

Slavoj Žižek

Vivere alla fine dei tempi



Il capitalismo
sta per finire:
e adesso?

«Il filosofo
più pericoloso
d'Occidente».

New Republic

SAGGI

PONTE ALLE GRAZIE

Presentazione

Non c'è più alcun dubbio: il capitalismo si sta avvicinando ai suoi ultimi giorni. I quattro cavalieri che annunciano la ventura Apocalisse sono secondo Slavoj Žižek: la crisi ecologica globale; i gravi squilibri del sistema economico-finanziario; la rivoluzione biogenetica; le esplosive fratture sociali. Ma se per molti la crisi del capitalismo è Armageddon *tout court*, in che modo la società occidentale sta vivendo il «tempo della fine»? Nello stesso modo in cui si vive un lutto, ovvero, secondo il classico modello psicoanalitico, attraverso le cinque fasi della negazione (nel nostro caso, ideologica), la rabbia, la contrattazione (con il ritorno della critica dell'economia politica), la depressione (ovvero, nei termini di Žižek, la nascita del «Cogito Proletario») e infine l'accettazione: ciascuna di esse costituisce una parte del libro. Solo attraversando questi momenti potremo fare della crisi la possibilità reale, concreta di un nuovo inizio, il viatico per la fondazione della società futura. Per dirla con Mao Zedong: «Grande disordine sotto il cielo: la situazione è eccellente».

Slavoj Žižek (Lubiana, 1949) è fra i più innovativi e carismatici pensatori del nostro tempo. Insegna nella sua città natale e in molti atenei americani ed europei. Autore di numerosi volumi, tra i quali *Benvenuti nel deserto del reale* (Meltemi, 2002), *Tredici volte Lenin* (Feltrinelli, 2003), *Il soggetto scabroso* (Raffaello Cortina, 2003), *L'epidemia dell'immaginario* (Meltemi, 2004), *Leggere Lacan* (Bollati Boringhieri, 2009), ha pubblicato per Ponte alle Grazie i suoi due maggiori successi in Italia e nel mondo, *In difesa delle cause perse* (2009) e *Dalla tragedia alla farsa* (2010).

SLAVOJ ŽIŽEK

VIVERE ALLA FINE
DEI TEMPI

Traduzione di
Carlo Salzani


PONTE ALLE GRAZIE

Titolo originale:
Living in the End Times

© 2010 Slavoj Žižek
© 2011 Adriano Salani Editore S.p.A. – Milano

ISBN 978-88-6220-371-5

Traduzione: Carlo Salzani
Redazione e impaginazione: Tiziana Lo Porto
Illustrazione di copertina: Maurizio Ceccato
Progetto grafico: GrafCo³

Ponte alle Grazie è un marchio
di Adriano Salani Editore S.p.A.
Gruppo editoriale Mauri Spagnol

Il nostro indirizzo Internet è: www.ponteallegrazie.it

Per essere informato sulle novità
del Gruppo editoriale Mauri Spagnol visita:

www.illibraio.it
www.infinitestorie.it

Prima edizione digitale 2011

Realizzato da Jouve

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

Introduzione

«Gli spiriti del male nelle regioni celesti»

Il ventesimo anniversario della caduta del muro di Berlino avrebbe dovuto costituire un momento di riflessione. È diventato ormai un cliché sottolinearne la natura «miracolosa»: è come se un sogno fosse divenuto realtà. Con la disintegrazione dei regimi comunisti, che crollarono come un castello di carte, accadde qualcosa di inimmaginabile, qualcosa che solo un paio di mesi prima non si sarebbe potuto credere possibile. Chi avrebbe potuto immaginare, in Polonia, l'avvento di elezioni libere, o Lech Wałęsa come presidente? Dobbiamo osservare, tuttavia, che un «miracolo» ancora più grande sarebbe avvenuto solo qualche anno più tardi: e cioè il ritorno al potere degli ex comunisti attraverso libere elezioni democratiche, e la totale emarginazione di Wałęsa, divenuto ancor più impopolare dell'uomo che, quindici anni prima, aveva tentato di annientare Solidarność con un colpo di Stato militare: il generale Wojciech Jaruzelski.

La spiegazione usuale di questa successiva inversione chiama in causa le «immature» aspettative utopiche della maggioranza: il loro desiderio, si dice, era contraddittorio, o, piuttosto, inconsistente. La gente voleva capra e cavoli: volevano libertà capitalistico-democratica e abbondanza materiale, senza dover pagare il prezzo di una vita in una «società del rischio»; ovvero, senza perdere la sicurezza e la stabilità un tempo (più o meno) garantite dai regimi comunisti. Come venne fatto doverosamente notare da sarcastici commentatori occidentali, la nobile lotta per la libertà e la giustizia si rivelò poco più che una voglia di banane e pornografia.

Quando arrivò l'inevitabile senso di disillusione, esso diede origine a tre (talvolta opposte, talvolta sovrapposte) reazioni: (1) nostalgia per i «bei vecchi tempi» del comunismo;¹ (2) populismo nazionalista di destra; (3) una rinnovata e «tardiva» paranoia anticomunista. Le prime due reazioni sono abbastanza semplici da comprendere. La nostalgia comunista, in particolare, non dovrebbe essere presa troppo sul serio: lungi dall'esprimere un desiderio genuino di tornare alla grigia realtà del regime preesistente, essa era più simile a una forma di lutto, un processo di placida rinuncia al passato. L'ascesa del populismo di destra, da parte sua, non è una specialità dell'Europa dell'est, ma un tratto comune a tutti i paesi presi nel vortice della globalizzazione. Più interessante è allora la terza reazione, la bizzarra resurrezione della paranoia anticomunista due decenni dopo la fine del comunismo. Essa fornisce una semplice risposta alla domanda: «Se il capitalismo è veramente migliore del comunismo, allora perché siamo ancora così disgraziati?» La risposta è che non siamo ancora veramente nel capitalismo, perché i comunisti sono ancora al potere, solo che adesso portano le maschere di nuovi padroni e manager...

È un fatto abbastanza ovvio che, tra coloro che protestavano contro i regimi comunisti nell'Europa dell'est, una larga maggioranza non chiedesse l'instaurazione di una società capitalista. Volevano sicurezza sociale, solidarietà, un po' di giustizia; volevano la libertà di vivere al di fuori del dispositivo del controllo statale, di riunirsi e parlare in libertà; volevano una vita libera da bruti indottrinamenti ideologici e dalla cinica ipocrisia che predominava. Come è stato fatto notare da molti perspicaci analisti, gli ideali che ispiravano le proteste erano in gran parte derivati dalla stessa ideologia socialista al potere: essi aspiravano a ciò che può essere assai opportunamente chiamato «socialismo dal volto umano».

La questione cruciale è come interpretare il crollo di queste speranze. La risposta classica, come abbiamo visto, ricorre al realismo capitalista, o alla sua mancanza: la gente semplicemente non possedeva un'immagine realistica del capitalismo; erano pieni di immature aspettative utopiche. Il mattino dopo l'entusiasmo degli ebbri giorni vittoriosi, la gente dovette smaltire la sbornia e affrontare il doloroso processo di apprendimento delle regole della nuova realtà, e venire a patti con il prezzo da pagare per le libertà politiche ed economiche. In effetti, è come se la sinistra europea fosse dovuta morire due volte: prima come sinistra comunista «totalitaria», e poi come sinistra moderata e democratica, che negli ultimi anni ha progressivamente perso terreno in Italia, in Francia, in Germania. Fino a un certo punto, questo processo può essere spiegato dal fatto che i partiti di centro e perfino quelli conservatori ora in ascesa, hanno integrato nei loro programmi molti punti appartenenti tradizionalmente alla sinistra (sostegno a qualche forma di Stato sociale, tolleranza verso le minoranze ecc.), al punto che, se qualcuno come Angela Merkel presentasse il suo programma negli Stati Uniti, verrebbe tacciata di essere una radicale di sinistra. Ma ciò è vero solo fino a un certo punto. Nella democrazia post-politica di oggi, il bipolarismo tradizionale tra un centrosinistra socialdemocratico e un centrodestra conservatore viene gradualmente sostituito da un nuovo bipolarismo tra politica e post-politica: il partito liberale tecnocratico e tollerante-multiculturalista dell'amministrazione post-politica, e la sua controparte di destra populista della lotta politica appassionata; non c'è da stupirsi se i vecchi nemici centristi (conservatori o cristiano-democratici e socialdemocratici o progressisti-liberali) sono spesso obbligati a far fronte comune contro il comune nemico.² (Freud scrisse dell'*Unbehagen in der Kultur*, il disagio della civiltà; oggi, vent'anni dopo la caduta del muro di Berlino, stiamo vivendo una sorta di *Unbehagen* nel capitalismo liberale. La questione centrale oggi è: chi darà espressione a questo disagio? Lo lasceremo al nazionalismo populista perché lo sfrutti a suo vantaggio? È qui che sta il grande compito della sinistra).

Dobbiamo quindi scartare l'impulso utopico che spronò le proteste anticomuniste come un segno di immaturità, oppure dobbiamo continuare a prestarvi fede? A questo punto vale la pena notare che la resistenza al comunismo nell'Europa dell'est assunse in effetti tre forme successive: (1) la critica marxista «revisionista» del socialismo reale («questo non è il vero socialismo, vogliamo un ritorno all'autentica visione del socialismo come società libera») – qui si potrebbe osservare con un po' di malizia che lo stesso accadde durante le fasi iniziali della modernità in Europa, dove l'opposizione secolare al ruolo egemonico della religione dovette inizialmente trovare espressione sotto forma di eresia religiosa; (2) la richiesta di uno spazio autonomo per la società civile libero dalle costrizioni del controllo del partito-Stato (questa era la posizione ufficiale di Solidarność durante i suoi primi anni di esistenza; il suo messaggio al partito comunista era: «non vogliamo il potere, vogliamo solo uno spazio libero al di fuori del vostro controllo dove poter portare avanti una riflessione critica su ciò che accade nella società»); (3) infine, la lotta aperta per il potere: «noi *vogliamo* un potere pienamente e democraticamente legittimato; e ciò significa che è venuto per voi il momento di andarvene». Dobbiamo veramente considerare le prime due forme solo come illusioni (o, piuttosto, compromessi strategici), e di conseguenza scartarle?

La premessa di base di questo libro è semplice: il sistema capitalista globale si sta avvicinando a un apocalittico punto zero. I suoi «quattro cavalieri dell'apocalisse» comprendono la crisi ecologica, le conseguenze della rivoluzione biogenetica, gli squilibri interni al sistema stesso (problemi con la proprietà intellettuale; imminenti lotte per materie prime, cibo e acqua), e la crescita esplosiva delle

divisioni ed esclusioni sociali.

Prendiamo ad esempio in considerazione l'ultimo punto: in nessun luogo le nuove forme di apartheid sono più palpabili che nei ricchi Stati petroliferi del Medio Oriente, Kuwait, Arabia Saudita, Dubai. Nascosti ai margini delle città, spesso letteralmente dietro muri, ci sono decine di migliaia di «invisibili» lavoratori immigrati, che fanno il lavoro sporco, dalla manutenzione alla costruzione, separati dalle loro famiglie e privati di ogni privilegio.³ Una situazione di questo tipo rappresenta chiaramente un potenziale esplosivo, che avrebbe dovuto essere convogliato dalla sinistra nella lotta contro lo sfruttamento e la corruzione, mentre viene oggi sfruttato dai fondamentalisti religiosi. Uno Stato come l'Arabia Saudita è letteralmente «oltre la corruzione»: non c'è bisogno di corruzione perché la cricca al potere (la famiglia reale) possiede già tutta la ricchezza, che può distribuire liberamente e a suo piacimento. In Stati di questo tipo la sola alternativa alla reazione fondamentalista sarebbe un tipo di Stato sociale socialdemocratico. Se le cose continueranno così, possiamo anche solo immaginare il cambiamento nella «psiche collettiva» occidentale quando (non *se*, ma precisamente *quando*) qualche gruppo o «nazione canaglia» otterrà un ordigno nucleare, o una potente arma chimica o biologica, e dichiarerà di essere «irrazionalmente» pronto a rischiare tutto nell'usarla? Le coordinate più basilari della nostra percezione dovranno cambiare, in quanto, oggi, viviamo in uno stato di negazione feticistica collettiva: sappiamo molto bene che a un certo punto questo accadrà, ma ciononostante non riusciamo a credere veramente che accadrà. Il tentativo da parte degli Stati Uniti di evitare un tale evento attraverso una continua attività preventiva è una battaglia persa in partenza: l'idea stessa che possa aver successo poggia su una visione fantasmatica.

Una forma più comune di «esclusione inclusiva» sono gli slum, le baraccopoli, vaste aree che stanno al di fuori del controllo statale. Mentre sono generalmente visti come spazi in cui bande e sette religiose si contendono il controllo, gli slum offrono anche lo spazio per organizzazioni politiche radicali, come avviene in India, dove il movimento maoista dei naxaliti sta organizzando un vasto spazio sociale alternativo. Come ha affermato un funzionario statale indiano:

Il fatto è che se non riesci a governare un'area, allora quest'area non è tua. Essa non fa parte dell'India, salvo sulle mappe. Almeno la metà dell'India oggi non è governata. Non è sotto il tuo controllo [...] c'è bisogno di creare una società completa in cui ogni gruppo locale possa riporre interessi significativi. Non è quello che stiamo facendo [...] e questo fornisce ai maoisti spazio d'azione.⁴

Per quanto simili segnali della «grande confusione sotto il cielo» abbondino, la verità fa male, e noi cerchiamo disperatamente di scansarla. Per spiegare come questo accada, possiamo rivolgerci a una guida inaspettata. La psicologa di origine svizzera Elisabeth Kübler-Ross ha proposto il celebre schema delle cinque fasi dell'elaborazione del lutto, conseguente, ad esempio, alla scoperta di avere una malattia terminale: *rifiuto* (ci rifiutiamo semplicemente di accettare il fatto: «Non può succedere, non a me»); *collera* (che esplode quando non possiamo più negare il fatto: «Perché succede proprio a me?»); *venire a patti* (nella speranza di potere in qualche modo posporre o diminuire il fatto: «Se potessi almeno vivere fino a vedere la laurea dei miei figli»); *depressione* (disinvestimento

libidinale: «Sto per morire, e quindi chi se frega di tutto»); e *accettazione* («Visto che ormai non lo posso combattere, tanto vale che mi prepari»). In seguito Kübler-Ross ha utilizzato lo stesso schema per ogni forma di perdita personale catastrofica (disoccupazione, morte di una persona cara, divorzio, tossicodipendenza), puntualizzando che le cinque fasi non procedono necessariamente sempre nello stesso ordine, e che non ogni paziente le attraversa tutte e cinque.⁵

È possibile scorgere le stesse cinque figure nel modo in cui la nostra coscienza sociale prova ad affrontare l'imminente apocalisse. La prima reazione è di rifiuto ideologico: non c'è alcun disordine essenziale; la seconda è esemplificata da esplosioni di collera di fronte alle ingiustizie del nuovo ordine mondiale; la terza comporta dei tentativi di venire a patti («Se cambiamo un po' di cose qua e là, potremmo forse continuare a vivere come prima»); quando il venire a patti fallisce, arrivano la depressione e la chiusura in sé stessi; infine, dopo essere passato per questo punto zero, il soggetto non considera più la situazione come una minaccia, ma come la possibilità di un nuovo inizio; o, come disse Mao Tse-tung: «Grande è la confusione sotto il cielo, la situazione è eccellente».

I cinque capitoli che seguono si riferiscono a questi cinque atteggiamenti. Il primo capitolo – *rifiuto* – analizza le modalità dominanti di offuscamento ideologico, dagli ultimi blockbuster di Hollywood fino alle false (rimosse) visioni apocalittiche (l'oscurantismo della new age ecc.). Il secondo capitolo – *collera* – esamina le proteste violente contro il sistema globale, e in particolare l'ascesa del fondamentalismo religioso. Il terzo capitolo – *venire a patti* – si concentra sulla critica dell'economia politica, e propone un appello per la ripresa di questa componente centrale della teoria marxista. Il quarto capitolo – *depressione* – prende in considerazione l'impatto dell'imminente collasso nei suoi aspetti meno consueti, come l'emergere di nuove forme di patologie del soggetto (il soggetto «post-traumatico»). Infine, il quinto capitolo – *accettazione* – individua i segni dell'emergere di una nuova soggettività emancipativa, e isola i germi di una cultura comunista in tutte le sue diverse forme, ivi comprese le utopie letterarie o di altro tipo (dalla comunità dei topi di Kafka al collettivo dei reietti freak nella serie tv *Heroes*). A questa intelaiatura di base del libro si aggiungono quattro interludi, ognuno dei quali propone variazioni sul tema del capitolo precedente.

La svolta verso un entusiasmo emancipativo avviene solo quando la verità traumatica, non solo è accettata in modo distaccato, ma quando essa è pienamente vissuta: «La verità dev'essere vissuta, non insegnata. Preparati alla battaglia!» Questo passo dal *Gioco delle perle di vetro* di Hermann Hesse – come i celebri versi di Rilke «Poiché qui non c'è alcun posto che non ti veda / Devi cambiare la tua vita»⁶ – non può non apparire come uno strano non sequitur: se la Cosa ritorna il mio sguardo da ogni direzione, perché mai ciò dovrebbe obbligarmi a cambiare la mia vita? Non è forse meglio un'esperienza mistica spersonalizzata in cui io «esco da me stesso» e mi identifico con lo sguardo dell'altro? Allo stesso modo, se la verità dev'essere vissuta, perché mai ciò dovrebbe comportare una lotta? Non è forse meglio un'esperienza meditativa interiore? Il motivo è che lo stato «spontaneo» della nostra vita quotidiana è quello di una menzogna vissuta, e per uscire da questa menzogna è necessaria una continua lotta. Il punto di partenza di questo processo è imparare a essere terrorizzati da noi stessi. Quando Marx analizzò l'arretratezza della Germania nello scritto giovanile *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, fece un'osservazione sul legame tra *vergogna*, *terrore* e *coraggio* che viene di rado notata ma che è invece cruciale:

Bisogna rendere ancor più oppressiva l'oppressione reale con l'aggiungervi la consapevolezza

dell'oppressione, ancor più vergognosa la vergogna, dandole pubblicità. Si deve raffigurare ciascuna sfera della società tedesca come il *marchio d'infamia* della società tedesca, bisogna far ballare questi rapporti mummificati cantando loro la loro propria musica! Bisogna insegnare al popolo ad *avere orrore* di sé stesso, per fargli *coraggio*.⁷

Questo è il nostro compito oggi, di fronte allo spudorato cinismo dell'attuale ordine globale.

Nel perseguire questo compito non dobbiamo aver paura di imparare dai nostri nemici. Dopo aver incontrato Nixon e Kissinger, Mao disse: «A me piace trattare con quelli di destra. Dicono quello che pensano veramente – non come quelli di sinistra che dicono una cosa e ne pensano un'altra». C'è una profonda verità in quest'osservazione. La lezione di Mao è valida oggi ancor più che ai suoi tempi: possiamo imparare molto di più da conservatori critici e intelligenti (*non* dai reazionari) che dai progressisti liberali. Questi ultimi tendono a cancellare le «contraddizioni» inerenti all'ordine attuale, mentre i primi sono pronti ad ammetterle come irrisolvibili. Quelle che Daniel Bell ha chiamato le «contraddizioni culturali del capitalismo» stanno all'origine del malessere ideologico odierno: il progresso del capitalismo, che ha bisogno di un'ideologia consumista, sta gradualmente indebolendo lo stesso atteggiamento (l'etica protestante) che rese il capitalismo possibile; il capitalismo odierno funziona sempre più come «l'istituzionalizzazione dell'invidia».

La verità di cui qui occupiamo non è una verità «oggettiva», ma è la verità autoreferente della nostra posizione soggettiva; in quanto tale, essa è una verità *engagée*, coinvolta, che si misura non in base alla sua esattezza fattuale, ma in base al modo in cui incide sulla posizione soggettiva di enunciazione. Nel Seminario XVIII, *Di un discorso che non sarebbe del sembiante*, Lacan fornì una succinta definizione della verità dell'interpretazione in psicanalisi: «L'interpretazione non è messa alla prova da una verità che decida in base a un sì o un no, essa libera la verità in quanto tale. Essa è vera solo nella misura in cui è veramente seguita».⁸ Non c'è nulla di «teologico» in questa precisa formulazione, solo l'intuizione dell'unità propriamente dialettica di teoria e prassi nell'interpretazione psicanalitica (e non solo in essa): il «test» dell'interpretazione dell'analista sta nell'effetto di verità che essa libera nel paziente. Nello stesso modo dobbiamo (ri)leggere la Tesi XI di Marx: il «test» della teoria marxista è l'effetto di verità che essa libera nei suoi destinatari (i proletari), nel trasformarli in soggetti rivoluzionari.

Il *locus communis* «Devi vedere per credere!» deve essere sempre letto insieme al suo capovolgimento «Devi crederci per vedere!» Per quanto si sia tentati di opporsi a queste prospettive – il dogmatismo della fede cieca contro un'apertura verso l'imprevisto – dobbiamo insistere sulla verità contenuta nella seconda versione: la verità, a differenza della conoscenza, è, come l'Evento di Badiou, qualcosa che solo uno sguardo coinvolto, lo sguardo di un soggetto che «ci crede», è in grado di vedere. Prendiamo il caso dell'amore: in amore, solo l'innamorato vede nell'oggetto del proprio amore quella X che è la causa del suo amore, l'oggetto-parallasse; in questo senso la struttura dell'amore è la stessa dell'Evento di Badiou, che anch'esso esiste solo per coloro che si riconoscono in esso: non ci può essere alcun Evento per un osservatore oggettivo e non coinvolto. Senza questa posizione di coinvolgimento le mere descrizioni dello stato delle cose, non importa quanto accurate, non riescono a produrre effetti emancipativi; alla fine, esse solo rendono il peso della menzogna ancora più oppressivo, o, per citare ancora Mao, «sollevano una pietra per poi lasciarsela ricadere sui piedi».

Quando nel 1948 Sartre vide che entrambi gli schieramenti ingaggiati nella guerra fredda

l'avrebbero probabilmente criticato, scrisse: «Se ciò accadesse, proverebbe solo una cosa: o che sono molto maldestro, o che sono sulla strada giusta».⁹ Si dà il caso che anch'io mi senta spesso così: vengo accusato di essere antisemita e di diffondere menzogne sioniste, di essere in segreto un nazionalista sloveno e un antipatriottico traditore della mia nazione,¹⁰ di essere un criptostalinista che difende il terrore e di diffondere menzogne borghesi sul comunismo... Così forse, ma solo forse, sono sulla buona strada, la strada della fedeltà alla libertà.¹¹ In un dialogo del film *Spartacus* di Stanley Kubrick, che per il resto è fin troppo sentimentale e umanista, c'è uno scambio di battute tra Spartaco e un pirata che si offre di organizzare il trasporto degli schiavi attraverso l'Adriatico. Il pirata domanda con franchezza a Spartaco se si renda conto che la ribellione degli schiavi è condannata al fallimento, che presto o tardi i ribelli saranno annientati dall'esercito romano; e gli chiede se continuerà a lottare fino alla fine, anche a dispetto dell'inevitabile sconfitta. La risposta di Spartaco è ovviamente affermativa: la lotta degli schiavi non è solo un tentativo pragmatico di migliorare la loro posizione, è una rivolta di principio in nome della libertà, così anche se saranno sconfitti e verranno tutti uccisi, la loro lotta non sarà stata vana, dal momento che avranno rivendicato il loro impegno incondizionato per la libertà; in altre parole, lo stesso atto di ribellione, indipendentemente dal suo esito, già conta come un successo, nella misura in cui rappresenta in concreto l'idea immortale di libertà (e qui dobbiamo dare a «idea» tutto il suo peso platonico).

Questo libro è quindi un libro di lotta, nel senso della definizione paolina di sorprendente rilevanza: «La nostra battaglia infatti non è contro creature fatte di sangue e di carne, ma contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori di questo mondo [*kosmokratoras*] di tenebra, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti» (*Efesini* 6:12). Ovvero, tradotto in termini contemporanei: «La nostra battaglia non è contro reali individui corrotti, ma in generale contro coloro che detengono il potere, contro la loro autorità, contro l'ordine globale e la mistificazione ideologica che lo sostiene». Ingaggiare questa battaglia significa sottoscrivere la formula di Badiou *mieux vaut un désastre qu'un désêtre*, meglio correre un rischio e impegnarsi nella fedeltà a un Evento di verità, anche se si conclude con una catastrofe, che vegetare in quella sopravvivenza utilitaria-edonistica e priva di eventi che Nietzsche chiamò «l'ultimo uomo». Ciò che Badiou rifiuta è quindi l'ideologia liberale del vittimismo, con la sua riduzione della politica a un programma per evitare il peggio, per rinunciare a tutti i progetti positivi e seguire l'opzione del meno peggio. Specialmente perché, come osservò amaramente lo scrittore ebreo viennese Arthur Feldmann, il prezzo che di solito paghiamo per sopravvivere è la nostra vita.

Capitolo primo

Rifiuto

L'utopia liberale

Contro chi ama i tartari

Cos'è l'ideologia? Nel gennaio del 2010 Jean-François Copé, il leader parlamentare dell'*Union pour un mouvement populaire*, il partito al governo in Francia, ha presentato una proposta di legge per proibire il velo integrale nelle strade francesi e in tutti gli altri luoghi pubblici. L'annuncio è arrivato dopo uno straziante dibattito di sei mesi sul burqa e il suo equivalente arabo, il niqab, che copre il volto della donna a eccezione di una piccola fessura per gli occhi. Tutti i maggiori partiti politici hanno espresso il loro rifiuto del burqa: il maggior partito d'opposizione, il *parti socialiste*, ha affermato di essere «totalmente contrario al burqa», che equivale a una «prigione per le donne». Le discrepanze sono di natura puramente tattica: nonostante il presidente Nicolas Sarkozy si opponga a un divieto completo del burqa in quanto secondo lui controproducente, nell'ottobre del 2009 ha invitato ad aprire un «dibattito sull'identità nazionale», affermando che il burqa è «contro la cultura francese». La legge prevede multe fino a 750 euro per chiunque compaia in pubblico «con il volto interamente coperto»; dispense permettono di indossare maschere in «occasioni tradizionali di festa», come a carnevale. Punizioni più severe sono previste per quegli uomini che «obbligano» le loro mogli o figlie a portare il velo integrale. L'idea di base è che il burqa o il niqab siano contrari alle tradizioni francesi di libertà e alle leggi sui diritti delle donne, o, per citare Copé: «Possiamo misurare la modernità di una società dal modo in cui tratta e rispetta le donne». La nuova legge è dunque pensata per proteggere la dignità e la sicurezza delle donne – e cosa ci potrebbe essere di meno problematico di una lotta di questo tipo contro un'ideologia (e una pratica) che sottomette le donne alla più crudele dominazione maschile?

I problemi, tuttavia, cominciano con l'affermazione di Sarkozy che il velo «non è benvenuto» perché, in un paese secolare come la Francia, spaventa e provoca ostilità nei non musulmani... Non si può non notare come il presunto attacco universalista al burqa nel nome dei diritti umani e della dignità delle donne finisca in una difesa del particolare stile di vita francese. Non è però sufficiente sottoporre questa legge a una critica pragmatica, e sostenere ad esempio che, se passasse, la legge non farebbe che aumentare l'oppressione delle donne musulmane, dal momento che a queste non sarebbe semplicemente permesso di uscire di casa e quindi sarebbero ancor di più escluse dalla società, esposte a trattamenti violenti all'interno di matrimoni forzati ecc. (In aggiunta, la multa aumenterà i problemi di povertà e disoccupazione: punirà proprio le donne che hanno le minori probabilità di avere controllo dei propri soldi). Il problema è ben più cruciale; ciò che rende l'intero dibattito sintomatico è, primo, il carattere marginale del problema: tutta la nazione ne parla, ma il numero totale di donne che porta entrambi i tipi di velo integrale in Francia è circa 2.000, su una popolazione francese di donne adulte musulmane di circa 1.500.000. (E, per inciso, la maggior parte delle donne che portano il velo integrale ha meno di trent'anni, con una notevole proporzione di donne francesi convertite all'Islam). La seconda peculiarità è l'ambiguità della critica al burqa: si

muove a due livelli. Primo, essa è presentata come una difesa della dignità e della libertà delle donne musulmane oppresse: è inaccettabile che, in una Francia secolare, qualsiasi donna debba vivere una vita nascosta reclusa dallo spazio pubblico, subordinata alla brutale autorità patriarcale, e così via. In secondo luogo, tuttavia, di norma l'argomento si sposta poi verso le paure della popolazione francese non musulmana: i volti coperti dal burqa non rientrano nelle coordinate della cultura e dell'identità francesi, essi «spaventa[no] e provoca[no] ostilità nei non musulmani»... Alcune donne francesi sono arrivate a sostenere di considerare l'uso del burqa come un'umiliazione portata *a loro stesse*, in quanto vengono brutalmente escluse, respinte dal legame sociale.

