passate dal loro ricadere nella ciclicità ininterrotta degli assetti di potere. Il problema chiave che vien fuori da ciò che si è detto fino ad ora è capire se si può trovare un'attualità nei termini del discorso rivoluzionario classico anche dopo il loro punto di saturazione. Trovare come sia possibile reinventarli oltre il modo storico del pensiero e dell'azione da cui hanno finora tratto il loro senso

Si può in questa sede recuperare la nozione di «spiritualità politica», che allude ad una natura etica, una piena aderenza ad una forma di vita collettiva, senza la quale non c'è via d'uscita dai punti critici individuati. Si tratta di un'idea utilizzata da Foucault nei suoi interventi, degli anni 70, in merito alla rivoluzione iraniana. Questo particolare è significativo, anche se la validità dell'intuizione esula dai controversi sviluppi della vicenda e dai dibattiti che ne scaturiscono¹⁴⁹. La possibilità di una rivolta che codifica le proprie aspirazioni fuori dalla grammatica ideologica, dai programmi politici e dalla visione occidentale della soggettività, risulta qui essenziale. La ribellione popolare può ancorarsi ad una visione generale dell'esistenza, ad un immaginario e ad una razionalità storica diverse da quelle della modernità europea: «Non c'era bisogno di essere un veggente per constatare che la religione non era una forma di compromesso, ma una forza reale: quella che poteva far sollevare un popolo non solo contro il sovrano e la sua polizia, ma contro tutto un regime, tutto un modo di vivere, tutto un mondo»¹⁵⁰.

Qui non è rilevante il caso specifico dell'Islam sciita, ma il rapporto singolare che si stabilisce tra l'operazione sulla soggettività, la rottura della subordinazione politica e il possibile allargamento sociale delle «contro-condotte». Nel rapporto complesso e irrisolto che Foucault traccia tra estetica dei comportamenti, stili «etopoietici»¹⁵¹ e conflitto sociale, c'è la netta individuazione di un limite estremo del politico come lo conosciamo, ed emerge una problematica che le prospettive odierne dell'anticapitalismo non possono ignorare: un «fuori come incavo del dentro», come dice Vaccaro parafrasando Foucault. Se le aspirazioni rivoluzionarie hanno sempre avuto un legame – più o meno secolarizzato – con l'escatologia e con la sua esperienza del tempo, al punto che le loro diverse anime possono essere ripartite sull'asse di una percezione della temporalità che corrisponde, inevitabilmente, ad una certa «spiritualità», è evidente che il campo della politica, oggi, non risponde più a questa domanda.

Più di preciso l'esigenza di cui si parla è un effetto, un appello immediato che l'orizzonte del cambiamento rivolge alla vita del soggetto, alla sua condizione e alle sue scelte quotidiane. La

¹⁴⁹C'è da dire che Foucault scrive una lettera aperta al primo ministro Mehdi Bazargan, denunciando la repressione degli oppositori politici, che compare nell'aprile 79 su *Le Nouvel Observateur*. M. FOUCAULT, *Taccuino persiano*, Milano, Guerini e associati, 1998, pp. 67-70.

¹⁵⁰M. FOUCAULT, *Taccuino persiano*, cit., p. 62.

¹⁵¹S. VACCARO, *Foucault: dall'etopoiesi all'etopolitica*, in In «Materiali foucaultiani», 4.7-8, 2015, cit., pp. 67-82. Si veda anche, dello stesso autore: *Anarchist studies. Una critica degli assiomi culturali*, Milano, Eluthera, 2016.

chiamata a farla finita con il mondo così com'è non può prescindere, in altre parole, dalla possibilità concreta, qui ed ora, di vivere diversamente contro di esso, che questa possibilità si incarni o meno in una comunità già sviluppata:

L'escatologia religiosa costituisce il contenuto positivo, affermativo di quella sollevazione che non è solamente un rifiuto del regime esistente, che non riguarda nemmeno un'organizzazione politica, ma è innanzitutto una percezione collettiva: la rivendicazione di un altro mondo in questo mondo, ovvero di un'altra maniera di vivere. L'esperienza spirituale rende questa sollevazione irriducibile alle lotte contro la dominazione (la lotta contro l'imperialismo americano) e alle lotte contro lo sfruttamento (la lotta di classe).¹⁵²

Per questa ragione le realizzazioni sociali alternative, la sperimentazione delle forme di vita ed autogestione, non ha soltanto il valore «tecnico» di mettere alla prova strutture materiali ed organizzative, ma anche quello etico di conferire consistenza all'appello in questione. Un valore di «contro-soggettivazione» che può risolversi nel dominio individuale o divenire collettivo e comunitario. L'universalità dell'Occidente, detto altrimenti, è sempre stata insediata dall'offensiva centrifuga di collettività sottrattive, e continua ad esserlo: l'alterità dietro la finzione unitaria della cittadinanza, la parzialità irrevocabile sotto la neutralizzazione delle reti biopolitiche, il fuori intensivo nell'integrazione piatta di qualsiasi differenza. Le pagine di *Tiqqun – Introduzione alla guerra civile* – in cui si riprende Elias e il concetto di «curializzazione dei guerrieri», sono un affresco puntuale di questo processo in cui il «Grande Fuori» (crimine, trasgressione, anormalità e rivoluzione operaia) ed il «Dentro» collassano l'uno sull'altro, imponendo di pensare il fuori finalmente all'interno del tessuto biopolitico trasparente, come punto di opacità, nei soggetti e nei corpi. Questo è forse il solo filo rosso che tiene insieme una lunga «tradizione degli oppressi», fatta di frammenti e scene discontinue, che va dall'anabattismo agli albori del movimento comunista.

La peculiarità che Foucault attribuisce al caso iraniano, il suo dipendere da un *ethos* e da una percezione condivisa, infatti, non è del tutto assente dallo spettro più vasto delle lotte rivoluzionarie. Frederic Rambeau segnala come questo particolare non sfugga a Foucault quando approfondisce, in *L'ermeneutica del soggetto* e *Il coraggio della verità*, il rapporto tra la militanza rivoluzionaria ed il fenomeno della conversione in quanto rinnovamento radicale del soggetto:

Non bisogna poi dimenticare, infine, che a partire dal XIX secolo la nozione di conversione si è introdotta, in maniera spettacolare, e potremmo perfino dire drammatica, tanto nel pensiero politico, quanto nella pratica, nell'esperienza e nella vita politiche. Dovremo pure, un giorno, fare la storia di quella che potremmo chiamare la soggettività rivoluzionaria. [...] Ritengo, pertanto, che non si possa comprendere cosa è stato, nella stessa epoca, l'individuo rivoluzionario, e in che cosa è consistita per lui l'esperienza della rivoluzione,

¹⁵²F. RAMBEAU, *Lo sciopero della politica. Foucault e la rivoluzione soggettiva*, cit., p. 89.

se non si tiene conto della nozione, e dello schema fondamentale, della conversione alla rivoluzione.¹⁵³

Un «militantismo nel mondo contro il mondo»¹⁵⁴, dice ancora Foucault, una vita altra per un mondo altro, che sostanzia «lo scandalo delle vita rivoluzionaria come scandalo della verità»¹⁵⁵. Nel resto delle lotte anticoloniali, di classe, popolari e socialiste, non sembra che l'effetto sulle condotte sia meno potente di quanto non avvenga nel fenomeno religioso, che non porti con sé la delimitazione di uno spartiacque biografico. Foucault cita infatti i movimenti nichilisti, anarchici e comunisti, i gruppi «*gauchistes*» a lui contemporanei e le origini dello stesso Partito comunista francese, negli anni 20, come esempi di una militanza che è anche stile di vita, manifestazione di una verità inaccettabile.

Tuttavia pare che Foucault ritenga precario il nesso tra la verità scandalosa della conversione e il campo d'insieme della strategia politica, assimilato *tout court* all'istituzionalizzazione del partito e dell'apparato. Suppone, in fondo, una tensione e una dicotomia tra la dinamica dell'evasione dall'assoggettamento, della «desoggettivazione» e delle tecniche del sé – per loro natura impolitiche, estetiche ed etiche, oppure legate all'immaginario religioso che fa da collante alla sollevazione iraniana – e dall'altra parte le forme di organizzazione politica rivoluzionaria che hanno attraversato 800 e 900. La vicenda dei partiti comunisti sarebbe paradigmatica perché traccia un arco di sviluppo che porta l'eccezione soggettiva delle condotte, ostinatamente portata avanti in un'estetica dell'esistenza e delle forme di vita in rottura con quanto è comunemente ammesso, a degradarsi e ad essere riassorbita nell'accettazione conformista delle norme sociali. Il segno della politica rivoluzionaria nel suo complesso, lungo la storia europea, starebbe in questa neutralizzazione del significato della militanza:

Di modo che lo scandalo della vita rivoluzionaria – come forma di vita che, in rottura con la vita comunemente ammessa, fa apparire la verità e la testimonianza – ora si rovescia nelle strutture istituzionali del Partito comunista francese, con l'adozione dei valori appresi, dei comportamenti abituali, degli schemi di condotta tradizionali [...] Si può immaginare abbastanza bene in cosa potrebbe consistere quest'analisi, in ogni caso importante, dello stile di vita nei movimenti rivoluzionari europei: un'analisi che, per quanto ne so, non è mai stata fatta. Si tratterebbe di capire in che modo l'idea di un cinismo della vita rivoluzionaria come scandalo di una verità inaccettabile sia stata contrapposta alla definizione di una conformità dell'esistenza: una conformità concepita come condizione del militantismo nei partiti che si dicono rivoluzionari.¹⁵⁶

Scriva ancora Foucault, in *L'ermeneutica del soggetto*: «Inoltre, si dovrebbe esaminare in che modo si è passati dall'appartenenza alla rivoluzione attraverso lo schema della conversione alla

¹⁵³ M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2011, p. 184.

¹⁵⁴ M. FOUCAULT, *Il coraggio della verità* (1984), Milano, Feltrinelli, 2011, p. 272.

¹⁵⁵ Ivi, p. 181.

¹⁵⁶ M. FOUCAULT, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 182-183.

partecipazione ad essa attraverso l'adesione a un partito»¹⁵⁷. Sembra insomma che quando la piena coincidenza tra l'identità dei soggetti e i dispositivi di potere viene incrinata, quando si raggiunge effettivamente un relativo «fuori», una soglia di estraneità dal governo, siano messe in gioco dimensioni che sfuggono alla politica, trascendenti ed *ulteriori* rispetto ad essa. Si può pensare tuttavia ad una «politica possibile» che sfugga tanto all'assoggettamento quanto a quel «governo di sé» che, è bene ricordarlo, Foucault associa sempre, nelle sue analisi sulla Grecia classica, ad un modello ottimale di governo degli altri, di conduzione delle anime e dei corpi¹⁵⁸. All'inizio del suo ultimo corso, non a caso, Foucault dichiara di voler risalire all'origine di quelle pratiche tipizzate del discorso di verità e costituzione del soggetto che si formano intorno alla confessione, passando per le diverse forme della direzione di coscienza, fino al potere pastorale e alle sue derivazioni moderne nel controllo medico e politico. Lo stesso intreccio viene esplicitato entro il corso precedente, *Il governo di sé e degli altri*¹⁵⁹.

Tanto una militanza in cui l'istituzione abbia sostituito la verità, quindi, quanto un ripiegamento sulla cura di sé come incrostazione delle discipline e dei poteri, portando a compimento il discorso, appaiono problematici, a conferma che ovunque si delinei una macchina binaria si tratta probabilmente di romperla:

La forza dell'interruzione tende ad aprire uno spazio eterotipico dentro il topos disciplinare e governamentale, al fine di giocare la soglia mobile del fuori come incavo del dentro da cui proseguire l'eccedenza radicale di senso e di immaginario rispetto ai confini del *politicum possibile*. L'eredità dei cinici, lungo un percorso storico in cui ovviamente sono cambiate condizioni e contesti di senso, viene assunta dal dissidente radicale, dal rivoluzionario portatore di un mondo nuovo nel proprio cuore, e non soltanto vettore di una particolare analisi ideologica del mondo o di un progetto politico. Se la *parrhesia* declina il dire-il-vero anche nel senso estetico dell'esistenza, ossia come prefigurazione visibile, come testimonianza mondana e non trascendentale di un'organizzazione della società differente, allora «la rivoluzione ha funzionato come principio che ha prodotto un certo modo di vita» [...] ¹⁶⁰

Il fatto che Foucault parli, però, di una «spiritualità politica» – negli scritti sulla rivoluzione iraniana ma anche nel suo ultimo corso del 1984, *Il coraggio della verità* – e che ponga la conversione all'origine della militanza rivoluzionaria, ancora una volta come trasfigurazione dell'individuo,

¹⁵⁷ Id. *L'ermeneutica del soggetto*, cit. p. 185.

¹⁵⁸ Il modello che Foucault fa derivare dal cinismo antico, a partire dall'esempio particolare del discorso di verità che sarebbe ritratto nell'*Apologia di Socrate*, da un lato pone la *parresia* etica come alternativa alla politica e perfino, in molti interpreti successivi, opposta ai poteri politici (l'apologo di Diogene di Sinope e Alessandro Magno). Inoltre l'eredità cinica darebbe luogo agli sviluppi, nel cristianesimo, opposti a quelli della direzione di coscienza, della confessione, dell'ispezione severa di sé stessi. Tuttavia si può dire che complessivamente questi elementi siano sempre intrecciati e che il governo di sé sia in realtà sempre compatibile e complementare rispetto al governo degli altri.

¹⁵⁹ M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Milano, Feltrinelli, 2015.

¹⁶⁰ S. VACCARO, *Foucault: dall'etopoiesi all'etopolitica*, cit., p. 81

mostra quanto poco sia lineare e definitiva la distinzione tra i diversi ambiti. È interessante anche notare come Rancière trovi, durante la sua fase più foucaultiana – quella di *La nuit des prolétaires* e della rivista «*Les revoltes logiques*» – una doppia faccia delle esperienze rivoluzionarie ottocentesche: il lato apertamente politico delle rivendicazioni collettive ed un altro, legato al vissuto ed alle percezioni, che vede molti «filosofi operai», artigiani e lavoratori manuali, versati in attività che non sono deputati a svolgere, che alterano il loro universo simbolico e materiale, come quelle dell'auto-educazione e dell'arte. I due poli non si identificano ma neppure si disgiungono completamente.

Quel che invece risulta certo è che, mentre nei grandi movimenti classici di trasformazione sociale esisteva uno spazio rilevante per il coinvolgimento complessivo della vita individuale, nessuna delle evidenze etiche, dei sentimenti o delle condizioni esistenziali che si esprimono nelle rivolte contemporanee può risolversi nella rappresentazione politica. Un aspetto nuovo delle sollevazioni esplose a più riprese in Occidente, in questi ultimi anni, è che dipendono principalmente, come osservato dal «Comitato invisibile», da evidenze e verità di tipo etico, non da programmi, grammatiche ideologiche, identità o rivendicazioni. Dentro tale profilo, però, non c'è neppure la mediazione esplicita di un qualche immaginario spirituale codificato, come si è detto a più riprese, ma una soggettivazione improvvisa e fragile – quindi anche e soprattutto una «desoggettivazione», una fuga dalla rete dell'assoggettamento – che si dà in modo singolare ed esperienziale, secondo circostanze improvvisate. I movimenti popolari dell'America latina, nell'affermare percorsi di autonomia integrale dei territori in lotta o nel resistere alle minacce dell'«estrattivismo» selvaggio, ad esempio quello minerario, attingono spesso alla dimensione simbolica delle «cosmovisioni indigene», come evidenzia Raúl Zibechi.

La battaglia degli indigeni boliviani contro la privatizzazione dell'acqua, nel 2000, i movimenti contadini in Ecuador e Brasile, il più noto esempio delle comunità autonome zapatiste, in Messico, i *piqueteros* argentini e i consigli indigeni in Colombia, sono per Zibechi un modello di lotta «autoaffermativa» invece che strumentale. Parafrasando la terminologia degli zapatisti, insomma, in queste esperienze la costruzione della «nuova casa» bilancia la resistenza ai poteri. In seno ad un'anima costruttiva e ancorata alla terra, dice l'autore, la rivalorizzazione delle tradizioni indigene si sposa spesso alla teologia della liberazione ed alle «cosmovisioni tradizionali»¹⁶¹. Tuttavia è da rilevare che, nella maggior parte di queste lotte, le radici che vengono riattivate, in realtà, compaiono per la prima volta nel corso delle ribellioni. Si combinano aspetti tradizionali con tratti completamente nuovi, con l'effetto assolutamente pragmatico di cementare la comunità tra coloro che si incontrano nella lotta stessa, senza nessun elemento essenzialistico o ancestrale:

¹⁶¹R. ZIBECHI, *Il «mondo altro» in movimento. Movimenti sociali in America Latina*, Roma, Nova, Delphi, 2018, p. 37.

[...] in realtà non esiste una cultura pronta per essere recuperata, o un'identità già formata per essere riaffermata. Quello che fanno i popoli che lottano è anche creare nuove culture e nuove identità. I contadini organizzati come Movimento Sem Terra, creano una identità "sem terra", ossia di attivisti per la riforma agraria. L'identità "sem terra" non esisteva, è stata creata attraverso l'organizzazione e la lotta per recuperare le terre, nelle molteplici riunioni e assemblee, nelle pratiche delle commissioni per la salute, educazione, sicurezza e alimentazione che sono presenti nei gruppi organizzati. Ne fanno parte centinaia di famiglie riunite per occupare una terra e che, quando vengono sgombrate, si ritrovano a vivere in baracche ai margini delle strade per anni. In questi spazi autorganizzati nasce l'identità "sem terra", che si crea per opposizione, nelle avversità, nella repressione, nelle feste e nelle messe collettive. [...] Questo vale per tutti i movimenti. Essere zapatista è stato un percorso durato tre decenni, iniziato con il periodo del silenzio e della clandestinità, dedicato ai lavori collettivi e alle riunioni segrete. Oggi le giovani e i giovani zapatisti assumono la loro identità in forma naturale. Tale identità è stata però creata e ricreata nel corso di un trentennio di organizzazione e di lotte.¹⁶²

Naturalmente si allude a caratteristiche del tutto contestuali che non permettono semplicistici parallelismi o affrettate trasposizioni a diverse latitudini, soprattutto in condizioni di vita anomiche come quelle occidentali, dove l'erosione dei legami comunitari è molto più avanzata. La presenza di una spiritualità collettiva in molte lotte latinoamericane, insieme all'emergere prepotente di un richiamo «comunitario» – per quanto vago e svuotato – in conflitti a noi geograficamente più vicini, è però un indicatore importante della persistenza di tali sfere.

Una «disidentificazione» che non dà vita ad alcuna soggettivazione precisa e stabile, come si vede bene nel caso dei *gilets jaunes*, nelle rivolte periferiche delle *banlieues* e dei ghetti razziali, difficilmente può essere recuperata ai circuiti della politica tradizionale e del potere costituito, com'è avvenuto invece nel caso della rivoluzione iraniana oppure, in un contesto del tutto diverso, nell'esito delle «Primavere arabe». Allo stesso tempo le affermazioni etiche hanno fattezze ancora meno distinguibili, prive di un «ricettacolo» unico e refrattarie ad una tenuta nel tempo. Un piccolo inciso necessario, rispetto alla ricostruzione foucaultiana del movimento rivoluzionario moderno, è che esiste almeno un'eccezione significativa rispetto alla parabola presentata. Se infatti Foucault nomina in più punti il fenomeno dell'anarchismo, sembra non specificare che il movimento anarchico, con tutte le sue insufficienze, ha comunque rappresentato una componente dell'azione politica sovversiva in cui la coincidenza tra stili di comportamento, testimonianza etica e progetto di trasformazione, non è mai stata sacrificata sull'altare del consolidamento istituzionale e del calcolo strategico.

Le recenti riflessioni sul post-anarchismo e sul neo-anarchismo, soprattutto in ambito filosofico¹⁶³, tematizzano proprio la necessità di recuperare alcuni motivi centrali di questa

¹⁶² Ivi, pp. 50-51.

¹⁶³ Si sono in parte già citati autori che fanno riferimento a questa corrente, come Saul Newman, Todd May, Simon Critchley, per nominare solo i più noti, che sostanzialmente propongono di bagnare l'anarchismo classico nel post-
273

tradizione di pensiero – ad esempio intorno al nodo della rivolta e alla sua politicità – epurandola da quanto la compromette con il lessico del moderno, in particolare con il concetto di progresso, la visione monolitica della soggettività, l'umanismo e la «filosofia della Storia». Dal punto di vista strettamente teoretico, infatti, come evidenziava già Reiner Schürmann¹⁶⁴, l'anarchismo classico di Bakunin e Proudhon predefinisce un programma affermativo e compiuto per imporlo al reale, presuppone una natura positiva delle società umane ed un corrispondente senso dello sviluppo storico. È quindi legato, a sua volta, ad una struttura metafisica, ad un *archē*¹⁶⁵. Una squalifica del genere rischia però di essere troppo semplice e di non regolare davvero i conti con l'attualità della visione anarchica. Se i termini della problematica qui affrontata, la torsione etica dell'idea di rivoluzione, hanno dei precedenti da qualche parte, è in questo retroterra che occorre cercarli.