Questo ci porta al vero enigma della questione: perché l'incontro con un volto coperto dal burqa scatena una tale ansia? È forse perché un volto così coperto non è più il volto nel senso di Lévinas: l'Alterità da cui emana l'incondizionato appello etico? E se fosse invece il contrario? Per una prospettiva freudiana, il volto è la suprema maschera che cela l'orrore del Prossimo-Cosa: il volto è ciò che rende il Prossimo *le semblable*, qualcuno di simile a noi con cui ci possiamo identificare e immedesimare. (Per non parlare del fatto che, oggi, molti volti sono chirurgicamente modificati e quindi privati delle ultime tracce di autenticità naturale). Questo è dunque il motivo dell'ansia causata dal volto coperto: esso ci mette direttamente a confronto con l'abisso dell'Altro-Cosa, con il Prossimo nella sua dimensione sconcertante. Il fatto stesso di coprire il volto rimuove uno schermo protettivo, cosicché l'Altro-Cosa ci guarda direttamente (si ricordi che il burqa ha una stretta fessura per gli occhi; noi non vediamo gli occhi, ma sappiamo che là c'è uno sguardo). Alphonse Allais presentò una sua versione della danza dei sette veli di Salomè: quando Salomè è completamente nuda, Erode grida: «Continua! Continua!», pretendendo che tolga anche il velo della propria pelle. Dobbiamo immaginare qualcosa di simile con il burqa: il contrario di una donna che toglie il burqa per mostrare il proprio volto. E se facessimo un passo più il là e immaginassimo una donna che «si toglie» la pelle stessa del volto, cosicché ciò che vediamo al di sotto è precisamente un'anonima superficie scura e liscia come un burqa, con una piccola fessura per gli occhi? «Ama il prossimo tuo» significa, nel senso più radicale, proprio l'impossibile = reale amore per questo soggetto desoggettivato, per questo mostruoso sgorbio scuro inciso da una fessura/sguardo... È per questo che, nel trattamento psicanalitico, il paziente non siede faccia a faccia con l'analista: entrambi rivolgono lo sguardo a un terzo punto, dal momento che è solo questa sospensione del volto che apre lo spazio per la dimensione propria del Prossimo. E qui sta anche il limite del ben noto tema critico-ideologico della società del controllo totale, in cui siamo costantemente seguiti e registrati: ciò che sfugge all'occhio della telecamera non è qualche intimo segreto, ma lo sguardo stesso, l'oggetto-sguardo quale crepa/macchia nell'Altro.

Questo ci porta alla base vera e propria (quasi nel senso militare del termine) dell'ideologia. Quando leggiamo un astratto proclama «ideologico», siamo perfettamente cosci del fatto che «persone in carne e ossa» non ne fanno un'esperienza astratta: per passare da proposizioni astratte alla «vita reale» della gente dobbiamo aggiungere l'insondabile densità del contesto del mondo vitale.¹ L'ideologia non è costituita da astratte proposizioni in sé, anzi, l'ideologia è essa stessa proprio la tessitura del mondo vitale che «schematizza» le proposizioni e le rende «vivibili». Prendiamo come esempio l'ideologia militare: questa diviene «vivibile» solo sullo sfondo delle oscene regole e rituali non scritti (canti di marcia, *fragging*,² allusioni sessuali...) in cui è radicata. Ed è per questo che, se c'è un'esperienza ideologica allo stato puro, a livello zero, essa si verifica nel momento in cui adottiamo un atteggiamento di distanza ironica, e ridiamo delle sciocchezze in cui siamo pronti a credere; è in questo momento di riso liberatorio, quando guardiamo con scherno all'assurdità della nostra fede, che diveniamo puri soggetti dell'ideologia, che l'ideologia esercita la

più forte presa su di noi.³ Ed è anche per questo che, se vogliamo osservare l'ideologia contemporanea in azione, tutto ciò che dobbiamo fare è guardare uno dei programmi di viaggio di Michael Palin sulla BBC: l'atteggiamento di base di assumere una distanza benevola e ironica nei confronti di usi e costumi diversi, e di divertirsi a osservare le singolarità del luogo, ponendo allo stesso tempo un filtro ai dati realmente traumatici, equivale a ciò che c'è di più essenziale nel razzismo postmoderno. Quando ci mostrano scene di bambini affamati in Africa, con un appello a fare qualcosa per aiutarli, il messaggio *ideologico* di base è qualcosa del tipo: «Non pensate, non occupatevi di politica, dimenticate le vere cause della loro povertà, e invece agite, mandate soldi, e così non avrete bisogno di pensare!» Rousseau aveva già capito perfettamente la falsità degli ammiratori multiculturali delle culture straniere quando, nell'*Emile*, invitava a diffidare del «filosofo che ama i tartari per poter essere dispensato dall'amare il suo prossimo».⁴

Allora, quando parliamo di «spirito oggettivo» (la sostanza di usanze e costumi) come quella complessa trama di regole non scritte che determinano cosa possiamo dire/vedere/fare, dobbiamo aggiungere un po' di complessità alla descrizione di Foucault dell'*episteme* discorsiva: lo «spirito oggettivo» anche e soprattutto determina ciò che conosciamo ma di cui dobbiamo parlare e agire come se non lo conoscessimo, e ciò che non conosciamo ma di cui dobbiamo parlare e agire come se lo conoscessimo. In breve, esso determina ciò che dobbiamo conoscere ma dobbiamo fingere di non conoscere. L'emergere del cosiddetto fondamentalismo etnico e religioso è una rivolta contro questa spessa trama di usanze e costumi che sostiene le nostre libertà in una società liberale. Quello che fa paura non sono le insicurezze della libertà e della permissività, ma, al contrario, la rete oppressiva di nuove prescrizioni.⁵

Dov'è allora l'ideologia? Quando ci occupiamo di un problema che è indubbiamente reale, la percezione-designazione ideologica introduce la sua invisibile mistificazione. Ad esempio, la tolleranza indica un problema reale; quando ne faccio la critica, di norma mi si domanda: «Ma come fai a essere a favore dell'intolleranza verso gli stranieri, della misoginia, dell'omofobia?» Proprio qui sta il tranello: è ovvio che non sono contro la tolleranza in sé; ciò a cui mi oppongo è la percezione (contemporanea e automatica) del razzismo come un problema di intolleranza. Perché tanti problemi sono oggi considerati problemi di intolleranza, invece che problemi di disuguaglianza, sfruttamento o ingiustizia? Perché è la tolleranza che si propone come rimedio, invece che l'emancipazione, la lotta politica, o magari la lotta armata? La fonte di questa culturalizzazione è una sconfitta, il fallimento di soluzioni direttamente politiche come lo Stato sociale socialdemocratico o i vari progetti socialisti: la «tolleranza» è diventata il loro *Ersatz* post-politico. (Lo stesso vale per «molestia»: nello spazio ideologico odierno, forme assai reali di molestia come lo stupro si intrecciano all'idea narcisista dell'individuo che sente la vicinanza degli altri come un'intrusione nel proprio spazio privato). «Ideologia» è, in questo senso preciso, un concetto che, se certo designa un problema reale, allo stesso tempo offusca una linea cruciale di separazione.

È anche per questo che Lacan afferma: «Non dico affatto 'la politica è l'inconscio', ma solo 'l'inconscio è politica'». Qui la differenza è cruciale. Nel primo caso, l'inconscio è elevato nel «grande Altro»: è postulato come una sostanza che realmente domina e regola l'attività politica, come nell'affermazione «la vera forza trainante dell'attività politica non sono l'ideologia o l'interesse, ma piuttosto motivazioni libidinali inconscie». Nel secondo caso, il grande Altro stesso perde il suo carattere sostanziale, non è più «l'Inconscio», in quanto si trasforma in un campo fragile e inconsistente sovradeterminato dalle lotte politiche. In un dibattito pubblico tenutosi alla New York Public Library qualche anno fa, Bernard-Henri Lévy si profuse in una patetica difesa della tolleranza liberale («Non preferireste vivere in una società in cui potete farvi beffa della religione dominante

senza dover temere di essere uccisi per questo? In cui le donne sono libere di vestirsi come vogliono e di scegliere l'uomo che amano?», e così via), e io, in modo altrettanto patetico, ne feci una del comunismo («Con la crescente crisi alimentare, la crisi ecologica, l'insicurezza riguardo questioni come la proprietà intellettuale e la biogenetica, con la costruzione di nuovi muri tra le nazioni e all'interno delle nazioni stesse, non abbiamo forse bisogno di trovare una nuova forma di azione collettiva radicalmente diversa sia dal mercato sia dall'amministrazione statale?») L'ironia della situazione stava nel fatto che, visto che le argomentazioni erano state messe giù in questi termini astratti, non potevamo che essere d'accordo l'uno con l'altro. Lévy, un puro e duro liberale anticomunista fautore del libero mercato, fece notare con ironia che, in questo senso, anche lui era a favore del comunismo... Questo senso di mutua comprensione era la prova che entrambi stavamo dentro l'ideologia fino al ginocchio: «ideologia» è proprio questo tipo di riduzione all'«essenza» semplificata, che opportunamente dimentica il «rumore di fondo» che conferisce densità al suo significato reale. Tale eliminazione del «rumore di fondo» è il nucleo stesso dei sogni utopici.

Ciò che questo «rumore di fondo» trasmette è (il più delle volte) l'oscenità della violenza selvaggia che sostiene il volto pubblico della legge e dell'ordine. È per questo che la tesi di Benjamin che ogni monumento di civiltà è anche un monumento di barbarie, ha un impatto preciso sul concetto stesso dell'essere civilizzati: «Essere civilizzati significa sapersi potenzialmente barbari». ⁶ Ogni civiltà che disconosca il proprio potenziale di barbarie si è già arresa alla barbarie. È in questo modo che dobbiamo leggere il resoconto di uno strano confronto avvenuto a Vienna nel 1938, quando le SS andarono a perquisire l'appartamento di Freud: il vecchio e dignitoso Freud messo di fronte a un giovane teppista delle SS è una metafora del confronto tra la parte migliore della vecchia cultura europea e la parte peggiore della nuova barbarie montante. Dobbiamo comunque ricordare che le SS vedevano e legittimavano sé stesse come difensori della cultura europea e dei suoi valori spirituali contro la barbarie della modernità, ossessionata dal denaro e dal sesso (una barbarie che, per i nazisti, si riassumeva nel nome «Freud»). Questo ci suggerisce di spingere la tesi di Benjamin un passo più in là: e se la cultura stessa non fosse altro che un arresto, un intervallo, una tregua nella nostra ricerca della barbarie? Questo, forse, è uno dei modi di leggere la succinta parafrasi che Paul Célán fece di Brecht:

Che tempi sono mai questi
in cui una conversazione
è quasi un delitto
dal momento che include
tanto già [implicitamente] detto?⁷

Tra parentesi, le incessanti dicerie sulle orge selvagge che si svolgevano ai vertici del KGB nella Russia stalinista, e persino la caratterizzazione dei suoi vari leader (Jagoda, Ežov, Berija) come insaziabili pervertiti sessuali, possono o no corrispondere a verità, ma anche se fossero vere conterrebbero chiaramente un nucleo fantasmatico, che immagina un luogo di estrema depravazione come la verità nascosta, l'oscena Altra Scena, dell'ascetismo ufficiale bolscevico. Dobbiamo sempre essere consapevoli del fatto che tali verità nascoste sono il rovescio proprio all'ideologia

ufficiale e, in quanto tali, non sono meno fantasmatiche. Questo ci porta al limite delle interpretazioni liberali dello stalinismo, che diviene palpabile quando i critici liberali si occupano delle motivazioni dello stalinista: essi liquidano l'ideologia stalinista come mera maschera cinica e ingannevole, e individuano al di sotto di essa un soggetto brutale ed egoista a cui solo importano il potere e il piacere. In questo modo l'individuo utilitaristico «preideologico» viene teorizzato come la figura reale al di sotto della maschera ideologica. Il presupposto è qui che il soggetto stalinista avesse una mera relazione esteriore e strumentale con il proprio linguaggio, e disponesse di un altro codice (quello utilitaristico preideologico) che gli permetteva di essere pienamente cosciente delle sue reali motivazioni. E se invece (per quanto cinico fosse l'uso del gergo ufficiale che gli stalinisti facevano) essi non avessero avuto a disposizione alcun linguaggio alternativo per dare espressione alla loro verità? Questa follia propriamente stalinista, che viene cancellata dai critici liberali, non ci permette forse di rimanere tranquillamente ancorati all'immagine comune e banale dell'essere umano?⁸

Il divario tra il testo ufficiale della Legge e il suo supplemento osceno non si limita alle culture occidentali; nella cultura indù, esso si presenta come opposizione fra *vaidika* (il corpus vedico) e *tantrika*: i tantra sono infatti il supplemento osceno (segreto) dei Veda, il nucleo non scritto (o segreto, non canonico) dell'insegnamento pubblico dei Veda, un elemento pubblicamente sconfessato ma necessario. Non c'è da stupirsi se il tantra goda di tanta popolarità oggi in Occidente: esso offre la definitiva «logica spirituale del tardo capitalismo»,⁹ unendo spiritualità e piaceri terreni, trascendenza e benefici materiali, esperienza divina e shopping illimitato. Esso insegna la trasgressione permanente di tutte le regole, la violazione di tutti i tabù, il soddisfacimento immediato come via all'illuminazione; supera l'antiquato pensiero «binario», il dualismo di mente e corpo, affermando che il corpo nella sua parte più materiale (il luogo del sesso e del piacere) è la via maestra verso il risveglio spirituale. La perfetta felicità deriva dal «dire sì» a tutti i bisogni del corpo, non dal rifiutarli e negarli: la perfezione spirituale deriva dall'idea che noi *siamo già* divini e perfetti, non che dobbiamo arrivarci con fatica e disciplina. Il corpo non è qualcosa che deve essere coltivato o modellato in un'espressione di verità spirituali, esso è già direttamente il «tempio per esprimere la divinità». Notiamo qui di passaggio l'opposizione al materialismo spirituale di Tarkovskij di cui ho già spesso parlato altrove: per Tarkovskij, lo stesso processo materiale di *corruzione* (decadimento, decomposizione, imputridimento, inerzia) è spirituale, mentre qui viene celebrata l'eterea incorruttibilità della carne. Questa tendenza arriva al suo apogeo con il cyberspazio: non è una coincidenza che il tantra sia un riferimento costante degli ideologi della new age che insistono sulla fusione di corpo e spiritualità, nella forma del virtuale «corpo spirituale incorporeo» capace di sperimentare estremi piaceri. Il corpo biologico stesso è una forma di hardware che deve essere riprogrammato attraverso i tantra come un nuovo software spirituale che è in grado di liberare o sbloccare il suo potenziale. I concetti tantrici sono qui tradotti in cyberlinguaggio: i cavi telefonici diventano i *nadis* del corpo sottile virtuale, i terminal del computer diventano *chakra* (nodi di energia), l'infinito fluire di informazioni diventa il flusso vitale *prajna*; otteniamo così «un cyberorganismo che combina l'incorruttibilità del cyberspazio con i piaceri dell'io più sensualmente materiali»:¹⁰

Il vero sesso tantrico ti fa perdere completamente la testa perché ti porta al di là di tutte le tue

concezioni della realtà quotidiana [...]. Se comprendiamo che il nostro corpo è un tempio per esprimere la divinità potremo [...] espandere, celebrare e condividere *congestioni vibrazionali* in ogni cellula del nostro essere [...] nella fusione di sesso e spirito.¹¹

Ciò che dobbiamo sempre tenere a mente è che non c'è nulla di «spontaneo» in questi sfoghi trasgressivi. Ad esempio, ci piace veramente fumare e bere solo in pubblico, come parte di un pubblico «carnevale», la sospensione sacra delle regole ordinarie. Lo stesso vale per le imprecazioni e il sesso: nessuna delle due attività, al massimo della loro intensità, presenta un'«esplosione» di passione spontanea diretta contro soffocanti convenzioni pubbliche; al contrario, entrambi sono praticati «contro il principio del piacere», per lo sguardo dell'Altro. (Personalmente, a me piace imprecare solo in pubblico, mai in privato, dove lo trovo stupido e fuori luogo, persino indecente). La trasgressione delle regole pubbliche non è quindi effettuata dall'ego privato, ma è imposta proprio da quelle stesse regole pubbliche che sono così in sé raddoppiate. Questo è ciò che distingue tali trasgressioni dall'atteggiamento della saggezza tollerante, che permette trasgressioni private, trasgressioni al di là dello sguardo pubblico (come con il proverbiale atteggiamento cattolico di ignorare – o persino suggerire – infedeltà occasionali se queste contribuiscono a mantenere la stabilità del matrimonio).¹²

Com'è che si diventa veramente adulti? Sapendo quando possiamo violare la regola esplicita nel cui rispetto ci siamo impegnati. Così, a proposito del matrimonio, si può ben dire che raggiungiamo l'età adulta quando siamo in grado di commettere adulterio. La sola prova della ragione è l'occasionale caduta nell'«irrazionalità» (come ben sapeva Hegel). La sola prova del gusto è la capacità di apprezzare occasionalmente cose che non sono all'altezza del buon gusto; chi persegue troppo rigidamente il buon gusto mostra solo la sua totale mancanza di gusto. (Allo stesso modo, chi esprime ammirazione per la nona sinfonia di Beethoven o per qualche altro capolavoro della civiltà occidentale dà immediatamente prova della propria mancanza di gusto; il vero gusto si mostra esaltando un'opera minore di Beethoven come superiore ai suoi «greatest hits»).

Forse dovremmo invertire i termini del celebre paradosso del barbiere di Bertrand Russell (il barbiere che segue la regola di radere tutti gli uomini che non si radono da sé, rade o no anche sé stesso?) che lo condusse a proibire il principio di autoinclusione, o autoraddoppio contraddittorio, come il solo modo per evitare la contraddizione. E se invece, al contrario, fosse proprio il «coerente» rispetto delle regole a essere realmente autocontraddittorio, a convertirsi nel suo opposto? E se il solo modo di essere veramente ragionevoli o di mostrare vero gusto fosse di darsi pienamente all'autoraddoppio, di violare la regola che si segue in modo autoriflessivo?

È come se, nella permissiva società odierna, le violazioni trasgressive fossero permesse solo in forma «privatizzata», come idiosincrasie personali prive di ogni dimensione pubblica, spettacolare o ritualistica. Possiamo allora confessare pubblicamente tutte le nostre strane pratiche private, ma esse rimangono semplicemente idiosincrasie private. Forse dovremmo invertire qui anche la formula classica della negazione feticistica: «So benissimo (che dovrei seguire le regole), ma nondimeno... (occasionalmente le violo, dal momento che anche questo fa parte delle regole)». Nella società contemporanea l'atteggiamento dominante è invece: «Credo (che ripetute trasgressioni edonistiche siano ciò che rende la vita degna di essere vissuta), ma nondimeno... (so benissimo che queste trasgressioni non sono veramente trasgressive, ma sono solo coloriture artificiali che servono a rievdenziare il grigiore della realtà sociale)».

Legalisti contro confuciani

Il filosofo che ha tentato di minare la possibilità stessa di tali oscene regole non scritte è stato Immanuel Kant. Nel saggio sulla *Pace perpetua* egli fonda quello che denomina «la formula trascendentale del diritto pubblico» («Tutte le azioni relative al diritto di altri uomini, la cui massima non è compatibile con la pubblicità, sono ingiuste») nel fatto evidente che una legge segreta, una legge sconosciuta ai suoi soggetti, legittimerebbe il dispotismo arbitrario di chi la esercita:

Una massima, infatti, ch'io non posso *rendere pubblica* senza nel contempo pregiudicare con ciò lo scopo propostomi, che dev'essere tenuto assolutamente *segreto* per riuscire, ch'io non posso *confessare pubblicamente* senza provocare la inevitabile resistenza di tutti contro il mio proposito, una tale massima non può produrre questa reazione necessaria e universale, e quindi *a priori* comprensibile, di tutti contro di me, se non a causa dell'ingiustizia di cui essa minaccia ognuno.¹³

Tuttavia, la situazione diventa ben presto ambigua in Kant. Come sa bene ogni studioso di Kant a proposito del suo divieto di mentire, bisogna fare sempre molta attenzione alle eccezioni alle massime universali di Kant. Nel Secondo Supplemento al saggio sulla *Pace Perpetua*, Kant pone una domanda ingenua: può il contratto tra Stati che li obbliga alla pace perpetua avere una clausola segreta? Per quanto ammetta che un articolo segreto in un contratto sottoposto alla legge pubblica è oggettivamente una contraddizione, egli concede un'eccezione per ragioni soggettive. Quest'eccezione non è quello che ci si sarebbe potuti aspettare, e cioè una clausola che consenta i sordidi compromessi della *Realpolitik* allo scopo di mantenere la pace, come la nefanda clausola segreta nel trattato tra l'Unione Sovietica e la Germania nazista del 1939 riguardo la spartizione della Polonia e di altri Stati dell'Europa dell'est. Essa è invece qualcosa che può sembrare ben più innocente, perfino ridicolo come oggetto di una clausola segreta: «*Le massime dei filosofi circa le condizioni che rendono possibile la pace pubblica devono essere prese in considerazione dagli Stati armati per la guerra*».¹⁴ Perché mai questa clausola dovrebbe rimanere segreta? Se resa pubblica, risulterebbe umiliante per l'autorità legislativa di uno Stato: come può l'autorità suprema, a cui «dobbiamo naturalmente attribuire somma saggezza», chiedere istruzioni ai propri sottoposti? Questo può sembrare assurdo, ma non lo rispettiamo forse ancora oggi? Quando Habermas era in Inghilterra durante il periodo del governo Blair, non venne forse invitato da Tony Blair a una cena riservata che non venne riportata dai media? Allora Kant aveva ragione: questa clausola deve rimanere segreta, perché fa qualcosa di ben più terrificante che mostrare il lato oscuro e cinico del potere della legge (al giorno d'oggi, un potere statale può ammettere con orgoglio il suo lato oscuro, rendendo pubblico il fatto che compie in segreto cose oscene che è meglio per noi non conoscere). Essa evidenzia la cecità, la stupidità e l'ignoranza del potere, tratti che non sono personali ma piuttosto istituzionali: ad esempio, nonostante il contributo di centinaia di esperti di grande livello e cultura, il risultato dell'invasione americana dell'Iraq è stato catastrofico.

C'è comunque un problema con la tesi di Kant: quello che per Kant era impensabile è l'«ideologia totalitaria» moderna, in quanto opposta alla mera brama di potere autoritaria: la volontà di imporre

alla realtà la visione di un mondo migliore costruita a tavolino. Nei regimi totalitari come lo stalinismo, gli uomini al potere diedero fin troppo ascolto all'avviso dei filosofi; e questo non era già vero anche per Robespierre, che si basava su Rousseau, così amato da Kant? E la storia continua fino ai nostri giorni: Brecht, Sartre, Heidegger... Grazie a dio gli uomini al potere non prestano troppo ascolto all'avviso dei filosofi! Negli anni Sessanta, quando la Cina detonò la sua prima bomba atomica, Karl Jaspers propugnò un attacco atomico su larga scala contro la Cina per impedirle di diventare una minaccia per la pace mondiale. Nella stessa Cina antica, anche il re di Qin – che unificò il paese in modo spietato e, nel 221 a.C., si proclamò Primo Imperatore, istituendo l'*ur*-modello del comando «totalitario» – si affidava così pesantemente all'avviso dei filosofi «legalisti» che potremmo considerare questo come il primo caso di regime statale imposto alla società da una decisione cosciente e ben pianificata di rompere con le tradizioni passate e imporre un nuovo ordine prima ideato in teoria:

Il re di Qin non era necessariamente il cervello dell'ingranaggio; i suoi consiglieri, liberi dai biasimi della vita di corte, erano coloro che avevano architettato la sua ascesa al potere. Il piano per insediare al governo del mondo era cominciato prima ancora che egli nascesse, con la tesi di dotti morti ormai da tempo secondo cui il mondo aveva bisogno di un principe illuminato. Era poi continuato con [...] un'alleanza fra dotti alla ricerca di un protettore che potesse garantire loro di raggiungere i loro fini politici. Ying Zhèng, il re di Qin, divenne il Primo Imperatore con l'aiuto di grandi menti.¹⁵

Questi legalisti, tra cui spiccavano Han Fei e il grande Li Si, emersero dalla crisi del confucianesimo. Quando, dal quinto al terzo secolo a.C., la Cina attraversò il periodo dei «regni combattenti», i confuciani considerarono come causa fondamentale di questa lenta ma persistente decadenza l'infedeltà alle tradizioni e ai costumi secolari. Confucio non fu tanto un filosofo quanto un proto-ideologo: ciò che gli interessava non erano Verità metafisiche, ma piuttosto un ordine sociale armonioso in cui gli individui conducessero vite felici ed etiche. Fu il primo a delineare quella che saremmo tentati di chiamare la scena elementare dell'ideologia, il suo livello zero, che consiste nell'affermare l'autorità (senza nome) di qualche Tradizione essenziale. Confucio faceva allusione a un tempo originale in cui questa Tradizione regnava ancora pienamente (quando «un re era veramente un re, un padre era veramente un padre» ecc.), al cui paragone il tempo presente appariva come un tempo di decadenza, di disintegrazione dei legami sociali organici, di crescente divario tra cose e parole, tra individui e i loro titoli o ruoli sociali. Non stupisce che Confucio presentasse i suoi insegnamenti come lezioni trasmesse dall'antichità. E il fatto che sia semplice dimostrare come egli spesso facesse proprio il contrario e proponesse qualcosa di affatto nuovo – in altre parole, che la tradizione a cui faceva appello era ciò che Eric Hobsbawm ha chiamato una «tradizione inventata» – rende la sua insistenza sul fatto che egli era solo «un trasmettitore e non un creatore» ancor più sintomatica: il suo riferirsi alla tradizione era una necessaria illusione strutturale.

Secondo Confucio, l'uomo vive all'interno di parametri fermamente stabiliti dal cielo (termine che, ancor più di un Essere Supremo pieno di significato, designa il superiore ordine naturale delle cose con i suoi cicli e modelli fissi). L'uomo è nondimeno responsabile delle proprie azioni,

specialmente per il modo in cui tratta il prossimo: possiamo fare poco o niente per cambiare il tempo che il fato ci ha assegnato sulla terra, ma siamo noi a decidere ciò che facciamo e ciò per cui verremo ricordati. Il cielo governa l'universo fisico attraverso il *ming*, o «destino», che sta al di là della comprensione e del controllo dell'uomo, e governa l'universo morale, l'universo del comportamento umano, attraverso il *Tiānmìng*, o «mandato del cielo». Questo «mandato del cielo» è basato sull'idea che il cielo sia interessato principalmente al benessere degli umani e della società umana; per poterlo realizzare, il cielo istituisce governo e autorità. Il cielo conferisce a una famiglia o a un individuo il mandato di governare sugli altri esseri umani con giustizia ed equità; chi governa deve fare del benessere del suo popolo la sua preoccupazione principale. Quando un governante o una dinastia manca a questo compito, il cielo le toglie il mandato e lo conferisce a un altro. Non è quindi «cielo» il nome cinese del grande Altro? In questo senso, il governo del partito comunista non è forse legittimato dal «mandato del cielo», che obbliga i comunisti a governare in modo da fare del benessere del popolo il loro compito principale?¹⁶

Più problematica per Confucio era la percezione che le istituzioni politiche del suo tempo fossero andate completamente in rovina. Attribui questo collasso al fatto che sia coloro che esercitavano il potere sia coloro che occupavano posizioni subordinate lo facessero rivendicando titoli dei quali non erano degni. Quando gli fu chiesto di spiegare i principi del buon governo, si dice che Confucio abbia risposto: «Il buon governo consiste nel fatto che il governante si comporta da governante, il ministro da ministro, il padre da padre, e il figlio da figlio». È quello che in Europa chiamiamo una visione corporativista: la società è come un corpo dove ogni individuo deve stare al proprio posto e recitare il proprio ruolo. È il contrario esatto della democrazia: in democrazia nessuno è costretto a stare al proprio posto, ognuno ha il diritto di partecipare agli affari generali, di dire la sua nelle discussioni che riguardano la direzione della società. Non stupisce allora che la descrizione che Confucio fa del disordine che vede nella società attorno a lui («I governanti non governano e i sudditi non servono») fornisca una buona descrizione di una società veramente democratica, in cui i sudditi riuniti governano e i governanti nominali li servono.