La concezione malatestiana del «gradualismo rivoluzionario», facendo solo un breve accenno, definisce apertamente il processo della rivoluzione come dinamica in cui le rotture ed i momenti puntuali di attacco violento sono soltanto fasi intermedie che non esauriscono l'intero. Questo intero è semmai nelle sperimentazioni etiche, materiali e politiche, di vita fuori dai condizionamenti del potere, o quantomeno un corno non si dà senza l'altro. Le indubbie manchevolezze teoriche e debolezze pratiche della tradizione anarchica esulano dalla presente trattazione. Liquidarla senza

strutturalismo filosofico per epurarlo dai suoi residui umanisti e soggettivisti, dalla sua filosofia della storia. Spesso come nel caso di Newman, queste letture integrano le ricerche di Schürmann, Agamben, e anche Tiqqun, sul concetto ontologico di «anarchia», tentando una mediazione ed una sintesi tra le due accezioni. Si vedano: S. NEWMAN, *From Bakunin to Lacan. Anti-authoritarianism and the dislocation of power*, Lexington, Lexington books, 2001; Id., *Politics of post-anarchism*, Edinburgh, Edinburgh University press, 2019; T. MAY, *Anarchismo e post-strutturalismo. Da Bakunin a Foucault*, Milano, Eleuthera, 1998; S. CRITCHLEY, *Responsabilità illimitata. Etica dell'impegno, politica della resistenza*, Milano, Meltemi, 2008. La filosofa Catherine Malabou riflette sul fatto che ci sia in realtà un rapporto irrisolto che non rende conto di quanto il concetto ontologico, ad esempio nell'utilizzo che ne fa Schürmann, di azione libera, sia debitore della tradizione politica, in particolare dal conio di Proudhon. Si ascolti l'audio della seguente intervista, che introduce i temi di una futura pubblicazione: <https://podcasts.apple.com/it/podcast/real-anarchism-has-never-been-philosophized-interview/id1512615438?i=1000518764924>, [consultato il 17/06/2021].

¹⁶⁴«Inutile aggiungere che non si tratterà qui dell'anarchia nel senso di Proudhon, di Bakunin e dei loro discepoli. Ciò che questi pensatori hanno tentato consiste nello *spostare* l'origine, sostituendo al potere di autorità, *princeps*, il potere razionale, *principium* – operazione metafisica quant'altre mai. Essi hanno tentato di rimpiazzare un punto focale con un altro. L'anarchia che sarà in questione qui è il nome di una storia che ha intaccato il fondamento dell'agire, una storia nella quale i sostegni cedono e diviene ovvio che il principio di coesione, sia esso autoritario o «razionale», non è più che uno spazio bianco privo di potere legislativo sulla vita. L'anarchia esprime il destino che fa deperire i principi ai quali gli Occidentali hanno riportato, a partire da Platone, i loro fatti e i loro gesti per ancorarveli, sottraendoli al cambiamento e al dubbio», R. SCHÜRMANN, *Dai principi all'anarchia*, cit., pp. 26-27.

¹⁶⁵«Ciò a cui chiama la prassi dell'anarchia ontologica è ad ogni modo distinto dalle forme classiche di una filosofia politica anarchica. Schürmann contesta che l'anarchismo politico classico rimane ancora intrappolato all'interno del campo della metafisica nel far derivare l'azione dal referente della ragione o della razionalità, che sostituisce al principio di autorità. Scegliendo un nuovo criterio di legittimazione l'anarchismo mantiene la tradizionale procedura di legittimazione. Con la decostruzione heideggeriana della metafisica, comunque, ogni fondazione metafisica, anche la sua produzione razionale, diventa impossibile.», J. W. M. KRUMMEL, *Reiner Schürmann and Cornelius Castoriadis: Between Ontology and Praxis*, in *Anarchist Developments in Culural Studies*, 2013/2: *Ontological Anarché. Beyond Materialism and Idealism*, New York, punctum books, pp. 31-65: 43. Disponibile in rete: <https://journals.uvic.ca/index.php/adcs/issue/view/1263>, [consultato il 31/08/2021]. Sullo stesso solco anche: M. ABENSOUR, *Savage Democracy and Principle of Anarchy*, in *Philosophy and Social Criticism*, 2002/28, Thousand Oaks, Sage, pp. 703-726.

affrontarne fino in fondo i nodi irrisolti è però un errore, poiché bisogna riconoscere che alcuni dei suoi portati rispondono con una lungimiranza forse non eguagliata ai problemi posti da una politica di emancipazione dopo la crisi del moderno. In essa vi sono infatti ampie risorse (in Kropotkin, Landauer, Buber) per concettualizzare una coesistenza tra impulso creativo e costruttivo – «istituente» – e tendenza alla decostruzione e all’eccedenza perenne delle realizzazioni rivoluzionarie su sé stesse.

Le forme contemporanee dell’esodo e della secessione etica si intrecciano più che nel passato alla fisionomia delle lotte sociali, assumendo contorni che, come evidenziato da Laurent Jeanpierre, dal «*Colectivo Situaciones*», da Asef Bayat¹⁶⁶ e da diversi altri osservatori, eccedono la forma del «movimento» di protesta. Risalire all’indietro verso tragitti e orientamenti che hanno scompaginato il confine tra i domini dell’etica e della politica, come per le ricerche di Foucault che risalgono fino alla Grecia classica, al caso del cinismo e alle forme del discorso di verità – della *parresia* e dell’«aleturgia» – significa cogliere nella storia della civiltà occidentale, come metafisica e come ordine politico, un succedersi di biforcazioni, di alternative obliate che fendono il monolite di un blocco unico ed indiviso.

Una politica senza soggetto è qualcosa che dovrebbe liberare tali «spazi bianchi» dimenticati, attingere l’incompiuto che è stato lasciato indietro, tornare ai bivi della nostra eredità storica. La decostruzione della metafisica, a partire da Heidegger, usa i vocaboli centrali del pensiero occidentale in modo particolare: non si limita a disfarsene, ma mostra nelle loro radici uno slittamento di significato che ne avrebbe stravolto il senso originario, arrivando per tratti successivi a consolidarne i contenuti che conosciamo come egemoni. Le categorie di *aletheia* e *logos* assumono, ad esempio, una valenza completamente dissimile rispetto alla costellazione di pensiero della Grecia antica, alla concezione presocratica della verità¹⁶⁷, poiché vengono immessi nella visione eidetica, rappresentativa ed oggettuale della conoscenza che sarebbe inaugurata da Platone.

Allo stesso modo la ricerca foucaultiana disvela una modulazione della verità e del «dire il vero» che nel cinismo – in alternativa all’indagine platonica sull’anima (*psyké*) e allo sviluppo che l’esercizio ascetico assume nel cristianesimo, come confessione e sorveglianza indefessa dei propri moti interiori – persegue l’assoluta spontaneità dell’espressione «parresiastica» contro qualsiasi interdetto sociale. Il plesso che tiene insieme verità, cura di sé (*epimeleia*), vita giusta e rapporto con il potere viene stravolto, insomma, a partire dagli stessi temi e valori generali di riferimento: il medesimo nucleo di «veridizione» dà luogo a condotte e concezioni che finiscono per risultare antitetiche. L’elemento della «vita di verità», della militanza come testimonianza del vero,

¹⁶⁶A. BAYAT, *Revolution without revolutionaries. Making sense of the Arab Spring*, Stanford, Stanford University Press, 2017; Id., *Life as politics: How ordinary people change the Middle East*, Stanford, Stanford University Press, 2013.

¹⁶⁷

sopravvive tuttavia, come si è visto, nella storia della conversione rivoluzionaria ma anche nel cristianesimo, come nota Foucault: nel cenobitismo e negli ordini mendicanti, ma anche nelle correnti mistiche, in alternativa al prevalere dell'atteggiamento ascetico dell'obbedienza assoluta.

Si può dare forse l'ipotesi di una disgiunzione tra il problema delle forme di vita rivoluzionarie, dell'*ethos* come base della rivolta, e quello della «Rivoluzione» per come ce lo ha dato in lascito, ci dice Ellul, il paradigma della «Rivoluzione francese» e quindi della modernità. Separare i due poli, secondo lo schema foucaultiano, della rivoluzione come verità etica, prova di vita nella trasformazione del mondo, e dall'altra parte il programma politico che «deve essere instaurato», per dirla con Marx, che si costituisce in apparati ed istituzioni. Il divenire rivoluzionario, in tal senso, come incompiuto e potenza, deve porsi di certo il problema di *come durare*, ma non è in alcun modo fondato sulla preminenza di un rimando al futuro.

3.7 Sollevarsi è inutile? Tra i fini e gli effetti di una rivolta etica.

Il carico di nuclei irrisolti che il ragionamento fatto fin qui si porta dietro, probabilmente, si è accresciuto invece che dipanarsi. Il problema dell'efficacia e dell'effettualità, cioè delle realizzazioni possibili delle forme di rivolta etica, va ancora adeguatamente distinto da quello dei fini e della volontà programmatica. Partendo da una critica del «Soggetto» fondazionale, coi suoi rimandi ad un progetto monolitico ed impositivo, bisogna confrontarsi con le conseguenze che le pratiche di lotta esercitano sulla realtà sociale organizzata. La ciclicità inesausta di eventi, rotture temporanee e ricomposizioni dell'ordine, fa in modo che tali tracce riguardino anche una sorta di «eteronomia dei fini». Il declino di una razionalità politica realista che faccia da bussola ai sommovimenti sociali, guidandoli per i passaggi intricati della mediazione e della rappresentanza, non elide le realtà dei segni e dei risultati che questi episodi lasciano. Non sospende neppure l'aspirazione a contare che alberga nella coscienza di chi si solleva. Pressioni materiali, crisi economiche, specifiche motivazioni locali o di categoria, possono certamente spingere gli individui a mobilitarsi, come un riflesso. Per quanto le rivendicazioni possano essere indeterminate ed occasionali, tuttavia, c'è sempre un rapporto con la dimensione delle istituzioni e della vita politica. Ogni singolare «caso della lotta», per dirla con Foucault, esprime il desiderio di modificarla o almeno di scalfirla.

L'impatto delle brecce momentanee che le rivolte aprono nella compattezza del mondo capitalistico, quando lasciano delle linee di frattura che rimangono visibili dopo la loro

«suturazione», non corrisponde mai pienamente alle parole d'ordine o agli scopi perseguiti. Se l'impulso, la potenza decostruttiva e destituente dei conflitti, si fissa in risultati, strutture o acquisizioni stabili, queste non consistono in un compimento. Non c'è un punto di arrivo che corona il movimento, una «realizzazione» secondo il modello classico: sempre che delle finalità chiare vengano formulate in partenza, cosa rara, sempre che non siano puramente negative e di rifiuto, sono più l'occasione che non la causa o il fine in cui le lotte si esauriscono. Tale alternanza tra slancio sovversivo e «fissazione» rientra parzialmente nella struttura dei conflitti sociali per come sono sempre avvenuti. Il circolo della sovranità politica analizzato da Agamben, in cui si avvicendano sospensione del potere e ritorno alla normalità, in fondo significa anche questo. L'eterno ritorno del potere costituito si ripropone quando i moti di ribellione evaporano o quando si istituzionalizzano in un nuovo apparato «governamentale»: il nuovo ordine, in ogni caso, non è mai quello che animava lo spirito rivoluzionario.

Anche sotto questo profilo, si può dire che la realtà destrutturante dei conflitti sociali contemporanei sia in qualche modo una cartina di tornasole mediante cui dei tratti connaturati dell'antagonismo emergono più apertamente. L'idea che il susseguirsi di insurrezioni e sommosse sia un fattore di inceppo che ostacola il potere, lo arresta, ricade in forme statiche che poi ancora erode con un nuovo impulso – trasgressione permanente e propellente del dominio – lo si è già visto in diversi esempi. Il succedersi di «topie» e impulso «utopico», per Landauer, è l'essenza della rivoluzione come lungo e ciclico processo disgregante. Lo «spirito» anima le utopie, che si inverano e degradano in ordinamenti comunitari, istituzioni. Una nuova utopia destruttura allora ciò che si è cristallizzato e riattiva l'incompiuto di quelle precedenti¹⁶⁸. La rivoluzione è il movimento d'insieme, non una tappa definitiva che si può raggiungere una volta per tutte. Per la «rivoluzione copernicana» degli operaisti l'antagonismo viene prima dell'organizzazione capitalistica, le lotte anticipano lo sviluppo¹⁶⁹. La divisione e la frattura precedono la sintesi, l'unità. In Foucault, ancora, la resistenza alimenta e stimola il potere, che si aggiorna e ristruttura assorbendone i movimenti. Sono accostamenti generici che servono ad indicare un'idea dell'insolubilità dello scontro, della «guerra civile», per dirla sempre con Foucault, come fondo perenne con cui il potere si confronta. Dov'è la novità nel XXI secolo?

Qui il nodo si fa complesso, perché la differenza primaria tra le agitazioni attuali e quelle novecentesche, lo si è ripetuto in continuazione, è il fatto che oggi non ci siano le «idee» rivoluzionarie, almeno non esplicite. Asef Bayat dice proprio questo, nel suo *Revolution without*

¹⁶⁸ Su questo e altri aspetti del pensiero di Landauer: L. PISANO, *Lo spazio diventa tempo: scetticismo, anarchia e messianismo in Gustav Landauer*, in E. STIMILLI (a cura di), *Teologie e politica: genealogie e attualità*, cit., pp. 161-175.

¹⁶⁹ J. FRADIN, *Généraliser «la révolution copernicienne opératoire» - Introduction critique a John Holloway*, in rete: <https://lundi.am/Le-soulevement-contre-le-despotisme>, [consultato il 24/08/2021].

revolutionaries, paragonando le recenti «Primavere arabe» ai moti antimperialisti e anticoloniali degli anni 70, come quello sandinista o quello iraniano del 79, a cui ha partecipato in prima persona. La pesante cornice di visioni e aspirazioni ideologiche di cui erano imbevute quelle lotte è oggi scomparsa o ridotta all'essenziale. Se si crede però che il nucleo vitale delle esperienze sovversive sia una sorta di flusso dissolvente che sempre travalica ed eccede le sue realizzazioni provvisorie, che le alimenta e decostruisce in un circolo che è sia quello di una «rivoluzione permanente», sia l'altalena dialettica della sovranità, a cosa si riduce la differenza tra ieri e oggi? Si potrebbe supporre che i conflitti abbiano perso solo l'«illusione» di ancorarsi ad un progetto globale, di muoversi verso uno stadio compiuto e definitivo della liberazione. In tal senso lo statuto delle politiche interstiziali di tipo «prefigurativo», isolotti che dovrebbero trasformarsi in arcipelago o embrioni che recano in sé il disegno d'insieme della società a venire, appare quantomeno dubbio.

Le lotte sociali sono sempre teleologicamente determinate da un modello immaginario del futuro, trascinate da una causa finale che è destinata ad essere disattesa. Si tratta di un meccanismo teologico-politico, di un «cerchio magico» da cui è impossibile uscire una volta per tutte. La programmazione e l'azione proiettiva sarebbero allora, come dice Jacques Fradin, parte di una sintassi fondamentale della storia politica europea ed occidentale, in cui c'è sempre pianificazione e gestione intenzionale ma anche inevitabile scacco di fronte alla dinamica imprevedibile di una macchina sociale sempre più autonomizzata:

la crisi: ogni azione umana storica, nel dominio aleatorio del tempo (o della dinamica), si conclude alla fine con lo scacco, con altro da ciò che si era previsto; ogni programmazione, ogni gestione è dunque impossibile; aggiungiamo che questa impossibilità non può impedire *l'attivismo* che è una struttura del comportamento europeo: la credenza europea è quella nel valore supremo dell'attività proiettiva.¹⁷⁰

Tagliare in due questa polarità «futurocentrica» ed escatologica, estromettendola dal *corpus* dell'azione rivoluzionaria, sarebbe in realtà un compito senza fine. L'aspetto «positivista» ed ingegneristico del vocabolario socialista prevale sempre su quello dinamico, immobilizzandolo, ma dietro non vi è altro che un diagramma mutevole di forze che si fronteggiano, secondo un indeterminismo radicale.

La problematica più importante è quella di districare l'anima costruttiva e sperimentale delle lotte contemporanee, nel raffronto con quelle passate, dalla tendenza destituente, stabilendo così quale sia il loro autentico rapporto. A tal proposito si è già insistito nel distinguere il concetto di «destituzione» da quello di «distruzione», perché la prima allude ad un'«intransitività» che non è semplice rifiuto delle realizzazioni concrete e delle mediazioni materiali, ma è il rifiuto di esaurirsi

¹⁷⁰ J. FRADIN, *La voiepauvre de la rebellion*, cit., p. 172.

e spegnersi in esse. Una politica destituente ed un agire prefigurativo possono convivere per tale ragione, come si è affermato in queste pagine, ovvero nel porre il gesto positivo e quello negativo simultaneamente, senza separazioni. La potenza che destituisce non è ineffettuale, non respinge l'attestazione sui risultati, ma li sopravanza e coinvolge a sua volta in un flusso che non si istituzionalizza in modo permanente. Si tratta di una visione del «potenziale» e dell'«intransitivo» molto diversa da quella che Lordon attribuisce grossolanamente, nel suo libro polemico *Vivre sans?*, tanto agli scritti di Giorgio Agamben e del Comitato invisibile, quanto all'ideologia spontanea di esperienze come le «Zad». L'ipotesi delle «zone autonome» e degli «spazi liberati», infatti, viene solitamente concepita in un'alternativa secca in cui le isole e gli arcipelaghi di secessione dalla presa dell'economia sono posti in antitesi ai vecchi schemi rivoluzionari – l'immagine epica dell'assalto al cielo – come il particolare ed il locale si oppongono all'universale. Questa dicotomia è fuorviante perché lascia intendere che la rilocalizzazione politica rinunci di per sé al problema della generalizzazione e dei rapporti di potere, trasformando così surrettiziamente la già equivoca immagine degli «îlots» in quella degli «isolati» e delle nicchie.

Si derubrica quindi la proposta di un'autonomia organizzativa dei movimenti di lotta all'immagine mitica di una moltiplicazione automatica, per contagio, di margini liberati. Jérôme Baschet sottolinea nel suo libro *Basculements*, del 2021, proprio questo travisamento di significato, rispondendo efficacemente alle posizioni di Lordon. Il cammino delle comunità zapatiste¹⁷¹, che è l'esempio più caro a Baschet, si sviluppa al contrario in un percorso pluridecennale di conflitto che mira ad espandersi. In altre parole le ipotesi «comunaliste» non pongono la propria «interstizialità» – per riprendere il vocabolario di Erik Olin Wright, che ha molto influenzato il dibattito – nella chiusura localistica, aggirando il respiro strategico e la rottura con il potere. Scrive Baschet in merito:

Una volta istallata, la metafora dell'arcipelago non permette più di scappare all'idea di lotte e di sperimentazioni isolate, perdute in mezzo a un oceano immenso di forze nemiche. Il ruolo di coloro che combattono questa strategia ne è tanto più facilitato. Le isole divengono degli «isolati», chiusi nei limiti di un localismo al quale si sarebbero essi stessi condannati. La loro impotenza, se non la loro insignificanza, appare allora indiscutibile – non, certo, per assenza di valore della vita su questi isolotti, ma per la loro impossibilità intrinseca di spuntarla contro l'immensità dell'oceano. Questa è la trappola a cui bisogna sottrarsi.¹⁷²

L'obbiettivo polemico in questo caso è il libro di Lordon, ma i rilievi posti possono adattarsi ad un più ampio insieme di posizioni che recriminano all'ipotesi dell'autonomia una mancanza di realismo e un'impotenza di fondo. D'altronde la proposta di Lordon, che consiste nel combinare il

¹⁷¹ Sull'argomento si veda inoltre: J. FRADIN, *Philosophie du zapatisme. Courte généalogie de la politique négative*, in rete: <https://lundi.am/Philosophie-du-Zapatisme>, [consultato il 19/08/2021].

¹⁷² J. BASCHET, *Basculements. Mondes émergents, possibles, désirables*, Paris, La Découverte, 2021, p. 183.

peso numerico dei movimenti di massa al controllo degli apparati di Stato tramite via elettorale, non differisce molto da quanto Nicos Poulantzas¹⁷³ caldeggiava già negli anni 70. In generale l'idea che lo Stato possa funzionare come un baluardo che argini le dinamiche transnazionali dei flussi economici, del mercato e dell'assiomatica neoliberale, sembra piuttosto azzardata e priva di fondamenti teorici. Innanzitutto Stato e «neoliberalismo», come mostra Grégoire Chamayou nel suo lavoro genealogico, *La société ingouvernable*¹⁷⁴, non sono affatto in contrasto.

L'autorità degli Stati è consustanziale al «liberalismo autoritario», né promuove le politiche, fonda il quadro istituzionale e giuridico di regolazione dell'impresa ed interviene ad assicurarne la riproduzione ovunque sia necessario, come mostra il prevalere di opzioni «interventiste» lungo tutto l'arco della recente emergenza pandemica¹⁷⁵. Inoltre si trascura che la scala nazionale, rispetto alla magnitudine dei meccanismi economici, è altrettanto inadeguata e anodina di quella locale. Le tre opzioni tattiche classificate da Erik Olin Wright in *Utopie reali* sono quelle della rottura, che consiste nei rovesciamenti violenti e nelle insurrezioni, della «simbiosi», volta a smantellare dall'interno, in senso riformista, l'arco istituzionale, e infine delle pratiche «interstiziali», cooperative ed autogestionarie.