Confucio propone qui una specie di teoria proto-althusseriana dell'interpellanza ideologica: il «grande Altro» ideologico (la Tradizione), incarnato nei suoi dispositivi (rituali), interPELLa gli individui, e sta all'individuo vivere e agire conformemente al titolo che ne fa ciò che è. Se rivendico per me un titolo e provo a prendere parte alle varie relazioni gerarchiche a cui avrei diritto in virtù di tale titolo, allora devo vivere in conformità al significato di questo titolo. L'analisi di Confucio della mancanza di connessione tra le cose e i loro nomi e del bisogno di correggere tali circostanze viene di norma messa in relazione ai suoi insegnamenti sul concetto di *zhengming*, la «rettificazione dei nomi» (questa dicitura è sintomaticamente essa stessa un termine improprio: ciò che deve essere rettificato sono le azioni, che dovrebbero essere fatte corrispondere al loro nome):

Se il linguaggio non è corretto, allora ciò che si dice non è ciò che si intende; se ciò che si dice non è ciò che si intende, allora ciò che deve essere compiuto non viene compiuto, i costumi e l'arte si corromperanno; se la giustizia si perde, il popolo cadrà in una confusione impotente. Quindi non ci può essere arbitrio in ciò che viene detto. Ciò è più importante di ogni altra cosa.¹⁷

Qui Confucio, che sempre invoca il rispetto della tradizione, dei rituali, e della cortesia, mina le basi proprio di quello che difende. Non si basa forse la cortesia proprio sul fatto che «ciò che si dice non è ciò che si intende»? Quando, a tavola, chiedo a un collega: «Puoi passarmi il sale per favore?» non dico ciò che intendo. Gli chiedo se *può* farlo, ma ciò che intendo è in verità che *deve* farlo. Se il mio collega volesse essere veramente brusco, risponderebbe con un: «Sì, posso», e ignorerebbe poi la mia richiesta. Così quando Confucio scrive: «Non guardare a nulla nello sprezzo del rituale, non ascoltare nulla nel disprezzo del rituale, non dire nulla nel disprezzo del rituale, non muovere mai una mano o un piede nel disprezzo del rituale»,¹⁸ ci sta chiedendo proprio di «dire ciò che non intendiamo»: i rituali devono essere seguiti, non capiti; quando li osserviamo, ripetiamo formule il cui vero significato ci è sempre oscuro.

Ciò che fecero i «legalisti» fu proprio di abbandonare le coordinate di tale percezione della situazione: per i confuciani, la nazione era immersa nel caos perché le antiche tradizioni non venivano osservate, e Stati come Qin, con la loro organizzazione militare centralizzata che ignorava gli antichi usi e costumi, venivano visti come l'incarnazione di tutto ciò che era sbagliato. Tuttavia, contrariamente al suo maestro Xun Zi che considerava nazioni come Qin una minaccia per la pace, Han Fei «propose l'impensabile, e cioè che forse il modo di governo di Qin non era un'anomalia da analizzare, ma una pratica da emulare».¹⁹ La soluzione stava in ciò che appariva come il problema: la vera causa dei problemi non era l'abbandono delle antiche tradizioni, ma *queste tradizioni stesse* che giornalmente dimostravano l'incapacità di servire come principi guida della vita sociale; come scrisse Hegel nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*, gli standard secondo cui analizziamo la situazione e stabiliamo che è problematica sono in sé parte del problema e dovrebbero essere abbandonati. Han Fei applicò la stessa logica al fatto che la maggior parte degli uomini è cattiva per natura, non disposta ad agire per il bene comune: invece di lamentare questo fatto, vide il male umano come un'opportunità per il potere dello Stato, come qualcosa che un potere illuminato dalla giusta teoria (una teoria che descrive le cose come esse sono veramente, «al di là del bene e del male») può guidare applicandovi il meccanismo appropriato: «Dove Xun Zi vide un'infelice riflessione, che gli uomini sono malvagi per natura, Han Fei vide una sfida per l'istituzione di leggi severe per controllare questa natura e usarla a beneficio dello Stato».²⁰

Una delle grandi conquiste della teoria politica contemporanea di sinistra (Althusser, Balibar, Negri, e così via) è stata la riabilitazione di Machiavelli, il sottrarlo all'usuale interpretazione «machiavellica». Dal momento che i legalisti sono spesso presentati come *ur*-machiavelliani, dobbiamo fare lo stesso con loro, liberandone il nucleo radicale-emancipativo dall'immagine predominante di proto-«totalitari» che di loro viene data. Uno sguardo veloce a tre premesse centrali della dottrina legalista fa luce su questo nucleo:

«Fa»: legge o principio. Il codice della legge deve essere scritto in modo chiaro e reso pubblico. Tutti coloro che sono soggetti a chi governa sono uguali davanti alla legge. Le leggi devono premiare chi le osserva e punire allo stesso modo chi osa violarle. A guidare lo Stato è il sistema delle leggi piuttosto che chi detiene il potere. (Questi punti costituiscono un marchio inequivocabile di egualitarismo antifeudale: le leggi devono essere pubbliche, note a tutti; tutti sono uguali agli occhi della legge; il sistema delle leggi sta al di sopra anche di chi detiene il potere).

«Shu»: tattica o arte. Tattiche speciali e «segrete» devono essere impiegate da chi detiene il potere per assicurarsi che altri non si impadroniscano dello Stato; specialmente importante è che nessuno deve sondare le motivazioni del sovrano, e quindi nessuno può sapere quale comportamento potrebbe aiutarlo ad andare avanti, a eccezione dell'osservanza delle leggi. (Questo punto «machiavellico» presenta anche un nucleo egalaritario ed emancipativo: se le motivazioni di chi sta al potere sono sconosciute, allora tutto ciò che rimane sono le leggi stesse).

«Shi»: legittimità, potere o carisma. È la carica di governo, non il governante in sé, che detiene il potere. Pertanto, l'analisi delle tendenze, del contesto e dei fatti è essenziale per un vero governante... Non è forse questa la prima versione dell'idea, formulata da grandi pensatori moderni europei, da Pascal a Marx, che il popolo non tratta una persona da re perché egli è il re, ma invece che questa persona è un re perché viene trattato come tale? Il carisma è il risultato «performativo» di pratiche sociali simboliche, non una proprietà naturale (o spirituale) della persona che lo esercita.²¹

In (teoria e) pratica, a questi tre principi veniva ovviamente data una piega «totalitaria»: un governante doveva avere a sua disposizione un numero esagerato di leggi che, per quanto ognuna fosse in sé pubblica, chiara e inequivocabile, in parte si contraddicevano tra loro. All'interno di una intelaiatura di leggi così complessa, dove l'obbedienza a una legge porta facilmente in conflitto con un'altra, una mera accusa troverà quasi tutti in ogni ceto sociale in violazione di qualcosa, mentre la loro innocenza sarà difficile se non impossibile da provare. Questo consente agli agenti del governante di praticare lo «shu», la tattica o arte di scegliere quale legge applicare in una situazione specifica: il potere è esercitato non solo attraverso l'esecuzione della legge, ma anche nella selezione di quale legge applicare, e dall'assenza o dalla cessazione dell'applicazione dovuta a qualche altra legge contraria. Una tale applicazione selettiva delle leggi in definitiva avveniva a piacimento del governante: in questo modo il mistero del piacere dell'imperatore veniva comunicato alle masse. La lezione è pienamente lacaniana: è nell'incoerenza dell'Altro (il sistema delle Leggi), nella contingenza che dimora nel suo cuore stesso, che si trovano l'impenetrabile desiderio dell'Altro e la sua *jouissance*.

Qui dobbiamo notare qualcosa di impensabile per la nostra tradizione occidentale: le due teorie opposte, confucianesimo e legalismo, condividono una premessa profondamente materialista. Per entrambi non è la verità dell'ideologia che importa, è anzi sottinteso che i miti ideologici sono «belle bugie»; ciò che importa è come miti e rituali ideologici funzionano, il loro ruolo nel sostenere l'ordine sociale. È anche interessante notare come i legalisti cinesi, questi proto-«totalitari», formularono una visione avanzata in seguito dal liberalismo, e cioè una visione del potere statale che, invece di fondarsi sui costumi del popolo, sottomette questi a un meccanismo che mette proprio i loro vizi al servizio del bene comune. Per tutti quelli che liquidano un tale concetto «totalitario» del potere statale come un meccanismo neutrale per governare gli individui, possiamo immaginare una nuova versione della clausola segreta di Kant: «Fingi pubblicamente di consultare i filosofi, ma non

ti fidare delle loro parole!»

Nessuna casta senza fuori-casta²²

Possiamo vedere chiaramente questo stesso materialismo nelle *Leggi di Manu*,²³ l'antico testo indiano che è uno dei testi ideologici più esemplari dell'intera storia dell'umanità. In primo luogo perché, anche se abbraccia l'intero universo incluse le sue origini mitiche, il testo si concentra tuttavia sulle *pratiche quotidiane in quanto immediata materialità dell'ideologia*: come (cosa, dove, con chi, quando...) mangiamo, defechiamo, facciamo sesso, camminiamo, entriamo in un edificio, lavoriamo, facciamo la guerra ecc. Ma anche perché il libro mette in scena uno spostamento radicale rispetto al suo punto di partenza (il suo presupposto): l'antico codice dei Veda. Ciò che troviamo nei Veda è una brutale cosmologia basata sull'uccidere e sul mangiare: esseri superiori uccidono e mangiano/consumano esseri inferiori, il più forte mangia il più debole; ovvero, la vita è un gioco a somma zero in cui la vittoria di uno è la sconfitta dell'altro. La «grande catena dell'essere» appare qui fondata sulla «catena alimentare», la grande catena del mangiare: gli dèi mangiano gli umani mortali, gli umani mangiano mammiferi, i mammiferi mangiano animali inferiori che mangiano piante, le piante «mangiano» acqua e terra... questo è l'eterno ciclo dell'essere. Perché allora i Veda dichiarano che lo strato sociale più alto è composto non dai re guerrieri più forti di tutti gli altri umani, e che se li «mangiano» tutti, ma dalla casta dei sacerdoti? È qui che l'ingenuità ideologica del codice diventa evidente: la funzione dei sacerdoti è quella di impedire il primo e più alto livello nella catena alimentare cosmica, e cioè che gli umani mortali siano mangiati dagli dèi. Come? Attraverso rituali sacrificali. Gli dèi devono essere placati, la loro sete di sangue dev'essere soddisfatta, e il trucco dei sacerdoti è di offrire agli dèi un sacrificio (simbolico) sostitutivo: un animale o un altro cibo stabilito al posto di vite umane. La necessità del sacrificio non risiede nell'assicurarsi speciali favori da parte degli dèi, ma nell'assicurare che la ruota della vita continui a girare. I sacerdoti eseguono una funzione che concerne l'equilibrio dell'intero universo: se gli dèi rimangono affamati, l'intero ciclo cosmico della vita è turbato. Fin dall'inizio, il concetto «olistico» della grande catena dell'Essere (la cui realtà è la brutale catena del più forte che mangia il più debole) si basa quindi su un inganno: non è una catena «naturale», ma una catena basata su un'eccezione (gli umani che non vogliono essere mangiati). I sacrifici sono perciò innesti sostitutivi con lo scopo di ripristinare il completo ciclo della vita.

Questo fu il primo contratto tra ideologi (sacerdoti) e detentori del potere (re guerrieri): i re, che detengono il potere reale (sulla vita e la morte degli altri), riconoscono la superiorità formale dei sacerdoti come casta più alta, e, in cambio di questa apparenza di superiorità, i sacerdoti legittimano il potere dei re guerrieri come parte dell'ordine naturale cosmico. Tuttavia, attorno al sesto e quinto secolo a.C., accadde qualcosa di nuovo: una radicale «rivalutazione di tutti i valori» sotto forma di una forte reazione universalista contro questa cosmica catena alimentare; il rifiuto ascetico di tutta questa macchina infernale di vita che si riproduce attraverso il sacrificio e il mangiare. Il ciclo della catena alimentare viene ora percepito come un ciclo di eterna sofferenza, e il solo modo per raggiungere la pace è di sottrarsi a esso. (Rispetto al cibo, questo comporta ovviamente il vegetarianesimo: il non mangiare animali morti). Dal perpetuare il ciclo naturale nel tempo, passiamo qui all'obiettivo di entrare in un Vuoto senza tempo. Con questo capovolgimento da una posizione che afferma la vita a una che rinuncia al mondo, paragonabile al rifiuto cristiano dell'universo pagano, i valori più alti non sono più forza e fertilità, ma compassione, umiltà e amore. Il significato stesso di sacrificio cambia con questo capovolgimento: non compiamo più sacrifici

affinché l'infernale ciclo della vita possa continuare, ma per liberarci dalla colpa di prendere parte a questo ciclo.

Quali sono le conseguenze socio-politiche di questo capovolgimento? Come possiamo evitare la conclusione che l'intera gerarchia sociale, fondata sulla «grande catena alimentare» di mangiatori e mangiati, debba essere sospesa? È qui che traspare il genio delle *Leggi di Manu*: la sua operazione ideologica fondamentale è di *unire la gerarchia delle caste e la rinuncia ascetica al mondo, rendendo la purezza stessa il criterio di collocazione all'interno della gerarchia delle caste*:

Il vegetarianesimo fu proposto come l'unico modo per liberarsi dai legami della violenza naturale, la quale influisce negativamente sul karma. Un elemento concomitante di questa nuova pratica dietetica fu una gerarchia sociale retta in larga misura dalla relativa realizzazione dell'ideale della nonviolenza. L'ordine gerarchico delle classi sociali non cambiò; cambiò il criterio che lo stabiliva.²⁴

I sacerdoti vegetariani stanno ora al vertice, quanto umanamente possibile più vicini alla purezza; sono seguiti dai re guerrieri, che controllano la società dominandola e uccidendo la vita: essi sono in un certo senso il negativo dei sacerdoti, cioè essi mantengono nei confronti della Ruota della Vita lo stesso atteggiamento negativo dei sacerdoti, ma in una modalità aggressiva/interventista. Poi vengono i produttori, che si occupano del cibo e di altre condizioni materiali per la vita; e, infine, al fondo della gerarchia, ci sono i reietti, coloro che stanno al di fuori della gerarchia delle caste, il cui compito principale è di occuparsi di ogni tipo di escremento, dei resti morti e putrefatti della vita (dalla pulizia dei gabinetti alla macellazione degli animali allo smaltimento dei corpi umani).

Dal momento che i due atteggiamenti sono in definitiva incompatibili, il compito della loro unificazione è impossibile e può essere conseguito solo da una complessa panoplia di trucchi, spostamenti e compromessi, la cui formula di base è quella dell'universalità con eccezioni: in principio sì, ma... *Le leggi di Manu* dimostrano una sbalorditiva ingenuità nel portare a termine questo compito, con esempi che spesso si avvicinano pericolosamente al ridicolo. Ad esempio, i sacerdoti devono studiare i Veda, non il commercio; in extremis, tuttavia, un sacerdote può praticare il commercio, ma non gli è permesso di commerciare in certi beni come i semi di sesamo, tranne in alcune circostanze; e se vende semi di sesamo nelle circostanze errate, rinascerà come verme in merda di cane... Non è questa esattamente la stessa struttura della famosa barzelletta ebraica sul sensale di matrimoni che reinterpreta ogni difetto della possibile sposa come una qualità positiva? «È povera...» – «così saprà come occuparsi del denaro della famiglia, traendone i maggiori vantaggi!» «È brutta...» – «così il marito non dovrà preoccuparsi che lo tradisca!» «Balbetta...» – «così starà zitta e non disturberà il marito con chiacchiere senza fine!» E così via fino al finale: «Ma puzza veramente!» – «Ma allora la vuoi proprio perfetta, senza alcun difetto?» La formula generale di questo procedimento è di «stabilire una regola generale della quale il resto del trattato costituisce soltanto una serie di eccezioni via via più specifiche. [...] 'Un'ingiunzione specifica è più forte di una generica' ». ²⁵ In altre parole, la grande lezione delle *Leggi di Manu* è che il reale potere regolatore della legge sta non nelle sue proibizioni dirette, nella divisione delle nostre azioni in permesse e proibite, ma nel *regolare proprio le violazioni delle proibizioni*: la legge accetta tacitamente che le

proibizioni di base vengano violate (o persino ci invita in modo discreto a violarle), e poi, una volta che ci troviamo nella posizione di colpa, ci dice come fare per conciliare la violazione con la legge attraverso una violazione regolata della proibizione.

Non c'è nulla di «orientale» in questo procedimento: la Chiesa cristiana si trovò di fronte allo stesso problema a partire dal quarto secolo in poi, quando divenne Chiesa dello Stato: come conciliare la società feudale divisa in classi, dove ricchi signori governavano su contadini impoveriti, con la povertà egalitaria del collettivo dei credenti come descritto nei vangeli? La soluzione di Tommaso d'Aquino fu che, mentre in principio una povertà condivisa è l'opzione migliore, questo vale solo per esseri perfetti; per la maggioranza di noi che dimoriamo nel peccato, la proprietà privata e le differenze di ricchezza sono naturali, ed è persino peccaminoso pretendere egalitarismo o l'abolizione della proprietà privata nelle nostre società peccatrici, cioè pretendere da persone imperfette ciò che conviene solo ai perfetti. Persino il buddismo cade spesso in questa trappola; ad esempio nel permettere (solo) una violenza commessa in un modo non violento, attraverso pace interiore e distacco:

Anche se il Buddha proibì l'uccisione di qualsiasi essere vivente, egli insegnò anche che, finché tutti gli esseri senzienti non saranno uniti attraverso l'esercizio della compassione infinita, non ci sarà mai pace. E perciò, per condurre all'armonia quelle cose che sono incompatibili, uccisioni e guerra sono necessarie.²⁶

Questo modo di integrare l'universalità con eccezioni è un caso di quello che Hegel chiamava «universale concreto»? Certamente no, e per una ragione ben precisa: per quanto entrambe le strutture della legge universale con eccezioni e dell'«universalità concreta» di Hegel mobilitino il divario tra universale e particolare, la natura di questo divario è diversa per ognuno dei due casi. Nel primo, esso è semplicemente il divario tra il puro principio universale della legge e la considerazione pragmatica di circostanze particolari, cioè la nozione (in definitiva empirista) dell'eccesso di ricchezza del contenuto particolare concreto rispetto a ogni principio astratto; in altre parole, qui l'universalità precisamente *rimane astratta*, e questo spiega perché debba essere piegata o adattata a circostanze particolari affinché divenga operativa nella vita reale. Nel secondo caso, al contrario, la tensione è assolutamente immanente, inerente alla stessa universalità: il fatto che un'universalità si attualizzi in una serie di eccezioni è un effetto del fatto che questa universalità è in guerra con sé stessa, segnata da un'impasse o da un'impossibilità inerenti. (Lo stesso vale per l'idea di comunismo: non basta dire che l'idea di comunismo non deve essere applicata come un dogma astratto, che, in ogni caso, bisogna prendere in considerazione circostanze concrete. Non basta nemmeno dire, a proposito del fallimento degli Stati comunisti del ventesimo secolo, che il loro uso erroneo dell'idea comunista non squalifica in alcun modo l'idea stessa. Le attualizzazioni imperfette [o, piuttosto, catastrofiche] dell'idea testimoniano di una «contraddizione interiore» al cuore stesso dell'idea).

Consideriamo un caso (forse sorprendente) di «universalità concreta» hegeliana: una meravigliosa storia ebraica su uno specialista del Talmud contrario alla pena di morte che, imbarazzato dal fatto che la pena di morte fosse stabilita da Dio stesso, propose una soluzione squisitamente pratica: non

dobbiamo sovvertire direttamente l'ingiunzione divina, ciò sarebbe blasfemo; ma dobbiamo trattarla come un atto mancato di Dio, un momento di follia, e inventare una rete complessa di ulteriori codicilli e condizioni che, se lasciano intatta la possibilità della pena di morte, garantiscono che questa possibilità non si realizzi mai.²⁷ La bellezza di questo procedimento è che rovescia il trucco abituale di proibire qualcosa per principio (ad esempio la tortura) per infilare poi un numero sufficiente di riserve («tranne che in specifiche circostanze estreme»...) così da garantire che in realtà si possa fare ogni volta ciò che si vuole. I casi sono quindi o «In principio sì, ma mai in pratica» o «In principio no, ma se circostanze eccezionali lo richiedono, allora sì». Si osservi l'asimmetria tra i due casi: la proibizione è molto più forte quando si permette la tortura in linea di principio; in questo caso, al «sì» di principio non è *mai* permesso di realizzarsi, mentre nell'altro caso, al «no» di principio è permesso *in casi eccezionali* di realizzarsi. In altre parole, la sola «riconciliazione» tra l'universale e il particolare è quella dell'*eccezione universalizzata*: solo l'atteggiamento che riformula ogni caso particolare come un'eccezione tratta tutti i casi particolari *senza eccezione* nello stesso modo. E dovrebbe essere ora chiaro perché questo è un caso di «universalità concreta»: la ragione per cui dobbiamo trovare un modo di argomentare, in ogni caso particolare, che la pena di morte non è meritata, sta nella nostra consapevolezza che ci sia qualcosa di sbagliato nell'idea stessa di pena di morte, che quest'idea sia un'ingiustizia mascherata da giustizia.

Questo riferimento al giudaismo deve essere collegato al fatto che il *Libro di Giobbe* (dal Vecchio Testamento) può essere considerato come il primo esercizio di critica all'ideologia dell'intera storia dell'umanità. *Le leggi di Manu* devono essere dunque contrapposte al *Libro di Giobbe* come uno dei testi fondatori dell'ideologia contro uno dei testi fondatori della sua critica. Non sorprende che l'amministrazione coloniale inglese in India innalzò *Le leggi di Manu* a testo principe da usare come riferimento per stabilire il codice legale che avrebbe reso possibile la più efficiente dominazione dell'India; fino a un certo punto si può persino dire che *Le leggi di Manu* divenne il libro della tradizione induista solo retroattivamente, quando fu scelto dagli inglesi come rappresentante della tradizione tra un vasto numero di altri testi (lo stesso vale per il suo rovescio osceno, «tantra», anch'esso sistematizzato in un culto oscuro, violento e pericoloso dai colonizzatori inglesi). In tutti questi casi abbiamo a che fare con «tradizioni inventate». E questo implica anche che la persistenza del fenomeno e della pratica sociale degli intoccabili non è semplicemente un residuo della tradizione: il loro numero aumentò durante tutto il diciannovesimo secolo, con il diffondersi di città che mancavano di adeguate reti fognarie, cosicché si aveva bisogno di più fuori-casta che si occupassero della spazzatura e degli escrementi che ne risultavano. A un livello più generale, dobbiamo dunque scartare l'idea che la globalizzazione minacci le tradizioni locali, che appiattisca le differenze: a volte le minaccia, più spesso le mantiene in vita, le resuscita o financo le crea adattandole alle nuove condizioni, ad esempio nel modo in cui gli inglesi e gli spagnoli reinventarono la schiavitù nella prima modernità.

Con l'interdizione formale della discriminazione contro gli intoccabili, la loro esclusione cambiò status e divenne il supplemento osceno dell'ordine ufficiale/pubblico: ripudiata in pubblico, essa continua in un'esistenza sotterranea. Tuttavia, quest'esistenza sotterranea è nondimeno formale (riguarda il titolo/status simbolico del soggetto), ed è per questo che non segue la stessa logica della nota opposizione marxista tra uguaglianza formale e disuguaglianza reale nel sistema capitalista. Qui, è la disuguaglianza (la persistenza del sistema gerarchico di caste) che è formale, mentre nella reale vita economica e legale gli individui sono in certo qual modo uguali (anche un intoccabile può diventare ricco ecc.).²⁸ Lo status della gerarchia delle caste non è lo stesso di quello della nobiltà in una società borghese, che è effettivamente irrilevante, è puramente un tratto che può incrementare il

glamour pubblico del soggetto.

Esemplare è qui lo scontro tra Bhimrao Ramji Ambedkar e Gandhi negli anni Trenta. Nonostante Gandhi fosse il primo politico induista a sostenere la piena integrazione degli intoccabili e li chiamasse «i figli di dio», egli considerava la loro esclusione come il risultato della corruzione dell'originale sistema induista. Gandhi immaginava invece un ordine (formale) di caste non gerarchico all'interno del quale ogni individuo ha un posto assegnato; egli sottolineava l'importanza dell'attività di occuparsi dei rifiuti ed esaltava gli intoccabili perché eseguissero questa «sacra» missione. È qui che gli intoccabili sono esposti alla maggiore tentazione ideologica: in un modo che prefigura l'odierna «politica identitaria», Gandhi permise loro di «innamorarsi di loro stessi» e della loro umiliante identità, di accettare il loro lavoro degradante come un compito sociale nobile e necessario, persino di vedere la degradante natura del loro lavoro come un segno del loro sacrificio, della loro disponibilità a compiere un lavoro sporco per il bene della società. Anche la sua più «radicale» ingiunzione che tutti, bramini compresi, pulissero la loro merda, offusca il vero problema, che non ha tanto a che fare con i nostri atteggiamenti individuali, ma è piuttosto di natura sociale globale. (Lo stesso trucco ideologico è in azione oggi quando siamo bombardati da ogni parte dall'ingiunzione di riciclare i rifiuti personali, e di collocare bottiglie, giornali ecc. negli appositi cassonetti. In questo modo la colpa e la responsabilità sono personalizzate: la colpa non è dell'intera organizzazione dell'economia, ma sono i nostri atteggiamenti soggettivi che devono cambiare). Non si tratta di cambiare il nostro io interiore, ma di abolire l'intoccabilità in quanto tale, cioè, non solamente come un elemento del sistema, ma come il sistema stesso che la genera. Contrariamente a Gandhi, Ambedkar vide questo problema con chiarezza quando

sottolineò la futilità della mera abolizione dell'intoccabilità: dal momento che questo male era il prodotto di una gerarchia sociale di un determinato tipo, era l'intero sistema di caste che doveva essere eliminato: «Ci saranno fuori-casta [intoccabili] finché esisteranno le caste» [...]. Gandhi rispose che, al contrario, ciò di cui si trattava qui era il fondamento dell'induismo, una civiltà che, nella sua forma originaria, ignorava di fatto la gerarchia.²⁹

Nonostante Gandhi e Ambedkar si rispettassero a vicenda e spesso collaborassero nella lotta per la dignità degli intoccabili, la differenza tra di loro è qui insormontabile: è la differenza tra la soluzione «organica» (risolvere il problema ritornando alla purezza dell'originale sistema incorrotto) e la soluzione veramente radicale (identificare il problema come il «sintomo» dell'intero sistema, il sintomo che può essere risolto solo abolendo l'intero sistema). Ambedkar vide chiaramente che la struttura di quattro caste non unisce quattro elementi che appartengono allo stesso ordine: mentre le prime tre caste (sacerdoti, re guerrieri, mercanti-produttori) formano un Tutto coerente, una triade organica, gli intoccabili sono, come il «modo di produzione asiatico» di Marx, la «parte dei senza parte», l'elemento incongruente all'interno del sistema che occupa il posto di ciò che il sistema in quanto tale esclude – e, come tale, l'intoccabile sta per l'universalità. O, come disse Ambedkar con un arguto gioco di parole: «Ci saranno fuori-casta finché esisteranno le caste». Finché esisteranno le caste ci sarà un elemento eccessivo, escrementale, a valore zero che, anche se formalmente parte del sistema, non ha al suo interno un luogo proprio. Gandhi offusca questo paradosso, come se

un'armoniosa struttura di caste fosse possibile. Il paradosso degli intoccabili è che essi sono doppiamente marcati dalla logica escrementale: non solo essi si occupano degli escrementi impuri, ma anche il loro status formale all'interno del corpo sociale è quello di escremento.