Wright privilegia però un connubio tra il metodo interstiziale, allargato indebitamente fino ad includere forme di iniziativa economica politicamente irrilevanti, e quello «simbiotico», di cui ignora completamente i rischi di recupero. Soprattutto nel libro successivo, *Per un nuovo socialismo e una reale democrazia*¹⁷⁶, la parola d'ordine di «erodere il capitalismo», come giustamente nota Baschet, rimuove del tutto il problema dello scontro e dell'insurrezione. Il presupposto ottimale di un'articolazione strategica e pragmatica tra i diversi metodi di lotta può invece essere declinato, in un senso completamente opposto, come allargamento delle esperienze di autonomia, delle forme di vita ed autorganizzazione, che alterni momenti puntuali di intensificazione della conflittualità. Questi ultimi, in alcuni contesti, sono le rivolte e le sollevazioni. Si può legittimamente ritenere, come fanno anche gli zapatisti, che questo intreccio sia

¹⁷³ Si vedano in particolare: N. POULANTZAS, *Il potere della società contemporanea* (1978), Roma, Editori Riuniti, 1979; Id., *Il declino della democrazia*, Milano, Mimesis, 2010.

¹⁷⁴ G. CHAMAYOU, *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, Paris, La fabrique, 2018. Sul tema si veda anche M. DE CAROLIS, *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e rovescio della civiltà*, Macerata, Quodlibet, 2017. L'autore evidenzia infatti la continuità tra l'idea neoliberale di libertà e quella schmittiana, che interdice l'ingerenza dello stato solo relativamente all'iniziativa economica e alla redistribuzione, ma non impedisce che l'autorità regoli i conflitti sociali, impedisca il loro inasprirsi e preservi il quadro disciplinare in cui l'economia si perpetua.

¹⁷⁵ A questo proposito un articolo di Baschet uscito ad aprile 2020 - dal titolo *Qu'est-ce qu'il nous arrive?* - come inquadramento generale dell'evento virus e delle sue implicazioni storico politiche, colpisce per completezza e lucidità. Si trova qui: <https://lundi.am/Qu-est-ce-qu-il-nous-arrive-par-Jerome-Baschet>.

¹⁷⁶ E. O. WRIGHT, *Per un nuovo socialismo e una reale democrazia. Come essere anticapitalisti nel XXI secolo*, Milano, Edizioni Punto rosso, 2018.

del tutto incompatibile con la categoria di «rivoluzione»¹⁷⁷, oppure che il concetto vada profondamente ripensato, in un senso molto diverso da quello tradizionale.

Tale elemento più volte evocato non può trovare una risposta definitiva. Tanto il lavoro di Jacques Ellul, di cui si è trattato, quanto un più recente scritto di Jean-Claude Milner, *Relire la Révolution*¹⁷⁸, indicano la dipendenza del paradigma rivoluzionario dal vocabolario politico della modernità, in particolare dall'evento fondativo del 1789. La «rivoluzione» è forse anch'essa un «principio epocale» da deporre. Al di là di grovigli terminologici irrisolvibili, quello che conta è che un processo composito di rottura con la società capitalistica sia abbastanza iconoclasta da relegare nell'anacronismo tanto le ideologie rivoluzionarie classiche quanto le speculari vie riformistiche, incentrate sulla stessa visione del potere.

Il mantenimento della terminologia rivoluzionaria nel campo della politica anticapitalista, a parere di chi scrive, è soprattutto un contrassegno di intransigenza che, al di là delle ragioni teoriche, vuole rimarcare lo spartiacque rispetto alle sirene del recupero e della «simbiosi» istituzionale. Utilizzare il vocabolo «rivoluzione» significa situarsi in un'alterità senza attenuazioni, malgrado le figure del «Grande Fuori» siano collassate o esaurite. Una possibile via d'uscita da questa aporia del discorso rivoluzionario è indicata da Jacques Fradin, la cui analisi si innesta su un nutrito complesso di riferimenti, tra cui spicca il filosofo François Laruelle¹⁷⁹. Secondo il pensiero di Fradin la realtà è frantumata da un intimo dualismo che oppone, seguendo un lessico psicoanalitico, il «Reale» al «Simbolico». Il «Reale» è il principio anarchico di incompiutezza che decostruisce e mette in crisi tutti gli assetti che si stabilizzano, facendo valere un'eccedenza, un qualcosa che non è stato tenuto in conto e che mina il fondamento dei sistemi di regolazione e comando.

Il «Simbolico» designa proprio gli ordini che riescono ad affermarsi temporaneamente, nell'ambito storico-politico quanto epistemologico o morale. La cerniera tra queste due sfere è il processo di «realizzazione» che prova a colmare il dualismo, a riassorbire il «Reale», ma è sempre a sua volta travolto dal flusso destituente e caotico dell'aleatorio. La realizzazione è sempre, secondo Fradin, una degradazione rispetto alla ricchezza dell'utopia. Risulta inoltre curioso che l'autore usi, per indicare questo processo, categorie di matrice althusseriana come la «determinazione in ultima

¹⁷⁷ *Il pensiero critico di fronte all'Idra capitalista. Partecipazione della commissione terza dell'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale*, Napoli, lemme edizioni, 2015.

¹⁷⁸ J. C. MILNER, *Relire la Révolution*, Paris, Verdier, 2016.

¹⁷⁹ François Laruelle è un autore importante quanto misconosciuto che ha elaborato, in una prolifica produzione bibliografica, una versione del pensiero post-metafisico denominata «non-filosofia». Tenendo insieme la decostruzione derridiana, la psicoanalisi, la filosofia di Badiou e rapportandosi al realismo speculativo di Ray Brassier, Laruelle ha definito un pensiero non sistematico molto complesso, che ha ispirato l'attività dell'«*Organisation Non-Philosophique Internationale*». La ricerca di Fradin si inserisce in questo percorso. Tra le opere di Laruelle: *Principes de la non-philosophie*, Paris, Puf, 1996; *Théorie des Étrangers*, Paris, Kimé, 1995; *Éthique de l'Étranger*, Paris, Kimé, 2000; *Introduction au non-marxisme*, Paris, Puf, 2000.

istanza», attribuita in questo caso al «Caos» e al «principio di anarchia» che fondano e lavorano dall'interno, corrodendole, le strutture ordinatrici del divenire storico. L'energia destituente viene insomma costantemente alienata nella fondazione di mondi che cercano di autoregolarsi ma sono immancabilmente «disastrati», ricondotti alla loro fragilità e contingenza:

L'affermazione che l'immanenza della materia-energia reale non è né afferrabile né comprensibile è identica all'affermazione che il futuro è radicalmente indeterminato (o ancora è identica all'affermazione che ogni struttura sarà disastrosa). Se il Reale è, per costruzione, un *piano*, uno spazio, una linea, un libro, etc., un luogo di misura & la realizzazione locale della strutturazione, il Reale, lui, non è mai nel *piano* né gli è comparabile. Se il Reale è forma, il Reale non possiede mai forma (per questo è chiamato caos, ante-categoriale).¹⁸⁰

Nell'evoluzione della società le condizioni statiche sono un «taglio locale di una dinamica erratica»¹⁸¹. Le istituzioni possono essere allora concepite come movimenti dinamici momentaneamente e localmente imprigionati, canalizzati. Oltre che Althusser, Foucault e Derrida, al centro dell'analisi di Fradin c'è indubbiamente l'influenza di Schürmann. La sua è infatti una genealogia dell'ordine economico che vuole svelarne e demistificarne i soggiacenti presupposti di tipo metafisico. Dietro la naturalizzazione e la formalizzazione scientifica delle verità economiche c'è infatti un nucleo di affermazioni e «decisioni» – politiche ed epistemologiche – sull'uomo¹⁸².

Quello che il «dispotismo» economico, come scienza ed apparato di governo, assume quale livello descrittivo ed empirico dei fatti, a cominciare dall'esistenza del valore, sarebbe in realtà il frutto di un processo continuo di «strutturazione» costituente che colonizza e plasma la realtà. Il reticolo valoriale e normativo dell'economia esclude dal circolo chiuso di ciò che è contabilizzabile i suoi effetti esterni – ancora il Reale – senza cui non potrebbe funzionare. L'asservimento delle popolazioni colonizzate, l'esternalizzazione dei danni ambientali, l'accaparramento di risorse naturali gratuite e l'oppressione delle donne, ad esempio, sono alcuni degli elementi lasciati fuori

¹⁸⁰J. FRADIN, *La voie pauvre de la rebellion*, cit., p. 22. Dell'autore di veda anche *La science des pauvres. Traité de la richesse mortelle*, Paris, L'Harmanattan, 2006.

¹⁸¹Ivi, p. 117.

¹⁸² Un testo molto citato da Fradin che tratta la natura teologico-religiosa, quindi profondamente metafisica, dell'idea di mercato e dei suoi dettami, è: H. ASSMANN, F. HINKELAMMERT, *Idolatria del mercato. Saggio su economia e teologia* (1989), Roma, Castelvechi, 2020. Nell'opera si sottolineano, da una parte, i presupposti e nuclei dogmatici occultati, di tipo metafisico e addirittura teologico e «soteriologico», presenti della razionalità economica - relativamente alla natura utilitaristica dei moventi umani, alla conversione provvidenziale dell'egoismo in effetti sociali mediante l'ordine immanente del mercato - mentre dall'altra viene analizzato, nello specifico, l'intreccio di motivi teologici e ideologici nell'opera di alcuni economisti contemporanei, come George Gilder o Michael Novak. Si veda, a titolo riassuntivo, il passo seguente a pagina 29: «I "cattivi infiniti" (del capitale, del mercato ecc.) non sono altro che utopie rovesciate e imprigionamento delle speranze nell'esistente. Lavorano con modelli di apprendimento della realtà dove ciò che è storico è nuovamente ridotto a "natura", con leggi che non si possono infrangere. Questa "naturalizzazione" della storia, dissimulata in scientificità avalutativa e neutrale, opera di fatto con valori assoluti che si presuppongono come già contenuti nel reale. I valori assoluti non sono altro, dunque, che una assolutizzazione banale di valori concreti che corrispondono a interessi concreti. Smascherare questa operazione teologica e smascherarla come teologia perversa non significa accomiarsi dalla teologia e poterne fare a meno per sempre».

dal «conteggio»: il «*laissé pour compte*». La sofferenza psichica dell'*homo economicus*, ridotto a detentore dei suoi interessi, lo è altrettanto. Per questo motivo, nei termini di Schürmann, ogni economia è una politica ma, ancora prima, un'«economia della presenza» che informa lo stare al mondo ed il visibile. Ogni economia è un «*dressage*», un disciplinamento ed un'accumulazione originaria sempre ricominciata, anche sui corpi, esattamente come ci vuole un lungo processo di inaudita violenza, insegna Foucault, per fare del lavoro la natura dell'uomo¹⁸³. Scrive Fradin:

Si vede una volta ancora che il punto di partenza dell'antieconomico non può essere un'*allocazione iniziale delle risorse* (fissate, determinate, etc.) ma deve essere una *griglia di giudizio* (arbitrario, giuridico-statale), una *griglia contabile-numerica*, tanto importante per ciò che trascura o elimina (tutto ciò che non vede) che per ciò che iscrive o trattiene, facendoci così uscire dal «reale» degli economisti. Bisogna dire: la contabilità non conta niente, codifica, e tutte le grandezze e stime contabili sono false (inesatte). È impossibile valutare gli scambi generalizzati che rappresentano gli effetti esterni. [...] L'antieconomico critico diviene economico generale, generalizzando gli elementi della critica e rapportandoli all'identità filosofica dell'economico.¹⁸⁴

Sarebbe facile trarre da simili osservazioni l'idea di una sorta di «acosmismo», di impossibilità a stabilizzare dei mondi definiti, nello stesso senso in cui Max Weber parla, riferendosi alle forme di egualitarismo radicale e senza oggetto presenti nel comportamento religioso, di un «acosmismo dell'amore». Nell'*Intermezzo* dedicato alla *Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo*¹⁸⁵, entro la sua *Sociologia della religione*, Weber prende in considerazione quelle declinazioni più intransigenti dell'idea di fratellanza cristiana (e più generalmente religiosa) che, nella loro vocazione totalizzante, si privano di una possibile applicazione perché non ne discriminano in alcun modo i casi.

¹⁸³ Ci si riferisce ai passaggi di *La società punitiva*, già citati nel primo capitolo, in cui Foucault riporta la tesi di alcuni «hegeliani di sinistra» sul lavoro come natura dell'uomo, replicando che il potere ha dovuto intervenire a lungo sulla plebe sediziosa e gli illegalismi popolari, per far coincidere davvero, coattamente, natura umana e lavoro. Naturalmente i famosi hegeliani di sinistra sono Marx ed Engels. L'approccio di Fradin, la cui formazione è principalmente economica, al problema del valore, è estremamente interessante. In qualche modo Fradin attribuisce la definizione del valore, a partire dall'economia classica, a questo processo di istituzione del contabile e del monetizzabile come una circolarità autoreferenziale che si regge su sé stessa e si naturalizza, producendo l'apparenza ideologica come un'«illusione speculare della rappresentazione». In questo valore la misura non ha mai un vero referente, perché c'è sempre un qualcosa di rimosso, lasciato fuori dal conto (gli effetti psichici e ambientali di un'impresa produttiva, ad esempio, non sono davvero monetizzabili). Sulla linea epistemologica di Canguilhem, Bachelard, Cavaillè, ma soprattutto della sua applicazione a Marx da parte di Althusser, Fradin critica l'idea di un valore d'uso, reale, come referente empirico del valore, quale esempio di una commistione tra empirico ed astratto, di «anfibologia» tra formalizzazione teorica e supposta concretezza descrittiva, che è la cifra dell'ideologia. La prefazione metodologica a *Lire le Capital* è in questo caso illuminante. Questa referenzialità illusoria, in sostanza, maschera il carattere puramente costituente e politico delle verità economiche e, quindi, dell'*homo economicus*.

¹⁸⁴ J. FRADIN, *La voie pauvre de la rebellion*, cit., p. 141.

¹⁸⁵ M. WEBER, *Intermezzo: Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo* (1915-16), in *Sociologia della religione. Il L'etica economica delle religioni universali. Parte prima: confucianesimo e taoismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 2002. Sull'argomento dell'«acosmismo dell'amore» in Weber si veda: D. D'ANDREA, *Bontà assoluta come incapacità di mondo. Acosmismo dell'amore e ordine sociale in Weber*, in *Politica&Società*, I/2013, pp. 53-78.

Un'astrazione etica che è purezza e «incapacità di mondo». Slancio utopico e autodistruzione della soggettività, se applicati al campo politico, possono confondersi, laddove non è ammessa alcuna deroga pragmatica ai principi. Il fatto che la «teologia politica» di Fradin, rimanendo sull'esempio, sia quella dello gnosticismo cristiano¹⁸⁶ pare confermare questa intuizione: realizzare significa degradare e i mondi storici concreti, retti dallo scheletro delle istituzioni, sono il polo corrotto del dualismo. Si può volgere, però, la questione in tutt'altro modo. Gli interventi foucaultiani sulle vicende dell'Iran si concludono con un breve scritto del 1979 dal titolo *Sollevarsi è inutile?*, in cui è ribadita l'alterità profonda tra la catena causale dei processi storici di cambiamento come le rivoluzioni, valutabili sul lungo periodo, e le ragioni che fanno esplodere una rivolta. Queste ultime sono di un diverso ordine e convocano altri criteri, ma soprattutto prescindono dal potere a cui aprono la via, sono irriducibili alle sorti dei sistemi politici. La sollevazione fa parte di un movimento ineliminabile che lacera la sequenza storica, è «fuori dalla storia». Per questa ragione Foucault parla dell'epoca moderna come di un'«era della rivoluzione», che si è affermata svuotando, «addomesticando» le sollevazioni. La polarizzazione del tempo nella direzione del futuro, nel solco di una storia razionale, contro le «ragioni profonde» che spingono a rifiutare un presente insopportabile in un punto ed un momento determinati:

Venne l'età della «rivoluzione». Da due secoli ha dominato la storia, organizzato la nostra percezione del tempo, polarizzato le speranze. Ha costituito uno sforzo gigantesco per assorbire la sollevazione all'interno di una storia razionale e soggiogabile: le ha dato una legittimità, ha distinto le forme buone e quelle cattive, ha definito le leggi del suo procedere; ha stabilito le condizioni di partenza, gli obiettivi e le forme della sua realizzazione. È stata definita perfino la professione di rivoluzionario. Addomesticando la sollevazione, si è preteso di farla apparire nella sua verità e di condurla a esiti reali. Promessa meravigliosa e temibile. [...] Enigma della sollevazione.¹⁸⁷

Oltre ad esprimersi sul caso specifico dell'Iran, mettendo al riparo le istanze etiche della rivolta dai risvolti politici autoritari che le sono seguiti, Foucault tratteggia una lettura complessiva della dialettica tra rivolta e rivoluzione. È sintomatico che in una conferenza dell'anno precedente, tenuta in Giappone, l'autore si soffermi più diffusamente sull'argomento, basandosi sulle lotte sociali che imperversano negli anni 70. L'aspetto più rilevante evidenziato da Foucault è che le lotte decentrate e molecolari che si dispiegano nel periodo sono tanto radicali quanto connesse a motivazioni locali, immediate. Non passano per una visione d'insieme che articola in una totalità gerarchica le occasioni di conflitto secondo una considerazione strutturale o strategica mirante a individuare l'«anello debole» del sistema nemico. Questo tipo di rotture si concentrano, invece, sulle

¹⁸⁶ Su questo tema di veda il contributo *Devenir hérétique. La fusion économique du christianisme autoritaire*, disponibile in rete: <https://lundi.am/Devenir-heretique-6-9>, [consultato il 04/08/2021].

¹⁸⁷ M. FOUCAULT, *Sollevarsi è inutile* (1979), in *Estetica dell'esistenza, etica, politica. Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985*, Milano, Feltrinelli, 2020, pp. 132-136: 133.

espressioni più vicine e riconoscibili del potere, senza seguire un'idea esauriente ed organica della liberazione e senza ordinare le spiegazioni della realtà sociale in uno schema chiuso e globale. Né gerarchia teorica delle cause, né finalità definitive di rovesciamento della storia, che viene riconosciuta come «indefinitamente aperta»¹⁸⁸. Ci sono lotte contro le istituzioni detentive, supportate dal *Groupe d'information sur les prisons*¹⁸⁹, per ostacolare la pervasività del controllo medico sui corpi, secondo l'attività e le ricerche di Ivan Illich¹⁹⁰, oppure resistenze territoriali come quella, in Giappone, contro la costruzione dell'aeroporto di Narita.

Se tali lotte non si svolgono sotto il segno della rivoluzione, non sono varianti formali della «morfologia» rivoluzionaria che avrebbe monopolizzato il linguaggio politico moderno, al contempo non ricadono in alcun modo sotto la categoria del riformismo. Non si riscontra in esse una definizione dei «fondamenti» dell'oppressione, un primato delle rivendicazioni strettamente economiche, né la lotta di un intero popolo o un programma unitario, ma d'altra parte non c'è neppure un'accettazione di accomodamenti o conquiste parziali. Si trova invece la messa in discussione del potere disciplinare e dei suoi meccanismi come atto di destabilizzazione permanente e processo senza fine. Anche secondo Foucault, quindi, la struttura binaria tra rivoluzione e riforme che avrebbe dominato la politica occidentale a partire dall'evento 1789-93, si dissolve per lasciare spazio a vie non ancora battute:

Forse stiamo vivendo la conclusione di un periodo storico che, a partire dal 1789-1793, almeno in Occidente, è stato dominato dal monopolio della rivoluzione, con tutte le sue implicazioni dispotiche; senza, tuttavia, che la scomparsa del monopolio della rivoluzione significhi una rivalutazione del riformismo. Le lotte di cui ho parlato, infatti, non si caratterizzano affatto come riformiste, poiché il riformismo si propone di fondare un sistema di potere attraverso un certo numero di cambiamenti, mentre tutte queste lotte tendono alla destabilizzazione dei meccanismi di potere, a una destabilizzazione apparentemente senza fine.¹⁹¹

Questo elemento delle lotte contemporanee, che lo stesso Foucault definisce «anarchiche», resta il cuore del problema. I momenti di conflitto e lacerazione del normale ordine delle cose si coagulano in mondi, in aggregazioni ed equilibri transitori che si possono anche definire – seppure in modo controverso – delle «istituzioni». Si potrebbe infatti considerare la proposta di Roberto Esposito, che in un libro del 2021 – intitolato appunto *Istituzione*¹⁹² – qualifica la politica come pratica

¹⁸⁸ Id., *La filosofia analitica del potere* (1978), in *Estetica dell'esistenza, etica, politica. Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985*, cit., pp. 98-113: 109.

¹⁸⁹ Id., *L'emergenza delle prigioni: interventi su carcere, diritto, controllo*, Napoli, La Casa Usher, 2011.

¹⁹⁰ I. ILLICH, *La nemesi medica. L'espropriazione della salute* (1974), Milano, Bruno Mondadori, 2004. Foucault cita Illich, oltre che nello scritto in questione, in un

¹⁹¹ M. FOUCAULT, *La filosofia analitica del potere* (1978), cit., p. 109.

¹⁹² R. ESPOSITO, *Istituzione*, Bologna, Il Mulino, 2021. Sull'argomento si può anche vedere, ad un maggiore grado di approfondimento teorico, *Pensiero Istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi, 2020. Questo secondo libro di Esposito compara le ontologie politiche di Deleuze, Heidegger (una positiva e l'altra negativa) e in

intrinsecamente istituyente. Secondo tale visione l'agire trasformativo non sarebbe né la regolazione di un assetto fossile ed intangibile né una creazione *ex novo*, ma un ciclo permanente di ridefinizione della realtà a partire dall'interazione tra movimenti ed istituzioni. Questa seconda categoria dovrebbe inoltre essere estesa, nel solco delle teorie dell'istituzionalismo giuridico – ma anche di autori come Cornelius Castoriadis¹⁹³, Gilles Deleuze¹⁹⁴ e Claude Lefort – molto oltre il piano prettamente statuale o di governo, fino ad includere, ad esempio, anche la realtà oggettiva dei movimenti rivoluzionari. Su una linea simile si muove anche la riflessione di Gunther Teubner sul concetto di «giustizia auto-sovrversa»¹⁹⁵. Tale indirizzo di ragionamento presenta numerose incongruenze ed ambiguità di fondo, ma resta essenziale porsi l'interrogativo ad esso sotteso, che rimanda ancora una volta al nesso dialettico tra movimento e durata, oppure, parafrasando di nuovo Fradin, alla necessità di «rivoluzionare» lo stesso concetto di rivoluzione¹⁹⁶.

3.8 La potenza destituente e il nucleo di «positività» delle istituzioni.

Il tema di una teoria dell'istituzione è troppo vasto e complesso per essere qui affrontato, se non per accenni molto essenziali. È tuttavia evidente che l'entità di questo concetto e la scala che gli si attribuisce provocano molte incomprensioni e discrepanze in seno alla critica della società capitalista. Che si parli di istituzioni in un'accezione stretta oppure si dilati il senso del vocabolo – e fino a quale capacità di designazione – è un fattore decisivo, non solo di mera terminologia. Risulta discriminante, in particolare, quale rapporto si traccia tra la sfera dei meccanismi istituzionali ed i campi del diritto e della rappresentazione statale. Molte posizioni lucide, nell'ambito del pensiero

ultimo Claude Lefort. Esposito parla anche di «svolta istituzionale» in un recente articolo: *Institutional turn. Carl Schmitt o Santi Romano?*, in M. DI PIERRO, F. MARCHESI, E. ZARU (a cura di), *Almanacco di filosofia e politica*, n. 2: *Istituzione*, Macerata, Quodlibet, 2020, pp. 17-33.

¹⁹³ A proposito di Castoriadis è interessante la sua idea dell'agire storico quale esercizio di un'immaginazione radicale che sarebbe alla base di ogni prassi istituyente, le cui precondizioni di valore sono arbitrarie e dipendono da un posizionamento preliminare che non risponde ad alcuna simbolizzazione prestabilita. Applicando questa idea della razionalità moderna come nucleo di convinzioni immaginarie, prive di un fondamento naturalizzato, Castoriadis si occupa in particolare dell'economia e della struttura burocratica, *che appare a sua volta come un'istituzione*: idea importante per le sue affinità con una critica ad i presupposti metafisico-teologici dell'economico e agli effetti performativi della sua definizione del soggetto. Questo nucleo, su cui si ritornerà meglio, è trattato in particolare in *L'institution et l'imaginaire: premier abord*, in *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, pp. 171-248.

¹⁹⁴ G. DELEUZE, *Istinti e istituzioni*(1967), Milano, Mimesis, 2014.

¹⁹⁵ G. TEUBNER, *Giustizia autosovversa: formula di contingenza o di trascendenza del diritto?*, Napoli, La Città del Sole, 2008.

¹⁹⁶ «La rivoluzione non è il movimento teleologico, con un direttore d'orchestra, verso un punto finale e definitivo, e grandioso. La rivoluzione è ciò che rompe la storia, senza sosta, senza finalità, e trasforma la Storia in istoriale caotico. [...] la rivoluzione interstiziale non è né un GRANDE movimento di trasformazione totale, con la presa del potere o l'uso dello Stato; è l'APERTURA permanente e debole, invisibile, del mondo», J. FRADIN, *PhilosophieduZapatisme*, citato.

critico, avanzano un'idea dell'istituzione e della «prassi istituyente» come un orizzonte ineludibile ed onnicomprensivo che filtra ogni creazione o possibile rimodellamento delle formazioni storico-sociali. I contorni di una simile interrogazione debordano largamente gli ambiti della politica e del diritto, per toccare nuclei fondamentali come quelli del linguaggio, individuato da alcuni come la prima e più originale istituzione, e dell'immaginazione umana. Più di preciso si possono classificare le posizioni che cercano di ridefinire la natura delle istituzioni secondo due assi principali: quelle che ne estendono la portata al di fuori della sfera del diritto, investendo ogni forma di simbolizzazione codificata e durevole dei comportamenti intersoggettivi (Castoriadis, Deleuze); quelle che riconoscono, in vari modi, una dimensione di «giuridicità» più originaria fuori ed accanto alla sfera dello Stato (Hauriou¹⁹⁷, Cesarini Sforza, Santi Romano, Teubner).

Spesso queste due direttrici si intersecano e sovrappongono, sorreggendosi reciprocamente con argomenti che forse, invece, avrebbero pertinenza differente: da una parte ontologica e dall'altra giuridico-politica. Il succitato lavoro di Esposito, ad esempio, incorre in questo genere di sovrapposizione. Non si vuole certo squalificare o liquidare l'indubbia connessione tra i due piani, su cui si basa gran parte della presente trattazione. Si tratta invece di articularli cautamente e senza generalizzazioni indebite: porre l'insuperabilità di una dinamica di immaginazione sociale creativa che si stabilizza in ordinamenti riconosciuti, operanti e dotati di una propria struttura simbolica – contro l'idea chiusa e imm modificabile di un solo blocco di potere che si eredita in piena continuità con il passato – non basta a sostenere in modo convincente, per esempio, che l'autorità delle istituzioni politiche statuali sia il referente obbligato, per costituzione ontologica, dei movimenti di lotta¹⁹⁸. Questo passaggio rappresenta infatti un'«anfibologia», una riduzione illegittima ed affrettata tra campi del discorso diversi.

Per districare con ordine i termini del problema può allora essere utile confrontarsi con una breve lettura critica del concetto di «istituzione». Si potrà così osservare che il centro vitale fossilizzato in questo termine, se sganciato dal quadro classico del diritto e dall'orizzonte della sovranità statale, trova il suo adeguato spazio anche nel paradigma di un pensiero politico «destituyente» ed anarchico. Se infatti supponiamo che una dimensione creativa di organizzazione dei bisogni e delle pulsioni collettive sia di per sé un'«istituzione», il nucleo di «positività» che

¹⁹⁷ M. HAURIOU, *La teoria dell'istituzione e della fondazione* (1925), Macerata, Quodlibet, 2019.

¹⁹⁸ Un esempio di questo gioco semantico: «Ma non bisogna perdere di vista il fatto che anche la più aspra critica alle istituzioni non può svilupparsi che all'interno di esse. Cos'altro sono media, siti, giornali, e perfino scrittura e linguaggio, se non anch'essi istituzioni? Certo, di altro genere rispetto a quelle politiche e a volte in esplicito contrasto con esse. Del resto il conflitto non solo non è estraneo alle istituzioni democratiche, bensì presupposto al loro funzionamento», R. ESPOSITO, *Istituzione*, cit. p. 19. È piuttosto evidente che, con questo salto logico tra le definizioni del campo istituzionale, si rimuove che il rapporto tra la critica e lo Stato, ad esempio, non è altrettanto indissolubile di quello con il linguaggio, come d'altronde permettono di capire gli autori «istituzionalisti» a cui lo stesso Esposito fa riferimento.

innerva queste ultime, nel loro disporsi in forma associative durevoli, è iscritto anche nelle relazioni che mediano un processo politico di trasformazione che si situi fuori e oltre lo Stato. Deleuze descrive ad esempio, nel suo lavoro antologico del 55¹⁹⁹, l'istituzione come esteriorizzazione funzionale di bisogni ed istinti, condizione evolutiva del loro pieno dispiegamento. Non soltanto esistono, insomma, delle istituzioni diverse da quelle politiche classiche, ma anche delle istituzioni politiche non statuali ed antistatali. Lo stesso vale per mezzi e infrastrutture che sorreggono le attività di sussistenza e riproduzione materiale, la soddisfazione dei bisogni nel quadro di quelle funzioni che si sono configurate come costitutive del campo economico.

Per cercare un angolo di attacco attraverso cui farsi strada in un groviglio di problematiche così complesso, si può dire che esiste un modo di sostenere che il processo istituyente è ovunque, universale ed onnicomprensivo, il quale può facilmente scivolare nell'esatto opposto. Se tutte le realtà storiche permanenti sono il frutto di un equilibrio aleatorio, di quel nocciolo di immaginazione creativa che fonda nell'arbitrio radicale ogni tipo di istituzione, anche quelle cardinali come la logica o i valori, ne deriva piuttosto naturalmente che tutti gli strati dell'ordine socialmente consolidato sono altrettanto destituibili. L'immaginazione radicale ed il «*chaos*», per usare le parole di Castoriadis, sono un qualcosa di abbastanza vicino al «principio di anarchia». Se si descrivono i sedimenti più essenziali della realtà come frutto di un'attività sotterranea che dissesta e riforma la superficie del «sociale-storico» – che opera dietro la verità descrittiva e presuntamente neutra delle sue funzioni – si mostra che c'è un retroterra di decisioni e movimenti dietro ogni sistema simbolico contingente, dietro qualsiasi fissazione o naturalizzazione di una formazione storica. In questo modo si indicano le realizzazioni della prassi costituente e, al contempo, il «Reale» che destituisce tali ordinamenti. Scrive Esposito:

Il rapporto tra istituzione e immaginazione è al centro della teoria di un altro autore, Cornelius Castoriadis, certamente il più radicale nel rivendicare il carattere creativo della prassi istituyente. Ciò deriva da un lato dalla sostanziale identificazione dei due termini: immaginare qualcosa significa istituirla, facendo di un non-essere un essere. Dall'altro dalla precedenza di questo immaginario istituyente nei confronti di ogni altra realtà. Se il reale, in tutte le sue forme e manifestazioni, è sempre istituito, vuol dire che non esiste nulla prima dell'atto che gli dà espressione: né individuo né società, né natura né cultura, né economia né politica.²⁰⁰

Questa dimensione inconsueta viene denominata da Castoriadis come «*magma*» e secondariamente come «*chaos*», in quanto matrice generativa da cui provengono tutti i significati condivisi, ancora prima che le istituzioni politiche. Non ne scaturiscono soltanto i principi che

¹⁹⁹ G. DELEUZE, *Istinti e istituzioni*, qui già citato.

²⁰⁰ R. ESPOSITO, *Istituzione*, cit., pp. 85-86.

strutturano il potere politico, ma anche la sfera più profonda di ciò che può essere compreso e denotato mediante schemi logici, nonché il novero di bisogni materiali e desideri che una società riconosce. Anche questi ultimi sono intessuti da una componente «immaginaria» che li delimita, li filtra e ne pone le soluzioni, riducendo al minimo la base naturale data da un automatismo delle funzioni biologiche. Il modo di soddisfare i bisogni, anche quelli più elementari, è quindi fortemente influenzato da tale «istituzione immaginaria» della società:

L'umanità ha fame, certo. Ma ha fame di cosa, e come? Ha ancora fame nel senso letterale, per quanto riguarda la metà dei suoi membri, e questa fame bisogna di certo soddisfarla. Ma ha fame soltanto di cibo? E in cosa differisce, allora, dalle spugne e dai coralli? Perché questa fame, una volta soddisfatta, lascia sempre apparire altre questioni, altre domande? [...] Che si dica che questo bisogno è mantenuto costantemente insoddisfatto dal progresso tecnico, che fa sorgere nuovi oggetti, o attraverso l'esistenza di strati privilegiati che mettono davanti agli occhi degli altri diversi modi di soddisfarlo, e si sarà concesso quanto vogliamo dire: che questo bisogno non porta in sé stesso la definizione di un oggetto che potrà colmarlo, come il bisogno di respirare trova il suo oggetto nell'aria atmosferica, che esso nasce storicamente e che nessun bisogno definito è *il* bisogno dell'umanità. L'umanità ha avuto fame di cibo ma anche di vestiti e poi di vestiti diversi da quelli dell'anno passato, ha avuto fame di automobili e di televisione, ha avuto fame di potere e fame di santità, ha anche avuto fame di ascetismo e di deboscia, di mistica e di sapere razionale, ha avuto fame di amore e di fraternità ma anche dei suoi stessi cadaveri, fame di feste e fame di tragedie, e adesso sembra che cominci ad aver fame della Luna e dei pianeti.²⁰¹

La sintassi che codifica il processo inventivo permanente del mutamento sociale, sempre secondo Castoriadis, si suddivide tra l'apporto «magmatico» dell'autotrasformazione e il suo solidificarsi nel livello «insiemistico-identitario» della realtà. La forza motrice che determina l'«inesaustività» dell'essere e delle istituzioni sociali è proprio questo magma, che «liquefa il solido e solidifica il liquido», al punto che il sociale nel suo complesso può essere definito come un «magma dei magma». Ogni istituzione è quindi «una rete simbolica, socialmente sanzionata, dove si combinano in proporzione e in relazione variabile una componente funzionale e una componente immaginaria»²⁰². Lo strato realistico-funzionale risponde ad una grammatica storicamente relativa ed epocale che si declina come «*legein*» per quanto riguarda il linguaggio e come «*teukhein*» relativamente al fare sociale. Non c'è quindi scheletro del sociale dato una volta per tutte, né in superficie né in profondità, ma creazione simultanea delle parti e della relazione tra le parti, degli elementi e delle istanze concrete che vengono combinati in una totalità coerente e sono posti già da sempre come parti di un insieme. La struttura dello schema identitario e quella delle sue posizioni si formano allo stesso tempo. Nessun aspetto cade al di fuori della creazione della società considerata, della sua istituzione relativa a un dato momento storico, come se fosse un suo presupposto naturale ed invariabile. Questa creazione è invece genesi ontologica nel senso più proprio, benché maneggi

²⁰¹ C. CASTORIADIS, op. cit., pp. 203-204.

²⁰² Ivi, p. 197.

un materiale storico già istituito e modellato: essa afferma un «*eidos*» originale, un plesso di prototipi e modelli che è ogni volta immesso, stabilito in una materialità del tutto particolare secondo l'omologia tra i vari ambiti della realtà, a partire da quello linguistico e da quello dell'agire tecnico.

Questa genesi avvia a sua volta una propria sequenza di riproduzione indefinita, la quale fa sì che ogni istituzione non agisca mai su un concreto puro, ma sopra le sue scorie precedenti, sul già istituito. La coesistenza tra le due logiche (creativa e identitaria) della temporalità storica rende allora l'istituzione un divenire permanente e, al contempo, esclude l'esistenza di un oggetto ad essa esterno. Quindi per Castoriadis esiste, sul piano individuale e su quello sociale, un nucleo di senso regolativo sotteso a tutti gli strati di simbolizzazione. Esso non rimanda però, a sua volta, ad alcun referente razionale, funzionalistico ed oggettivo, ma poggia sull'invenzione. Questo nucleo strutturante, che non denota nulla ma connota tutto, viene chiamato «immaginario radicale». Esso è arbitrario e frutto di decisioni, non è a sua volta «fondato» in alcun modo. La pseudo-razionalità puramente formale della modernità capitalistica è dunque, in realtà, largamente immaginaria. Tale intuizione può essere applicata, oltre il dominio delle istituzioni politiche, alla visione dell'economia stessa come formazione ideologica che predispone il suo stesso campo di applicazione, i suoi dati e le sue realtà di riferimento. L'idea dell'economia come «paradigma articolante» che si naturalizza ed occulta i suoi presupposti – elaborata da Hugo Assmann e ripresa da Jacques Fradin – quindi come istituzione che si autonomizza e assume i tratti del dogma teologico, è qui pertinente.

Gli intricati passaggi del ragionamento di Castoriadis, di cui si è restituito qualche breve accenno, delineano una delle versioni più radicali ed eminenti di quella che è stata definita una teoria «istituente» della politica. Il pensatore si sofferma inoltre a più riprese, nei suoi scritti, a rimarcare la propria distanza dall'approccio heideggeriano alle domande dell'ontologia. Nonostante questo, si può trovare un'assonanza tra la visione ora riassunta ed il concetto di destituzione: sia nei presupposti ontologici – in base alla seminale formulazione di Schürmann – sia nelle possibili ricadute politiche.

Come è stato già notato²⁰³, l'anarchia ontologica che si rivela negli interludi tra le egemonie epocali e da cui emergono i principi che le governano, riecheggia il «magma» che dispiega e trasfigura le forme contingenti del «sociale-storico». La prassi dell'autonomia e quella della decostruzione sono entrambe improntate ad un agire libero che faccia i conti con la caducità delle sintesi metafisiche e la fondamentale apertura, l'indeterminatezza delle leggi storiche. In entrambi i casi le

²⁰³ In particolare il saggio qui già citato di John W.M. Krummel: *Reiner Schürmann and Cornelius Castoriadis: Between Ontology and Praxis*.

determinazioni e l'indeterminato, il disordine e le norme, si intrecciano in modo indistricabile. In tutte e due le prospettive si tratta di pensare una prassi politica adeguata a questa condizione, rispettando il requisito paradossale dell'impossibilità di una teoria dell'azione, di una pratica subordinata a principi (i «Primi» di Schürmann). La finitudine di epoche e istituzioni contrassegna in egual modo questo flusso di invenzione e di erosione in cui i fondamenti sono scalzati e tutto è costruito, transeunte, ridotto ad una cogenza regionale e temporanea (la storicizzazione della metafisica, appunto):

Sia Schürmann che Castoriadis così iniziano le loro ontologie da una presa di coscienza della finitudine radicale che minaccia di distruggere il significato e l'ordine. E per far valere il loro proposito guardano alla storia: l'anarchia ontologica per Schürmann diventa più evidente in mezzo alle *epoche*, quando i principi che governano i modi umani di pensare e fare per un certo periodo stanno affondando, non sono a lungo tenibili, ma non sono ancora emersi nuovi principi a prendere il loro posto. Per Castoriadis *chaos* è un nome dell'accoppiamento indeterminazione-determinazione che governa il dispiegamento di ciò che chiama «il sociale-storico» con irriducibile contingenza ed imprevedibilità.²⁰⁴

C'è poi una sorta di alienazione di secondo grado, di autonomizzazione delle istituzioni e della creazione istituyente che le porterebbe a trattenersi nella presenza, a volersi perpetuare come realtà atemporali e a negare il proprio rapporto con la molteplicità. Un elemento che può essere fatto corrispondere a quel che Schürmann descrive come il passaggio dall'origine come evento (*Ürsprung*) al principio quale comando (*Anfang*), dal «venire alla presenza» alla presenza costante. Un'analogia comparazione può coinvolgere Claude Lefort, altro esponente di rilievo di un pensiero politico «istituente». Roberto Esposito indica proprio in Lefort, nel libro *Pensiero istituente*, il rappresentante principale di tale paradigma. Nella traiettoria di quest'ultimo, una volta consumata la rottura con il marxismo, ci sarebbe un'idea della politica come sfera attraversata da una scissione e da una dualità conflittuale che le sono costitutive. A partire dalle riflessioni del 56 sul concetto di «totalitarismo» ed il sistema sovietico²⁰⁵, per arrivare al lavoro su Machiavelli²⁰⁶, l'allontanamento di Lefort dalle ideologie rivoluzionarie coincide con l'abbandono di un modello di comunità integrale che dovrebbe sciogliere definitivamente le proprie divisioni e coincidere pienamente con sé stessa. Secondo Lefort l'azione politica sussiste proprio per l'irrealizzabilità di questo progetto, in quanto trascendenza e dimensione simbolica che regola le fratture ineliminabili del corpo sociale. Nei sistemi democratici questa trascendenza rimane un posto vuoto ed il simbolico si identifica con il diritto, ma deve comunque mantenersi, perché una piena immanenza – una rimozione del

²⁰⁴ J. W. M. KRUMMEL, op. cit., p. 33.

²⁰⁵ C. LEFORT, *Le totalitarisme sans Stalin* (1956), in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 2018, pp. 155-235.

²⁰⁶ Id., *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1986. Importante nell'influenzare l'interpretazione di Lefort è M. MERLEAU-PONTY, *Note sur Machiavel* (1960), Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018.

negativo – apre la strada all’involutione totalitaria. Il doppio filo che lega lo spettro di una comunità organica e indivisa con il totalitarismo sarebbe proprio ciò che pregiudica alla radice la politica rivoluzionaria. In Lefort c’è anche spazio per un’idea di «democrazia selvaggia», come ha rilevato Miguel Abensour, non priva di suggestioni anarchiche.