È per questo che il paradosso propriamente dialettico è che, se vogliamo uscire dal sistema delle caste, non basta revocare lo status degli intoccabili ed elevarli al livello di «figli di dio»; il primo passo deve invece essere proprio quello opposto: *universalizzare* il loro status escrementale all'intera umanità. Martin Lutero propose esattamente una tale identità escrementale per l'uomo: l'uomo è come una merda divina, caduta dall'ano di Dio – ed effettivamente è solo all'interno di questa logica protestante dell'identità escrementale dell'uomo che il vero significato dell'incarnazione può essere formulato. Nella dottrina ortodossa, Cristo alla fine perde il suo status eccezionale: la sua stessa idealizzazione, l'elevazione a nobile modello, lo riduce a un' *immagine* ideale, una figura da *imitare* (tutti gli uomini dovrebbero sforzarsi di diventare Dio); *imitatio Christi* è una formula ortodossa più che cattolica. Nel cattolicesimo la logica predominante è quella di uno *scambio simbolico*: i teologi cattolici amano imbastire discussioni su argomenti giuridici scolastici su come Cristo pagò il prezzo dei nostri peccati ecc. Non stupisce che Lutero reagisse malamente al risultato più basso di questa logica: la riduzione della redenzione a qualcosa che può essere comprato dalla Chiesa. Il protestantesimo, infine, pone la relazione come *reale*, e considera Cristo come un Dio che, nell'atto della Sua Incarnazione, volentieri *si identificò con la Propria merda*, con quel reale escrementale che è l'uomo; ed è solo a questo livello che possiamo comprendere la nozione propriamente cristiana di amore divino, come l'amore per quella miserabile entità escrementale chiamata «uomo». Abbiamo qui a che fare con quella che può venire ironicamente chiamata la posizione proletaria cosmico-teologica, il cui «infinito giudizio» è l'identità di eccesso e universalità: la merda della terra è il soggetto universale. (Questo status escrementale dell'uomo è già indicato dal ruolo del sacrificio nei Veda originari: attraverso la sostituzione degli umani con la vittima sacrificale, il sacrificio testimonia del ruolo eccentrico, eccezionale, dell'uomo nella grande catena alimentare; parafrasando Lacan, l'oggetto sacrificale rappresenta l'uomo per altri membri «ordinari» della catena alimentare). Riporto qui di seguito un passaggio sorprendente, se non addirittura scandaloso, delle memorie di Pablo Neruda, che tratta precisamente dell'invisibile spazio escrementale e di cosa potremmo scoprire se osassimo esplorarlo; il fatto descritto ebbe luogo quando Neruda era console del Cile in Sri Lanka (Ceylon):

Il mio solitario e isolato *bungalow* era quanto di più lontano si possa immaginare dalle comodità e dagli agi della civiltà. Quando lo presi in affitto cercai di sapere dove fosse il gabinetto che non si vedeva da nessuna parte. E infatti era molto lontano dalla stanza da bagno; verso il retro della casa.

Lo esaminai con curiosità. Era una cassa di legno con un buco al centro, molto simile all'aggeggio che conobbi nella mia infanzia contadina, nel mio paese. Ma i nostri erano posti su un pozzo profondo o su una corrente d'acqua. Qui il deposito era un semplice cubo di metallo sotto il buco rotondo.

Il cubo ogni giorno, di buon mattino, riappariva pulito senza che riuscissi a capire come sparisse il suo contenuto. Una mattina mi ero alzato più presto del solito. Rimasi sbalordito

vedendo cosa stava succedendo.

Dal retro della casa, come una statua scura che camminasse, entrò la donna più bella che avessi fino a quel momento visto in Ceylon, di razza tamil, della casta dei paria. Era vestita di un sari rosso e dorato, della tela più ruvida e grossolana. Alle caviglie, sui piedi scalzi, portava pesanti braccialetti. Ai lati del naso le brillavano due puntini rossi. Saranno stati fondi di bicchiere, ma su di lei parevano rubini.

Si diresse con passo solenne verso il gabinetto, senza neppure guardarmi, senza curarsi della mia esistenza, e scomparve col sordido recipiente sulla testa, allontanandosi col suo passo da dea. Era così bella che malgrado il suo umile lavoro mi lasciò turbato. Come se si trattasse di un animale scontroso, venuto dalla giungla, apparteneva a un'altra vita, a un mondo separato. La chiamai senza risultato. Poi qualche volta, sulla sua strada, le lasciai qualche regalo, seta o frutta. La donna passava senza sentire né guardare. Quel tragitto miserabile era stato trasformato dalla sua oscura bellezza nella cerimonia obbligatoria di una regina indifferente.

Un mattino, deciso a tutto, la afferrai per un polso e la guardai faccia a faccia. Non c'era nessuna lingua in cui potessi parlarle. Si lasciò guidare da me senza un sorriso e a un tratto fu nuda sul mio letto. La sottilissima vita, i fianchi pieni, la traboccante coppa del seno, la rendevano identica alle millenarie sculture del sud dell'India. Fu l'incontro di un uomo e di una statua. Rimase tutto il tempo con gli occhi aperti, impassibile. Faceva bene a disprezzarmi. L'esperienza non venne più ripetuta.³⁰

Neruda passa poi semplicemente ad altre cose. Questo passo è degno di nota non solo per ovvie ragioni: la spudorata storia di uno stupro, con la discreta omissione dei dettagli osceni («Si lasciò guidare da me senza un sorriso e a un tratto fu nuda sul mio letto»; com'è che finì nuda? Ovviamente non si spogliò da sola), la mistificazione della passività della vittima in una divina indifferenza, la mancanza di decenza e vergogna elementari da parte del narratore (se sentiva attrazione per la ragazza, non provava imbarazzo per la consapevolezza che lei odorava, vedeva e si occupava della sua merda ogni mattina?) Il carattere più rilevante è la divinizzazione dell'escremento: una dea sublime appare proprio nel luogo dove vengono celati gli escrementi. Dovremmo prendere questa equazione molto sul serio: elevare l'esotico Altro a livello di divinità indifferente equivale esattamente a trattarlo come una merda.

Fortuna giuridica, o il loop dell'atto

Qual è allora quella dimensione della legge che la legge non può confessare pubblicamente? Il modo migliore per riconoscerla è attraverso un paradosso logico usato da Jean-Pierre Dupuy nel suo eccellente testo sulla *Donna che visse due volte* (*Vertigo*) di Hitchcock:

Un oggetto possiede una proprietà x fino al momento t; dopo t, non solo l'oggetto non possiede

più la proprietà x; si dà invece il caso che non sia vero che abbia posseduto x in alcun momento. Il valore di verità della proposizione «l'oggetto O possiede la proprietà x al momento t» dipende quindi dal momento in cui questa proposizione è enunciata.³¹

Dobbiamo qui porre attenzione alla precisa formulazione: non è che il valore di verità della proposizione «l'oggetto O possiede la proprietà x» dipenda dal momento a cui si riferisce questa proposizione; *anche quando questo momento è specificato, il valore di verità dipende dal momento in cui la proposizione stessa è enunciata*. O, per citare il titolo del testo di Dupuy, *Quando morirò nulla del nostro amore sarà mai esistito*. Pensate a matrimonio e divorzio: l'argomento più intelligente a favore del diritto di divorzio (proposto, tra gli altri, proprio dal giovane Marx) non fa riferimento a luoghi comuni quali «come ogni cosa, anche le storie d'amore non sono eterne, cambiano nel corso del tempo», e così via; invece esso ammette che l'indissolubilità è inerente al concetto stesso di matrimonio. La conclusione è che il divorzio ha sempre una portata retroattiva: esso non significa solo che un matrimonio è ora annullato, ma qualcosa di ben più radicale, e cioè che un matrimonio deve essere annullato perché *non fu mai un vero matrimonio*. E lo stesso vale per il comunismo sovietico: è chiaramente insufficiente sostenere che, durante gli anni di «stagnazione» brežneviana, esso «esaurì il suo potenziale», «non era più adeguato ai nuovi tempi»; quello che la sua miserabile fine dimostra è che era prigioniero di un'impasse storico *dal principio stesso*.

Forse questo paradosso ci fornisce una traccia per dipanare i nodi del processo dialettico hegeliano. Prendiamo la critica di Hegel al terrore rivoluzionario giacobino come un esercizio di negatività astratta della libertà assoluta, che non può stabilizzarsi in un ordine sociale concreto di libertà e quindi deve terminare nel furore dell'autodistruzione. Dobbiamo tener presente, tuttavia, che, dal momento che abbiamo qui a che fare con una scelta storica (tra il modo «francese» di rimanere all'interno del cattolicesimo e quindi di essere obbligati a darsi al terrore rivoluzionario autodistruttivo, e la via «tedesca» della Riforma), essa comporta esattamente lo stesso paradosso dialettico elementare presente anche in quell'altra scelta, presa anch'essa dalla *Fenomenologia dello spirito*, tra le due letture di «lo Spirito è un osso» che Hegel illustra con una metafora fallica (il fallo come organo di inseminazione o come organo di minzione). Il punto per Hegel *non è* che, contrariamente alla volgare mente empiricista che vede solo la minzione, l'atteggiamento speculativo adeguato deve scegliere l'inseminazione. Il paradosso è che scegliere direttamente l'inseminazione è un modo infallibile per non cogliere il punto: non è possibile scegliere immediatamente il «vero significato», in quanto *bisogna* cominciare col fare la scelta «sbagliata» (la minzione); il vero significato speculativo emerge solo attraverso la lettura ripetuta, come conseguenza (o effetto secondario) della prima lettura, quella «errata». E lo stesso vale per la vita sociale, in cui la scelta immediata dell'«universalità concreta» di un particolare mondo di vita etico può solo finire in una regressione a una società organica premoderna, che nega il diritto infinito di soggettività come caratteristica fondamentale della modernità. Dal momento che il soggetto-cittadino di uno Stato moderno non può più accettare l'immersione in qualche ruolo sociale particolare che gli conferirebbe un determinato posto all'interno del Tutto sociale organico, la costruzione della totalità razionale dello Stato moderno porta al terrore rivoluzionario: si devono fare spietatamente a pezzi i vincoli della premoderna e organica «universalità concreta» e affermare pienamente il diritto infinito di soggettività nella sua negatività astratta. In altre parole, il punto dell'analisi hegeliana del terrore rivoluzionario non è l'idea piuttosto ovvia che il progetto rivoluzionario comportava l'asserzione

unilaterale e immediata della ragione astratta universale, e in quanto tale era condannato a perire in furore autodistruttivo, dal momento che non era in grado di canalizzare la trasposizione della sua energia rivoluzionaria in un ordine sociale concreto, stabile e differenziato; il punto di Hegel ruota attorno all'enigma del perché, nonostante il terrore rivoluzionario fosse un'impasse storico, ci siamo dovuti passare attraverso per arrivare allo Stato razionale moderno.³²

È per questo che la dialettica hegeliana non è un volgare evoluzionismo che sostiene che, se un fenomeno può essere giustificato nel tempo a lui proprio, è giusto che scompaia quando il suo tempo è passato: l'«eternità» della dialettica significa che la delegittimazione è sempre retroattiva, ciò che scompare «in sé» merita sempre di scomparire. Si ricordi anche il paradosso del processo dello scusarsi: se offendo qualcuno con un'osservazione scortese, la cosa corretta da fare è scusarmi in modo sincero, e la cosa corretta per l'altra persona è dire qualcosa come: «Grazie, lo apprezzo, ma non mi hai offeso, sapevo che non era tua intenzione offendermi, quindi non mi devi affatto delle scuse!» Il punto è, ovviamente, che nonostante il risultato finale sia che non c'è bisogno di scuse, è necessario passare per l'elaborato processo di scusarsi; «non mi devi delle scuse» può essere detto solo dopo che io mi sono in effetti scusato, cosicché, nonostante formalmente «non succeda nulla», e la richiesta di scuse sia dichiarata innecessaria, c'è pur sempre un beneficio alla fine del processo (forse, addirittura, riesco a salvare l'amicizia).³³

Non è che, anche qui, dobbiamo fare qualcosa (scusarci, scegliere il terrore) per renderci conto di quanto sia superfluo? Questo paradosso è sostenuto dalla distinzione tra il «constatativo» e il «performativo», tra il «soggetto dell'enunciato» e il «soggetto dell'enunciazione»: a livello del contenuto enunciato, l'intera operazione è senza senso (perché mai farlo – scusarsi, scegliere il terrore – se è superfluo?); ma ciò che questa concezione banale trascura è che è stato proprio l'«errato» gesto superfluo a creare le condizioni soggettive che hanno reso possibile al soggetto di vedere *perché* questo gesto era in effetti superfluo. Il processo dialettico è quindi più raffinato di quanto possa sembrare; la nozione classica è che si possa arrivare alla verità finale solo al termine di una serie di errori, cosicché questi errori non sono semplicemente scartati, ma sono «sublati» nella verità finale, in cui vengono conservati come momenti al suo interno. Ciò che questa nozione classica non spiega, tuttavia, è come i momenti precedenti siano conservati *proprio in quanto superflui*.

È per questo che l'ovvia risposta, «Ma quest'idea di cancellare retroattivamente le condizioni storiche contingenti, di trasformare la contingenza in Fato, non è forse ideologia allo stato puro, la forma stessa dell'ideologia?», non coglie il punto fondamentale, e cioè che questa retroattività è iscritta nella realtà stessa: ciò che è veramente «ideologico» è l'idea che, liberi da «illusioni ideologiche», si possa passare direttamente dal momento A al momento B, senza retroattività; come se, ad esempio, in una società ideale e autentica, io potessi scusarmi e l'altra persona potesse rispondere «mi hai offeso, c'era bisogno che ti scusassi, e io accetto le tue scuse» senza violare alcuna regola implicita. O come se potessimo arrivare allo Stato moderno razionale senza dover passare per la «superflua» deviazione del terrore.

Com'è possibile questo ciclo di trasformazione del passato senza ricorrere al viaggio nel tempo? La soluzione la propose già Henri Bergson: ovviamente non è possibile cambiare la realtà/attualità passata, ma ciò che possiamo cambiare è la dimensione virtuale del passato: quando qualcosa di radicalmente Nuovo emerge, esso crea retroattivamente la propria possibilità, le proprie cause o condizioni.³⁴ È possibile inserire (o ritirare) una potenzialità nella realtà passata. Il fatto di innamorarsi cambia il passato: è come se ti avessi *già sempre* amato, il nostro amore era destinato, è la «risposta del reale». Il mio amore presente diviene causa del passato che lo ha prodotto. Lo stesso vale per il *potere della legge*: anche qui, la sincronia precede la diacronia. Nello stesso modo in cui,

una volta che mi sono contingentemente innamorato, quest'amore diviene il mio Fato necessario, una volta che un ordine giuridico si è instaurato, le sue origini contingenti sono cancellate. Una volta che esso è qui, era *già sempre* qui, ogni storia sulla sua origine è ora un mito, proprio come la storia di Swift sulle origini del linguaggio nei *Viaggi di Gulliver*: il risultato è già presupposto.

Nella *Donna che visse due volte* accade il contrario: il passato viene cambiato e quindi perde l'*objet a*. Ciò che Scottie anzitutto sperimenta nel film è la *perdita* di Madeleine, il suo amore fatale; quando egli ricrea Madeleine in Judy e poi scopre che la Madeleine che conosceva era in effetti Judy che già faceva finta di essere Madeleine, ciò che egli scopre non è semplicemente che Judy era un falso (sapeva che lei non era la vera Madeleine, dal momento che l'aveva usata per ricreare una copia di Madeleine), ma che, *proprio perché lei non era un falso – lei è Madeleine – la stessa Madeleine era già un falso*: l'*objet a* si dintegra, la stessa perdita è perduta, e abbiamo una «negazione di negazione». La sua scoperta *cambia il passato*, priva l'oggetto perduto dell'*objet a*.

Non sono forse i neoconservatori etico-legali odierni un po' come Scottie nella *Donna che visse due volte* di Hitchcock? Volendo ricreare l'ordine perduto, volendo fare dell'odierna promiscua e volgare Judy una nuova e distinta Madeleine, essi saranno costretti prima o poi ad ammettere non che è impossibile ridare vita a Madeleine (i vecchi usi e costumi tradizionali), ma che Madeleine *era* già Judy: la corruzione che essi combattono nella moderna società permissiva, secolare, egoista ecc. era già presente fin dall'inizio. Possiamo fare qui un confronto con il buddismo zen: chi critica l'immagine e la pratica dello zen nella sua forma occidentalizzata e new age (la sua riduzione a una «tecnica di rilassamento») come un tradimento dell'autentico zen giapponese, dimentica che le caratteristiche che biasima nello zen occidentalizzato erano già presenti nel «vero» zen giapponese: dopo la seconda guerra mondiale, i buddisti zen giapponesi iniziarono immediatamente a organizzare corsi di zen per uomini d'affari, mentre durante la guerra la maggior parte di loro appoggiava il militarismo giapponese, e così via.

Se fosse stato vero amore, dopo aver scoperto la verità, Scottie avrebbe accettato Judy come «più Madeleine della stessa Madeleine» (è in effetti quello che fa appena prima che arrivi la madre superiora...): qui dobbiamo correggere Dupuy. La sua prospettiva è che Scottie avrebbe dovuto lasciare Madeleine al suo passato; sì, è vero, ma cosa avrebbe dovuto fare alla scoperta che Judy era in effetti Madeleine? La Madeleine del passato era un'esca immaginaria, che fingeva di essere ciò che non era (Judy recitava la parte di Madeleine). Quello che Judy faceva recitando la parte di Madeleine era *vero amore*. Nella *Donna che visse due volte* Scottie *non* ama Madeleine, e la prova è che cerca di ricrearla in Judy, cambiando le caratteristiche di Judy per farla assomigliare a Madeleine. Allo stesso modo, l'idea di clonare un bambino morto per i genitori in lutto è un'abominazione: se i genitori si accontentano di questo, è la prova che il loro amore non era genuino: l'amore non è amore per le proprietà dell'oggetto, ma per un X abissale, il *je ne sais quoi* nell'oggetto.

In *Wissen und Gewissen* Viktor Frankl racconta di uno dei suoi pazienti dopo la seconda guerra mondiale, un sopravvissuto dai campi di concentramento che dopo la guerra aveva ritrovato la moglie, la quale era però morta poco dopo a causa di una malattia contratta nel campo. Il paziente cadde in completa disperazione, e tutti i tentativi di Frankl per farlo uscire dalla depressione fallirono, finché un giorno egli disse al paziente: «Immagina che Dio mi abbia dato il potere di creare una donna con tutte le caratteristiche della tua defunta moglie, in modo tale che fosse indistinguibile da lei; mi chiederesti di crearla?» Il paziente rimase in silenzio per un po', poi si alzò in piedi, disse «No, grazie dottore» e, strettagli la mano, se ne andò per cominciare una vita nuova e normale.³⁵ Il paziente in questo caso fece ciò che Scottie, che cerca in effetti di ricreare la stessa donna, non è

capace di fare: si rese conto che, se anche fosse possibile trovare la stessa donna con tutte le sue caratteristiche positive, non è possibile ricreare l'imperscrutabile *objet a* in lei.

C'è un racconto di fantascienza, ambientato tra duecento anni nel futuro, quando si ipotizza che il viaggio nel tempo sia possibile, e che narra di un critico d'arte che si invaghisce a tal punto delle opere di un pittore newyorkese del nostro tempo da viaggiare indietro nel tempo per incontrarlo. Il pittore, tuttavia, risulta essere un indegno ubriacone che gli ruba la macchina del tempo e fugge nel futuro; rimasto solo nel mondo di oggi, il critico d'arte dipinge tutti i quadri che lo avevano affascinato nel futuro e che lo avevano spinto a viaggiare nel passato. È sorprendente che non altri che Henry James avesse già usato la stessa trama: *Il senso del passato* (*The Sense of Past*), un manoscritto rimasto incompiuto trovato tra le carte di James e pubblicato postumo nel 1917, racconta una storia simile che incredibilmente assomiglia anche alla *Donna che visse due volte*, e che provocò acute interpretazioni sia da parte di Stephen Spender che di Borges. (Dupuy fa notare che James era un amico di H.G. Wells; *Il senso del passato* è la sua versione della *Macchina del tempo* di Wells).³⁶ Dopo la morte di James, il romanzo venne adattato per il palcoscenico ed ebbe grande successo come *pièce* teatrale dal titolo *Berkeley Square*, da cui fu anche tratto un film nel 1933 con Leslie Howard nella parte di Ralph Pendrel, un giovane newyorkese che, dopo aver ereditato una casa del diciottesimo secolo a Londra, vi trova il ritratto di un suo remoto antenato, che porta anch'egli il nome di Ralph Pendrel. Affascinato dal ritratto, egli attraversa una misteriosa soglia e si ritrova nel diciottesimo secolo. Tra le persone che incontra c'è un pittore che è l'autore del ritratto che lo aveva affascinato, che risulta essere, ovviamente, un autoritratto. Nel suo commento, Borges fornì una succinta formulazione del paradosso: «*La causa è posteriore all'effetto, il motivo del viaggio è una delle conseguenze del viaggio stesso*».³⁷ James aggiunse un risvolto amoroso al viaggio nel passato: nel diciottesimo secolo Ralph si innamora di Nan, una sorella della sua fidanzata (del diciottesimo secolo) Molly. Nan alla fine si rende conto che Ralph è venuto dal futuro e sacrifica la propria felicità per aiutarlo a ritornare al proprio tempo e da Aurora Coyne, una donna che aveva in precedenza rifiutato Ralph ma che ora lo accetterebbe.

La storia di James quindi mistifica in modo psicotico (nel reale) il ciclo dell'economia simbolica, in cui l'effetto precede la causa, cioè la crea retroattivamente; ed esattamente lo stesso vale per lo status giuridico della ribellione contro un potere (legale) in Kant: la proposizione «ciò che i ribelli stanno facendo è un crimine che merita di essere punito» è vera se pronunciata mentre la ribellione sta avendo luogo; tuttavia, una volta che la ribellione ha avuto successo e un nuovo ordine giuridico è stato instaurato, quest'affermazione sullo status giuridico della stessa azione passata non ha più valore. Questa è la risposta di Kant alla domanda «È l'insurrezione un mezzo legittimo a cui può ricorrere un popolo per abbattere il potere oppressivo del cosiddetto tiranno»:

I diritti del popolo sono violati e verso il tiranno non si commette alcuna ingiustizia detronizzandolo: su ciò nessun dubbio. Nondimeno è estremamente ingiusto da parte dei sudditi far valere in questo modo il loro diritto, né essi possono gridare all'ingiustizia se in questa lotta soccombessero e dovessero poi subirne le pene più dure. [...] se al popolo riuscisse la rivolta, il sovrano, rientrando nella classe dei sudditi, non potrebbe è vero iniziare una controrivoluzione, ma non dovrebbe neppure temere di essere chiamato a rendere conto del suo passato governo.³⁸

Non offre qui Kant la propria versione di quello che Bernard Williams ha chiamato «fortuna morale» (o meglio, «fortuna giuridica»)? Lo status (non etico ma giuridico) della rivolta è deciso in modo retroattivo: se la rivolta ha successo e instaura un nuovo ordine giuridico, allora essa produce il proprio *circulus vitiosus*, cioè spinge le proprie origini illegali nel vuoto ontologico, pone in atto il paradosso di darsi un fondamento in modo retroattivo. Kant espone questo paradosso in modo ancor più chiaro un paio di pagine prima:

Quand'anche nell'impeto di una *rivoluzione* provocata dalla cattiva costituzione fosse attuata con mezzi illegittimi una costituzione più legittima, neppure in questo caso dovrebbe considerarsi lecito ricondurre il popolo all'antica, anche se sotto l'impero di questa fosse giustamente punito con la pena prevista per i rivoltosi chiunque prendesse parte alla rivoluzione con la violenza o con l'astuzia.³⁹

Non avrebbe potuto essere più chiaro: lo status giuridico della stessa azione cambia con il tempo. Quello che durante la rivolta è un crimine, diventa, dopo che il nuovo ordine giuridico è stato instaurato, il suo contrario; più precisamente, esso semplicemente scompare, come mediatore destinato a scomparire che cancella annulla sé stesso come suo risultato. Lo stesso vale per l'inizio stesso, per l'emergere dell'ordine giuridico dal violento «stato di natura» – Kant è perfettamente cosciente che non c'è alcun momento storico del «contratto sociale»: l'unità e la legge di una società civile sono imposte al popolo da un atto violento il cui agente non è motivato da alcuna considerazione morale:

Siccome ora al di sopra di questa diversità dei particolari voleri di ognuno deve prodursi anche una causa unificatrice dei medesimi perché si costituisca un volere comune che nessuno dei singoli può produrre, così nell'*attuazione* di tale idea (ossia nella pratica) non si può tenere in conto altro inizio dell'assetto giuridico se non quello derivante dalla *forza* la quale esercita la coazione su cui viene poi in seguito fondato il diritto pubblico. Tale diritto però (dato che si può fare assai scarso affidamento sull'intenzione morale del legislatore secondo la quale, una volta attuata l'unificazione dell'informe moltitudine a popolo, egli demanderà a questo l'edificazione di una costituzione giuridica sulla base del volere comune) lascia già *a priori* prevedere che nell'esperienza effettiva si avranno gravi deviazioni da quell'idea (cioè dalla teoria).⁴⁰

Kant è qui alle prese precisamente con la natura paradossale dell'*atto* politico. Si ricordi, dalla storia del marxismo, come Lenin riservò la più acre ironia per quelli che si impegnano nella ricerca infinita di qualche tipo di «garanzia» per la rivoluzione. Questa garanzia prende due forme essenziali: o la nozione reificata della necessità sociale (non dobbiamo rischiare di scatenare la rivoluzione troppo presto; dobbiamo attendere il momento giusto, quando la situazione è «matura»

rispetto alle leggi dello sviluppo storico: «È troppo presto per la rivoluzione socialista, la classe operaia non è ancora matura»), o la concezione di legittimità normativa («democratica») («La maggioranza della popolazione non sta dalla nostra parte, e quindi la rivoluzione non sarebbe veramente democratica»); come avrebbe potuto dire un Lenin lacaniano, è come se, prima di assumere il rischio di prendere il potere, un soggetto rivoluzionario dovesse ottenere il permesso da qualche figura del grande Altro (ad esempio organizzando un referendum per appurare se la maggioranza appoggi in effetti la rivoluzione).⁴¹ Per Lenin, come per Lacan, il punto è che una rivoluzione *ne s'autorise que d'elle même*: bisogna assumersi la responsabilità dell'atto rivoluzionario non coperto dal grande Altro. La paura di prendere il potere «prematamente», la ricerca della garanzia, è la paura dell'abisso dell'azione ed è rappresentata con precisione nell'aneddoto sullo scambio di battute tra Lenin e Trockij poco prima della Rivoluzione d'ottobre: si dice che Lenin abbia chiesto: «Cosa ci accadrà se falliremo?»; a cui Trockij suppostamente rispose: «E cosa ci accadrà se avremo successo?» *Se non è vero è ben trovato ...*⁴² Ciò che è inimmaginabile all'interno della visione positivista della storia come processo «oggettivo» che determina in anticipo le possibili coordinate degli interventi politici, è proprio un intervento politico radicale che cambia queste stesse coordinate «oggettive» e quindi, in un certo modo, crea le condizioni per il proprio successo. Un atto vero e proprio non è solo un intervento strategico in una situazione, limitato dalle sue condizioni; esso crea retroattivamente le proprie condizioni.

Risulta chiaro dove sta il punto debole di Kant: non c'è bisogno di evocare il «Male radicale» nella forma di qualche oscuro crimine primordiale; tutte queste oscure fantasie devono essere evocate per offuscare l'atto stesso. Il paradosso è chiaro: lo stesso Kant, che tanto insistette sull'azione etica come autonoma, non patologica, irriducibile alle proprie condizioni, non è in grado di riconoscerla quando accade, e la fraintende per il suo opposto, per un impensabile «Male diabolico». Kant appartiene qui alla serie dei tanti pensatori politici conservatori (e non solo conservatori), inclusi Pascal e Joseph de Maistre, che svilupparono il concetto delle illecite origini del potere, di un «crimine fondatore» sul quale è basato il potere dello Stato; per offuscare queste origini devono essere offerte al popolo «nobili bugie», eroiche narrative delle origini. Non si può non rispettare la brutale onestà della prima generazione dei fondatori dello Stato di Israele, che non ha in alcun modo cancellato il «crimine fondatore» che la creazione del nuovo Stato ha comportato: essi ammettevano apertamente che non avevano alcun diritto sulla terra di Palestina, era solo una questione di forza tra loro e i palestinesi. Il 29 aprile 1956 un gruppo di palestinesi di Gaza passò il confine per saccheggiare il raccolto nei campi del kibbutz di Nahal Oz; Roi, un giovane ebreo membro del kibbutz che stava pattugliando i campi, galoppò verso di loro sul suo cavallo brandendo un bastone per scacciarli; venne catturato dai palestinesi e portato nella striscia di Gaza. Quando le Nazioni Unite restituirono il suo corpo agli israeliani, gli erano stati cavati gli occhi. Moshe Dayan, l'allora capo di Stato maggiore, tenne l'elogio funebre ai suoi funerali il giorno seguente:

Non diamo oggi la colpa agli assassini. Quale rivendicazione possiamo opporre al loro odio mortale per noi? Hanno vissuto nei campi profughi di Gaza per gli ultimi otto anni, mentre proprio davanti ai loro occhi noi abbiamo trasformato nel nostro retaggio la terra e i villaggi dove un tempo loro e i loro antenati avevano vissuto.

Non è tra gli arabi di Gaza ma proprio in mezzo a noi che dobbiamo cercare il sangue di Roi. Come abbiamo potuto chiudere gli occhi e rifiutare di guardare in faccia il nostro fato e di vedere il destino della nostra generazione in tutta questa brutalità? Abbiamo dimenticato che questo gruppo di giovani che vive a Nahal Oz porta il peso delle porte di Gaza sulle loro spalle?⁴³

Oltre che dal parallelo tra Roi e Sansone accecato (che ha un ruolo centrale nella successiva mitologia delle forze armate israeliane), non possiamo non essere colpiti dall'evidente non sequitur, dalla distanza che separa il primo e il secondo paragrafo: nel primo paragrafo Dayan ammette apertamente che i palestinesi hanno tutti i diritti di odiare gli ebrei israeliani, dal momento che questi si sono impadroniti della loro terra; la sua conclusione, tuttavia, non è l'ovvia ammissione di colpa, ma piuttosto la necessità della piena accettazione del «destino della nostra generazione in tutta la sua brutalità», o, in altre parole, l'assunzione del fardello, non della colpa, ma della guerra in cui la ragione è del più forte, in cui chi è più forte vince. La guerra non si combatteva per dei principi o per la giustizia, essa era un esercizio di «violenza mitica», un'idea totalmente cancellata dalla recente autolegittimazione di Israele. Come nel caso del femminismo, che ci ha insegnato a scoprire le tracce di violenza in ciò che appare, in una cultura patriarcale, come un'autorità naturale (del padre), dobbiamo ricordare la violenza fondatrice cancellata dal sionismo odierno; i sionisti dovrebbero semplicemente leggere Dayan e Ben Gurion.

Questo ci porta all'odierna idea liberale di giustizia universale, il cui scopo non è solo di caratterizzare tutte le ingiustizie passate come crimini collettivi, in quanto comporta anche l'utopia politicamente corretta di «riparare» alla violenza collettiva del passato (verso i neri, gli indiani d'America, gli immigrati cinesi ecc.) attraverso rimborsi o misure giuridiche. *Questa* è la vera utopia, l'idea che un ordine giuridico possa fare ammenda per i suoi crimini fondatori, e lavarsi così retroattivamente delle proprie colpe e riconquistare l'innocenza perduta. Ciò che sta al termine di questa strada è l'utopia ecologica che l'umanità possa ripagare interamente il debito contratto con la natura per tutto lo sfruttamento del passato. In effetti, non è forse l'idea di «riciclare» parte dello stesso schema della riparazione per le ingiustizie del passato? L'idea utopica che sta alla base di entrambi è la stessa: il sistema che è emerso attraverso la violenza deve ripagare il suo debito per riacquistare un equilibrio etico-ecologico. L'ideale del «riciclare» comporta l'utopia di un ciclo chiuso in sé stesso in cui tutti i rifiuti, tutti i resti inutili, sono sublati: nulla viene perduto, tutti i rifiuti sono riusati. È a questo livello che dobbiamo compiere il passaggio dal cerchio all'ellisse: già nella natura stessa non c'è un ciclo di riciclaggio totale, esistono rifiuti inutilizzabili. Si ricordi la follia metodica del «Panopticon» di Jeremy Bentham, in cui per ogni cosa, fino a includere gli escrementi e le urine dei prigionieri, deve essere trovato un uso ulteriore. A proposito delle urine, Bentham propose l'ingegnosa soluzione seguente: le mura esterne delle celle non devono essere completamente verticali, ma leggermente curve all'interno, affinché, quando i prigionieri urinano sul muro, il liquido coli verso il basso, mantenendo le celle calde in inverno... È per questo che l'atteggiamento propriamente estetico di un ecologista radicale non è quello di ammirare o anelare a una natura incontaminata di foreste vergini e cieli azzurri, ma piuttosto quello di accettare i rifiuti come tali, di scoprire il potenziale estetico dei rifiuti, della decomposizione, dell'inerzia di materiali putrefatti che non servono a nulla.

L'utopia per un popolo di diavoli

Questo ci porta infine al cuore dell'utopia liberale. Per il liberalismo, almeno nella sua forma radicale, il desiderio di sottomettere gli altri a un ideale etico considerato universale è «il crimine che contiene tutti gli altri crimini», la madre di ogni crimine: equivale alla brutale imposizione agli altri di un modo di vedere, è la causa del disordine civile. Ed è per questo che, se vogliamo stabilire pace e tolleranza civili, la prima condizione è di liberarci della «*tentazione morale*»: la politica deve essere interamente purificata da ideali morali ed essere resa «realistica», deve prendere l'essere umano per quello che è, deve far conto sulla sua vera natura, non su prediche morali. Qui il mercato fornisce l'esempio: la natura umana è egoista, non c'è modo di cambiarla; ciò di cui abbiamo bisogno è un congegno che metta i vizi privati al servizio del bene comune («l'Astuzia della Ragione»). Nel saggio sulla *Pace perpetua* Kant fornisce una formulazione precisa di questa caratteristica cruciale:

Ora, la costituzione *repubblicana* è la sola perfettamente conforme al diritto degli uomini, ma anche la più difficile a costituirsi e ancor di più a conservarsi, tanto che molti affermano che dovrebbe essere uno Stato di *angeli* poiché gli uomini, con le loro tendenze egoistiche, non sarebbero capaci di una costituzione di forma così sublime. Ma la natura, servendosi di quelle stesse tendenze egoistiche, viene in soccorso alla volontà generale fondata sulla ragione, tanto onorata ma praticamente impotente, cosicché solo da una buona organizzazione dello Stato (e di questa gli uomini sono capaci) dipende che le forze umane vengano reciprocamente combinate in modo che l'una arresti l'altra nei suoi effetti disastrosi oppure la elimini. In tal modo il risultato per la ragione è come se l'una e l'altra forza non esistessero e l'uomo è pertanto costretto a essere, se non proprio moralmente buono, almeno un buon cittadino. Il problema della costituzione di uno Stato è risolvibile, per quanto dura l'espressione possa sembrare, anche da un popolo di diavoli (purché dotati di intelligenza) e si riduce a questo: «Come dare a una moltitudine di esseri razionali, che ai fini della loro conservazione esigono tutti leggi generali alle quali però ognuno nel suo intimo tende a sottrarsi, un ordine e una costituzione tali che, malgrado i contrasti derivanti dalle loro private intenzioni, queste si neutralizzino tuttavia l'una con l'altra, di maniera che essi, nella loro condotta pubblica, vengano infine a comportarsi come se non avessero affatto tali cattive intenzioni». Un tale problema deve essere *risolvibile*. Qui la questione non riguarda infatti il miglioramento morale degli uomini, ma solo il meccanismo della natura, circa il quale si vuole sapere come lo si possa utilizzare tra gli uomini al fine di regolare in seno a un popolo l'antagonismo dei loro sentimenti non pacifici, in guisa ch'essi si sentano vicendevolmente costretti a sottostare a leggi coattive e debbano così instaurare lo stato di pace, nel quale le leggi abbiano vigore.⁴⁴

Dobbiamo seguire questa linea argomentativa fino alla conclusione: un liberale pienamente cosciente di sé dovrebbe limitare intenzionalmente la propria disponibilità altruista a sacrificare il proprio bene per il bene degli altri, conscio del fatto che il modo più efficace di agire per il bene comune è di seguire il proprio egoismo. L'inevitabile rovescio del motto dell'Astuzia della Ragione «vizi

privati, bene comune» è «beni privati, disastro comune». Nel liberalismo c'è fin dai suoi inizi una tensione tra la libertà individuale e i meccanismi oggettivi che regolano il comportamento di una folla; proprio agli inizi Benjamin Constant diede una chiara formulazione di questa tensione: tutto è morale negli individui, ma tutto è fisico nella folla; ognuno è libero come individuo, ma è solo un ingranaggio in una macchina quando è parte di una folla. Mai il lascito della religione è stato più chiaro: questo è esattamente il paradosso della predestinazione, dell'insondabile meccanismo della Grazia rappresentato, tra gli altri, dal successo economico. I meccanismi che produrranno la pace sociale sono indipendenti sia dalla volontà degli individui che dai loro meriti.

La tensione interna a questo progetto è percepibile nei due aspetti del liberalismo, il liberalismo economico e il liberalismo politico. Jean-Claude Michéa in modo chiaro collega questo punto a due significati del termine «*right*»: la destra politica (*Right*) insiste sull'economia di mercato, la sinistra intellettuale e politicamente corretta insiste sulla difesa dei diritti (*rights*) umani, e spesso questa è la sola *raison d'être* che le rimane.⁴⁵ Nonostante la tensione tra questi due aspetti del liberalismo sia irriducibile, essi sono nondimeno legati in modo inestricabile, come le due facce della stessa medaglia.

Oggi il significato di «liberalismo» oscilla tra due poli opposti: il liberalismo economico (l'individualismo del libero mercato, l'opposizione a forti regolamentazioni statali ecc.) e il liberalismo politico (che pone l'accento su uguaglianza, solidarietà sociale, permissività ecc.). Negli Stati Uniti, i repubblicani sono più *liberal* nel primo senso e i democratici nel secondo.⁴⁶ Il punto è ovviamente che, se non è possibile decidere attraverso un'analisi serrata quale sia il «vero» liberalismo, non è nemmeno possibile risolvere l'impasse proponendo una specie di sintesi dialettica «superiore», o «evitare la confusione» stabilendo una distinzione chiara tra i due sensi del termine. La tensione tra i due significati è inerente allo stesso contenuto che il termine «liberalismo» tenta di designare, è costitutiva del concetto stesso, cosicché questa ambiguità, lungi dal segnalare un limite della nostra conoscenza, segnala la «verità» più intima del concetto di liberalismo.

Tradizionalmente ogni forma elementare di liberalismo appare di necessità come l'opposto dell'altra: i sostenitori liberali del multiculturalismo che propugnano la tolleranza di norma resistono al liberalismo economico e tentano di proteggere i più deboli dalle forze sfrenate del mercato, mentre i sostenitori del liberalismo economico di norma propugnano i valori conservatori della famiglia, e così via. Abbiamo così il doppio paradosso di una destra tradizionalista che sostiene l'economia di mercato mentre rifiuta ferocemente la cultura e i costumi che l'economia genera, e la sua controparte, la sinistra multiculturalista che oppone resistenza al mercato (anche se in verità sempre di meno, come fa notare Michéa) mentre implementa entusiasticamente l'ideologia che esso genera. (Cinquant'anni fa l'eccezione sintomatica era la straordinaria Ayn Rand, che sosteneva *sia* il liberalismo economico *sia* un pieno egoismo individualista spogliato da ogni forma tradizionale di moralità rispetto ai valori della famiglia e del sacrificio per il bene comune). Oggi, tuttavia, sembriamo entrare in una nuova era in cui è possibile combinare i due aspetti: figure come Bill Gates, ad esempio, si atteggiavano a radicali sostenitori del mercato e a filantropi multiculturalisti.

Qui troviamo il paradosso fondamentale del liberalismo. Un atteggiamento anti-ideologico e anti-utopico è iscritto nel cuore stesso della visione liberale: il liberalismo si considera come una «politica del male minore», la sua ambizione è di produrre la «meno peggiore delle società possibili», e di prevenire in questo modo un male maggiore, dal momento che considera ogni tentativo di imporre direttamente un bene positivo come la fonte prima di ogni male. La battuta di Churchill che la democrazia è il peggiore dei sistemi politici, con l'eccezione di tutti gli altri, vale ancor di più per il liberalismo. Una tale visione è sorretta da un profondo pessimismo riguardo la

natura umana: l'uomo è un animale egoista e invidioso, e se si tenta di costruire un sistema politico facendo appello alla sua bontà e al suo altruismo, il risultato sarà la peggior specie di terrore (sia i giacobini che gli stalinisti presupponevano la virtù umana).⁴⁷ Tuttavia, la critica liberale della «tirannia del bene» deve pagare un prezzo: quanto più il suo programma pervade la società, tanto più si trasforma nel proprio contrario. L'affermazione di non volere che il male minore, una volta stabilita come il principio del nuovo ordine globale, gradualmente riproduce proprio le stesse caratteristiche del nemico contro cui afferma di combattere. L'ordine liberale globale si presenta chiaramente come il migliore dei mondi possibili; il suo modesto rifiuto dell'utopia finisce con l'imposizione della sua utopia del libero mercato che diverrà presumibilmente realtà quando noi ci sottoporremo interamente ai meccanismi del mercato e ai diritti umani universali. Dietro tutto ciò si cela l'estremo incubo totalitario, la visione di un Uomo Nuovo che si è lasciato alle spalle tutto il vecchio bagaglio ideologico.

Come sa chi osserva da vicino le impasse che scaturiscono dalla correttezza politica, la separazione fra giustizia giuridica e bene morale – che deve essere relativizzata e storicizzata – finisce in un moralismo oppressivo colmo di risentimento. Senza alcuna sostanza sociale «organica» che dia fondamento agli standard di quello che Orwell chiamò con approvazione «comune decenza» (visto che tutti gli standard di questo tipo sono stati scartati in quanto subordinavano le libertà individuali a forme sociali profasciste), il programma minimalista di leggi che intendano semplicemente impedire agli individui di abusare l'uno dell'altro (di importunarsi o «molestarsi» a vicenda) si trasforma in un'esplosione di regole giuridiche e morali, un processo infinito (una «cattiva infinità» nel senso hegeliano) di legalizzazione e moralizzazione, conosciuto come «lotta contro tutte le forme di discriminazione». Se non esistono usi e costumi condivisi che influiscono sulla legge, ma solo e semplicemente soggetti che «molestano» altri soggetti, chi, in assenza di tali usi e costumi, deciderà cosa conta come «molestia»? In Francia ci sono associazioni di obesi che esigono che tutte le campagne pubbliche contro l'obesità e in favore di sane abitudini alimentari cessino, dal momento che danneggiano l'autostima delle persone obese. I militanti di Veggie Pride condannano lo «specismo» dei carnivori (che discriminano gli animali, privilegiando l'animale umano: per essi questa è una forma particolarmente ripugnante di «fascismo») ed esigono che la «vegetofobia» sia trattata come una specie di xenofobia e dichiarata un crimine. E potremmo allungare la lista e includere quelli che lottano per il diritto al matrimonio incestuoso, per l'omicidio consensuale, il cannibalismo...

Qui il problema è l'ovvia arbitrarietà di queste sempre nuove regole. Consideriamo ad esempio la sessualità infantile: si potrebbe sostenere che la sua criminalizzazione è una discriminazione arbitraria, ma si potrebbe allo stesso modo sostenere che i bambini devono essere protetti dalle molestie sessuali degli adulti. E potremmo continuare: gli stessi che difendono la legalizzazione delle droghe leggere di norma sostengono la proibizione di fumare nei luoghi pubblici; gli stessi che protestano contro l'abuso patriarcale dei bambini nelle nostre società si angustiano quando qualcuno condanna membri di alcune minoranze culturali per fare esattamente lo stesso (ad esempio i rom che impediscono ai loro bambini di andare a scuola), sostenendo che in questo caso si tratta di un'intromissione in altri «stili di vita». È dunque per ragioni strutturali necessarie che la «lotta contro la discriminazione» è un processo infinito che infinitamente pospone il suo punto finale: e cioè una società libera da ogni pregiudizio morale che, come scrive Michéa, «sarebbe improvvisamente condannata a vedere reati ovunque». ⁴⁸

Le coordinate ideologiche di questo multiculturalismo liberale sono determinate da due caratteristiche del nostro *Zeitgeist* «postmoderno»: lo storicismo multiculturalista universalizzato

(tutti i valori e i diritti sono storicamente specifici, e quindi ogni volta che li innalziamo a concetti universali da imporre agli altri ci macchiamo della forma più violenta di imperialismo culturale) ⁴⁹ e l'universalizzata «ermeneutica del sospetto» (tutti i motivi etici «alti» sono generati e sostenuti da motivi «bassi» come il risentimento, l'invidia ecc.; l'appello a sacrificare la nostra vita per una causa superiore o è una maschera della manipolazione da parte di coloro che hanno bisogno della guerra per sostenere il loro potere e la loro ricchezza, oppure è una patologica espressione di masochismo; e questo *aut aut* è in realtà un *vel* inclusivo, cioè entrambi i termini posso essere veri allo stesso tempo). Un altro modo per formulare l'idea di Badiou che viviamo in un universo senza mondo sarebbe di dire che il funzionamento dell'ideologia oggi non ha più bisogno di meccanismi per interpellare gli individui in soggetti: ciò che il liberalismo propone è un meccanismo di diritti neutrale rispetto a qualsiasi valore ecc., un meccanismo «il cui movimento libero può generare automaticamente un ordine politico desiderato, senza interpellare in alcun momento gli individui in soggetti». ⁵⁰ La *jouissance* senza nome non può costituire un titolo per l'interpellanza vera e propria; è piuttosto una specie di pulsione cieca senza alcuna forma-valore simbolica annessa; tutte queste caratteristiche simboliche sono temporanee e flessibili, e ciò spiega perché l'individuo è costantemente chiamato a «ricreare» sé stesso.

C'è un problema con questa visione liberale di cui ogni buon antropologo, psicanalista, o persino un critico sociale attento come Francis Fukuyama, è cosciente: essa non può reggersi sulle proprie gambe, si deve appoggiare in modo parassitario a qualche forma precedente di quella che viene solitamente definita «socializzazione», che essa al tempo stesso mina, segando così il ramo su cui siede. Nel mercato, e più in generale nello scambio sociale basato sul mercato, gli individui si incontrano come soggetti razionali liberi, ma questi soggetti sono il risultato di un complesso processo antecedente che implica debito simbolico, autorità e, soprattutto, fiducia (nel grande Altro che regola gli scambi). In altre parole, il dominio dello scambio non è mai puramente simmetrico: un presupposto a priori perché ognuno dei partecipanti possa partecipare al gioco del dare-e-prendere è che egli debba essere in grado di dare qualcosa senza avere nulla in cambio. Affinché lo scambio possa avvenire nel mercato esso deve implicare soggetti che partecipino al patto simbolico fondamentale e che mostrino un'elementare *fiducia* nella Parola. Ovviamente il mercato è un campo di egoistici inganni e menzogne; tuttavia, come ci ha insegnato Lacan, perché una menzogna funzioni essa deve presentarsi ed essere considerata come una verità, cioè, la dimensione della Verità dev'essere già costituita.

A Kant sfuggì la *necessità* di norme non scritte, sconfessate, ma necessarie per ogni struttura giuridica o sistema di norme sociali; sono solo tali norme che forniscono la «sostanza» su cui le leggi possono prosperare, o funzionare in maniera adeguata. (Possiamo ancora immaginare, su questa falsariga, un'ulteriore versione della clausola segreta kantiana che ingiunga agli Stati di prendere sempre in considerazione le norme non scritte, senza ammetterlo pubblicamente). Il caso esemplare dell'efficacia di queste norme non scritte è il «potlatch»; la caratteristica cruciale che oppone il potlatch allo scambio mercantile immediato è quindi la dimensione temporale. Nello scambio mercantile le due azioni complementari avvengono contemporaneamente (pago e ottengo ciò per cui ho pagato), così che l'atto dello scambio non conduce a un legame sociale permanente, ma solamente a uno scambio momentaneo tra individui atomizzati che, subito dopo, tornano alla loro solitudine. Nel potlatch, al contrario, il tempo che trascorre tra il mio atto di donare e l'atto di restituzione della controparte, crea un legame sociale che dura (almeno per un certo tempo): siamo tutti collegati gli uni agli altri da vincoli di debito. Da questo punto di vista, il denaro può essere definito come il mezzo che ci permette di avere contatti con altri senza entrare in relazioni vere e proprie con essi. (Non è

forse la funzione della pratica masochistica del *bondage* [anche] di sopperire a questa mancanza di un legame sociale vero e proprio, così che, in esso, ciò che viene escluso ritorna nel reale? Il legame simbolico sospeso ritorna letteralmente come legame fisico).⁵¹

Questa società atomizzata, in cui abbiamo contatti con gli altri senza entrare in relazioni vere e proprie con essi, è il presupposto del liberalismo. Il problema dell'organizzazione di uno Stato dunque non può essere risolto «anche per un popolo di diavoli», per usare le parole di Kant; l'idea che questo sia possibile è il momento chiave dell'utopia liberale. Dobbiamo mettere in relazione questo riferimento kantiano alla razza di demoni con un altro particolare del suo pensiero etico. Secondo Kant, quando ci troviamo soli in mare con un altro sopravvissuto di un naufragio, vicini a un pezzo di legno che galleggia e che può mantenere a galla solo una persona, allora le considerazioni morali non hanno più valore: non c'è alcuna legge morale che mi impedisca di lottare fino alla morte con l'altro sopravvissuto per il posto sulla zattera: posso darmi alla lotta con impunità morale. È forse qui che incontriamo i limiti dell'etica kantiana: che dire allora del caso di qualcuno pronto a sacrificarsi spontaneamente per dare all'altro una possibilità di sopravvivenza e che, in aggiunta, è disposto a farlo per ragioni non patologiche? Se non esiste una legge morale che prescriva di farlo, significa forse che tale atto non ha uno stato etico vero e proprio? Non dimostra forse questa strana eccezione che un inesorabile egoismo, una preoccupazione per la sopravvivenza e il beneficio personali, siano il tacito presupposto «patologico» dell'etica kantiana, che l'edificio etico kantiano possa mantenersi in piedi solo presupponendo tacitamente l'immagine «patologica» dell'uomo come uno spietato egoista utilitario? Proprio allo stesso modo, la struttura politica kantiana, con la sua nozione di potere giuridico ideale, può mantenersi in piedi solo presupponendo tacitamente l'immagine «patologica» dei soggetti di questo potere come un «popolo di diavoli».

Secondo Kant i meccanismi che produrranno la pace sociale sono indipendenti sia dalla volontà degli individui sia dai loro meriti: «Ciò che fornisce tale *garanzia* non è altro che la grande artefice *Natura (natura daedala rerum)*, dal cui corso meccanico scaturisce evidente la finalità di trarre dalle discordie degli uomini, anche contro la loro volontà, la concordia». ⁵² Questa è ideologia allo stato puro. Si può sostenere che la nozione di ideologia è stata postulata «per sé» solo nell'universo liberale, con la distinzione fondamentale tra persone comuni immerse nel loro universo di Significato – di (ciò che appare dalla prospettiva propriamente moderna come) confusione tra fatti e valori – e freddi osservatori razionali che sono in grado di vedere il mondo per quello che è, senza pregiudizi moralistici, come un meccanismo regolato da leggi (delle passioni) come ogni altro meccanismo naturale. Solo in questo universo moderno la società appare come l'oggetto di un possibile esperimento, come un campo caotico a cui è possibile (e doveroso) applicare una Teoria o Scienza (una «geometria delle passioni» politica, oppure l'economia, o una scienza razziale) libera da valori. È solo questa posizione moderna dello scienziato libero da valori, che esamina la società allo stesso modo in cui uno studioso di scienze naturali esamina la natura, che equivale all'ideologia vera e propria, non l'atteggiamento spontaneo dell'esperienza di vita significativa scartata dallo scienziato come una serie di pregiudizi superstiziosi; essa è ideologia perché imita la forma delle scienze naturali senza esserlo veramente. L'«ideologia» in senso stretto è dunque sempre riflessiva, si raddoppia su sé stessa: è il nome che viene dato a una conoscenza neutra che si contrappone all'«ideologia» comune.⁵³ C'è quindi una dualità inscritta nella nozione stessa di ideologia: (1) «mera ideologia» come autopercezione spontanea degli individui con tutti i loro pregiudizi; (2) conoscenza neutra «libera da valori» da applicare alla società per dirigerne lo sviluppo. In altre parole, l'ideologia è (o piuttosto appare) sempre come la sua specie stessa.

Coda: il multiculturalismo, la realtà di un'illusione

In un'interpretazione critica del mio intervento alla *Law and Critique Conference* nel 2007, Sara Ahmed ha contestato la mia affermazione che è un «fatto empirico» che il multiculturalismo liberale sia egemonico.⁵⁴ Ahmed comincia col sottolineare la distinzione tra parvenza di egemonia (illusione ideologica) ed egemonia reale:

L'egemonia non è veramente riducibile a fatti in quanto essa implica parvenza, fantasia e illusione, ed è una questione di come le cose appaiono e del divario tra l'apparenza e come i corpi sono distribuiti. Per leggere l'egemonia dobbiamo diffidare di come le cose appaiono. Invero, ciò che colpisce della replica di Žižek è quanto la sua lettura della «correttezza politica» e del «multiculturalismo liberale» implichi una certa interpretazione letterale, come se la proibizione di atti linguistici che non siano basati sul rispetto della differenza dell'altro fosse «veramente» ciò che viene proibito, o come se la proibizione fosse semplicemente reale per il fatto di essere articolata all'interno della cultura pubblica. Così l'atto linguistico «dobbiamo sostenere la differenza dell'altro» è letto come egemonico, è preso alla lettera come un segno che non solo è obbligatorio sostenere la differenza dell'altro, ma che non ci è permesso rifiutare questo sostegno. L'atto linguistico è letto come se compisse ciò che dice. Per riconsiderare gli effetti di tali ingiunzioni e proibizioni ho introdotto una nuova classe: quelli che io chiamo non-performativi: atti linguistici che non compiono ciò che dicono, che non portano a effetto quello che nominano. Il linguaggio può forse contribuire a creare l'illusione che noi sosteniamo la differenza dell'altro, il che potrebbe funzionare proprio non portando all'esistenza tale sostegno?

Qui la mia risposta è duplice. Primo, mi trovo d'accordo con la categoria di «non-performativi», ma con una variante: essi sono performativi, e anche assai efficaci, ma *diversi da quello che pretendono di essere*. Ci sono altre nozioni teoriche che possiamo utilizzare per descrivere questa dualità, come il «paradosso pragmatico», il divario tra il «soggetto dell'enunciato» e il «soggetto dell'enunciazione», il «doppio legame»; ci sono tuttavia differenze tra questi concetti. Il «doppio legame» implica un'intollerabile tensione soggettiva (la proverbiale madre che ingiunge esplicitamente al proprio figlio di lasciare casa e di cominciare una vita indipendente, ma il cui messaggio tra le righe è un disperato appello perché questi rimanga; il padre che dice al figlio di agire in modo autonomo, ma se il figlio in effetti lo fa, in questo modo afferma la propria subordinazione al padre, dal momento che segue la sua ingiunzione), mentre il «non-performativo» funziona senza difficoltà, consentendoci, per così dire, di avere capra e cavoli, in altre parole di affermare la nostra superiorità sull'Altro nell'attraverso il gesto stesso di garantire la sua uguaglianza e il nostro rispetto per la sua differenza.

Quando sostengo che il multiculturalismo è egemonico, sostengo solamente che è egemonico in quanto ideologia, non che descrive la realtà della forma predominante delle relazioni sociali, ed è per questo che lo critico con tanta ferocia. Così quando Ahmed scrive che «il multiculturalismo è una fantasia che cela forme di razzismo, violenza e disuguaglianza» posso solo aggiungere che questo

vale per ogni ideologia egemonica. Non sono io che confondo fantasia ideologica e fatti – sono essi che sono confusi in realtà: la realtà di quello che Ahmed chiama «razzismo civile» può funzionare solo attraverso la (nella forma di) illusione del multiculturalismo antirazzista. E in aggiunta, un'illusione non è mai semplicemente un'illusione: non basta insistere come i vecchi marxisti sul divario tra l'apparenza ideologica della forma giuridica universale e gli interessi particolari che in realtà la sostengono (com'è assai comune tra i critici di sinistra politicamente corretti). La contro-argomentazione, sostenuta da Claude Lefort e Jacques Rancière, che la forma non è mai «mera» forma, ma implica una propria dinamica che lascia tracce nella materialità della vita sociale, è pienamente valida. Dopotutto, la «libertà formale» del borghese mette in movimento processi di richieste e pratiche politiche del tutto «materiali», dai sindacati al femminismo.

Rancière sottolinea giustamente la radicale *ambiguità* del concetto marxista del divario tra democrazia formale, con il suo discorso su diritti dell'uomo e libertà politica, e la realtà economica di sfruttamento e dominazione. Questo divario tra l'«apparenza» dell'uguaglianza-libertà e la realtà sociale delle differenze economiche e culturali, può essere interpretato nel classico modo sintomatico, e cioè che la forma dei diritti universali, dell'uguaglianza, della libertà e della democrazia sia solo un'espressione necessaria ma illusoria del suo concreto contenuto sociale, l'universo di sfruttamento e dominazione di classe. Oppure può essere interpretato nel senso molto più sovversivo di una tensione in cui l'«apparenza» di *égalité* è precisamente *non* una «mera apparenza», ma possiede una propria forza. Questa forza gli permette di mettere in movimento il processo di riarticolazione delle reali relazioni socio-economiche attraverso la loro progressiva «politicizzazione»: perché non dovrebbero votare anche le donne? Perché anche le condizioni sul posto di lavoro non dovrebbero essere di interesse politico pubblico? E potremmo continuare. Se la libertà borghese è puramente formale e non disturba le vere relazioni di potere, perché allora il regime stalinista non la permise? Di cosa aveva così paura? Nell'opposizione tra forma e contenuto, la forma possiede una propria autonomia – potremmo quasi dire: un proprio contenuto.