Tale idea coincide proprio con una persistenza della divisione originaria del sociale, che dev’essere mantenuta aperta con un’opera di eccedenza continua volta ad impedire ogni rischio di socializzazione compiuta, senza residui. Questo è l’elemento di affinità che avvicina, secondo Abensour²⁰⁷, il concetto di «democrazia selvaggia» al «principio di anarchia». Il «fuori» che scava le istituzioni stabilite è sempre interno, come riserva inesauribile di disordine che impedisce all’autorità di totalizzarsi, di darsi un fondamento ultimo. In tal senso l’analogia con l’agire libero descritto da Schürmann – e con l’idea di destituzione – è oltremodo parziale quanto evidente, poiché in entrambi i casi si tratta di dare un nome convenzionale ad un’aporia non addomesticabile che si insinua nel crollo dei fondamenti metafisici, del «corpo del re» o di qualsiasi altro «Uno». Si tratta di un movimento di destabilizzazione permanente che sposta in avanti e pluralizza i confini tra il «dentro» ed il «fuori» della società, che le impedisce di richiudersi su sé stessa attraverso una varietà di resistenze dalle rivendicazioni specifiche, senza un polo di potere o un denominatore comune.

C’è poi un’ulteriore fonte che permette di avvalorare uno sfilacciamento ed una crisi della forma-istituzione nel suo intreccio con il diritto, ovvero la corrente del pensiero giuridico nota con il nome di «istituzionalismo». Tale approccio è stato recentemente oggetto di varie letture²⁰⁸ che mirano a dimostrarne l’attualità e a verificarla negli odierni problemi della crisi della sovranità. Con diversi sviluppi ed ineguale radicalità, l’opera di autori come Maurice Hauriou, Santi Romano e Widar Cesarini Sforza, allude ad una sostanza del diritto che tracima di molto la sua qualificazione «normativistica».

Invece che coincidere con il dettato formale della legge, che sopravviene soltanto come sanzione ulteriore, *ex post*, la giuridicità viene riconosciuta da questi pensatori nell’espressione diretta di una capacità organizzativa immanente a qualsiasi forma sociale. Ogni collettivo dotato di un fine proprio e strutturato con delle regole, che siano o meno esplicite, ha una propria capacità normativa ed è una fonte di diritto. È particolarmente interessante l’idea, sviluppata più apertamente dai due giuristi italiani, che realtà giuridica, istituzione e organizzazione coincidano, mentre lo Stato si trovi

²⁰⁷ M. ABENSOUR, «*Démocratie sauvage*» et «*Principe d’anarchie*», in *Revue européenne de sciences sociales*, n. 97, 1993, pp. 225-241, disponibile in rete: <https://www.jstor.org/stable/40370044>, [consultato il 04/10/2021].

²⁰⁸ I lavori sul concetto di istituzione di Roberto Esposito, Mariano Croce, Michele Spanò, ma anche di Andrea Salvatore. Si vedano: R. ESPOSITO, *Istituzione*, Bologna, Il Mulino, 2021; M. CROCE, *Che cos’è un’istituzione*, Roma, Carocci, 2010; M. SPANÒ, A. QUARTA, *Beni comuni 2.0. Contro-egemonia e nuove istituzioni*, Milano-Udine, Mimesis, 2016.

ad assimilare e riconoscere, lasciare nell'indifferenza o contrastare queste trame di regolazione autonoma²⁰⁹. Ogni collettivo sarebbe, in questo senso, un ordinamento indipendente e nucleare dotato di un proprio codice, il cui coefficiente di legittimità non dipende dal rapporto con l'autorità politica costituita: un comportamento può essere ammesso secondo un diritto ed indifferente per un altro, o addirittura vietato e perseguito. Il rapporto tra ordinamenti può essere quindi anche di antagonismo, al punto che un'associazione diffusa di tipo sovversivo, un'organizzazione criminale o un movimento rivoluzionario, come sottolinea Santi Romano, non perdono il proprio statuto giuridico per il fatto che infrangono la legalità dello Stato e sono da esso combattuti:

Questi concetti [...] appariranno in tanto più esatti in quanto possono, secondo noi, trovare applicazione anche nei rapporti tra lo Stato e le istituzioni considerate da quest'ultimo addirittura illecite. La illecità di esse non vale e non può valere se non di fronte all'ordinamento statale, che potrà perseguirle in tutti i modi di cui dispone e quindi determinarne anche la fine, con tutte le conseguenze anche penali, che rientrano nella sua potestà. [...] Esse dunque realizzano un proprio ordine, come lo Stato e le istituzioni statualmente lecite. Il negare a tale ordine il carattere della giuridicità non può essere che la conseguenza di un apprezzamento etico, in quanto siffatti enti sono spesso delittuosi o immorali; il che sarebbe ammissibile, ove fosse dimostrata quella dipendenza necessaria ed assoluta del diritto positivo dalla morale, che, secondo noi, in tale senso, che ci sembra molto ingenuo, è invece inesistente. Oltre al dire, che un'associazione, per esempio, politica, che si proponesse il fine di rivoluzionare l'ordinamento di uno Stato non conforme ai bisogni fondamentali e ai dettami della giustizia, dovrebbe eticamente essere giudicata in modo più favorevole che lo Stato stesso, che la dichiara illecita.²¹⁰

Il diritto emerge allora come una sorta di velo, di rete ontologica frastagliata che riveste le più difformi componenti dell'esistenza sociale, ben oltre i limiti di quello che nella modernità si è configurato come il potere sovrano delle istituzioni politiche. In questo senso il «diritto dei privati» – che in Cesarini Sforza è cosa diversa dal diritto privato, cioè la parte del diritto statale riguardante i contratti e le transazioni economiche – è una sorta di torsione pluralistica che fa aderire la legalità a campi che ne sono strutturalmente esclusi, che la estende al terreno delle più varie «forme di vita», scompaginando la cornice classica che separa il pubblico dal privato²¹¹. In quest'ottica si tocca un punto liminare del diritto stesso e della politica, confrontandosi con le fibre

²⁰⁹ Una preliminare obiezione a questo sviluppo dell'«istituzionalismo» italiano sarebbe che sia Cesarini Sforza che Santi Romano erano soprattutto interessati a difendere la legittimità giuridica delle corporazioni, ed entrambi hanno infatti avuto un ruolo sotto il regime fascista. Più pertinente ai contenuti delle tesi considerate è che il carattere pluralistico del pensiero dei due autori si scontra con il fatto che in fondo, attraverso degli ambiti di indifferenza rispetto al diritto statale, essi postulano un suo rafforzamento, un'inclusione nella sua cogenza di ambiti che gli sfuggono. A contestare il carattere «pluralistico» delle posizioni di Santi Romano è stato, ad esempio, Norberto Bobbio: *Teoria e ideologia nella dottrina di Santi Romano* (1975), in *Dalla struttura alla funzione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1977.

²¹⁰ S. ROMANO, *L'ordinamento giuridico*, Macerata, Quodlibet, 2018, pp. 109-110.

²¹¹ È la lettura proposta nella recente post-fazione a *Il diritto dei privati* scritta da Michele Spanò, dal titolo *Zona Cesarini*, in W. CESARINI SFORZA, *Il diritto dei privati*, Macerata, Quodlibet, 2018, pp. 125-147. Questa interpretazione cerca, tra le altre cose, un punto di incontro con le tesi di Antonio Negri sul «diritto del comune» come dimensione terza rispetto a Stato e privato. A sua volta Negri ha recensito il libro e la sua curatela nel numero del 12 dicembre 2018 del quotidiano «Il manifesto», con un articolo intitolato *Nelle autonome aperture al «comune»*.

della vita collettiva che normalmente esuberano dalla presa stringente dei poteri, o quantomeno che non sono codificate espressamente nel loro linguaggio. Questo terreno delle forme di vita è la zona di indecisione rispetto alla costituzione del «politico», come si è detto a più riprese: il margine tra esterno ed interno, il fuori e il dentro del diritto, è un problema che decide se la pluralità a cui si allude sia effettiva. Lo scarto tra efficacia dei dispositivi e tecniche della soggettività, contro-condotte minoritarie e micro-comportamenti, a cui si è fatto riferimento parlando di Foucault, nonché il rapporto tra questi repertori e il politico ad un livello generale, è ancora il punto irrisolto.

Per tracciare una via ulteriore rispetto alla coppia tra ripiegamento privatistico, compatibile con la grammatica neoliberale, e riaffermazione del quadro classico, ontologico-politico, della sovranità statale, basta cercare la tessitura di una «tecnica di composizione»²¹² tra i diversi diritti, conciliando una fioritura di pratiche istituenti? In primo luogo questi strati dell'ordinamento che si sviluppino accanto allo Stato, come coglie bene Esposito, sono possibili soltanto finché lo Stato persiste e ne tutela l'esistenza, o quantomeno non la contrasta. Inoltre è possibile notare che l'idea coltivata da Cesarini Sforza, quella di lasciare a regolazioni differenti delle zone di irrilevanza rispetto al diritto egemone, al potere politico, assomiglia in qualche modo all'inclusione mediante l'esclusione, alla struttura presupponente che Giorgio Agamben pone all'origine della sovranità: uno spazio non localizzabile di eccezione che non indebolisce o pluralizza l'autorità ma la alimenta e la rafforza. Questa, invece che perdere di efficacia, guadagna in duttilità: lo stato solido e la rigidità non sono certo la condizione ideale per un apparato di dominio.

Il modo in cui Gunther Teubner presenta il diritto, in quanto sistema «autopoietico» che introietta i casi della realtà traducendoli nel proprio idioma tecnico, guardando alla giustizia come orizzonte mai pienamente attingibile, è qualcosa di simile. Il diritto può «auto-trascendersi», nella precarietà delle proprie sistematizzazioni formali, verso le affermazioni etiche che lo eccedono, ma deve sempre tornare all'immanenza legale del calcolo giuridico, dei casi e delle leggi. Non a caso questo diritto che si auto-decostruisce e sospetta di sé stesso nella soglia mobile con il mondo, viene paragonato da Thanatos Zartaloudis alla macchina teologico-politica della legge sovrana, come struttura che nella propria fragilità apparente neutralizza l'esterno e l'eccezione:

Ogni azione dovrà rimanere potenzialmente colpevole secondo il diritto dispensatore di destino che può coesistere con il suo fuori (l'eccezione). Si consideri, per esempio, il diritto che si auto-decostruisce di Gunther Teubner, secondo il quale la relazione del diritto al mondo dovrebbe riconoscere la sua definitiva indecidibilità, fragilità, e sospettare di sé stesso al fine di continuare a comandare il mondo in nome del fuori stesso del diritto (la giustizia o auto-trascendenza). La legge di Teubner è una specie di legge autoimmune (non dissimile, in tal senso, dalla legge sovrana di Schmitt). Apologisti e critici hanno in comune

²¹² M. CROCE, *La tecnica della composizione. Per una storia futura de L'ordinamento giuridico*, in S. ROMANO, op. cit., pp. 185-206.

Si può invece immaginare un tracciato delle lotte sociali contemporanee che, disegnando una linea sottile tra i singoli punti finora sparsi, alla rinfusa, lungo questa ricerca, potremmo definire come una «destituzione durevole» o «processuale». Ciò vorrebbe dire descrivere un potenziale sviluppo dell’intreccio tra autonomia materiale, sperimentazione comunitaria ed antagonismo politico fin qui intravisto nel panorama delle sollevazioni odierne. Tale intreccio dovrebbe porre il cuore della destituzione non in un rovesciamento apocalittico o in un puro esodo verso il nulla, ma invece in un gioco di forme. L’abbinamento tra rivolte e cristallizzazioni temporanee della vita in comune, esperienze dell’abitare il territorio che si danno lungo l’arco delle lotte, localmente, è un tratto costante e ricorsivo: che queste forme si possano o meno qualificare, in sé stesse, come istituzioni, non è il punto decisivo. La scelta pragmatica di accomodarsi su un terreno di compromesso che consenta ai conflitti di proseguire, alle comunità in lotta di sopravvivere o di strappare delle vittorie²¹⁴ parziali e tattiche, è ancora un problema di ordine immediato. La prospettiva in cui inserire queste tappe e queste mediazioni, implica invece che si ripensi l’idea stessa di vittoria. Quest’ultima non può essere né un’epifania rivoluzionaria che porti la storia a compimento, né un’integrazione delle maglie istituzionali volta ad arricchirne indefinitamente la pervasività. Per quanto la differenza possa apparire labile, ogni strappo nella trama del diritto e della normalizzazione, ma anche ogni consolidamento organizzativo di ciò che si acquisisce, può mantenere aperta la sua carica sovversiva, il suo rimando a un seguito ulteriore di rotture e ostilità. Oppure può essere semplicemente ricucito.

Tra una composizione di collettività autonome il cui pluralismo trovi un collante nell’incompatibilità con il mondo – e nella volontà di vedere nascere altri mondi – ed una che miri ad integrare le molteplici rivendicazioni particolari, di vita o sensibilità etica, nel quadro svecchiato ma invariante della dialettica politica esistente, passa uno spartiacque talmente gigantesco da eccedere di gran lunga le mere ragioni teoriche. Anche il semplice progetto di vivere diversamente, se preso con serietà in tutti i suoi rimandi, implica sconvolgimenti che possono essere certamente lenti e minuti, senza per questo smettere di guardare alla totalità. Si è forse detto poco, dopo molte pagine, sugli elementi di novità propositiva di questo nuovo registro dell’opposizione politica: nodi

²¹³ T. ZARTALOU DIS, *Violenza senza diritto?*, qui già citato, p. 365.

²¹⁴ MAUVAISE TROUPE, *Remaining ungouvernable*, comparso sulla rivista telematica statunitense *Ill Will*, in rete: <https://illwill.com/remaining-ungovernable>, [consultato il 05/10/2021]. Questo scritto di un collettivo francese che ha partecipato all’esperienza della «Zad» di Notre-Dame-des-Landes, descrive come, dopo aver fronteggiato l’operazione «Caesar» nel 2012 e poi un secondo tentativo di sgombero *manu militari* nel 2018, in seguito all’abbandono del progetto di costruzione dell’aeroporto da parte dello Stato francese, anch’esso respinto, la maggior parte delle esperienze di autoproduzione e sussistenza presenti nella zona accettino un processo di regolarizzazione tattica che, ratificando la vittoria politica della lotta, permette a queste esperienze di sopravvivere.

come quelli della coercizione, della decisione o del coordinamento, in una prospettiva destituente, non soltanto non sono stati esauriti, ma forse neppure adeguatamente abbozzati. Stabilire in che modo possano evolvere i mutamenti che si sono trattati, a quale genere di dinamica storica – più o meno grande e profonda – possano dar luogo, è un problema che supera capacità ed ambizioni di questa ricerca, e che forse non attiene ai compiti della parola scritta e dell'analisi.

Conclusioni

La ricerca qui presentata ruota attorno al divenire «destituente» del lessico anticapitalista e del pensiero rivoluzionario. Tale intersezione non è affatto priva di problemi, poiché la categoria di «rivoluzione» e l'edificio concettuale che la accompagna sono fortemente compenetrati all'orizzonte politico del moderno, alla sua visione della storia ed al relativo universo ideologico. L'idea di «destituzione», che si è scelta quale lente per interpretare il significato politico delle rivolte contemporanee, matura invece in seno ad un filone filosofico di tipo «post-metafisico». Essa si pone, quindi, in netta rottura con la sfera del moderno e con i suoi riferimenti. La domanda che resta inevasa è allora quella sull'effettiva compatibilità dei due poli presi in esame: il pensiero di un'«anarchia ontologica» e di un tramonto dei principi esplicativi che hanno segnato le epoche della storia occidentale – in ultimo la modernità – può stare insieme ad un indirizzo rivoluzionario o ne erode i fondamenti indispensabili?

La precomprensione dei temi affrontati che avevo all'inizio della ricerca, insieme al bagaglio di lettura pregresse, mi portava a propendere per una linea di adattamento della chiave rivoluzionaria alla realtà del declino del moderno. Intendevo privilegiare, in altre parole, quegli autori e quelle esperienze, largamente evocate nella ricerca, che guardano ad un ripensamento, ad una ridefinizione del lessico rivoluzionario oltre la sua cornice classica. Per andare più nel dettaglio, avevo l'impressione che un'idea processuale della rivoluzione, diversa dalle forme della transizione politica, autoritarie o riformiste, che hanno caratterizzato il socialismo tra 800 e 900, potesse fornire risorse adeguate in tal senso. Nel concepire la «rivoluzione» non più come mero rovesciamento politico ma quale gioco strategico tra esperienze interstiziali di secessione entro lo stesso presente del mondo capitalistico, volto ad una loro espansione offensiva, pensavo un po' affrettatamente di riconoscere il venir meno di quell'articolazione tra affermazione di un soggetto unitario e costituente, tempo lineare e fondazione di un potere, che ho individuato come nucleo «metafisico» della rappresentazione politica moderna.

Un'importante oscillazione che si è invece prodotta nel misurarmi con la bibliografia, in particolare mettendo a confronto la letteratura storico-politica con quella strettamente filosofica, concerne proprio questa convinzione. Al termine del lavoro non mi pare più così certa la possibilità di conciliare i due elementi che ho cercato di conglobare – nella sintesi di una «rivoluzione destituente» – o quantomeno non ho una risposta univoca a disposizione. Il fatto che lungo l'elaborato si possano trovare, a questo proposito, delle proposizioni dissonanti, deriva da tale oscillazione: ho preferito temperare ma non cancellare l'ambiguità, la compresenza di tensioni opposte, proprio per restituire il carattere aperto ed aporetico del percorso di studio che ho condotto fino a qui. La

rivoluzione può costituire il fantasma egemonico di un'epoca che si chiude, come ho scritto in più punti. È quindi controverso mantenere questo lemma e stravolgerne completamente il senso, immergendolo in coordinate del tutto differenti da quelle che lo hanno alimentato e reso intellegibile fino ad oggi. Certo la rivoluzione, e soprattutto l'identità della «soggettività rivoluzionaria» (creazione anch'essa eminentemente moderna), può essere ed è stata anche un contrassegno di radicalità etico-politica capace di esercitare un'efficacia in assenza di concreti eventi rivoluzionari e oltre la loro imminenza. I «rivoluzionari senza rivoluzione», l'etica rivoluzionaria come fucina di simboli e credenze collettive, hanno avuto un'importanza enorme nella storia dei movimenti di emancipazione. Importanza che può essere osservata e considerata anche separatamente rispetto alla storia delle rivoluzioni. Ma non è detto che questo consenta di pensare l'esistenza di un'etica e di una forma di vita «rivoluzionarie» senza più nulla che assomigli alla speranza nella «Rivoluzione», intesa come cesura totalizzante del corso storico, evento fondativo e polarizzazione del senso temporale.

Si affaccia quindi l'ipotesi irrisolta che la politica delle rivolte e del «secessionismo etico», di cui ho provato a dare una descrizione e una genealogia teorica, sia qualcosa d'altro. Scartando l'idea delle «politiche dei privati», del ripiegamento minoritario in ambiti di autonomia sociale che rimangono tali, si è voluto ravvisare un'alternativa proprio nel potenziale allargamento, nella generalizzazione che i siti politici indicati prefigurano. Rivolte e spazi di autogestione, piazze occupate, zone resistenti, «isole di comunismo», possono forse disegnare un registro politico terzo rispetto alla dicotomia tra rivoluzione e riformismo. Nella seconda definizione includo pienamente anche tutte quelle posizioni che vedono nella sperimentazione di collettività alternative una pratica che può conciliarsi con il mondo e con la società così come sono, senza velleità di modificarne gli assetti globali.

Sono pervenuto all'idea d'insieme che i movimenti rivoluzionari ed emancipativi del passato si distribuiscano su due assi, con i rispettivi limiti: quelli che hanno coltivato una capacità offensiva priva di consistenza, privilegiando la forza di attacco senza approfondire strutture e mezzi per una diversa esistenza collettiva; quelli che, all'opposto, hanno consolidato una consistenza senza conflittualità, riducendosi spesso a nicchie inoffensive per quanto virtuose. Se si osserva la parabola dei movimenti anticapitalisti più radicali che sono emersi dagli anni 70 ad oggi, in Occidente, si vede che seguono effettivamente, quando assumono una certa portata e durata, una di queste due strade: da una parte centri sociali, quartieri occupati, comunità autonome, che progressivamente si ritagliano un loro spazio di alterità culturale e politica; dall'altra parte le molte minoranze sovversive dedite a fughe in avanti che, senza uno stabile tessuto di «contro-società» a reggere gli urti della repressione, finiscono sovente per autodistruggersi. Naturalmente le due soluzioni si intrecciano e combinano in varianti innumerevoli, ma credo che questo schema possieda una buona capacità esplicativa.