Per tornare ad Ahmed: come funziona allora il multiculturalismo come fantasia?

In una tale fantasia, il razzismo è «ufficialmente proibito». Questo è vero. Noi siamo «tenuti» a essere in favore dell'uguaglianza razziale, la tolleranza e la diversità, e non ci è «permesso» esprimere odio verso gli altri, o incitare all'odio razziale. Vorrei sostenere che questa proibizione del razzismo è immaginaria, e che essa cela forme quotidiane di razzismo e implica un certo desiderio di razzismo. Prendiamo l'esempio del Grande Fratello e la storia di Jade Goody.⁵⁵ Si potrebbe sostenere che la denuncia di razzismo al Grande Fratello funziona come prova che la correttezza politica è egemonica: non è permesso essere razzisti contro altri. Ma questa lettura è errata. La posta in gioco era il desiderio di individuare il razzismo nel corpo di Jade Goody, attraverso cui si voleva esemplificare l'ignoranza delle classi lavoratrici bianche, come un modo di mostrare che «noi» (Channel 4 e i suoi benintenzionati telespettatori liberali) non siamo razzisti come lei. Quando l'antirazzismo diventa un ego ideale sappiamo di essere nei guai.

La proibizione del linguaggio razzista non deve quindi essere presa alla lettera: anzi, è piuttosto un modo di immaginare «noi stessi» come oltre il razzismo, come buoni soggetti multiculturali

che non sono così. Dicendo: il razzismo è laggiù («Guarda, eccolo là! Nel corpo riconosciuto del razzista») altre forme di razzismo rimangono senza nome, e questo potremmo chiamarlo razzismo civile. Potremmo arrivare a dire che il desiderio di razzismo è l'articolazione di un più ampio e non specificato razzismo che prende forza per il fatto di non essere nominato, o per il fatto di agire sotto il segno della cortesia.

Il miglior esempio che si possa immaginare di questo fatto è l'elezione presidenziale in Francia nel 2002, quando Jean-Marie Le Pen passò al secondo turno: reagendo a questa minaccia razzista e sciovinista, la totalità della «Francia democratica» si schierò compatta dietro Jacques Chirac, che fu rieletto con una stragrande maggioranza dell'80 per cento. Non c'è da stupirsi se tutti si sentirono a posto dopo questa dimostrazione di antirazzismo francese, non c'è da stupirsi se tutti «amavano odiare» Le Pen; attraverso la chiara localizzazione del razzismo in lui e nel suo partito, il «razzismo civile» generale fu reso invisibile.

In modo simile c'è stato recentemente in Slovenia un grosso problema con una famiglia di rom accampata nelle vicinanze di una piccola città. Quando un uomo fu ucciso nell'accampamento, gli abitanti della cittadina cominciarono a protestare, pretesero che i rom fossero spostati dal campo (che avevano occupato illegalmente) a un altro sito, organizzarono gruppi di vigilantes ecc. Prevedibilmente i liberali sloveni li tacciarono di razzismo, localizzando il razzismo in questa cittadina isolata, nonostante i liberali, che vivono comodamente nelle grandi città, non avessero alcun altro contatto con i rom che l'incontro con i loro rappresentanti davanti alle telecamere della televisione. Quando i giornalisti televisivi intervistarono i «razzisti» della cittadina, risultò chiaramente che questi erano un gruppo di persone terrorizzate dalle costanti zuffe e sparatorie nel campo rom, dal furto di animali dalle loro fattorie, e da altre forme di piccole molestie. È troppo facile dire (come fecero i liberali) che il modo di vivere dei rom è (anche) una conseguenza di secoli di esclusione e maltrattamento, che gli abitanti della cittadina dovrebbero essere più disponibili verso i rom, e così via. Quello che nessuno era disposto a fare rispetto ai «razzisti» locali era offrire soluzioni concrete per i problemi assai concreti che il campo rom in modo evidente poneva loro.

Una delle più irritanti strategie liberal-tolleranti è quella di distinguere tra l'Islam come una grande religione di pace spirituale e compassione, e l'abuso che ne fanno i fondamentalisti-terroristi; ogniqualvolta Bush o Netanyahu o Sharon hanno annunciato una nuova fase nella guerra al terrorismo, non hanno mai dimenticato di includere questo mantra. (Saremmo quasi tentati di controbattere sostenendo che, come tutte le religioni, l'Islam è, in sé, una costruzione alquanto stupida e incoerente, e che ciò che lo rende veramente grande sono i suoi possibili usi politici). Questo è razzismo liberal-tollerante allo stato puro: questo tipo di «rispetto» per l'Altro è la forma stessa dell'apparenza del suo contrario, della paternalistica mancanza di rispetto. Il termine stesso «tolleranza» è qui indicativo: si «tollera» qualcosa che non si approva, ma che non si può abolire, o perché non si è sufficientemente forti per farlo, o perché si è sufficientemente generosi da permettere all'Altro di conservare le sue illusioni; in questo modo, un liberale laico «tollera» la religione, un genitore permissivo «tollera» gli eccessi dei propri figli, e così via.

Dove non sono d'accordo con Ahmed è quando ipotizza che l'ingiunzione fondamentale della tolleranza liberale sia monoculturale («Sii come noi, diventa inglese!») Al contrario, io sostengo che quest'ingiunzione è apartheid culturale: gli altri non devono avvicinarsi troppo a noi, dobbiamo proteggere il nostro «stile di vita». La richiesta «diventa come noi!» è una richiesta superegotica, una

richiesta che fa conto sull'incapacità dell'altro di diventare veramente come noi, così che possiamo poi con gioia «deplorare» il suo fallimento. (Si ricordi come, nel Sudafrica dell'apartheid, l'ideologia ufficiale del regime era multiculturalista : si aveva bisogno dell'apartheid per evitare che tutte le diverse tribù africane venissero sommerse dalla civiltà bianca). Il fatto *veramente* intollerabile per un liberale multiculturalista è un Altro che *realmente* diventa come noi, conservando allo stesso tempo le sue caratteristiche specifiche.⁵⁶

In aggiunta, Ahmed passa troppo facilmente da una forma di razzismo a un'altra, mentre queste forme devono essere distinte. In una sorta di spettroscopia, possiamo identificare almeno tre modalità diverse di razzismo contemporaneo. Primo, c'è il vecchio stile e imperterrito rifiuto dell'Altro (dispotico, barbaro, ortodosso, musulmano, corrotto, orientale...) in nome di valori autentici (occidentali, civili, democratici, cristiani...). Poi c'è il razzismo «riflessivo» e politicamente corretto: la percezione multiculturalista, ad esempio, dei Balcani come terra di orrori etnici e intolleranza, di passioni primitive, irrazionali e bellicose, a differenza del processo postnazionale liberaldemocratico di risolvere i conflitti per mezzo di negoziati razionali, di compromessi, e di mutuo rispetto. Qui il razzismo è per così dire elevato alla seconda potenza: è attribuito all'Altro, mentre noi occupiamo la comoda posizione di un benevolo osservatore neutrale, giustamente sgomenti per gli orrori che accadono laggiù. Infine c'è il razzismo rovesciato, che celebra l'autenticità esotica dell'Altro balcanico, come nell'idea che i serbi, contrariamente agli inibiti e anemici europei occidentali, dimostrino ancora una prodigiosa gioia di vivere.

Ahmed sostiene inoltre che i razzisti stessi si presentino come una «minoranza minacciata» la cui libertà di parola dev'essere protetta:

[Essi] usano la proibizione come prova che il razzismo è una posizione minoritaria che dev'essere difesa contro l'egemonia multiculturale. Il razzismo può quindi essere articolato come una posizione minoritaria, un rifiuto dell'ortodossia. In questa logica perversa, il razzismo può allora essere sposato come una forma di libertà di parola. Abbiamo dato articolazione a un nuovo discorso di libertà: come libertà di essere offensivi, in cui il razzismo diventa un'offesa che ripristina la nostra libertà. Secondo questa posizione, ci siamo preoccupati troppo di non offendere l'altro, e dobbiamo andare oltre questa restrizione, che sostiene la fantasia che «questo» sia il problema in primo luogo. Si noti qui che l'altro, in modo particolare il soggetto musulmano, che è rappresentato come facilmente pronò a sentirsi offeso, diventa colui che causa l'offesa, nella misura in cui è l'«offendibilità» dell'altro musulmano che è letta come ciò che limita la nostra libertà di parola. Il soggetto offendibile «si mette di mezzo» e limita la nostra libertà. Così, invece di dire che il razzismo è proibito dal consenso liberale multiculturale, all'insegna del rispetto per la differenza, direi piuttosto che il razzismo è ciò che è protetto all'insegna della libertà di parola attraverso la parvenza di essere proibito.

Dobbiamo integrare qui la presentazione di Ahmed con esempi diversi che rendono visibili le implicazioni forse inaspettate delle sue proposizioni teoriche. Si consideri il paradosso di Chomsky, quando scrisse la prefazione al libro di Robert Faurisson, un negazionista dell'Olocausto, difendendo il diritto dell'autore di pubblicare il libro. Chomsky dice chiaramente che il ragionamento di

Faurisson personalmente lo disgusta; ma il problema, egli continua, è che una volta che cominciamo a proibire certe opinioni, non c'è un punto di arresto, altre ne seguiranno.⁵⁷ La questione è quindi: come contrastare la fasulla proibizione liberale del razzismo? Al modo di Chomsky, o sostituendolo con una «vera» proibizione?

Un altro esempio inaspettato: secondo Jean-Claude Milner, un'Europa unita si può solo costruire sulla base della progressiva cancellazione di tutte le tradizioni storiche e le legittimazioni che creano divisioni; di conseguenza, un'Europa unita sarà basata sulla cancellazione della storia, della memoria storica. Fenomeni recenti come il revisionismo sull'Olocausto, o l'equiparazione morale di tutte le vittime della seconda guerra mondiale (i tedeschi soffrirono sotto i bombardamenti aerei non meno dei russi o degli inglesi; il destino dei collaborazionisti liquidati dai russi dopo la guerra era paragonabile a quello delle vittime del genocidio nazista ecc.), sono il risultato logico di questa tendenza: tutti i limiti specificati sono potenzialmente cancellati in nome di un'astratta sofferenza e vittimizzazione. E quest'Europa (ed è qui che Milner vuole arrivare fin dall'inizio) nella sua stessa difesa dell'apertura illimitata e della tolleranza multiculturale, ha ancora bisogno della figura dell'«ebreo» come ostacolo strutturale a questa pulsione all'unificazione illimitata. Tuttavia, l'antisemitismo contemporaneo non prende più la stessa forma del vecchio antisemitismo etnico; il suo centro si è spostato dagli ebrei come gruppo etnico allo Stato di Israele: «Nel programma dell'Europa del ventunesimo secolo, lo Stato di Israele occupa esattamente la posizione che il nome 'ebreo' occupava nell'Europa di prima della rottura del '39-45».⁵⁸ In questo modo l'antisemitismo odierno può presentarsi come anti-antisemitismo, pieno di solidarietà per le vittime dell'Olocausto; il biasimo è solo che, nella nostra epoca di graduale dissoluzione di tutti i limiti, di fluidificazione di tutte le tradizioni, gli ebrei abbiano voluto costruire il loro Stato-nazione con confini chiari. Queste sono le ultime righe del libro di Milner:

Se la modernità è definita dalla fede in un'illimitata realizzazione dei sogni, il nostro futuro è pienamente delineato. Ci porta attraverso un antigioudaismo assoluto sia teorico che pratico. Per seguire Lacan al di là di ciò che egli affermò esplicitamente, le fondazioni di una nuova religione sono così postulate: l'antigioudaismo sarà la religione naturale dell'umanità a venire.⁵⁹

Non si basa qui Milner, un entusiasta pro-sionista, sulla stessa logica utilizzata da Ahmed? Nel suo modo di vedere, gli ebrei non sono prigionieri della stessa paradossale impasse in cui si trovano, per esempio, i musulmani inglesi? Sono stati loro offerti diritti civili, la possibilità di integrarsi nella società britannica, ma, ingrati come sono, essi persistono nel loro stile di vita separato. In più, ancora proprio come i musulmani, sono visti come esageratamente suscettibili, come se vedessero l'«antisemitismo» ovunque. Il punto di Milner è quindi che l'anti-antisemitismo ufficiale, che emana proibizioni (si ricordi il caso di David Irving), non è che la forma dell'apparenza di un segreto antisemitismo.

Per tornare alla linea argomentativa di Ahmed: l'egemonia del multiculturalismo è quindi non una forma diretta di egemonia, ma una forma riflessiva:

[...] *la posizione egemonica è che il multiculturalismo liberale è l'egemonia*. È per questo che l'attuale agenda politica monoculturale funziona come una specie di difesa retroattiva contro il multiculturalismo. L'argomento esplicito del New Labour⁶⁰ è che il multiculturalismo è andato «troppo oltre»: abbiamo dato «troppo» rispetto all'altro, abbiamo esaltato «troppo» la differenza, così che il multiculturalismo viene letto come la causa di segregazione, sommosse, e perfino del terrorismo.

Sono pienamente d'accordo con il principio generale che «le egemonie sono spesso presentate come posizioni minoritarie, come difesa contro quelle che vengono considerate posizioni egemoniche». L'esaltazione odierna delle «minoranze» e di ciò che è «marginale» è la posizione maggioritaria dominante. Ma potremmo aggiungere una serie di altri esempi, come i neocon che protestano contro il terrore della correttezza politica liberale, e si presentano come protettori di una minoranza in via d'estinzione. O prendiamo quei critici del patriarcato che lo attaccano come se esso fosse ancora una posizione egemonica, e ignorano ciò che Marx e Engels scrissero più di centocinquant'anni fa, nel primo capitolo del *Manifesto del partito comunista*: «Dove ha raggiunto il dominio, la borghesia ha distrutto tutte le condizioni di vita feudali, patriarcali, idilliache». Quest'idea viene ancora ignorata da quei teorici culturali di sinistra che si occupano di ideologia e pratica patriarcale. Non sarebbe ora di cominciare a domandarsi perché la critica del «fallogocentrismo» patriarcale ecc. è stata innalzata al rango di questione centrale proprio in quel momento storico – il nostro – in cui il patriarcato ha perso definitivamente il suo ruolo egemonico, in cui è stato progressivamente spazzato via dall'individualismo mercantile dei diritti? Cosa ne è dei valori della famiglia patriarcale quando un figlio può fare causa ai propri genitori per negligenza e maltrattamento, o quando la famiglia e la paternità stessa sono ridotti *de jure* a un contratto temporaneo e annullabile tra individui indipendenti? (E, per inciso, Freud non era certo meno cosciente di questo fatto: il declino della modalità edipica di socializzazione costituiva per lui la condizione storica del sorgere della psicanalisi).⁶¹ In altre parole, *la tesi critica che l'ideologia patriarcale continua a essere l'ideologia egemonica* è la forma dell'*ideologia egemonica del nostro tempo*: la sua funzione è di permetterci di uscire dall'impasse della permissività edonistica che è di fatto egemonica.

Il 2 febbraio 2008 l'arcivescovo di Canterbury disse al programma *World at One* di Radio 4 della BBC che l'adozione di certi aspetti della *shari'a* nel Regno Unito «sembra inevitabile»: il Regno Unito deve «guardare in faccia la realtà» che alcuni dei suoi cittadini non si identificano con il sistema giuridico britannico, così che adottare parte della *shari'a* islamica aiuterebbe a mantenere la coesione sociale. Sottolineò che «nessuno con un briciolo di cervello vorrebbe vedere in questo paese il genere di crudeltà che è a volte associata alla pratica della legge in alcuni Stati islamici; pene estreme, come anche l'atteggiamento nei confronti delle donne»; tuttavia, un approccio alla legge che dica semplicemente «c'è una legge per tutti e questo è quanto, e ogni altra cosa che richieda la nostra fedeltà e devozione è interamente irrilevante nei procedimenti della giustizia – penso che questo sia pericoloso». I musulmani non dovrebbero essere messi di fronte alla scelta tra «l'alternativa rigida della fedeltà alla loro cultura o della fedeltà allo Stato». La questione se le agenzie cattoliche per le adozioni debbano essere obbligate ad accettare genitori omosessuali ai sensi delle leggi di uguaglianza mostrava già un potenziale di confusione giuridica:

Il principio che c'è solo una legge per tutti è un importante pilastro della nostra identità sociale come democrazia occidentale. Ma penso che sia un equivoco supporre che questo significhi che le persone non abbiano altre appartenenze, altre fedeltà che diano forma e ordine al modo in cui essi si comportano in società, e penso che la legge debba tener conto in qualche modo di questo fatto.

Dovrebbe essere permesso di trovare un proprio modo di risolvere una disputa di fronte a terzi designati purché entrambe le parti si trovino d'accordo sul modo di procedere. Le corti islamiche e il beth din ebraico⁶² rientrano in questa categoria: nel Regno Unito, il beth din principale a Finchley, a nord di Londra, sovrintende a un'ampia gamma di casi, inclusi accordi di divorzio, liti contrattuali tra commercianti e dispute su contratti d'affitto; in modo simile, ai musulmani dovrebbe essere permesso di scegliere di affidare a una corte islamica la risoluzione di dispute coniugali o di questioni finanziarie.⁶³

Tuttavia, nonostante tutte le mie simpatie per Rowan Williams, penso che il diavolo si celi nei dettagli della sua proposta, dove il vecchio dilemma di diritti di gruppo contro diritti individuali esplose in modo violento. Williams pone attenzione nel sottolineare due limiti della sua proposta: (1) agli individui musulmani dovrebbe essere data la scelta di non essere obbligati a obbedire alla *shari'a*, dovrebbe solo essere permesso loro di sceglierla; (2) la *shari'a* dovrebbe essere applicata solo a certe aree, con norme che non sono in conflitto con la legge generale (dispute coniugali, non l'amputazione della mano per furto...). Ma se seguiamo veramente questi due principi, allora non succede nulla di veramente radicale: se un gruppo di persone intende regolare i propri affari in un modo che aggiunge nuove norme senza contravvenire all'ordine giuridico esistente, cosa cambia? Le cose si complicano quando facciamo un passo più in là e riconosciamo a una data comunità etnico-religiosa un ruolo più consistente come fondamento intrascendibile della propria esistenza.

È questo che rende il problema dell'istruzione universale obbligatoria così controverso: i liberali insistono che ai bambini debba essere dato il diritto di rimanere parte della loro particolare comunità, ma a condizione che venga loro data una scelta. Ma affinché, per esempio, i bambini amish⁶⁴ abbiano veramente una scelta libera su quale stile di vita scegliere, se quello dei genitori o quello degli «inglesi», dovrebbero essere correttamente informati su tutte le opzioni, istruiti in esse, e il solo modo per fare ciò sarebbe di sradicarli dalla comunità amish, in altre parole di renderli «inglesi» a tutti gli effetti. Questo dimostra anche chiaramente i limiti dell'attaggimento liberale comune nei confronti delle donne musulmane che portano il velo: è considerato accettabile se è una loro scelta libera e non un'opzione imposta loro dai loro mariti o dalle loro famiglie. Tuttavia, a partire dal momento in cui una donna indossa il velo come risultato di una sua libera scelta individuale, il significato della sua azione cambia completamente: non è più un segno della sua diretta appartenenza sostanziale alla comunità musulmana, ma un'espressione della sua idiosincratia individualità, della sua ricerca spirituale e della sua protesta contro la volgarità della mercificazione della sessualità, oppure un gesto politico di protesta contro l'Occidente. Una scelta è sempre una meta-scelta, una scelta della stessa modalità di scelta: una cosa è portare il velo a causa della propria diretta immersione in una tradizione; è una cosa completamente diversa rifiutare di portare il velo; e un'altra cosa ancora portarlo non per un senso di appartenenza, ma per una scelta etico-politica. È per questo che, nelle nostre società secolari basate sulla «scelta», chi conserva una sostanziale appartenenza religiosa sta in una posizione subordinata: anche se è loro permesso di

praticare il loro credo, questo credo viene «tollerato» come una loro idiosincratia scelta o opinione personale; nel momento in cui si presentano in pubblico come ciò che essi si considerano essere, sono accusati di «fondamentalismo». Questo significa che il «soggetto della libera scelta» (nel senso «tollerante» e multiculturale occidentale) può emergere solo come risultato di un processo estremamente *violento* di rottura con il proprio particolare mondo vitale, dall'essere strappato alle proprie radici.

Il diritto secolare occidentale non solo promuove leggi che sono diverse da quelle di sistemi giuridici religiosi, ma si basa anche su una diversa modalità *formale* del rapporto che i soggetti intrattengono con l'ordinamento giuridico. Questo è ciò che manca nella semplice riduzione del divario che separa l'universalismo liberale da particolari identità etniche sostanziali a un divario tra due particolarità («L'universalismo liberale è un'illusione, una maschera che cela la sua particolarità che esso poi impone agli altri come universale»): l'universalismo di una società liberale occidentale non risiede nel fatto che i suoi valori (diritti umani ecc.) siano universali nel senso di valere per *tutte* le culture, ma in un senso ben più radicale, in quanto gli individui considerano *sé stessi* come «universali», partecipano direttamente alla dimensione universale, aggirando la loro particolare posizione sociale. Il problema con leggi particolari per gruppi etnici o religiosi particolari è che non tutti si considerano appartenenti a una particolare comunità etnica o religiosa – di conseguenza, oltre a persone che appartengono a questi gruppi, ci dovrebbero essere individui «universali» che appartengono solo al dominio della legge dello Stato. Oltre a mele, pere e uva ci dovrebbe essere un posto per la frutta in quanto tale.

Il trucco qui è quello della libertà di scelta che ci viene data se facciamo la scelta giusta: gli altri devono essere tollerati solo se accettano la nostra società. Come spiega Ahmed:

[...] questo implica un'interpretazione che vede nell'altro un insulto al nostro amore multiculturale: come dire: vi abbiamo dato il nostro amore, e voi lo insultate vivendo separati da noi? Allora adesso dovete diventare inglesi! Questo comporta una minaccia implicita: diventate noi, diventate come noi (e sostenete la democrazia e rinunciate al burqa, così potremo vedere i vostri volti e comunicare con voi come persone normali, come facciamo noi), o altrimenti andatevene [...]. I migranti fanno ingresso nella coscienza nazionale come ingrati. Ironicamente allora il razzismo viene attribuito al fallimento dei migranti di ricevere il nostro amore. L'egemonia monoculturale comporta la fantasia che il multiculturalismo sia l'egemonia. La miglior descrizione dell'egemonia odierna è «monoculturalismo liberale», in cui i valori comuni sono considerati minacciati dal sostegno alla differenza dell'altro, come una forma di sostegno che sostiene la fantasia della nazione di essere rispettosa, mentre permette allo stesso tempo di ritirare questo cosiddetto rispetto. L'atto linguistico che dichiara egemonico il multiculturalismo liberale è quindi la posizione egemonica.

Se formuliamo il problema in questi termini, l'alternativa appare la seguente: o un «vero» multiculturalismo, oppure la rinuncia all'istanza universale in quanto tale. Entrambe le soluzioni sono sbagliate, per la semplice ragione che non sono affatto diverse l'una dall'altra, ma alla fine coincidono: il «vero» multiculturalismo sarebbe l'utopia di una cornice giuridica neutra universale

che permetta a ogni cultura particolare di affermare la propria identità. Quello che dobbiamo fare è cambiare interamente i termini della questione e introdurre un Universale del tutto differente, quello di una lotta antagonistica che, invece di avere luogo tra comunità particolari, divide ogni comunità dall'interno, così che il legame «transculturale» tra le comunità sia quello di una lotta condivisa.

Primo interludio

Hollywood oggi

Rapporto da un campo di battaglia ideologico

Cominciamo, in modo del tutto arbitrario, con il film *Enigma* di Michael Apted (2001, sceneggiatura di Tom Stoppard, tratto dal romanzo di Robert Harris), ambientato nel 1943, tra i crittanalisti di Bletchley Park che lavorano notte e giorno per decifrare il codice tedesco «Enigma». A loro si unisce Tom Jericho, un inquieto genio matematico di umili origini, che ritorna dopo un periodo di recupero dovuto a eccesso di lavoro e a un'infelice storia d'amore con Claire, la spensierata *femme fatale*, che lo avevano portato a un esaurimento nervoso. Jericho tenta immediatamente di rivedere Claire e scopre che è misteriosamente scomparsa. Con l'aiuto di Hester, la coinquilina di Claire, segue le sue tracce e scopre cosa le è accaduto; quanto più la loro ricerca si fa intensa, i due ripetutamente infrangono sia le regole dell'istituto a Bletchley Park sia la legge. Jericho viene sorvegliato attentamente da Wigram, un agente dell'M15 di origine sociale elevata, che gioca al gatto e al topo con lui per tutto il film. Jericho è tollerato a Bletchley Park, nonostante le sue trasgressioni, grazie al geniale piano che inventa per scoprire la nuova chiave di decifrazione. Tom e Hester allo stesso tempo scoprono un complotto del governo britannico per seppellire le informazioni scoperte dai servizi segreti riguardo il massacro di Katy, per paura che questo possa minare la disponibilità americana a rimanere in guerra dalla stessa parte dell'Unione Sovietica. Questo, a sua volta, li porta a scoprire che un crittanalista polacco, Jozef Pukowski, è così furioso dopo aver scoperto del massacro che è pronto a passare i segreti di Bletchley ai nazisti per vendicarsi di Stalin. Il destino di Claire rimane oscuro fino alla fine: è stata uccisa o è solamente scomparsa? Tutto ciò che scopriamo è che anche lei era in realtà un agente dell'M15 sotto il controllo di Wigram.

Il film è stato criticato per la sua manipolazione degli eventi storici: a parte una piccola serie di modifiche (per esempio, il solo traditore di cui si sappia a Bletchley Park fu John Caircross, che lavorava per l'Unione Sovietica), il cambiamento maggiore nel film riguarda il personaggio di Jericho, che è ovviamente una versione ritoccata del leggendario Alan Turing, una figura chiave del vero Bletchley Park sia per quel che riguarda la decifrazione del codice Enigma che per lo sviluppo del computer digitale; negli anni Cinquanta Turing venne accusato di omosessualità, gli venne negato l'accesso a informazioni confidenziali, e subì un brutale trattamento chimico che portò al suo suicidio nel 1954. Nel film, un Turing-Jericho solidamente eterosessuale alla fine supera la sua infatuazione traumatica per Claire; nella scena finale, lo vediamo nel 1946 mentre incontra Hester, incinta del loro bambino, di fronte alla National Gallery di Londra.¹

Tuttavia questa analisi si muove al livello di quello che siamo tentati di chiamare ideologia costituita, seguendo la distinzione proposta da Alain Badiou tra due tipi (o piuttosto due livelli) di corruzione in democrazia: la corruzione empirica *de facto*, e la corruzione che riguarda la *forma* stessa della democrazia, con la sua riduzione della politica alla negoziazione di interessi privati. In modo analogo dobbiamo distinguere tra ideologia costituita – manipolazioni e distorsioni empiriche al livello del contenuto – e ideologia costitutiva – la forma ideologica che fornisce le coordinate dello spazio stesso in cui il contenuto è situato.²

Per distinguere i contorni dell'«ideologia costitutiva» di *Enigma* dobbiamo soffermarci sul modo in cui il film gioca in modo piuttosto ovvio sul registro di due enigmi: l'enigma del codice segreto tedesco e l'enigma della Donna. Per quanto complessi possano essere, i codici militari possono essere decifrati; il vero enigma che non può mai essere decifrato è la Donna. (La scissione tra Claire e Hester è qui cruciale: il solo modo per un uomo di normalizzare la relazione sessuale è cancellare la Donna enigmatica e accettare come partner la donna normale). Riformulando la storia dello sforzo di decifrare l'«enigmatico» codice tedesco in una storia sull'enigma della donna, ciò che il film aggiunge alla narrativa è un ideologico surplus di godimento: è questa riformulazione che sostiene il nostro piacere nell'altrimenti narrativamente piuttosto insulso lavoro di decifrare codici segreti. Questa caratteristica è anche ciò che rende il film parte dell'universo ideologico di Hollywood: se un film sullo stesso soggetto (deciframento di codici militari) fosse stato fatto, diciamo, in Unione Sovietica, non ci sarebbe stata alcuna riformulazione erotica dell'enigma (ed è per questo che il film sarebbe stato anche molto più noioso...).

Cosa vuole Joker?

Oggi questo fondamentale livello di ideologia costitutiva assume la forma del suo stesso opposto: *non-ideologia*.