La prospettiva «destituente» che ho tentato di tracciare dovrebbe invece fondare la radicalità nella consistenza. Ho cercato quindi di mostrare un germe di questa sintesi sia in autori e in correnti teoriche che avrebbero precorso e visto in anticipo i termini della problematica, sia in sequenze contemporanee di lotta sociale. Uno dei motivi più rilevanti che mi sembrano giustificare l'uso del concetto di «destituzione», per descrivere tali conflitti, è l'inedito rapporto di tensione tra l'universale e il particolare che vi si gioca. La connotazione «esperienziale» è situata di molte mobilitazioni territoriali o sollevazioni, articola insieme l'immediato del vissuto, dell'abitare diversamente uno spazio o di un rifiuto assolutamente specifico, alla radicalità di istanze generali sulle sorti del mondo. Istanze che rimangono opache e sentite confusamente, ma sono comunque l'indicatore di qualcosa. Il trovarsi intorno ad una rotatoria stradale o ad un presidio improvvisato sembra proiettare l'opposizione a una singola opera pubblica, o ad un decreto governativo, verso il piano di un'opposizione complessiva alla società così com'è, in uno strano cortocircuito tra il frammento e la totalità. In tal senso parlare di destituzione allude anche al venir meno di tutte quelle mediazioni, logiche ancor prima che politiche, le quali permettevano di codificare l'esperienza diretta in una cornice esplicativa, attraverso gli universali di un'identità soggettiva, di una visione del mondo e di un progetto.

In questo caso si ha invece il diretto accostamento tra un «No», incondizionato ma del tutto circoscritto, e delle reti di socializzazione alternativa che danno a questo rifiuto un carattere positivo. In qualche modo si può dire che mobilitazioni del genere – e in tal senso il caso dei *gilets jaunes* resta, tra quelli recenti, esemplare – rimuovano un pregiudizio intellettualistico e discorsivo sulla natura della politica: i manifestanti si incontrano intorno ad una condizione comune di vita, a un bagaglio di esperienze ed affetti condivisi, ma al contempo si esprimono con termini, come ancora quello di «rivoluzione», che hanno una valenza eminentemente politica. Singolarità e piano generale non sono completamente disgiunti, come potrebbe sembrare a un primo colpo d'occhio, ma comunicano per attrito e giustapposizione diretta, a sprazzi. Lotte e resistenze aprono prospettive sulla globalità, dicono la loro sull'organizzazione sociale esistente, ma solo per scorci ed intuizioni, senza una costruzione discorsiva coerente e compiuta.

Mi rendo perfettamente conto che evocare una terminologia di questo tipo rischia di scadere nella suggestione estetica e di non rispondere con sufficiente solidità agli interrogativi posti. Resta che lo spazio delimitato da tali considerazioni mi pare il solo in cui una riflessione sulle forme odierne dell'anticapitalismo, in senso teorico e pratico, possa collocarsi, prendendo atto del comune declino sia delle traiettorie riformiste, sia dell'«epoca delle rivoluzioni» per come l'abbiamo conosciuta. Si tratta di fare i conti con un dato «antropologico», relativo alle soggettività, che non è possibile trascurare.

La vaghezza delle conclusioni di questa ricerca si spiega quindi, oltre che per incapacità e manchevolezze, per questo dato di fatto che segna l'epoca: il decomporsi dei progetti e delle spiegazioni politiche universalizzanti, soprattutto nel campo dell'emancipazione, l'esaurirsi di metri che permettano di gerarchizzare le lotte, di dare loro rivendicazioni e di guardare ad un obiettivo unificante, si traduce anche nel fatto che sia difficile scorgere come le scosse del presente si svilupperanno. Difficoltà che riguarda innanzitutto i protagonisti delle lotte stesse. Mi sembra che la politica di rivolte e sollevazioni contemporanee si possa descrivere come l'«espressione» di uno stato, di un sentire o di un impulso, invece che la rappresentazione di un soggetto in vista del raggiungimento di un fine. La natura politica, certamente insolita, di simili repertori di contestazione, consiste a mio avviso nel disattivare quella separazione tra sfera pubblica e dimensioni private dell'esistenza che regge la storia della sovranità in Occidente. Da una parte il foro interiore o lo spazio economico, dall'altra il discorso ineffettuale che accede alla visibilità, di cui la «critica» è l'ultima figura. Questo è l'unico senso alla cui luce credo si possa mantenere l'aggettivo di «politici» per i repertori odierni del conflitto sociale: in quanto toccano la frontiera della politica e ne intaccano la delimitazione costitutiva, invece che tenersene distanti. Il motivo per cui reputo plausibile definire «politici» simili fenomeni, in un'accezione metaforica ed atipica, è allora lo stesso per cui sono gesti di secessionismo «antipolitico», non semplicemente e soltanto «impolitico». Seguendo la tesi secondo cui il dispositivo ontologico della politica occidentale funziona per una logica binaria che si ripete in innumerevoli coppie – politica ed economia, individuo e comunità, privato e pubblico, anarchia e ordine – affermando mistificatoriamente come irrelati i due poli che le compongono, e che invece non possono definirsi separatamente, ho voluto riconoscere nelle rivolte una dinamica di indistinzione tra ciò che appartiene alla politica e ciò che ne è fuori.

Sempre muovendomi nel medesimo alveo, ho individuato nell'idea di «autonomia» ed in una certa visione anarchica della comunità la chiave per sviluppare, nella trama dei movimenti di contestazione studiati, una prospettiva di ampio respiro oltre la semplice contingenza. Esiste infatti una tradizione composita del pensiero libertario che riconosce nelle istituzioni locali delle comunità fuori dallo Stato, in un arco temporale che va dalle esperienze comunali del Medioevo ai consigli operai tedeschi del 1919, una specie di filone sepolto della creatività sovversiva da contrapporre alla tendenza centralistica ed autoritaria del socialismo ottocentesco e novecentesco. In molti tratti dei movimenti «autonomi» che hanno preso piede, in Occidente, tra gli anni 70 ed oggi, si può senz'altro riconoscere una costellazione con queste spinte di separatismo etico e sottrazione al comando.

Per questa ragione si può forse postulare che tra l'affermazione della società come universale politico, che ha caratterizzato le forme egemoni del socialismo classico, e l'individualismo liberale o neoliberale, con la sua apertura alla varietà dei piccoli gruppi su base affinitaria, degli stili di vita e

delle sperimentazioni plurali, non ci sia il vuoto pneumatico. L'idea della comunità di tipo anarchico, infatti, è legata ad una visione forte della verità, non è relativistica e non si sottrae ad un'«idea di mondo» dalla vocazione globale. Allo stesso tempo però, sul terreno immediato delle lotte, queste esperienze manifestano un'istanza di rottura incondizionata con l'interesse generale, di rifiuto del compromesso con la sintesi sociale e statale. Rigetto del «contratto sociale» e della composizione degli interessi, quindi, della responsabilità verso la collettività politica esistente, ma anche perseguimento di una «comunità delle comunità», di un'articolazione organizzata e durevole dei margini di autogestione. Prendendo l'esempio della pluridecennale traiettoria zapatista in Messico, a questo proposito paradigmatica, si vede che gli organi di decisione e regolazione, partendo dalle più piccole comunità locali, hanno però capacità disciplinante e coercitiva, sebbene non riproducano le caratteristiche di immutabilità, irrigidimento burocratico e centralizzazione che definiscono la struttura dello Stato moderno.

Quello che mi pare rilevante, al di là delle trasposizioni semplicistiche, è la paradossale presenza di organismi politici che esercitano un potere, dunque in un certo senso di «istituzioni», nelle dinamiche di emancipazione che propongo di definire come «destituenti». Ciò che contraddistingue un uso destituente delle istituzioni, in tale ottica, è il loro coinvolgimento in un processo autodissolvente che rende l'istituzione capace di integrare la propria precarietà. Un uso «auto-sovversivo» e localizzato dell'istituzione, insomma. Al di là delle contorsioni linguistiche penso che, se si assume un'accezione allargata della nozione di «istituzione», la quale comprenda al proprio interno anche realtà come un «consiglio» o un movimento rivoluzionario organizzato, i processi di destituzione e di trasformazione anarchica della società non escludano di per sé l'impiego di un assetto istituzionale. A differenza dell'atto fondativo che immette nel circolo vizioso e nell'oscillazione dialettica tra potere costituente e potere costituito, schema strutturante la sovranità moderna, la rete di realizzazioni istituzionali ammesse dal pensiero anarchico della comunità dovrebbe contemplare il proprio costante superamento, la possibilità permanente di un'eccedenza e di una deposizione delle sue forme temporanee.

Un'idea del genere è indubbiamente legata alla condizione attuale dei moti di resistenza, alla loro natura frammentaria e plurale, soprattutto alla luce di una particolare lente filosofica, ma ho voluto sottolinearne la presenza embrionale anche in alcune correnti «classiche» del pensiero anarchico e sovversivo. Il gradualismo rivoluzionario e l'idea dell'irriducibilità, nel mutamento sociale, del processo alle sue realizzazioni, non è certamente nuova. Il nucleo di ibridazione tra storia e pensiero teoretico che regge la ricerca ruota proprio attorno a tale cortocircuito, per cui ho cercato di mostrare come la discontinuità radicale del presente – in termini di registro politico della

contestazione – risignifichi e attualizzi elementi preesistenti, immettendoli in una diversa sequenza di termini e nozioni.

Si può allora pensare, unendo i punti fin qui toccati, che la direttrice strategica «terza» di un anticapitalismo oltre la modernità, potrebbe essere una combinazione tra le politiche interstiziali di autonomia materiale e le scosse periodiche dei conflitti sociali, anche di intensità molto acuta, come le rivolte e le sommosse. Le «isole» dovrebbero evitare di scadere in nicchie, per formare invece un arcipelago, mentre dall'altra parte l'aspetto dello scontro, invece di costituire il fulcro di senso che rappresentava il mito rivoluzionario, passerebbe in subordine, come passaggio tattico. Una sintesi strategica di questo genere, il cui pieno sviluppo esula le ambizioni di una ricerca teorica, mi pare ricomprendere e oltrepassare le impasse in cui il campo dell'emancipazione si è storicamente incagliato. Tutta la tradizione della comune, della comunità e del municipalismo, tutte le spinte di secessione che riemergono – come un affluente sommerso del socialismo – nella pratica e nella materialità stessa delle lotte sociali odierne, possono acquistare così lo statuto di proposta politica a lungo termine, oltre i limiti dell'provvisorietà e del localismo.

La cornice dello Stato mi pare inadeguata a tali fenomeni non soltanto per il generale discredito che copre ormai la politica rappresentativa, ma anche per una ragione di scala. In qualche modo gli attuali movimenti di protesta si muovono su un piano che sfugge alla presa dello Stato perché, al contempo, troppo piccolo e troppo grande. Troppo piccolo poiché riafferma le spinte centrifughe di comunità locali, di reti di prossimità e forma di vita ancorate a un luogo contro l'«interesse generale» imposto dalle decisioni politiche degli Stati, percepite come astratte e distanti, sospese in aria; troppo grande in quanto le resistenze intaccano, lungo lo stesso percorso di «ritorno sulla terra», interessi e meccanismi di potere che rimandano ad una concatenazione eccedente il campo degli Stati nazionali e il loro confini. Per arrestare i progetti infrastrutturali che interessano un territorio o una regione, infatti, si coinvolgono scelte ed apparati istituzionali di portata transnazionale, come le stesse reti di collegamento logistico, di gestione tecnica o valorizzazione economica in cui questi progetti si inseriscono. I casi dell'opposizione alle linee ad alta velocità, alla costruzione di gasdotti, aeroporti internazionali, oleodotti, siti nucleari, ed altre opere a forte impatto ecologico, è emblematico: i singoli territori regionali sono infatti posizionati entro una fitta geografia mondiale di collegamenti e snodi. La questione tecnica delle infrastrutture e della pianificazione non ricalca ma subordina i livelli territoriali della decisione politica. Per questa ragione ogni singolo «margine», ogni enclave o area decentrata può inceppare flussi e apparati di entità molto più estesa. In un certo senso la rilocalizzazione dei conflitti si accompagna ad un decadimento della dicotomia medesima tra centro e periferia, come se ogni punto potesse costituire un «anello debole» in cui si concentrano le contraddizioni sensibili del sistema vigente.

Il fatto che il fulcro del governo risieda nei suoi aspetti logistici e tecnici, nei dispositivi e nelle infrastrutture che raccolgono dati, consentono trasporti, connettono informazioni e luoghi secondo una precisa configurazione spaziale, fa sì che anche gli orientamenti dell'antagonismo debbano privilegiare il problema della tecnica. Se il mondo è innervato da un insieme di centri tecnologicamente equipaggiati che travalicano le frontiere, formando un arcipelago tra i siti degli inclusi, la stessa mappatura funziona, in controluce, definendo delle enclaves e delle zone liminari che, per esclusione o per scelta, rimangono fuori dal quadro. Non esiste alcuna prospettiva credibile di superamento dell'ordine sociale esistente che non si misuri con un collegamento di tali enclaves, con una geografia alternativa a quella governamentale, che passi per l'appropriazione di risorse tecniche capaci di rendere l'autonomia materiale qualcosa d'altro che un mero *flatus voci*.

Per questa ragione evocare il problema dell'«istituzione», delle forme istituzionali necessarie perché l'impulso delle rivolte sopravviva a sé stesso, non vuol dire ricreare la versione politica – statuale e verticistica – delle istituzioni stesse, ma pensare a strumenti organizzativi, tecnicamente efficaci, per rendere possibile un'organizzazione collettiva della vita fuori dai circuiti dell'economia capitalistica. Destituire la presa dell'economia come compensazione e protesi di una capacità comune ridotta all'atrofia, vuol dire costruire le funzioni stabili che diano corpo a tale capacità: non Stati o partiti, ma forze e saperi. Il problema ineludibile contro cui si arenano le esperienze sovversive del presente non è il rapporto con lo Stato, la scelta tra verticalizzazioni elettorali puntualmente ridotte allo scacco o accelerazioni dello scontro che si risolvono in fiammate effimere, ma quello di pensare all'energia, l'alimentazione, le cure mediche e la produzione su un piano di complessità e ad una magnitudine senza precedenti.

Tra la scala di simili ostacoli e le dimensioni delle collettività politiche in lotta, sempre locali e ridotte, sembra esserci uno iato incolmabile. Dalla sollevazione greca del 2011 alla mobilitazione dei «*gilets jaunes*», passando per le «Primavere arabe», il punto dirimente non è tanto che i vecchi tentativi e le vecchie ideologie risultino obsoleti, quindi falliscano, ma che anche laddove non si ricade negli schemi del passato, la spinta propulsiva dei movimenti si esaurisce per assenza di sbocchi. Le capacità e le tecniche necessarie a questi movimenti dovrebbero essere appropriabili fuori da una rete eterodiretta di interdipendenze come quella dell'odierno sistema tecnologico. Viene dunque da chiedersi se questo tratto, per cui non esiste soluzione che permetta di uscire dalla contingenza, di proseguire e di passare per scopi intermedi, sia connaturato all'esercizio di un «agire destituente» o meno. Ho provato ad abbozzare una posizione in merito, ipotizzando che l'idea di destituzione possa essere dissociata dalla pura negatività, articolandola al problema di una creazione istituzionale che non sia quella della politica classica. Mi rendo conto dell'insufficienza di tale risposta, che è ben lungi dall'essere un valido punto di arrivo.

Il mosaico di temi, gruppi ed autori che ho giustapposto nella ricerca non ha la pretesa, d'altronde, di fornire risposte esaurienti alle domande poste fino a qui. Si trattava piuttosto di esporre in modo chiaro i quesiti, di restituire una temperie e un coacervo di motivi che rappresentano un paradigma inedito, inesplorato. Questo paradigma è un dato di realtà con cui gli studi politici e filosofici devono confrontarsi, al di là dei toni trionfalistici o pessimisti, se si vuole riconoscere ancora un qualche senso alla prospettiva del cambiamento radicale della società. Chi si ribella oggi non lo fa, salvo rare eccezioni, perché mosso dalla fede in una missione storica, in una lettura della società o in un evento salvifico, ma a partire dalle condizioni di un'esperienza che è al contempo assolutamente singolare, specifica, lontana dalla generalità, e «qualunque», vuota, priva di attributi positivi che permettano una soggettivazione qualitativamente determinata contro il sistema dominante. Gli elementi in cui si riconoscono i rivoltosi, quando attaccano la polizia, saccheggiano le merci o bloccano la circolazione, sono quelli subiti, imposti dal consumo, dallo stigma sociale o dall'immaginario del mondo così com'è: ci si ribella in quanto automobilisti, abitanti del tessuto periurbano o periferico, destinatari di un bando, civile e razziale. Se l'appartenenza operaia, nella storia del socialismo, era ugualmente imposta, assegnata dalla gerarchia sociale per essere volta, poi, in identità politica oppositiva, in «contro-soggettivazione», esistevano degli anelli di congiunzione tra i luoghi dell'esperienza quotidiana comune, come la fabbrica e il quartiere, e l'organizzazione politica. Si trattava del partito, del sindacato e dell'inquadramento in una «credenza rivoluzionaria» di massa.

Oggi la frattura si posiziona diversamente, perché chi scende in strada lo fa proprio a partire dalla propria quotidianità alienata come abitante di una periferia urbana e consumatore, emarginato in una qualche «*banlieue*» del mondo o esecutore frustrato ed impoverito di un ruolo lavorativo che non garantisce più sicurezza ed integrazione sociale. Tra questa condizione e il suo rifiuto non ci sono passaggi intermedi, mentre la sofferenza è percepita come una muta sciagura. Soltanto nel corso della rivolta si accede ad un piano comune, si guadagna una comunità data dalla presenza, senza filtri di riconoscimento che non siano dentro la situazione, nel «qui e ora». A forza di destrutturare le identità sociali, le ideologie e le narrazioni che davano all'«essere nel mondo» di ognuno una nervatura simbolica, una ragion d'essere apparente e una storia, la società capitalistica crea una pletora di individui atomizzati la cui forma di vita, completamente opaca, è perfettamente comune e potenzialmente aperta a qualsiasi divenire. L'attuale profluvio di teorie del complotto e cospirazionismi ha forse anch'esso a che vedere con questo crollo delle «rappresentazioni» nell'accezione più ampia: crisi della rappresentazione di sé stessi come soggetti con una propria identità, parte di un collettivo, della società come organismo mosso da criteri razionali o in qualche

modo comprensibili, anche se ingiusti, ma anche crisi del rapporto con la «verità» in tutte le sue forme – politica, scientifica e morale.

Ho cercato di descrivere e spiegare come il volto di una politica anticapitalista sia mutato, in un intreccio molto fitto di sensibilità e percorsi. Non è semplice trovare un filo conduttore adeguato a tirare le somme, riassumendo i temi affrontati. Lungo tutto lo studio mi sono mosso al confine tra l'indagine storica e la riflessione teoretica, trovandomi spesso a districare con fatica l'aspetto «diagnostico» e prescrittivo da quello strettamente analitico. Si trattava di riportare una filiazione di idee, mostrandone originalità e genealogie, ma anche di interrogarne l'attualità e lo statuto politico. Tale difficoltà riguarda il modo di orientare lo sguardo, guadagnando all'occorrenza il giusto distacco da pensatori e opere, ma anche la peculiarità dell'oggetto di studio. La griglia della «potenza costituente» e un certo spettro di interpretazioni della rivolta portano infatti con loro, nella propria radice filosofica, il rigetto di una chiave teorica ed esplicativa calata sugli eventi. Per questa ragione alludere a tali categorie vuol dire indicare un dato, una modalità in cui i fenomeni del conflitto vengono alla presenza – prendono congedo dal continente conosciuto dell'azione politica – ma anche proporre una lettura ed uno sviluppo. Mantenersi tra la ricostruzione e l'analisi senza scadere in un atteggiamento prescrittivo, tenendo fede ai presupposti del lavoro, ha quindi corrisposto ad una scelta di metodo. Su ciascuno dei punti focali della ricerca, dalla compatibilità tra orizzonte rivoluzionario e agire costituente alla natura politica delle rivolte, passando per l'utilizzo dell'«istituzione», c'è una contraddizione irrisolta e un'ambivalenza di fondo. Se l'intento di definire correttamente i termini della questione, la posta in gioco delle domande elencate, è riuscito almeno in parte, allora questo studio ha raggiunto i propositi.

- T. W. ADORNO, M. HORKHEIMER, *Dialettica dell'illuminismo* (1947), Torino, Einaudi, 2006.
- G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.
- Id., *La comunità che viene*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001.
- Id., *L'aperto*, Bollati Boringhieri, 2002.
- Id., *Stato d'eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- Id., *Profanazioni*, Milano, Nottetempo, 2005.
- Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2005.
- Id., *Che cos'è un dispositivo?*, Milano, Nottetempo, 2006.
- Id., *Il Regno e la gloria*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.
- Id., *L'uso dei corpi*, Vicenza, Neri Pozza, 2014.
- Id., *Homo sacer. Edizione integrale*, Macerata, Quodlibet, 2018.
- J. ALLAVENA, *L'hypothèse autonome*, Paris, Éditions Amsterdam, 2020.
- R. ALQUATI, *Sulla fiat e altri scritti*, Milano, Feltrinelli, 1975.
- L. ALTHUSSER, J. RANCIÈRE, E. BALIBAR et al., *Leggere il Capitale* (1965), Milano, Mimesis, 2006.
- L. ALTHUSSER, *Sul materialismo aleatorio* (1982-85), Milano, Unicopli, 2000.
- Id., *Écrits sur l'histoire* (1963-1986), Paris, Puf, 2018.
- P. AMATO, *La rivolta* (2010), Napoli, Cronopio, 2019.
- M. AMOROS, *Breve storia della sezione italiana dell'Internazionale situazionista*, Viterbo, Stampa alternativa, 1994.
- A. ANDERSON, *La comune di Budapest. I consigli operai* (1976), Milano, Zero in condotta, 1990.
- F. ARGENTIERI, *Ungheria 1956. La rivoluzione calunniata*, Reser, Milano, 1998.
- G. ARRIGHI, *Il lungo XX secolo, denaro e potere alle origini del nostro tempo*, Milano, Il Saggiatore, 1994.
- G. ARRIGHI, B. J. SILVER, *Caos e governo del mondo. Come cambiano le egemonie e gli equilibri planetari*, Verona, Ombre corte, 2006.
- A. ASOR ROSA, *Le due società. Ipotesi sulla crisi italiana*, Torino, Einaudi, 1977.
- B. ASPE, *Les fibres du temps*, Caen, Nous, 2018.
- H. ASSMANN, F. HINKELAMMERT, *Idolatria del mercato. Saggio su economia e teologia* (1989), Roma, Castelveccchi, 2020.
- P. ATZEI, *Nous sommes embarqués. La politique, le pari*, Paris, Nous, 2019.
- D. AUTHIER, J. BARROT, *La sinistra comunista in Germania (1918-1921)* (1976), Milano, La Salamandra, 1981.