David Grossman rappresenta l'atteggiamento ebraico allo stato puro, come dimostra un simpatico aneddoto personale: quando, proprio prima della guerra arabo-israeliana del 1967, sentì alla radio delle minacce arabe di cacciare gli ebrei in mare, la sua reazione fu di prendere lezioni di nuoto – una paradigmatica reazione ebraica se mai ce n'è stata una, nello spirito della lunga conversazione tra Josef K. e il prete (il cappellano della prigione) che segue la parabola sulla Porta della legge nel *Processo* di Kafka. L'opera di Grossman è segnata da una strana linea di separazione. I suoi testi non narrativi si occupano quasi esclusivamente di quello che gli israeliani chiamano *hamatzav*, «La Situazione», un termine dal suono neutro che include qualsiasi cosa vada dall'intifada al muro di sicurezza al ritiro da Gaza. (Il suo equivalente a Cuba sarebbe il «periodo speciale», un nome in codice che indica la catastrofe economica che seguì la dissoluzione del blocco sovietico). «La Situazione» non è un evento specifico ma piuttosto ogni evento; filtra e pervade ogni aspetto della vita. In forte contrasto, le opere narrative di Grossman ripiegano nello spazio claustrofobico delle passioni e ossessioni private. Tuttavia, anche quando scrive di matrimonio e desiderio, gelosia e maternità, fedeltà e tradimento, egli traccia la mappa delle inquietudini e dei desideri di un'intera nazione. Invece di raccontare esplicitamente i fatti che accadono, Grossman costruisce una propria realtà alternativa che evoca «La Situazione» come la loro Causa-Reale assente.

Il carattere centrale di *Follia*, la prima novella del libro di Grossman *Col corpo capisco*, è Shaul, un funzionario del Ministero dell'educazione, che si è convinto che sua moglie, Elisheva, abbia un amante. Consumato dalla gelosia, immagina ogni singolo dettaglio del tempo che i due amanti passano insieme. Quando Elisheva parte da sola per qualche giorno, Shaul si ostina a seguirla. Siccome si è rotto una gamba in un misterioso incidente, si procura l'aiuto della moglie di suo fratello, Esti, che accetta di condurlo in macchina dove alloggia Elisheva. In questo viaggio allucinatorio, Shaul, normalmente riservato, si trova a raccontare a Esti la complessa storia della relazione di Elisheva. Questa relazione è reale o è solo una fantasia? È radicata nelle reali emozioni di Elisheva o nella gelosia ossessiva di Shaul? A un certo punto questa distinzione cessa di avere importanza: Shaul si confonde con la figura dell'amante della moglie, e l'Elisheva della sua immaginazione diventa indistinta dall'Elisheva della vita reale. Anche Esti si trasforma: mentre il

loro viaggio si protrae nella notte, la storia di Shaul risveglia in Esti il rimpianto per un amore passato.

Anche la seconda novella, *Col corpo capisco*, tratta di gelosia e tradimento; al centro della storia stanno due donne: un'insegnante di yoga di nome Nili che sta morendo di cancro, e sua figlia Rotem, con cui non ha buoni rapporti, che fa la scrittrice, vive a Londra e che è tornata in Israele per leggere alla madre un racconto che ha scritto su un'insegnante di yoga di nome Nili. Nel racconto, ambientato durante l'infanzia di Rotem, a Nili viene chiesto dal padre di un timido ragazzo adolescente di iniziarlo ai segreti della sessualità e di «fare di lui un uomo». Facilmente riconoscibile è qui la logica della fantasia allo stato puro: inventare una storia che tocca il mistero della vita sessuale dei genitori.

Ciò di cui entrambe le novelle veramente trattano è il potere trasformativo della narrazione, il bisogno di costruire realtà alternative immaginarie: ciò che accadde in realtà è irrilevante, sia Shaul che Rotem rimodellano la realtà per creare una storia che hanno bisogno di raccontare. Riscrivere il passato è un atto di generosità che permette al soggetto di cambiare il futuro. Anche se le realtà immaginarie che costruiscono non sono belle (non ci sono matrimoni felici in queste fantasie, o infanzie idilliche), anche se sembra che il nostro dolore sia semplicemente «sostituito con un altro in un allargarsi, in un aprirsi del passato», c'è un segreto beneficio «patologico» in questo spostamento, si genera un «surplus-di-godimento».

Ed è qui che entra l'ideologia: queste fughe in realtà intime avvengono sullo sfondo di *hamatzav*, «La Situazione». Non sorprende che, negli ultimi anni, questo stesso desiderio di una realtà alternativa sia diventato parte della psiche nazionale di Israele: avere a che fare con «La Situazione» genera un'atmosfera di angoscia, un profondo senso di claustrofobia, una fuga nella sicurezza relativa della casa. Per quanto uno scrittore israeliano non debba direttamente trattare dell'atmosfera politica che lo circonda, queste preoccupazioni si infiltrano, in modo pacato ed evocativo. La funzione propriamente ideologica di questa fuga è dunque chiara, e il suo messaggio implicito è: «Siamo solo persone normali che vogliono solo la pace e una vita normale». Un atteggiamento simile forma parte della mitologia dell'IDF:³ i media israeliani amano soffermarsi sulle imperfezioni e sui traumi psichici dei soldati israeliani, e li presentano non come perfette macchine militari, ma come persone normali che, prigionieri degli avvenimenti storici e della guerra, hanno le stesse probabilità degli altri di commettere errori o di perdersi.

Questa operazione ideologica spiega il successo di due recenti film israeliani sulla guerra del Libano del 1982: il documentario animato *Valzer con Bashir* di Ari Folman e *Libano* di Samuel Maoz. *Libano* prende spunto dai ricordi dello stesso Maoz quando era un giovane soldato, e rappresenta la paura e la claustrofobia della guerra attraverso il fatto che la maggior parte del film è stata girata all'interno di un carro armato. Il film segue quattro soldati inesperti che sono mandati in un carro armato a «rastrellare» nemici in una cittadina libanese che è già stata bombardata dall'aviazione israeliana. Intervistato al Festival del cinema di Venezia nel 2009, Yoav Donat, l'attore che recita la parte del regista quando era un soldato un quarto di secolo fa, ha detto: «Questo non è un film che ti fa pensare 'Sono solo andato al cinema'. Questo è un film che ti fa sentire come se tu fossi andato in guerra». In modo simile, *Valzer con Bashir* rappresenta gli orrori del conflitto del 1982 dal punto di vista dei soldati israeliani. Maoz ha affermato che il suo film non è una condanna della politica di Israele, ma un racconto personale di quello che ha dovuto vivere: «L'errore che ho commesso è stato di chiamare il film *Libano*, perché la guerra del Libano non è diversa nella sua essenza da nessun'altra guerra e per me ogni tentativo di politicizzare il film l'avrebbe appiattito».⁴ Questa è ideologia allo stato puro: focalizzare la narrazione sull'esperienza

traumatica del colpevoleci permette di cancellare l'intero sfondo etico-politico del conflitto, che implica domande del tipo: cosa stava facendo l'esercito israeliano in Libano? (In *Libano* la limitazione dello spazio all'interno di un carro armato letteralmente mette in atto questa cancellazione). Questa «umanizzazione» serve quindi a offuscare la questione fondamentale: il bisogno di un'analisi politica decisa di ciò che viene fatto in termini di attività politico-militare. Le nostre lotte politico-militari sono precisamente non una Storia opaca che manda brutalmente in pezzi le nostre vite intime; esse sono un campo in cui noi siamo già sempre coinvolti, anche se ciò può avvenire nella modalità dell'ignoranza.

Dovremmo sorprenderci di trovare lo stesso meccanismo ideologico nelle storie poliziesche di Mario Conde, scritte da Leonardo Padura e ambientate nell'Avana odierna? A prima vista questi romanzi forniscono una visione talmente critica della situazione di Cuba (povertà, corruzione, cinico scetticismo) che non si può non rimanere colpiti allo scoprire, non solo che Padura vive all'Avana, ma che è una figura dell'establishment che ha ricevuto importanti premi nazionali. I suoi eroi – per quanto siano delusi, depressi, cerchino rifugio nell'alcol e in sogni di realtà storiche alternative, rimpiangano le loro possibilità perdute e, ovviamente, siano spolicizzati e ignorino completamente l'ideologia socialista ufficiale – nondimeno accettano fundamentalmente la loro situazione. Il messaggio di fondo dei romanzi è dunque che dobbiamo eroicamente accettare la situazione così com'è, invece di tentare di fuggire verso il falso paradiso di Miami. Questa accettazione costituisce lo sfondo di tutte le note critiche e le descrizioni cupe: per quanto totalmente disillusi, i personaggi sono di *qui* e *qui resteranno*, questa sofferenza è il loro mondo, ed essi lottano per trovare un senso alla vita all'interno di questo contesto, invece di resistergli in un qualche modo radicale. Al tempo della guerra fredda, i critici di sinistra facevano spesso notare l'ambiguità della posizione di John le Carré nei confronti della propria società: il suo ritratto critico del cinismo opportunistico, spietati raggiri e tradimento morale presuppone nondimeno un atteggiamento positivo di base; la stessa complessità morale della vita nei servizi segreti è la prova che viviamo in una società «aperta» che garantisce l'espressione di tali complessità. *Mutatis mutandis*, non vale esattamente lo stesso per Padura? Il fatto stesso che egli sia in grado di scrivere come scrive all'interno della società cubana contribuisce solo alla sua legittimazione.

C'è una linea molto sottile che separa questa «umanizzazione» dal rassegnato venire a patti con la *menzogna* come principio sociale: ciò che conta in questo universo «umanizzato» è l'esperienza intima autentica, non la verità. Alla fine del *Cavaliere oscuro* (*The Dark Knight*) di Christopher Nolan, un altro film che «umanizza» il suo supereroe presentandolo come pieno di dubbi e debolezze, muore il nuovo procuratore distrettuale Harvey Dent, un nemico ossessivo del dominio delle gang che diventa corrotto e commette un certo numero di omicidi. Batman e il suo amico poliziotto Gordon riconoscono che se i crimini di Dent divenissero di dominio pubblico, il morale della città riceverebbe un duro colpo. Così Batman convince Gordon a salvare l'immagine di Dent dando a Batman la colpa degli omicidi; Gordon distrugge il bat-segno e comincia così la caccia all'uomo per Batman. Questo bisogno di perpetuare una menzogna per sostenere il morale pubblico è il messaggio finale del film: solo una menzogna può salvarci. Non stupisce allora che, paradossalmente, l'unica figura di verità nel film sia Joker, il cattivo supremo.⁵ Lo scopo dei suoi attacchi terroristici a Gotham City viene spiegato: gli attacchi cesseranno solo quando Batman si toglierà la maschera e rivelerà la sua vera identità; per impedire questa rivelazione e proteggere così Batman, Dent dice alla stampa di essere Batman – un'altra menzogna. Per catturare Joker, Gordon inscena la propria (falsa) morte – ancora un'altra menzogna.

La logica che sostiene la maschera di Batman (o di Superman, o di Spiderman) è parodiata nel film

The Mask – *Da zero a mito* con Jim Carrey: è la Maschera stessa che trasforma un ragazzo normale in supereroe. La connessione tra Maschera e sessualità è resa chiara nel secondo film di Superman: il sesso è incompatibile con il potere della Maschera, cioè il prezzo che Superman deve pagare per aver fatto l'amore con una donna è di diventare un normale essere umano mortale. La Maschera è quindi l'«oggetto parziale» asessuale che permette al soggetto di rimanere (o di regredire) nell'universo anale-orale pre-edipico dove non ci sono morte o colpa, ma solo divertimento e lotta senza fine; non c'è da stupirsi se il personaggio di Jim Carrey in *The Mask* è ossessionato dai cartoni animati: l'universo dei cartoni animati è un universo «non morto» di infinita plasticità, in cui ogni volta che un personaggio è distrutto esso magicamente si ricompone e la lotta ricomincia.

Cosa rappresenta allora Joker, che vuole scoprire la verità celata dalla Maschera, convinto che questa rivelazione distruggerà l'ordine sociale? Egli non è privo di maschera, anzi, al contrario, egli si identifica pienamente con la propria maschera, egli è la propria maschera, dietro essa non c'è nulla, nessun «ragazzo normale». ⁶ È per questo che Joker non ha alle spalle alcuna storia e manca di motivazioni chiare: racconta storie diverse a persone diverse riguardo le proprie cicatrici, facendosi beffe dell'idea che egli sia spinto da qualche trauma profondo. ⁷ Qual è allora la relazione tra Batman e Joker? È Joker l'incarnazione della pulsione di morte di Batman? È Batman la distruttività di Joker messa al servizio della società?

Possiamo costruire un altro parallelo tra *Il cavaliere oscuro* e la storia di Edgar Allen Poe *La maschera della morte rossa* (*The Masque of the Red Death*). Nel castello isolato dove i potenti si rifugiano per sfuggire alla peste (la «Morte Rossa») che devasta il paese, il principe Prospero organizza un sontuoso ballo in maschera. A mezzanotte Prospero nota un personaggio vestito di un mantello nero schizzato di sangue che sembra un sudario funebre, con una maschera a forma di teschio che raffigura una vittima della Morte Rossa. Seriamente offeso, Prospero esige di conoscere l'identità dell'ospite misterioso; quando la figura si volta verso di lui, il principe cade morto all'istante. Gli altri ospiti furiosi bloccano lo straniero e gli tolgono la maschera, solo per scoprire che il costume è vuoto: scoprono dunque che la figura è la personificazione della Morte Rossa stessa che procede ad annientare ogni forma di vita nel castello. Come Joker e come tutti i rivoluzionari, anche la Morte Rossa vuole che la maschera sia strappata e che la verità venga rivelata al pubblico; potremmo quindi suggerire anche che, nella Russia del 1917, la Morte Rossa penetrò nel castello dei Romanov e provocò la sua rovina. ⁸

La straordinaria popolarità del *Cavaliere oscuro* non mostra forse che esso tocca un nervo nella nostra costellazione ideologico-politica, e cioè l'indesiderabilità della verità? In questo senso il film è in effetti una nuova versione di due classici western di John Ford (*Il massacro di Fort Apache* [*Fort Apache*] e *L'uomo che uccise Liberty Valance* [*The Man Who Shot Liberty Valance*]) che mostrano come, per civilizzare il selvaggio west, la menzogna dovesse essere elevata a verità – insomma, come la nostra civiltà sia fondata su di una menzogna. La domanda da porre qui è: perché, in questo preciso momento, questo rinnovato bisogno di menzogne per conservare il sistema sociale?

La triste lezione dei remake

Il cavaliere oscuro è il segno di una regressione ideologica globale per la quale siamo quasi tentati di usare il titolo dell'opera più stalinista di György Lukács: la distruzione della ragione (emancipativa). Questa regressione ha raggiunto il culmine in *Io sono leggenda* (*I am Legend*), un recente blockbuster in cui Will Smith interpreta l'ultimo uomo sulla terra. Il solo interesse del film sta nel suo valore comparativo: uno dei modi migliori per individuare spostamenti nella

costellazione ideologica è di confrontare remake consecutivi della stessa storia. Ci sono tre versioni (o forse quattro, se si include la fonte originale) di *Io sono leggenda*: il romanzo di Richard Matheson del 1954; la prima versione cinematografica, *L'ultimo uomo della Terra* (1964, di Ubaldo Ragona e Sidney Salkow), con Vincent Price; la seconda versione, *1975: Occhi bianchi sul pianeta Terra* (*The Omega Man*, 1971, di Boris Sagal), con Charlton Heston; e l'ultima, *Io sono leggenda* (2007, di Francis Lawrence), con Will Smith. La prima versione cinematografica, probabilmente ancora la migliore, resta fondamentalmente fedele al romanzo. La sorprendente premessa è nota – come dice lo slogan pubblicitario per il remake del 2007: «L'ultimo uomo... non è solo». La storia è un'altra delle fantasie dell'osservare la propria assenza: Neville, il solo sopravvissuto di una catastrofe che ha ucciso tutti gli esseri umani tranne lui, vaga per le strade desolate della città, e presto scopre che non è solo, che una specie mutante di morti viventi (o meglio, vampiri) lo segue. Non c'è alcun paradosso nello slogan: persino l'ultimo uomo in vita non è solo, ciò che resta con lui sono i morti viventi. In termini lacaniani, essi sono l'*a* che si aggiunge all'*1* dell'ultimo uomo. Col procedere della storia, scopriamo che alcuni degli infettati hanno scoperto un modo per tenere a bada la malattia; tuttavia, le persone «ancora viventi» non appaiono diverse dai veri vampiri durante il giorno, quando entrambi sono immobilizzati nel sonno. Essi inviano una donna di nome Ruth a spiare Neville, e gran parte della loro interazione si centra sulla lotta interiore di Neville tra la sua radicata paranoia e la sua speranza. Infine Neville analizza il sangue di Ruth e scopre la sua vera natura, prima che lei lo metta ko e scappi. Mesi dopo, gli ancora viventi attaccano Neville e lo catturano vivo per poterlo giustiziare davanti a tutti nella nuova società. Prima dell'esecuzione, Ruth gli dà una busta con delle pillole affinché non senta dolore. Neville capisce infine perché la nuova società dei vivi infettati lo considera un mostro: proprio come i vampiri erano considerati mostri leggendari che assalivano gli umani vulnerabili nei loro letti, così Neville è diventato una figura mitica che uccide sia i vampiri che gli ancora viventi mentre dormono. Egli è una leggenda come lo erano una volta i vampiri. La differenza maggiore tra la prima versione cinematografica e il romanzo è un cambiamento nel finale: l'eroe (qui chiamato Morgan) scopre una cura per Ruth nel suo laboratorio; qualche ora dopo, al calare della notte, gli ancora viventi attaccano Morgan, che fugge ma alla fine viene colpito a morte nella chiesa dove sua moglie è sepolta.

La seconda versione cinematografica, *1975: Occhi bianchi sul pianeta Terra*, è ambientata a Los Angeles, dove un gruppo di albi che si fa chiamare «La Famiglia» è sopravvissuto al morbo, che li ha però trasformati in violenti mutanti albi sensibili alla luce, e ha infettato le loro menti con psicotiche fissazioni di *grandeur*. Per quanto resistenti al morbo, i membri della «Famiglia» si stanno lentamente estinguendo, apparentemente a causa di mutazioni del morbo. La Famiglia è guidata da Matthias, che prima della catastrofe era un popolare annunciatore televisivo di Los Angeles; lui e i suoi seguaci credono che la scienza moderna, e non i difetti dell'umanità, sia la causa della loro sventura. Sono regrediti a uno stile di vita luddista e utilizzano un'iconografia e una tecnologia medievali, complete di lunghi mantelli neri, torce, archi e frecce. Dal loro punto di vista, Neville, l'ultimo simbolo della scienza e un «utilizzatore della ruota», deve morire. La scena finale mostra i sopravvissuti umani che partono in una Land Rover, dopo che Neville ha dato loro in punto di morte una fiala di siero, presumibilmente per ripristinare l'umanità.

Nell'ultima versione, che si svolge a Manhattan, la donna che appare a Neville (qui chiamata Anna, accompagnata da un bambino, Ethan, e proveniente da qualche parte nel sud – sono menzionati il Maryland e San Paolo) gli dice che Dio l'ha mandata per portarlo alla colonia dei sopravvissuti in Vermont. Neville si rifiuta di crederle, dicendo che non ci può essere un Dio in un mondo afflitto da tanta sofferenza e morte di massa. Quando gli Infetti attaccano la casa la notte stessa e superano le

sue difese, Neville, Anna e Ethan si rifugiano nel laboratorio in cantina, chiudendosi dentro con una donna infetta su cui Neville stava facendo degli esperimenti. Avendo scoperto che l'ultima cura ha avuto successo, Neville si rende conto che deve trovare un modo di farla arrivare agli altri sopravvissuti prima che vengano uccisi. Dopo aver prelevato una fiala di sangue dalla paziente e averla data ad Anna, egli spinge questa e Ethan nella vecchia condotta per il carbone e fa esplodere una bomba a mano, uccidendo sé stesso e gli Infetti. Anna e Ethan scappano in Vermont e raggiungono la colonia fortificata dei sopravvissuti. Alla fine, in voce fuori campo, Anna racconta che la cura di Neville ha permesso all'umanità di sopravvivere e di ricostruire il mondo, e Neville è quindi diventato una leggenda, una specie di Cristo il cui sacrificio ha salvato l'umanità.

La graduale regressione ideologica può essere qui osservata allo stato clinicamente più puro. Lo spostamento principale (tra la prima e la seconda versione cinematografica) avviene nel cambio radicale del significato del titolo: il paradosso originale (l'eroe è ora una figura leggendaria per i vampiri, come i vampiri lo erano un tempo per gli umani) viene perso, così che, nell'ultima versione, l'eroe è semplicemente una leggenda per gli umani sopravvissuti in Vermont. Quello che viene cancellato in questo cambio è l'esperienza autenticamente «multiculturale» resa dal significato originale del titolo: la constatazione che la nostra tradizione non è migliore di quelle che a noi appaiono come le «eccentriche» tradizioni degli altri; una constatazione ben formulata da Cartesio che, nel *Discorso sul metodo*, scrisse come, nel corso dei suoi viaggi, riconobbe che «tutti quelli che la pensano in modo affatto diverso da noi non sono per questo né barbari né selvaggi, e che molti usano la ragione quanto o più di noi». L'ironia è che questa dimensione scompare proprio nel nostro tempo, in cui la tolleranza multiculturale è stata elevata a ideologia ufficiale.⁹

Seguiamo questa regressione ideologica passo per passo. La prima versione cinematografica è rovinata dalla conclusione: l'eroe non muore più sul rogo come una leggenda, ma la sua morte ribadisce invece le sue radici nella sua comunità perduta (la chiesa, la famiglia). L'importante idea «multiculturale» della contingenza del nostro contesto sociale viene così indebolita: il messaggio finale non è più lo scambio di posizioni (noi siamo ora leggende come i vampiri erano una volta leggende per noi), che rende palpabile l'abisso della nostra assenza di radici; il messaggio è invece il nostro irriducibile attaccamento alle nostre radici. La seconda versione cinematografica completa questa cancellazione del tema della leggenda spostando l'interesse sulla sopravvivenza dell'umanità resa possibile dall'invenzione da parte dell'eroe di una cura per il morbo. Questo spostamento reinscrive il film nel tema classico di una minaccia per l'umanità evitata all'ultimo minuto. Tuttavia, come elemento positivo abbiamo almeno una dose di antifondamentalismo liberale e di scientismo illuminato, che rigetta l'ermeneutica oscurantista della ricerca di un «significato profondo» della catastrofe. L'ultima versione dà il colpo finale, ribaltando la storia e scegliendo apertamente il fondamentalismo religioso. Indicative sono già le coordinate geopolitiche della storia: l'opposizione tra una New York in rovina e il puro ecoparadiso del Vermont, una *gated community* protetta da un muro e da guardie di sicurezza, a cui, per aggiungere al danno la beffa, si aggregano i nuovi venuti dal sud fondamentalista che sono sopravvissuti al passaggio per una New York devastata. Uno spostamento esattamente dello stesso tipo avviene per quel che riguarda la religione: il primo climax ideologico del film è il momento del dubbio *à la* Giobbe di Neville (non ci può essere alcun Dio visto che una catastrofe del genere è stata possibile), a cui si oppone la fede fondamentalista di Anna di essere uno strumento di Dio che l'ha mandata in Vermont con una missione il cui significato non le è ancora chiaro. Nelle scene finali del film, proprio prima della sua morte, Neville cambia bandiera e adotta la prospettiva fondamentalista di Anna, assumendo così un'identificazione cristologica: Anna era stata mandata a lui affinché egli le potesse dare il siero che lei porterà in Vermont. I suoi

dubbi peccaminosi sono quindi riscattati e stiamo all'esatto opposto della premessa del libro originale: Neville è di nuovo una leggenda, ma una leggenda per la nuova umanità la cui rinascita è stata resa possibile dalla sua invenzione e dal suo sacrificio.

Un caso più raffinato è quello delle due versioni di *Quel treno per Yuma (3:10 to Yuma)*, quella originale di Delmer Daves (1957) e il remake di James Mangold (2007). La relazione tra le due versioni è contenuta al meglio nel cambiamento del titolo in tedesco: i tedeschi (che di norma reinventano i titoli dei film per la distribuzione in Germania) intitolarono la prima versione *Zähl bis drei und bete (Contra fino a tre e prega)* e il remake *Todeszug nach Yuma (Treno della morte per Yuma)*. *Quel treno per Yuma* racconta la storia di un povero colono (chiamato Evans) che, per 200 dollari di cui ha disperatamente bisogno per salvare il suo bestiame dalla siccità, accetta di scortare un bandito (Wade) con una grossa taglia sulla testa dall'hotel dove è tenuto fino al treno che lo porterà alla prigione di Yuma. Abbiamo qui ovviamente la classica storia di un travaglio etico; per tutto il film sembra che sia lo stesso colono a essere sottoposto al travaglio, in quanto è esposto a tentazioni nello stile del (immeritatamente) più famoso *Mezzogiorno di fuoco (High Noon)*. Tutti quelli che gli hanno promesso di aiutarlo lo abbandonano quando scoprono che l'hotel è circondato dalla banda di Wade che ha giurato di salvare il suo capo; lo stesso bandito prigioniero alternativamente minaccia il colono e tenta di corromperlo, e così via. L'ultima scena, tuttavia, in modo retrospettivo cambia completamente la nostra percezione del film: vicini al treno, che sta già lasciando la stazione, Wade e Evans si trovano faccia a faccia con l'intera banda che aspetta il momento buono per sparare al colono e liberare così il loro capo.

In questo intenso momento, quando la situazione sembra senza speranza per Evans, Wade all'improvviso si volta verso di lui e dice: «Fidati di me! Saltiamo insieme sul vagone!» Insomma, colui che stava veramente attraversando un travaglio era il bandito stesso, l'apparente agente della tentazione: alla fine, vinto dall'integrità del colono, egli sacrifica la sua libertà per lui.

Nel remake di James Mangold del 2007, il figlio adolescente di Evans, Will, accompagna il padre per aiutarlo nella missione; il coraggio di Evans lo riscatta agli occhi del figlio. All'ultimo momento, quando arrivano al treno, la banda di Wade colpisce a morte Evans; Wade è libero, ma a questo punto spara a tutti i membri della sua banda e permette a Will di metterlo sul treno... Lo spostamento di accento (ancora una volta regressivo) rispetto all'originale è qui doppio. Primo, il film sposta l'attenzione dal duello riguardo la prova di resistenza morale tra Wade e Evans alla relazione padre-figlio: il padre teme di apparire debole, e così tutti i suoi sforzi hanno lo scopo di affermare la sua autorità paterna agli occhi del figlio (secondo la formula edipica, il miglior modo di farlo è di morire e di tornare come Nome, un'autorità simbolica, permettendo così al figlio di prendere il suo posto reale). Lungi dall'essere la figura la cui integrità morale è messa alla prova, Wade è qui ridotto al ruolo di un «mediatore evanescente» nel transfert dell'autorità paterna. C'è un particolare che potrebbe sembrar contraddire questa analisi: il mutamento interiore di Wade non è un po' troppo esagerato nel remake? Egli non solo aiuta Evans, ma addirittura spara ai suoi compagni e li uccide... Ma la dimensione dell'atto etico che riguarda questo cambio nell'originale è qui annullata proprio dalla sua esagerazione: ciò che nell'originale è una decisione momentanea, un atto di «qualcosa in me più grande di me stesso», ora diviene un cambio di bandiera pienamente cosciente che non trasforma più l'identità soggettiva dell'agente coinvolto, e perde così il suo carattere di atto.¹⁰

Les non-dupes errent

Quando persino prodotti di una suppostamente «liberale» Hollywood mostrano la più sfacciata

regressione ideologica, abbiamo bisogno di altre prove che l'ideologia è viva e pienamente funzionante nel nostro mondo post-ideologico? Non dovrebbe sorprenderci, allora, di scoprire l'ideologia allo stato puro in quelli che potrebbero sembrare i prodotti più innocenti di Hollywood: i grandi blockbuster a cartoni animati.