- Azione rivoluzionaria. Contributi alla critica armata libertaria*, Catania, Edizioni anarchismo, 2013.
- H.G. BACKAUS, *Dialettica della forma di valore. Elementi critici per la ricostruzione della teoria marxiana del valore* (1969), Roma, Editori Riuniti, 2009.
- A. BADIOU, *Teoria del soggetto* (1982), Trieste, Asterios, 2017.
- N. BALESTRINI, P. MORONI et al., *L'orda d'oro 1968-77. La grande ondata rivoluzionaria e creativa, politica ed esistenziale* (1988), Milano, Feltrinelli, 2003.
- L. BARANELLI (a cura di), «*Quaderni Piacentini*». *Antologia 1962-68*, Milano, Edizioni Gulliver, 1977.
- J. BASCHET, M. TARÌ et al., *Itinérances*, Paris, Divergences, 2018,
- J. BASCHET, *La scintilla zapatista. Insurrezione indigena e resistenza planetaria*, Milano, Eleuthera, 2004.
- Id., *Adieux au capitalisme. Autonomie, société du bien vivre et multiplicité des mondes.*, La Découverte, Paris, 2016
- Id., *Défaire la tyrannie du présent. Temporalités émergentes et futurs inédits*, Paris, La Découverte, 2018.
- Id., *Une juste colère: Interrompre la destruction du monde*, Paris, Divergences, 2019.
- Id., *Basculements. Mondes émergents, possibles, désirables*, Paris, La Découverte, 2021.
- C. BASILE, A. LENI, *Amadeo Bordiga politico. Dalle lotte proletarie del primo dopoguerra alla fine degli anni Sessanta*, Milano, Colibrì, 2015.
- M. BAKUNIN, *La reazione in Germania* (1842), Catania, Edizioni anarchismo, 2009.
- A. BAYAT, *Life as politics: How ordinary people change the Middle East*, Stanford, Stanford University Press, 2013.
- Id., *Revolution without revolutionaries. Making sense of the Arab Spring*, Stanford, Stanford University Press, 2017.
- L. BAZZICALUPO, *Dispositivi e soggettivazioni*, Milano, Mimesis, 2013.
- W. BENJAMIN, *Angelus novus. Saggi e frammenti* (1962), Torino, Einaudi, 2014.
- Id., *I «passages» di Parigi* (1982), Torino, Einaudi, 2010.
- F. BERARDI, *Scrittura e movimento*, Venezia-Padova, Marsilio, 1974.
- Id., *Teoria del valore e rimozione del soggetto. Critica dei fondamenti teorici del riformismo*, Verona, Bertani, 1977.
- Y-M. BERCÉ, *Croquants et nu-pieds. Les soulèvements paysans en France du XVI au XIX siècle*, Paris, Gallimard, 1974.
- Id., *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVI au XVIII siècle*, Paris, Hachette, 1976.

- C. BERMANI, *Gramsci, gli intellettuali e la cultura proletaria*, Milano, Colibrì, 2007.
- A. BERTHO, *Banlieue, banlieue, banlieue*, Paris, La Dispute, 1997.
- Id., *Contre l'état, la politique*, Paris, La Dispute, 1999.
- Id., *Le temps des émeutes*, Paris, Bayard, 2009.
- Id., *Time over? Le temps des soulèvements*, Vulaines sur Seine, Éditions du Croquant, 2020.
- H. BEY, *TAZ: Zone temporaneamente autonoma* (1991), Milano, Shake, 2006.
- S. BIANCHI, L. CAMINITI (a cura di), *Settantasette. La rivoluzione che viene*, Roma, Derive approdi, 2004.
- Id., *Gli autonomi. La storia, le lotte, le teorie*, vol.I, Roma, Derive approdi, 2007.
- Id., *Gli autonomi. Le storie, le lotte, le teorie*, vol.II, Roma, Derive Approdi, 2007.
- A. BIHR, *Dall'«assalto al cielo» all'«alternativa». Oltre la crisi del movimento operaio europeo* (1991), Pisa, Bfs, 1998.
- M. BLANCHOT, *La comunità inconfessabile* (1984), Milano, SE, 2002.
- Id., *Nostra compagna clandestina. Scritti politici (1958-1993)*, Napoli, Cronopio, 2004.
- N. BOBBIO, *Dalla struttura alla funzione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1977.
- J. BOGGS, *Lotta di classe e razzismo*, Bari, Laterza, 1968.
- S. BOLOGNA et al., *Operai e Stato*, Feltrinelli, Milano, 1972.
- S. BOLOGNA, P. CARPIGNANO, A. NEGRI, *Crisi e organizzazione operaia*, Milano, Feltrinelli, 1974.
- Bologna marzo 1977...fatti nostri...*, Verona, Bertani, 1977.
- L. BOLTANSKI, *Della critica: compendio di sociologia dell'emancipazione*, Torino, Rosenberg e Seller, 2014.
- L. BOLTANSKI, E. CHIAPPELLO, *Il nuovo spirito del capitalismo* (1999), Milano, Mimesis, 2014.
- Y. BONNEFOY, *L'Arrière-pays*, Paris, Gallimard, 2005.
- P. BOURRINET, *All'origine del comunismo dei consigli. Storia della sinistra marxista olandese* (1988), Genova, Graphos, 1995.
- F. BRAUDEL, *Civiltà materiale, economia e capitalismo. Le strutture del quotidiano (secoli XV-XVIII)* (1979), Torino, Einaudi, 2006.
- D. BRIGGS, *The English riots of 2011: a summer of discontent*, London, Waterside press, 2012.
- W. BROWN, *States of injury. Power and freedom in late modernity*, Princeton, Princeton university press, 1995.
- Id., *Undoing the demos. Neoliberalism's Stealth's revolution*, Cambridge, Mit Press, 2015.
- M. BUBER, *Sentieri in utopia. Sulla comunità* (1950), Genova-Milano, Marietti, 2009.

- J. BUTLER, *A chi spetta una buona vita?* (2012), Roma, Nottetempo, 2013.
- M. CACCIARI, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano, Feltrinelli, 1977.
- M. CALVESI, *Avanguardia di massa*, Feltrinelli, Milano, 1978.
- J. CAMATTE, *Comunità e comunismo in Russia* (1972), Milano, Jaca Book, 1975.
- Id., *Il capitale totale. Il «capitolo VI» inedito de «il Capitale» e la critica dell'economia politica*, Bari, Dedalo, 1976.
- Id., *Verso la comunità umana. Scritti dal 1968 al 1977*, Milano, Jaca Book, 1978.
- Id., *Il disvelamento*, Milano, La Pietra, 1978.
- Id., *Dialogando con la vita*, Paderno Codogno, Colibrì, 2000.
- Id., *Comunità e divenire*, Bologna, Gemeinwesen, 2000.
- G. CARCHIA, *Orfismo e tragedia. Il mito trasfigurato* (1979), Macerata, Quodlibet, 2019.
- B. CARTOSIO (a cura di), *Senza illusioni. I neri negli Stati uniti dagli anni 60 alla rivolta di Los Angeles*, Milano, Shake, 1995.
- L. CASTELLANO, *La politica della moltitudine. Postfordismo e crisi della rappresentanza*, Roma, manifestolibri, 1997.
- Id. (a cura di), *Aut. Op. La storia e i documenti da Potere operaio all'Autonomia organizzata*, Milano, Savelli editori, 1980.
- C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- Id., *Quelle démocratie*, Tomo 1, *Écrits politiques 1945-1997*, Vol. III, Paris, Éditions du Sandre, 2013.
- G. CESARANO, *I giorni del dissenso. La notte delle barricate. Diari del 68*, Roma, Castelvecchi, 2018.
- Id., *Manuale di sopravvivenza* (1974), Torino, Bollati boringhieri, 2000.
- Id., *Critica dell'utopia capitale*, vol. I, Milano, Colibrì, 1993.
- G. CESARANO, G. COLLU, *Apocalisse e rivoluzione*, Bari, Dedalo, 1973.
- G. CESARANO, J. FALLISI, P. COPPO, *Cronaca di un ballo mascherato*, Milano, Varani editore, 1983.
- W. CESARINI SFORZA, *Il diritto dei privati*, Macerata, Quodlibet, 2018.
- G. CHAMAYOU, *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, Paris, La fabrique, 2018.
- S. CHIGNOLA (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-79)*, Verona, Ombre corte, 2006.
- L. CHIURCHIÙ, *La rivoluzione è finita abbiamo vinto*, Roma, Derive Approdi, 2017.

- E. CINELLA, *L'altro Marx*, Pisa, Della porta, 2014.
- P. CLASTRES, *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica* (1974), Verona, Ombre corte, 2003.
- M. CLOUSCARD, *Il capitalismo della seduzione. Critica della socialdemocrazia libertaria* (1982), Ursae Coeli, 2019;
- J. CLOVER, *Riot, Strike, Riot. The New Era of Uprisings*, New York, Verso Books, 2016.
- COLECTIVO SITUACIONES, *Piqueteros. La rivolta argentina contro il neoliberismo* (2001), Roma, Derive approdi, 2003.
- COLLETTIVO A/TRAVERSO, *Alice è il diavolo. Sulla strada di Majakovskij: testi per una pratica di comunicazione sovversiva*, Milano, L'erba voglio, 1977.
- COMITATI AUTONOMI OPERAI DI ROMA (a cura di), *Autonomia operaia. Nascita, sviluppo e prospettive dell'«area dell'autonomia»*, Roma, Savelli, 1976.
- COMITATO INVISIBILE, *L'insurrezione che viene-Ai nostri amici-Adesso*, Roma, Nero, 2019.
- M. CONFINO, *Il catechismo del rivoluzionario. Bakunin e l'affare Nečaev* (1973), Milano, Adelphi, 2014.
- T. COUTROT, *L'entreprise néolibérale, nouvelle utopie capitaliste?*, Paris, La Découverte, 2008.
- S. CRITCHLEY, *Responsabilità illimitata. Etica dell'impegno, politica della resistenza*, Milano, Meltemi, 2008.
- M. J. CROZIER, S. P. HUNTINGTON, J. WATANUKI, *La crisi della democrazia. Rapporto sulla governabilità delle democrazie alla Commissione trilaterale* (1975), Milano, Franco Angeli, 1977.
- F. DANIEL (a cura di), *Rupture dans la théorie de la révolution. Textes 1965-75* (2003), Genève, Entremonde, 2018.
- P. DARDOT, C. LAVAL, Id. *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista* (2010), Roma, DeriveApprodi, 2013.
- Id., *Guerra alla democrazia. L'offensiva dell'oligarchia neoliberista*, Roma, DeriveApprodi, 2016.
- G. DAUVÉ, *Le roman de nos origines. Alle origini della critica radicale* (1983), Milano, Quaderni di Pagine marxiste, 2010.
- Id., *Quand meurent les insurrections*, Paris, ADEL, 1999.
- M. DE CAROLIS, *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e rovescio della civiltà*, Macerata, Quodlibet, 2017.
- E. VIVEIROS DE CASTRO, *Politiques des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État* (2010), Paris, Éditions Dehors.
- F. DE FELICE, *Serrati, Bordiga, Gramsci e il problema della rivoluzione in Italia 1919-1920*, Bari, De donato, 1971.

- N. M. DE FEO, *L'autonomia del negativo tra rivoluzione politica e rivoluzione sociale*, Manduria-Bari-Roma, Piero Lacaita Editore, 1992.
- Id., *Riformismo, Razionalizzazione, Autonomia operaia*, Manduria-Bari-Roma, Lacaita, 1992
- Id., *Ragione e rivolta. Saggi e interventi 1962-2002*, Milano, Mimesis, 2005.
- E. DE IPOLA, *Althusser. L'adieu infini* (2007), Paris, Puf, 2007.
- T. DE LORENZIS, V. GUIZZARDI, M. MITA, *Avete pagato caro. Non avete pagato tutto (1973-1979)*, Roma, Derive Approdi, 2007.
- E. DE MARTINO, *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo* (1948), Torino, Bollati Boringhieri, 1973.
- F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale* (1916), Bari, Laterza, 1967.
- L. DE SUTTER (a cura di), *Accélération!*, Paris, Puf, 2016.
- G. DEBORD, *La società dello spettacolo* (1967), Milano, Baldini Castoldi, 2008.
- Id., *Panegirico*, Roma, Castelvechi, 2005.
- G. DELEUZE, *Istinti e istituzioni* (1967), Milano, Mimesis, 2014.
- G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Antiedipo* (1972), Torino, Einaudi, 2002.
- Id., *Millepiani* (1980), Nocera Inferiore, Orthotes, 2017.
- G. DESPALI, P. DESPALI, *Gli autonomi. Storia dei collettivi politici veneti per il potere operaio. Vol. VI*, Roma, Derive approdi, 2020.
- E. DUSSEL, *Twenty theses on politics* (2006), Durham-London, Duke university press, 2008.
- P. ECHAURREN, *La casa del desiderio. 77: indiani metropolitani e altri strani*, Lecce, Manni, 2005.
- Id., *Il movimento del 77 e gli indiani metropolitani*, Milano, Postmedia books, 2016
- P. ECHAURREN, C. SALARIS, *Controcultura in Italia 1967-1977. Viaggio nell'underground*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.
- N. ELIAS, *Il processo di civilizzazione, vol.II : Potere e civiltà* (1969), Bologna, Il Mulino, 1983.
- Id., *La dynamique de l'Occident* (1975), Paris, Calmann-Levy, 1994.
- J. ELLUL, *Autopsie de la révolution* (1969), Paris, La Table Ronde, 2008.
- Id., *De la révolution aux révoltes* (1972), Paris, La Table ronde, 2011.
- Id., *Changer de révolution. L'inéluctable prolétariat* (1982), Paris, La Table ronde, 2015.
- F. ENGELS, *La situazione della classe operaia in Inghilterra* (1845), Sesto San Giovanni, Edizioni di Lotta Comunista, 2011.
- D. ERBA (a cura di), *Marinus Van der Lubbe. La sinistra comunista e l'incendio del Reichstag*, Milano, All'insegna del gatto rosso, 2011.
- R. ESPOSITO, *Pensiero Istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi, 2020.

- Id., *Istituzione*, Bologna, Il Mulino, 2021.
- E. FACHINELLI, *Al cuore delle cose. Scritti politici (1967-1989)*, Roma, Derive Approdi, 2016.
- L. FALOSS, F. LORETO, *I due bienni rossi del Novecento. 1919-1920 e 1968-1969. Studi e interpretazioni a confronto*, Ediesse, Roma, 2006.
- A. FARGE, J. REVEL, *Logiques de la foule. L'affaire des enlèvements d'enfants Paris 1750*, Paris, Hachette, 1988.
- P. B. FARNETTI, *Pantere nere. Storia e mito del Black Panther Party*, Milano, Shake, 1995.
- S. FEDERICI, *Il Calibano e la strega*, Mimesis, Milano, 2015.
- G. FERRARI, G. M. D'UBALDO, *Gli autonomi, vol. IV, l'Autonomia operaia romana*, Roma, Derive approdi, 2017, p. 166.
- M. FOUCAULT, *Archeologia del sapere* (1969), Segrate, Rizzoli, 1999.
- Id., *Taccuino persiano*, Milano, Guerini e associati, 2007.
- Id., *L'emergenza delle prigioni*, Lucca, Casa Usher, 2011.
- Id., *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France (1971-1972)*, Milano, Feltrinelli, 2019.
- Id., *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-73)*, Milano, Feltrinelli, 2016.
- Id., *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)* (1999), Milano, Feltrinelli, 2019.
- Id., *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, Milano, Feltrinelli, 2009.
- Id., *La politica della salute nel XVIII secolo*, in *Il filosofo militante: Archivio Foucault 2. Interventi, colloqui, interviste. 1971-1977*, Milano, Feltrinelli, 2017.
- Id., *Sorvegliare e punire* (1975), Torino, Einaudi, 2014.
- Id., *Sicurezza, territorio, popolazione* (1978), Milano, Feltrinelli, 2017.
- Id., *Estetica dell'esistenza, etica, politica. Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985*, Milano, Feltrinelli, 2020.
- Id., *Nascita della biopolitica* (1979), Milano, Feltrinelli, 2015.
- Id., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli, 2011.
- Id., *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Milano, Feltrinelli, 2015.
- Id., *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France (1984)*, Milano, Feltrinelli, 2016.
- J. FRADIN, *La voie pauvre de la rébellion*, Paris, Puf, 2005.
- Id., *La science des pauvres. Traité de la richesse mortelle*, Paris, L'Harmanattan, 2006.
- P. FROLICH et al., *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania 1918-1920. Dalla fondazione del Partito Comunista al putsch di Kapp*, Milano, Pantarei, 2001.

- M. GALFRÈ, S. N. SERNERI (a cura di), *Il movimento del 77. Radici, snodi, luoghi*, Roma, Viella, 2018.
- D. GIACHETTI, *Oltre il 68. Prima, durante e dopo il movimento*, Pisa, Bfs, 1998.
- V. GIACOPINI, G. FOFI (a cura di), *Prima e dopo il 68. Antologia dei «Quaderni Piacentini»*, Roma, Minimum Fax, 2008.
- Gruppi Comunisti Internazionali Olandesi, *Principi fondamentali di produzione e distribuzione comunista* (1930), Milano, Jaca Book, 1974.
- F. GIULIETTI, *Gli anarchici italiani dalla grande guerra al fascismo*, Milano, Franco Angeli, 2015.
- A. GRANDI, *La generazione degli anni perduti: Storie di Potere operaio*, Torino, Einaudi, 2003.
- Id., *Insurrezione armata*, Milano, Bur, 2005.
- GRUPPO A/DAMS, G. CELATI (a cura di), *Alice disambientata. Materiali collettivi (su Alice) per un manuale di sopravvivenza* (1977), Firenze, Le Lettere, 2007.
- K. GRUBER, *L'avanguardia inaudita. Comunicazione e strategia nei movimenti degli anni Settanta*, Milano, Costa & Nolan, 1997.
- F. GUATTARI, *Psychanalyse et transversalité*, Paris, Maspero, 1974.
- Id., *La rivoluzione molecolare*, Torino, Einaudi, 1978.
- A. GUILLAMÓN, *I comitati di difesa della CNT a Barcellona(1933-1938)* (2011), Milano, All'insegna del gatto rosso, 2013.
- M. HAURIOU, *La teoria dell'istituzione e della fondazione* (1925), Macerata, Quodlibet, 2019.
- F. HARTOG, *Regimi di storicità. Presentismo e esperienze del tempo* (2003), Palermo, Sellerio, 2007.
- E. HAZAN, KAMO, *Premières mesures révolutionnaires*, Paris, La fabrique, 2013.
- M. HEIDEGGER, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)* (1938), Milano, Adelphi, 2007.
- Id., *Sull'essenza della verità*(1943),Milano, Adelphi, 1997.
- Id., *Lettera sull'«umanismo»* (1947), Milano, Adelphi, 2020.
- Id., *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*(1950), Milano, Bompiani, 2019.
- Id., *Saggi e discorsi* (1954), Milano, Mursia, 2019.
- Id., *In cammino verso il linguaggio* (1959), Milano, Mursia, 1973.
- Id., *Filosofia e cibernetica*, Pisa, Ets, 1988.
- D. HELLER ROAZEN, K. ATTEL, A. BADIOU et al., *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, Macerata, Quodlibet, 2019.
- E. HOBSBAWM, *L'età della rivoluzione (1789-1848)* (1962), Segrate, Rizzoli, 1999.
- Id., *I ribelli. Forme primitive della rivolta sociale* (1959), Milano, Einaudi, 2002.

- J. HOLLOWAY, *Cambiare il mondo senza prendere il potere* (2002), Napoli, Intra Moenia, 2004.
- M. HÖLZ, *Un ribelle nella rivoluzione tedesca (1918-1921)* (1929), Pisa, BFS, 2001.
- R. HUËT, *La vertige de l'émeute*, Paris, Puf, 2019.
- Internazionale situazionista 1958-1969*, Torino, Nautilus, 1994.
- Y. HUI, *Cosmotecnica. La questione della tecnologia in Cina* (2016), Roma, Nero, 2021.
- I. ILLICH, *La nemesi medica. L'espropriazione della salute* (1974), Milano, Bruno Mondadori, 2004.
- INSURREZIONE, *Proletari, se voi sapeste...*, Milano, Varani, 1980,
- G. JACKSON, *Fratelli di Soledad. Lettere dal carcere di George Jackson*, Torino, Einaudi, 1971.
- Id., *Col sangue agli occhi* (1970), Milano, Agenzia X, 2008.
- A. JAPPE, *Guy Debord*, Roma, manifestolibri, 1995.
- N. JASSIES, *Berlino brucia. Marinus Van der Lubbe e l'incendio del Reichstag*, Milano, Zero in condotta, 2008.
- L. JEANPIERRE, *In girum. Les leçons politiques des ronds-points*, Paris, La Découverte, 2018.
- F. JESI, *Spartakus. Simbologia della rivolta* (1969), Torino, Bollati Boringhieri, 2000.
- C. JUHL, *La rivoluzione tedesca e lo spettro del proletariato* (1973), Roma, Edizioni Gemeinwesen, 1991.
- LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Non credere di avere diritti*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1987.
- F. LARUELLE, *Introduction au non-marxisme*, Paris, Puf, 2000.
- C. LEFORT, *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1986.
- Id., *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 2018,
- C. LONZI, Id., *Taci, anzi parla. Diario di una femminista*, (1970), Milano, et al., 2010.
- Id., *Sputiamo su Hegel e altri scritti* (1970), Milano, et al, 2013.
- J-F. LYOTARD, *Dérive à partir de Marx et Freud*, Paris, Union Générale d'Editions, 1973.
- M. MAFFESOLI, *L'ère des soulèvements: Emeutes et confinement - Les derniers soubresauts de la modernité*, Paris, Cerf 2021.
- T. MAY, *Anarchismo e post-strutturalismo. Da Bakunin a Foucault*, Milano, Eleuthera, 1998.
- J. C. MILNER, *Relire la Révolution*, Paris, Verdier, 2016.
- S. NEWMAN, *From Bakunin to Lacan. Anti-authoritarianism and the dislocation of power*, Lexington, Lexington books, 2001.
- Id., *Politics of post-anarchism*, Edinburgh, Edinburgh University press, 2019.
- K. KORSCH, *Marxismo e filosofia* (1923), Roma, Edizioni Pgreco, 2012.

- R. KOSELLECK, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1986), Bologna, CLUEB, 2007.
- M. KOKOREFF, *Sociologies des émeutes*, Paris, Payot, 2008.
- Id., *La diagonale de la rage: une histoire de la contestation sociale en France. Des années 1970 à nos jours*, Paris, 2021.
- H. J. KRAHL, *Costituzione e lotta di classe* (1971), Milano, Jaca Book, 1973.
- P. KROPOTKIN, *La conquista del pane* (1892), Catania, Edizioni anarchismo, 2014.
- G. LANDAUER, *La rivoluzione* (1907), Parma, Diabasis, 2009.
- Id., *Appello al socialismo* (1919), Roma, Castelvechi, 2019.
- Id., *La comunità anarchica*, Milano, Eleuthera, 2012.
- F. LARUELLE, *Théorie des Étrangers*, Paris, Kimé, 1995.
- Id., *Principes de la non-philosophie*, Paris, Puf, 1996.
- Id., *Introduction au non-marxisme*, Paris, Puf, 2000.
- Id., *Éthique de l'Étranger*, Paris, Kimé, 2000.
- S. LAZARUS, *Anthropologie du nom*, Paris, Seuil, 1996.
- Id., *L'Intelligence de la politique*, Marseille, Al Dante, 2013.
- M. LAZZARATO, *Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, Roma, DeriveApprodi, 2013.
- A. LEROI-GOURHAN, *Il gesto e la parola* (1964), Milano, Mimesis, 2018.
- R. LINHART, *L'établi* (1978), Paris, Éditions de Minuit, 1981.
- D. LINHART, *La commedia umana del lavoro. Dal taylorismo al management neoliberale*, Milano, Mimesis, 2021.
- G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide: Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.
- F. LORDON, *Vivre sans? Institutions, police, travail, argent...*, Paris, La fabrique, 2019.
- M. LÖWY, *Walter Benjamin: avertissement d'incendie. Une lecture des Thèses «Sur le concept d'histoire»*, Paris, L'éclat, 2014.
- Id., *La révolution est le frein d'urgence. Essais sur Walter Benjamin*, Paris, L'éclat, 2019.
- S. LUCE, *Fuori di sé. Poteri e soggettivazioni in Michel Foucault*, Milano-Udine, Mimesis, 2009.
- G. LUKÁCS, *Kommunismus 1920-1921*, Padova, Marsilio editori, 1971.
- Id., *Storia e coscienza di classe* (1923), Milano, Sugar editore, 1967.
- J. F. LYOTARD, *Dérive à partir de Marx e Freud*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1973.
- C. MARAZZI, *Capitale e linguaggio*, Roma, DeriveApprodi, 2002.
- Id., *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica*, Bellinzona, Edizioni Casagrande, 1994.

- G. MARELLI, *L'amara vittoria del situazionismo* (1996), Milano, Mimesis, 2017.
- G. MARTIGNONI, S. MORANDINI, *Il diritto all'odio. Dentro/Fuori/Ai bordi dell'area dell'«autonomia»*, Verona, Bertani editore, 2017.
- K. MARX, *Il Capitale*, Libro primo (1867), Torino, Utet, 2009.
- Id., *Il Capitale: Libro I, capitolo VI inedito* (1933), Firenze, La Nuova Italia, 1971.
- Id., *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica. Grundrisse* (1939), Roma, manifestolibri, 2012.
- O. MARZOCCA (a cura di), *La solitudine non è una festa. Il pensiero militante di Nicola Massimo De Feo*, Milano, Mimesis, 2006.
- O. MARZOCCA, *Foucault ingovernabile. Dal bíos all'ethos*, Milano, Meltemi, 2016.
- P. MATTICK, *La rivoluzione. Una bella avventura*, Trieste, Asterios, 2020.
- MAUVAISE TROUPE, *Zad Partout. Zone à défendre à Notre-Dame-des-Landes. Textes et images*, Montreuil, L'Insomniaque, 2013.
- Id., *Contrade. Storie di Zad e No Tav, Valle di Susa*, Edizioni Tabor, 2017
- D. L. MEADOWS, J. RANDERS, et al., *I limiti dello sviluppo. Rapporto del System Dynamics Group Massachusetts Institute of Technology (MIT) per il progetto del Club di Roma*, Milano, Edizioni scientifiche e tecniche Mondadori, 1972.
- L. MELANDRI (a cura di), *Il desiderio dissidente. Antologia della rivista «L'erba voglio» (1971-1977)*, Roma, Derive Approdi, 2018.
- E. MENTASTI, *Senza Tregua. Storia dei Comitati comunisti per il potere operaio*, Milano, Colibrì, 2010.
- F. MILANA, G. TROTTA (a cura di), *L'operaismo degli anni Sessanta. Dai Quaderni rossi a Classe operaia*, Milano, Derive Approdi, 2009.
- J. C. MILNER, *Relire la Révolution*, Paris, Verdier, 2016.
- J. W. MOORE, *Ecologia mondo e crisi del capitalismo*, (2014), Verona, Ombre corte, 2015.
- Id., *Antropocene o capitalocene* (2015), Verona, Ombre corte, 2017.
- V. MORFINO, L. BASSO et al., *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milano, Mimesis, 2010.
- E. MORIN, C. CASTORIADIS, C. LEFORT et al., *Mai 68: La Brèche*, Paris, Fayard, 1968.
- B. MORONCINI et al., *Dopo Foucault: genealogie del postmoderno*, Milano, Mimesis, 2007.
- R. MOUSNIER, *Furori contadini. I contadini nelle rivolte del XVII* (1969), Soveria Mannelli, Rubettino, 1993.
- A. NEGRI, *I libri del rogo*, Roma, Derive approdi, 2006.
- Id., *Trentatré lezioni su Lenin*, Roma, manifestolibri, 2004.
- Id., *Storia di un comunista*, Firenze, Ponte delle Grazie, 2015

- Noir et rouge. Anthologie 1956-70. Cahiers d'études anarchistes*, La Bussière, Acratie, 1989.
- A. PANNEKOEK, *Organizzazione rivoluzionaria e consigli operai* (1947), Milano, Feltrinelli, 1970.
- R. PANZIERI, *La ripresa del marxismo leninismo in Italia*, Milano, Sapere edizioni, 1972.
- Id., *Spontaneità e organizzazione. Gli anni dei «Quaderni rossi» (1959-1964). Scritti scelti*, Pisa, BFS edizioni, 1996.
- Id., *Il lavoro e le macchine. Critica dell'uso capitalistico della tecnologia*, Verona, Ombre corte, 2020.
- A. PEREGALLI, S. SAGGIORO, (a cura di), *Amadeo Bordiga (1889-1970). Bibliografia*, Milano, Colibrì, 2014.
- Id., *Amadeo Bordiga. La sconfitta e gli anni oscuri (1926-1945)*, Milano, Colibrì, 2019.
- M. PERNIOLA, *I situazionisti: il movimento che ha profetizzato la società dello spettacolo*, Roma, Castelvechi, 1998.
- S. PETRUCCIANI (a cura di), *Storia del marxismo*, vol. 1: *Socialdemocrazia, revisionismo, rivoluzione (1848-1945)*, Milano, Carocci, 2015.
- Id., *Storia del marxismo*, vol. 2: *Comunismi e teorie critiche del secondo Novecento*, Milano, Carocci, 2015.
- Id., *Storia del marxismo*, vol. 3: *Economia, politica, cultura: Marx oggi*, Milano, Carocci, 2015.
- Id., *Il pensiero di Karl Marx: filosofia, politica, economia*, Milano, Carocci, 2018.
- K. PLÄTTNER, *Die soziale revolution* (1919), Berlin, Kramer, 1973.
- Id., *Eros in prison. Tormented cries of yearning for love* (1929), London, Independently Published, 2019.
- P. P. POGGIO, *Comune contadina e rivoluzione in Russia: l'obščina*, Milano, Jaca Book, 1978.
- Id., (a cura di), *L'altronecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, vol. 1: *L'età del comunismo sovietico, Europa 1900-1945*, Milano, Jacabook, 2010.
- Id., *L'altronecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, vol. 2: *Il sistema e i movimenti, Europa 1945-1989*, Milano, Jacabook, 2011.
- Potlach. Bollettino dell'Internazionale lettrista 1954-57*, Torino, Nautilus, 1999.
- B. F. PORCHNEV, *Lotte contadine e urbane nel Grand siècle* (1972), Milano, Jaca Book, 1974.
- E. POUGET, *Il sabotaggio* (1913), Bolsena, Massari, 2007.
- P. POZZI, *Insurrezione*, Derive Approdi, Milano, 2007.
- N. POULANTZAS, *Il potere della società contemporanea* (1978), Roma, Editori Riuniti, 1979.
- Id., *Il declino della democrazia*, Milano, Mimesis, 2010.

- J. RAFANELL i ORRA, *Fragmenter le monde: contribution à la commune en cours*, Paris, Divergences, 2018.
- J. RANCIÈRE, E. HAZAN, *En quel temps vivons nous?*, Paris, La fabrique, 2017.
- J. RANCIÈRE, *La leçon d'Althusser*(1974), Paris, La fabrique, 2012.
- Id., *Il disaccordo* (1995), Roma, Meltemi, 2007;
- Id., *Aux bords du politique*, Paris, La fabrique, 1998.
- Id., *Aisthesis. Scènes du régime esthétique de l'art*, Paris, Galilée, 2011;
- P. REBUGHINI, *Violenza e spazio urbano: rappresentazioni e significati della violenza nella città contemporanea*, Milano, Guerini, 2001.
- F. RECK-MALLECZEWEN, *Il re degli anabattisti. Storia di una rivoluzione moderna* (1971), Milano, Res Gestae, 2012.
- H. REICHELT, *La struttura logica del concetto di capitale in Marx* (1970), Roma, manifestolibri, 2016.
- C. RIECHERS, *Gramsci e le ideologie del suo tempo* (1970), Genova, Graphos, 1993.
- R. ROCKER, *Nazionalismo e cultura* (1936), Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1960.
- Id., *Anarcho-syndicalism: Theory and practice* (1938), London, AK press, 2004.
- Id., *Contro la corrente*, Milano, Eleuthera, 2018.
- A. ROLLER, *Die direkte Aktion*, Verlag Impuls, Bremen, 2015.
- S. ROMANO, *L'ordinamento giuridico*, Macerata, Quodlibet, 2018.
- R. ROSDOLSKY, *Genesi e struttura del Capitale di Marx* (1968), Roma-Bari, Laterza, 1976.
- K. ROSS, *May 68 and its Afterlives*, Chicago, University of Chicago press, 2008.
- S. ROSSI, *Venga un giorno meraviglioso come oggi*, Ragusa, La fiaccola, 2009.
- Id. (a cura di), *Il Movimento 2 giugno. Scritti e testimonianze*, Guasila, Arkiviu-biblioteca T. Serra, 2009.
- F. ROSSI-LANDI, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milano, Bompiani, 1968.
- Id., *Linguistica ed economia* (1974), Milano, Mimesis, 2016.
- K.H. ROTH, *L'altro movimento operaio*, Milano, Feltrinelli, 1976.
- Id., *Autonomia e classe operaia tedesca*, Milano, Feltrinelli, 1979.
- J.M. ROUILLAN (2001), *Odio la mattina*, Torino, Nautilus, 2008.
- M. RUBEL, *Marx critico del marxismo*, Bologna, Cappelli, 1981.
- I.I. RUBIN, *Saggi sulla teoria del valore di Marx* (1928), Milano, Feltrinelli, 1976.
- G. RUDÉ, *Capitan Swing. Rivoluzione industriale e rivolta nelle campagne* (1968), Roma, Editori Riuniti, 1992.
- O. RÜHLE, *La rivoluzione non è affare di partito* (1920), Caserta, Edizioni G.d.c, 1974.

- E. RUTIGLIANO, *Linkskommunismus e rivoluzione in Occidente*, Bari, Dedalo, 1974.
- S. SAGGIORO, *Né con Truman né con Stalin: storia del Partito comunista internazionalista (1942-1952)*, Milano, Colibrì, 2010.
- Id., *In attesa della Grande Crisi. Storia del Partito Comunista Internazionale «il programma comunista» (1952-1982)*, Milano, Colibrì 2014.
- K. SALE, *Ribelli al futuro. I luddisti e la loro guerra alla rivoluzione industriale (1995)*, Bologna, Arianna editrice, 2009.
- M. L. SALVADORI, *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Torino, Einaudi, 1979.
- F. SANTINI, *Apocalisse e sopravvivenza. Considerazioni sul libro "Critica dell'utopia capitale" di Giorgio Cesarano e sull'esperienza della corrente comunista radicale in Italia (1994)*, Milano, Colibrì, 2020.
- C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, Bologna, il Mulino, 1972
- R. SCHÜRMAN, *Maestro Eckhart o la gioia errante (1972)*, Bari, Laterza, 2008.
- Id., *Dai principi all'anarchia : Essere e agire in Heidegger (1982)*, Vicenza, Neri Pozza, 2019.
- Id., *Des hégémonies brisées*, (1996), Paris, Les presses du réel, 2017.
- Id., *Se constituer soi-même comme sujet anarchique. Trois essais*, Paris, Les presses du réel, 2021.
- B. SEALE, *Cogliere l'occasione. La storia del Black Panther Party e di Huey P. Newton*, Torino, Einaudi, 1971.
- V. SERGI, *Il vento dal basso: nel Messico della rivoluzione in corso*, Firenze, editpress, 2009.
- G. SHOLEM, *Le messianisme juif*, Paris, Calmann-Lévy, 1974.
- C. SIGRIST, *Regulierte anarchie (1979)*, Münster, LIT Verlag, 2005.
- H. SIMON, *Histoire critique de l'ultragauche. Trajectoire d'une balle dans le pied*, Gêneve, Senoevero, 2009.
- I. SOMMIER, *La violenza rivoluzionaria. Le esperienze di lotta armata in Francia, Germania, Giappone, Italia e Stati Uniti (2008)*, Roma, Derive Approdi, 2009.
- G. SOREL, *Scritti politici*, Milano, Utet, 2006.
- E. STIMILLI (a cura di), *Teologie e politica: genealogie e attualità*, Macerata, Quodlibet, 2019.
- D. TAGLIAPIETRA, *Gli autonomi, vol. V, L'Autonomia operaia vicentina. Dalla rivolta di Valdagno alla repressione di Thiene*, Roma, Derive approdi, 2019.
- M. TARÍ, *Il ghiaccio era sottile. Per una storia dell'Autonomia*, Roma, Derive Approdi, 2012.
- Id., *Non esiste la rivoluzione infelice: il comunismo della destituzione*, Roma, Derive Approdi, 2017.
- J. TAUBES, C. SCHMITT; *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenza e scritti 1948-1987*, Milano, Adelphi, 2018.

J. TAUBES, *Escatologia occidentale* (1947), Milano, Garzanti, 1997.

Id., *La teologia politica di San Paolo* (1987), Milano, Adelphi, 2008;

The Angry Brigade. Documenti e cronologia 1967-1984, Catania, Edizioni anarchismo, 2013.

G. TEUBNER, *Giustizia autosovversiva: formula di contingenza o di trascendenza del diritto?*, Napoli, La Città del Sole, 2008.

E. P. THOMPSON, *Tempo e disciplina del lavoro* (1967), Roma et al., 2011;

Id., *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, Milano, Il Saggiatore, 1969.

C. TILLY, S. TARROW, *La politica del conflitto* (2006), Milano, Bruno Mondadori, 2008.

C. TILLY, *From mobilization to revolution*, Reading, Addison Wesley, 1978.

TIQQUN, *Elementi per una teoria della Jeune-Fille* (1999), Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

Id., *Teoria del Bloom* (1999), Torino, Bollati Boringhieri, 2004.

Id., *La comunità terribile. Sulla miseria dell'ambiente sovversivo*, Roma, Derive Approdi, 2003.

Id., *Contributions à la guerre en cours*, Paris, La fabrique, 2009.

M. TOMBA, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Milano, Jaca Book, 2011.

P. TRIPODI, *Settantasette. Una rivoluzione, la vita*, Milano, Milieu edizioni, 2013.

M. TRONTI, *Operai e Capitale* (1966), Milano, Derive Approdi, 2013.

Id., *Con le spalle al futuro*, Roma, Editori Riuniti, 1992.

Id., *La politica al tramonto*, Milano, Einaudi, 1995.

Id., *Dello spirito libero*, Milano, Il saggiatore 2015.

Id., *Il nano e il manichino. La teologia come lingua della politica*. Roma, Castelvechi, 2015.

Id., *Il demone della politica. Antologia di scritti (1958-2015)*, Bologna, Il Mulino, 2018.

E. UNGER, *Politica e metafisica* (1921), Napoli, Cronopio, 2009.

M. VAN DER LUBBE, *Diario*, Brescia, Chersi libri, 2009.

S. VACCARO, *Anarchist studies. Una critica degli assiomi culturali*, Milano, Eluthera, 2016.

R. VANEIGEM, *Trattato del saper vivere ad uso delle giovani generazioni* (1967), Firenze, Vallecchi, 1973.

Id., *Banalità di base* (1963), Gwynplaine, Ancona, 2012,

M. VERRET, *L'espace ouvrier* (1979), Paris, L'Harmanattan, 2004.

M. VERRET, J. CREUSEN, *La culture ouvrière*, Saint Sébastien, Acl éditions, 1988.

M. VERRET, P. NUGUES, *Le travail ouvrier* (1982), Paris, L'Harmanattan, 1999.

R. VIENET, *Arrabbiati e situazionisti nel movimento delle occupazioni*, Milano, La pietra, 1968.

X. VIGNA, *Histoire des ouvriers en France au XX siècle*, Paris, Éditions Perrin, 2012.

Id., *L'espoir et l'effroi. Luites d'écritures et luites de classes en France au XX siecle*, Paris, La Découverte, 2016.

- P. VIRNO, *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma, Derive Approdi, 2001.
- E. VON SALOMON, *I proscritti* (1930), Milano, Baldini Castoldi, 2001.
- I. WALLERSTEIN, *Comprendere il mondo. Introduzione all'analisi dei sistemi-mondo* (2004), Trieste, Asterios, 2006.
- S. WEBB, B. WEBB, *The history of Trade unionism* (1894), Rhode Island, AMS Press, 1976.
- E. O. WRIGHT, *Per un nuovo socialismo e una reale democrazia. Come essere anticapitalisti nel XXI secolo*, Milano, Edizioni Punto rosso, 2018.
- Id., *Utopie reali* (2010), Milano, Edizioni Punto Rosso, 2020;
- R. ZIBECHI, *Il paradosso zapatista. La guerriglia antimilitarista nel Chiapas*, Milano, Eleuthera, 1998.
- Id., *Il «mondo altro» in movimento. Movimenti sociali in America Latina*, Roma, Nova, Delphi, 2018.