«La verità ha la struttura di una finzione»: esiste migliore esemplificazione di questa tesi che questi cartoni animati, in cui la verità dell'ordine sociale esistente è rappresentata in un modo così diretto che non sarebbe mai permesso in film non d'animazione e con attori «veri»? Pensiamo a quale immagine della società troviamo in cartoni animati violenti in cui sono gli animali a combattere: la crudele lotta per la sopravvivenza, trappole e attacchi brutali, lo sfruttamento degli altri... se si dovesse raccontare la stessa storia in un film con attori «veri», questo sarebbe senza dubbio o censurato o liquidato come ridicolmente negativo. *Kung Fu Panda* (2008, John Stevenson e Mark Osborne), il recente successo a cartoni animati della Dreamworks, è ideologia allo stato più puro e più imbarazzante. Questa è la storia: Po è un panda che lavora nel ristorante di vermicelli di proprietà del padre, l'oca Ping, nella Valle della Pace in Cina. È un fanatico di kung fu con sogni segreti di diventare un grande maestro nella disciplina; ma il suo peso e la sua goffaggine sembrano rendere questa meta irraggiungibile. Ping spera invece che Po si prenderà carico un giorno del ristorante, e attende il momento giusto per rivelargli l'ingrediente segreto della ricetta di famiglia dei vermicelli. Il Maestro Oogway, una tartaruga e leader spirituale della Valle, ha la premonizione che il malvagio leopardo guerriero Tai Lung – un ex studente del suo protégé, il panda rosso e Maestro Shifu – evaderà di prigione e tornerà per minacciare la Valle della Pace. Oogway dà ordine di indire una cerimonia formale per scegliere il potente Drago Guerriero che sarà in grado di sconfiggere Tai Lung. Po arriva troppo tardi e si trova chiuso fuori dalle mura che circondano la piazza del palazzo. In un ultimo disperato tentativo di entrare, egli attacca alcuni fuochi d'artificio a una sedia e dà loro fuoco, il che lo spedisce a schiantarsi nel centro dell'arena. Ispirato da questa apparizione improvvisa, e per lo stupore di tutti, il vecchio maestro tartaruga designa Po come Drago Guerriero. Nel frattempo Tai Lung fugge di prigione; nell'apprendere questa notizia Po confessa a Shifu il suo profondo disprezzo di sé per la propria obesità e gli dice di credere che non sarà mai in grado di affrontare Tai Lung. Shifu non sa più cosa fare. Il mattino seguente, Shifu scopre che Po è in grado di compiere incredibili acrobazie se è motivato dal cibo. Shifu conduce Po in campagna per un intenso allenamento in cui offre a Po del cibo come premio per apprendere le lezioni. Po supera sé stesso. Shifu decide quindi che Po è pronto ad affrontare il nemico e gli consegna la sacra Pergamena del Drago, che conferisce grandi poteri a chi la possiede. Ma quando Po la apre, non trova che una vuota superficie riflettente. Entrambi sono colti da disperazione nello scoprire che la pergamena è apparentemente senza valore. Aggirandosi solo per la città, Po si imbatte in suo padre, che tenta di rincuorarlo rivelandogli l'ingrediente segreto della zuppa di vermicelli di famiglia: niente. Le cose diventano speciali, gli spiega, perché la gente crede che siano speciali. Comprendendo che proprio questo è il punto della Pergamena del Drago, Po corre ad affrontare Tai Lung. Nonostante l'abilità di Po, Tai Lung lo mette temporaneamente ko e si impadronisce della Pergamena del Drago, ma non è capace di comprenderne il simbolismo. Po contrattacca e lo sconfigge in un'esplosione di luce che si espande per la valle. Gli abitanti della valle, incluso il padre di Po, lo acclamano come un eroe. Nell'ultima scena, Po riposa sul pavimento con Shifu; dopo qualche secondo, Po suggerisce di andare a mangiare qualcosa e Shifu accetta.

La prima cosa del film che colpisce è un dettaglio linguistico: l'abbondanza di affermazioni ironicamente tautologiche, dall'affermazione del trailer che il film tratta della «legenda di un guerriero leggendario», al riferimento del padre all'«ingrediente speciale della mia zuppa con

l'ingrediente speciale». Nella lacaniana «logica del significante», una tautologia sta per il punto in cui, nelle parole di Lacan, il significante precipita nel suo significato. Pensiamo alla vecchia battuta anticomunista polacca: «Il socialismo è la sintesi delle più alte conquiste di tutte le epoche storiche precedenti: dalla società tribale ha preso la barbarie; dall'antichità, la schiavitù; dal feudalesimo, le relazioni di dominio; dal capitalismo, lo sfruttamento; e dal socialismo ha preso il nome . . .» Non vale lo stesso per l'immagine antisemita dell'ebreo? Dai ricchi banchieri ha preso la speculazione finanziaria; dai capitalisti, lo sfruttamento; dagli avvocati, le astuzie legali; dai giornalisti corrotti, la manipolazione dei media; dai poveri, l'indifferenza per l'igiene personale; dai libertini, la promiscuità; e dagli ebrei ha preso il nome... O prendiamo lo squalo nel film di Spielberg *Lo squalo* (*Jaws*): dagli immigrati ha preso la minaccia per la vita quotidiana di una piccola città; dalle catastrofi naturali ha preso la cieca furia distruttiva; dal grande capitale ha preso gli effetti devastanti di una causa sconosciuta sulla vita quotidiana di persone normali; e dallo squalo ha preso l'immagine... In tutti questi casi, «il significante precipita nel significato» nel senso preciso che il nome è incluso nell'oggetto che designa.

Questo significa che, per essere un vero antisemita, non basta dire che gli ebrei sono sporchi, sfruttatori, manipolatori, e così via: bisogna aggiungere che sono sporchi, sfruttatori, manipolatori ecc., *perché sono ebrei*. Ciò che spiega queste proprietà positive e visibili è quel misterioso *je ne sais quoi* che li rende ebrei – l'ingrediente misterioso, «ciò che in un ebreo è più che un ebreo» (o, in *Kung Fu Panda*, «ciò che nella zuppa è più della zuppa stessa, più dei normali ingredienti»), è quello che Lacan chiamava l'*objet petit a*, l'oggetto-causa del desiderio. Qui incontriamo il primo paradosso dell'*objet a*: la X che sta al di là delle parole è un puro effetto delle parole. Questo oggetto che è, per definizione, ineffabile (quel *je ne sais quoi* che non può essere adeguatamente tradotto in alcuna esplicita determinazione positiva, la cui trascendenza traspare solo nel flusso delle parole) è, rispetto alla sua genesi, totalmente immanente al linguaggio, è il prodotto di un'inversione o di un'auto-relazione significante. Esso emerge nel punto in cui «il significante precipita nel significato», in altre parole, la sua trascendenza è la modalità inversa dell'apparenza della sua immanenza. È per questo che la sua presenza è indicata dalla tautologia: i due termini in una tautologia non stanno allo stesso livello: la prima occorrenza del termine è come significante, e la seconda come significante *all'interno del significato*. Nell'affermazione «un ebreo è un ebreo» ci si aspetta, dopo la prima occorrenza («Un ebreo è . . .»), una spiegazione del suo significato, una definizione del termine, una risposta alla domanda «Cosa è un ebreo?»; ma quando abbiamo la ripetizione dello stesso termine, questa ripetizione significante genera lo spettro di una ineffabile X al di là delle parole. Il paradosso è quindi che il linguaggio si estende «oltre sé stesso», alla realtà di oggetti e processi nel mondo, quando designa questi oggetti e processi per mezzo di chiari significati denotativi/discorsivi; ma quando si riferisce a una ineffabile X trascendente «al di là delle parole», resta prigioniero di sé stesso. Lo spettro dell'Alterità radicale è la modalità dell'apparenza della pura immanenza, o, per dirla in hegelese, la verità della relazione con l'Alterità trascendente è l'auto-relazione.

Dobbiamo allora interpretare *Kung Fu Panda* come un'illustrazione un po' ingenua ma nondimeno fondamentalmente accurata di un importante aspetto della teoria lacaniana? Quando Po apre la Pergamena del Drago e non vede nulla, solo una superficie vuota, non conferma in questo modo la tesi di Lacan che l'*objet a* è un'esca, un sostituto del vuoto che sta al cuore stesso dell'ordine simbolico, che non ha una consistenza ontologica positiva? Quando Lacan propone $\$$ -a come formula della fantasia, non indica in questo modo che l'*objet a* è in definitiva l'oggetto fantasmatico? Il carattere elementare della fantasia è la credenza nella reale esistenza positiva dell'*objet a*,

dell'«ingrediente speciale», la quintessenza, il sublime «quinto elemento» oltre e al di sopra dei comuni quattro (terra, fuoco, acqua, aria); così quando Po si rende conto che «non c'è alcun ingrediente speciale. Sta solo a te. Per rendere qualcosa speciale devi solo credere che lo sia», non compie in questo modo una specie di folle *traversée du fantasme*, rompendo l'incantesimo?

Ci sono senza dubbio alcuni momenti sorprendentemente complessi in *Kung Fu Panda*. Quando Po entra nella sala proibita dove è conservata la Pergamena del Drago, vede un prezioso dipinto sacro ed esclama con venerazione: «Ho solo visto dipinti di questo dipinto» – un momento autenticamente platonico, con il riferimento alla distinzione tra la copia e la copia della copia. Inoltre c'è un interessante momento di esitazione psicologica (e narrativa) nel grande confronto tra Shifu e Tai Lung: conscio della propria responsabilità per il fallimento di Tai Lung nel diventare un Maestro, Shifu si scusa con lui, e confessa come, a causa dell'amore che provava per lui, non sia riuscito a vedere la strada pericolosa che Tai Lung stava imboccando, contribuendo così alla sua rovina. In questo momento l'espressione di Tai Lung cambia; preso alla sprovvista, rivolge a Shifu uno sguardo perplessa misto a simpatia, e noi (gli spettatori) siamo portati a pensare che ha avuto luogo un momento di autentico contatto esistenziale, ben oltre il semplicistico confronto di personaggi buoni e cattivi. Tuttavia, questo momento passa velocemente e Tai Lung esplose di rabbia, attaccando ancora una volta la figura paterna di Shifu. È come se, sul piano della logica narrativa, l'offerta che Shifu fa a Tai Lung fosse: «Cambiamo le regole e passiamo da questo stupido confronto da cartoni animati a un dramma autentico!», un'offerta che è rifiutata dal suo avversario.

Così, ancora: l'intuizione del film sulla natura illusoria dell'oggetto-causa del desiderio, sul primato del vuoto su ogni oggetto che occupa il posto del vuoto, è effettivamente proto-lacaniana? Lo è; ma solo se fraintendiamo la nozione lacaniana di «attraversare la fantasia» come una nuova versione della *saggezza* tradizionale. Vale a dire, cos'è la saggezza nella sua forma più elementare? Nel film, essa è personificata dalla vecchia tartaruga Oogway, la cui estrema saggezza è che non c'è *objet a*, non c'è alcuna quintessenza, ogni oggetto nel nostro desiderio è un'esca, e noi dobbiamo accettare la vanità dell'intera realtà. Ma cosa dire allora dell'ovvio contrario della saggezza, la denuncia sarcastica e lo smascheramento di ogni pretesa di sublimità che abbondano nel film? *Kung Fu Panda* oscilla di continuo tra questi due estremi: una serena saggezza e il suo cinico scardinamento a opera del senso comune, con riferimenti a bisogni e paure comuni. Questo scardinamento diventa quasi una battuta continua che attraversa tutto il film. Ad esempio, quando Shifu corre da Oogway per dirgli che ha cattive notizie, Oogway risponde con la saggezza classica: «Non ci sono notizie buone o cattive, ci sono solo notizie». Ma quando Shifu lo informa che Tai Lung è evaso, Oogway dice: «Be', questa è una cattiva notizia...». O quando, come si è detto, nella scena finale del film Shifu e Po sono sdraiati supini meditando in silenzio, e Po, agitandosi un po', dice: «E se andassimo a mangiare qualcosa?», e Shifu accetta. Ma questi due livelli (saggezza e comune buon senso) sono veramente opposti? Non sono forse le due facce di un solo e medesimo atteggiamento di saggezza? Ciò che le unisce è il rifiuto dell'*objet a*, del sublime oggetto dell'affezione passionale: nell'universo di *Kung Fu Panda* ci sono solo oggetti e bisogni comuni, e il vuoto sottostante, tutto il resto è illusione. Questo, per inciso, è il motivo per cui l'universo del film è asessuato: non c'è sesso o attrazione sessuale nel film; la sua economia è quella orale-ale pre-edipica (tra parentesi, lo stesso nome dell'eroe, Po, è un termine comune per «culo» in tedesco). Po è grasso, goffo, rozzo, e un eroe del kung fu, il nuovo Maestro; il terzo escluso in questa coincidenza di opposti è la sessualità.¹¹

Dove sta allora l'ideologia del film? Torniamo alla formula chiave: «Non c'è alcun ingrediente speciale. Sta solo a te. Per rendere qualcosa speciale devi solo credere che lo sia». Questa formula

presenta la negazione feticistica (scissione) allo stato puro; il suo messaggio è: «*So* benissimo che non c'è nessun ingrediente speciale, ma nondimeno ci *credo* (e agisco di conseguenza)». La denuncia cinica (sul piano della conoscenza razionale) è neutralizzata dall'appello alla fede «irrazionale» – e questa è la formula più elementare di come l'ideologia funziona oggi. (Si noti come, per il semplice fatto di «credere in sé stesso», Po diventi il miglior guerriero dopo solo un paio di allenamenti, lasciandosi alle spalle gli altri guerrieri del gruppo che si allenavano da anni – il potere magico della fede funziona veramente...)

Questa, tuttavia, *non* è la lezione della psicanalisi di Lacan. La psicanalisi è fortemente radicata nella tradizione giudeo-cristiana occidentale, non solo contro la spiritualità orientale ma anche contro l'Islam, una delle religioni del Libro, che, come la spiritualità orientale, sposa la tesi della fondamentale vanità, della natura illusoria, di ogni oggetto di desiderio. Nelle *Mille e una notte*, nella seicentoquattordicesima notte, Judar, seguendo gli ordini di un mago marocchino, deve superare sette porte che lo condurranno a un tesoro. Quando arriva alla settima porta,

gli venne incontro sua madre e gli disse: «Ti saluto, figlio mio». Egli domandò: «Cosa sei tu?», e lei rispose «O figlio mio, sono tua madre che ti ha portato in grembo per nove mesi e ti ha allattato e cresciuto». Egli disse: «Togliti i vestiti», e lei rispose: «Tu sei mio figlio, come puoi volermi spogliare nuda?» Ma egli disse: «Spogliati, o ti taglierò la testa con la mia spada»; e mise la mano sull'impugnatura e l'estrasse verso di lei dicendo: «Se non ti spogli, ti uccido». La contesa si protrasse a lungo e ogni volta che lui ripeteva le sue minacce, lei toglieva qualche pezzo di abbigliamento ed egli diceva «Togli il resto» con molte minacce; mentre lei toglieva ogni capo con lentezza, ripeteva: «Figlio mio, hai deluso l'educazione che ti ho dato», finché non ebbe nulla addosso se non la sottoveste. Allora ella disse: «O figlio mio, è il tuo cuore di pietra? Mi disonorerai scoprendo la mia vergogna? Questo è contro la legge, figlio mio!» E lui rispose: «Hai detto il vero, non togliere la sottoveste». All'improvviso, dopo che egli ebbe pronunciato queste parole, ella gridò: «Ha fallito: colpitelo!» Al che una pioggia di colpi si abbatté su di lui e i servi del tesoro si precipitarono su di lui e gli diedero una lezione che non scordò per il resto dei suoi giorni.¹²

La seicentoquindicesima notte, scopriamo che a Judar fu offerta un'altra possibilità ed egli ci riprovò; arrivato alla settima porta,

l'immagine della madre gli apparve, e disse: «Benvenuto, figlio mio». Ma egli le rispose: «Come posso essere tuo figlio, o esecrabile creatura? Spogliati!» Ella cominciò a fare moine e a togliere capo dopo capo, finché rimase solo la sottoveste; ed egli le disse: «Spogliati, dannata!» Così ella tolse la sottoveste e divenne un corpo senz'anima. E così egli entrò nella sala del tesoro, dove vide montagne d'oro...

Fethi Benslama mostra come questo passo indichi che l'islam conosce ciò che il nostro universo occidentale nega: il fatto che l'incesto non è proibito, ma è intrinsecamente impossibile (quando si arriva alla fine alla madre nuda, questa si dissolve come uno spirito maligno).¹³ Benslama rimanda qui al libro di Jean-Joseph Goux *Edipe philosophe*,¹⁴ in cui si dimostra che il mito di Edipo, lungi dall'essere universale, l'arci-mito fondamentale, è un'eccezione rispetto ad altri miti, è un mito occidentale, essendo la sua caratteristica principale proprio che «*dietro la proibizione, l'impossibile si ritira*»:¹⁵ la proibizione stessa è letta come un'indicazione che l'incesto è possibile. Dalla prospettiva classica della saggezza del buon senso, Edipo è un'aberrazione occidentale, una confusione dell'oggetto ontico con il vuoto ontologico; è un corto circuito che ci rende ciechi, l'elevazione di un oggetto ontico ad Assoluto ontologico, dove l'obiettivo dovrebbe invece essere di distanziarli, di vedere la vanità di ogni oggetto. Qui, tuttavia, dobbiamo rimanere fedeli alla tradizione «edipica» occidentale: certo, ogni oggetto del desiderio è un'esca illusoria; certo, la piena *jouissance* dell'incesto è non solo proibita, ma è in sé stessa impossibile; e tuttavia, è qui che dobbiamo far valere pienamente l'affermazione di Lacan che *les non-dupes errent*.¹⁶ Anche se l'oggetto del desiderio è un'esca illusoria, *c'è qualcosa di reale in quest'illusione*: l'oggetto del desiderio nella sua natura positiva è vano, *ma non il posto che esso occupa*, il posto del Reale, ed è per questo che c'è più verità nell'incondizionata fedeltà al proprio desiderio che in una rassegnata coscienza della vanità di ogni sforzo.

È qui in atto uno spostamento di parallasse: dall'illusione come mera illusione al reale nell'illusione, dall'oggetto come metonimia/maschera del Vuoto all'oggetto come sostituto del vuoto. Questo spostamento di parallasse è, in lacanese, lo spostamento dal desiderio alla pulsione. La distinzione cruciale che qui deve essere mantenuta può essere esemplificata con riferimento all'(apparente) opposto della religione: l'esperienza sessuale intensa. L'erotizzazione si basa sull'inversione-su-sé-stesso del movimento diretto a un scopo esterno: il movimento stesso diventa il proprio scopo. (Quando, invece di limitarmi a stringere la mano offertami dalla persona amata, la trattengo e la stringo a lungo, la mia azione verrà automaticamente sentita come erotizzazione – ben accetta o, forse, sgradita come importuna: quello che faccio è cambiare un'attività finalizzata a uno scopo in un fine-in-sé-stesso). Qui sta la differenza tra lo scopo e il fine di una pulsione: se prendiamo l'esempio della pulsione orale, il suo scopo può essere di saziare la fame, ma il suo fine è la soddisfazione data dall'attività di mangiare in sé stessa (succhiare, deglutire). Possiamo immaginare le due soddisfazioni come interamente separate: quando, in ospedale, vengo nutrito per endovena, la mia fame è soddisfatta, ma non la mia pulsione orale; quando, al contrario, un bambino piccolo succhia ritmicamente il ciuccio, la sola soddisfazione che ha è quella della pulsione. Il divario che separa il fine dallo scopo «eternalizza» la pulsione, trasformando il semplice movimento istintivo che si appaga e si calma quando raggiunge il proprio scopo (ad esempio lo stomaco pieno) in un processo intrappolato nella propria circolarità e che insiste nel ripetere sé stesso all'infinito.

Il punto centrale da notare qui è che questa inversione non può venir formulata nei termini di una mancanza primordiale e di una serie di oggetti metonimici che tentano di (e in definitiva non riescono a) riempire il vuoto. Quando il corpo eroticizzato della mia partner comincia a funzionare come l'oggetto attorno a cui circola la pulsione, questo *non* significa che il suo normale («patologico» nel senso kantiano del termine) corpo di carne e ossa viene «transustanziato» in un'incarnazione contingente della sublime e impossibile Cosa, prendendone (riempiendone) il posto vuoto. Facciamo un esempio diretto e «volgare»: quando un amante (maschio eterosessuale) è eccitato dalla vagina della sua partner, «non ne ha mai abbastanza», è ossessionato non solo dal desiderio di penetrarla, ma vuole esplorarla e accarezzarla in tutti i modi possibili, il punto *non* è che, in una specie di corto

circuito ingannevole, egli prenda erroneamente questo pezzo di pelle, peli e muscoli per la Cosa stessa: la vagina della sua amante è, in tutta la sua materialità corporea, «la cosa stessa», non l'apparenza spettrale di un'altra dimensione. Ciò che la rende un oggetto «infinitamente» desiderabile il cui «mistero» non può mai essere pienamente penetrato è la sua non-identità con sé stessa, cioè il modo in cui essa non è mai direttamente «sé stessa». Il divario che «eternalizza» la pulsione e la trasforma nel movimento infinitamente ripetitivo e circolare attorno all'oggetto, non è il divario che separa il vuoto della Cosa dalle sue incarnazioni contingenti, ma il divario che separa lo stesso oggetto «patologico» *da sé stesso*, nello stesso modo in cui Cristo non è l'incarnazione contingente materiale («patologica») del Dio soprasensibile: la sua dimensione «divina» è ridotta all'aura di un puro *Schein*. È questa auto-separazione dell'oggetto che lo rende sublime: la saggezza non può comprendere la sublimazione vera e propria.

L'affermazione di Lacan *les non-dupes errent* deve essere quindi letta a due livelli: contro il cinico che accantona la finzione simbolica perché il reale della *jouissance* è la sola cosa che conta; e contro il saggio che accantona il reale della *jouissance* in quanto in sé effimero e illusorio. Qual è allora la posizione della psicanalisi riguardo il godimento? Il suo grande compito è quello di infrangere il dominio che l'ingiunzione del superego a godere ha su di noi, cioè di aiutarci a includere nelle libertà *di* godere anche la libertà di *non* godere, la libertà *dal* godimento.

L'opposizione tra il pelagiani e Sant'Agostino riguardo il desiderio (sessuale) è qui istruttiva. Per i pelagiani il desiderio sessuale era in sé una buona cosa che può essere usata per cattivi fini, mentre per Agostino il desiderio sessuale era una cosa cattiva che può, nel matrimonio, essere usata a un buon fine.¹⁷ Il movimento comunista non si trovò di fronte allo stesso dilemma di come affrontare la «liberazione sessuale», oscillando tra i due estremi: da una parte i «pelagiani» à la Wilhelm Reich che esaltavano il potenziale liberatorio della sessualità libera; dall'altra, gli ascetici «agostiniani» che criticavano la «sessualità libera» come fenomeno esemplare della decadenza borghese, destinato a confondere il popolo e a dirottare le sue energie dagli obiettivi rivoluzionari? Nonostante la prospettiva pelagiana possa apparire più comprensiva, «progressista» e «per la vita», c'è più verità nella posizione di Agostino: il desiderio (*jouissance*) è formalmente «malvagio», un eccesso «innominabile» che minaccia l'ordine stabile; la soluzione corretta è che la *jouissance* è in sé neutra, e il problema etico è l'uso che se ne fa. Ciò che rende la posizione di Agostino più vera è il fatto che colleghi la sessualità eccessiva (e la sessualità è per definizione eccessiva) alla Caduta dell'uomo: la sessualità non è naturale, è il risultato della denaturalizzazione degli esseri umani attraverso il «peccato originale». È per questo che nel *De libero arbitrio* Agostino scrive:

Ma affermare il falso al posto del vero fino a errare involontariamente e non poter trattenersi da azioni passionali, perché reagisce con tormento la sofferenza della soggezione alla carne, non è natura dell'uomo in quanto tale, ma pena dell'uomo condannato.¹⁸

Agostino qui si avvicina all'idea di san Paolo dell'intimo legame tra desiderio sessuale (peccato) e legge: il desiderio sessuale non viene in modo «naturale», è un osceno «dovere» perverso, una pulsione dolorosa di cui non possiamo liberarci. Lo stretto legame di desiderio sessuale (peccato) e legge, si basa non solo sul fatto che la proibizione della sessualità rende la lussuria desiderabile;

dobbiamo aggiungere anche che il dolore e la colpa che sentiamo quando, contro la nostra volontà, siamo trascinati nel desiderio sessuale, sono essi stessi sessualizzati. Non solo proviamo dolore e colpa per il godimento sessuale, godiamo di questo dolore e di questa colpa stessi.

È proprio a questo punto che entra la perversione. Il passo faticoso verso la perversione masochista è compiuto quando l'affermazione che il corpo puro e degli abiti puri possono nondimeno contenere un animo impuro (e viceversa) è radicalizzata nell'affermazione che un corpo puro e degli abiti puri in quanto tali sono la prova di un animo impuro; o come disse Paula, l'ascetica nobildonna romana: «Un corpo puro e degli abiti puri significano un animo impuro».¹⁹ Un simile passo faticoso dall'eroismo a una *jouissance* perversa avvenne il 25 aprile 1915, prima della battaglia contro le forze anglo-australiene nella penisola di Gallipoli, quando Mustafa Kemal Atatürk disse alle sue truppe: «Non vi ordino di combattere, vi ordino di morire. Nel tempo che impiegheremo a morire, altre truppe e altri comandanti verranno e prenderanno il nostro posto». Questa «passione per la morte» è l'ultimo grande esempio della logica di Alamo-Termopili di sacrificare coscientemente sé stessi così da permettere alle nostre forze di riorganizzarsi per la battaglia decisiva, l'ultima grande tentazione a cui dobbiamo resistere, l'ultima maschera in cui un'attitudine non etica si traveste da etica stessa.

Il prezzo della sopravvivenza

Questa è allora la nostra conclusione. Il senso comune ci dice che le vite reali delle persone, degli individui reali con la loro ricchezza di esperienza e pratica, non possono essere ridotte a una «spontanea» personificazione dell'ideologia. Ma è precisamente questo fare ricorso al mondo vitale non ideologico che dobbiamo abbandonare. È per questo che il consiglio di Elfriede Jelinek agli scrittori di teatro è non solo corretto dal punto di vista estetico, ma presenta anche una profonda giustificazione etica:

I personaggi sul palcoscenico devono essere piatti, come vestiti in una sfilata di moda: non ci deve essere nulla al di là di ciò che si vede. Il realismo psicologico è ripugnante perché ci permette di fuggire dalla realtà sgradevole rifugiandoci nella «suntuosità» della personalità, e perdendoci nella profondità del carattere individuale. Il compito dello scrittore è di bloccare questa manovra, di scacciarci verso un punto dal quale possiamo vedere l'orrore con occhi spassionati.²⁰

In altre parole, dobbiamo resistere all'impulso di riempire il vuoto con la ricca tessitura di ciò che ci rende persone.²¹ Due film classici ma quasi dimenticati mettono in scena questo svuotamento della ricchezza della «personalità» nel modo più radicale, rappresentando un soggetto che sopravvive come un guscio privato di sostanza. Per cominciare c'è il film di Lina Wertmüller *Pasqualino settebellezze* (che costituisce un vero e proprio contrappunto a *La vita è bella* di Roberto Benigni). Tutto quello che dobbiamo fare per vedere cosa c'è di sbagliato nel film di Benigni è eseguire un semplice esperimento mentale: immaginiamo lo stesso film con un solo cambiamento – il padre

fallisce nella sua «nobile menzogna» e suo figlio muore. O un'altra possibilità: alla fine, il padre scopre che suo figlio sapeva fin dall'inizio dove si trovavano, e cioè in un campo di concentramento, e faceva finta di credere alla storia del padre per rendergli la vita più facile). *Pasqualino settebellezze* è il miglior film sull'arte di sopravvivere. Il suo climax presenta una scena di sesso veramente unica che, a parte quella nella *Pianista* di Handke, è forse la più crudele della storia del cinema. La sua torsione perversa non può non ricordare i momenti più inquietanti di *Cuore selvaggio* (*Wild at Heart*) di David Lynch. Per sopravvivere al campo di concentramento, l'eroe (interpretato in modo superbo da Giancarlo Giannini) decide di sedurre la kapo, una fredda, brutta e grassa «stronza» tedesca. L'orrore dell'atto sta nel fare l'amore con la materna Cosa e/o Signora in una scena di amore cortese, con l'assolutamente capricciosa Padrona /Amante²² dai cui capricci dipende la propria vita: durante l'atto, lei rimane fredda, seria, e non emette alcun gemito di piacere, solo una volta sbadiglia: una vera «netrebko».²³ Dopo che Pasqualino si eccita con la fantasia, lei lo scopre e si rende conto che il suo tentativo di seduzione è solamente un'espressione della pura volontà di sopravvivenza di questo «verme mediterraneo», e contrappone questo atteggiamento di pura sopravvivenza all'etica tedesca di rischiare la vita per l'onore. (L'ironia è che, nella figura dello stesso Pasqualino, la realtà di questa arte di sopravvivere è opposta al patetico e melodrammatico senso dell'onore napoletano, che appartiene alla tradizione dell'opera italiana da Rossini fino ai film di Sergio Leone con il loro eccesso di vita). Dopo l'atto sessuale, lei lo nomina kapo della sua baracca, e subito gli affida il compito di selezionare sei prigionieri da giustiziare; se non esegue l'ordine, saranno tutti giustiziati. Poi deve fucilare personalmente il suo miglior amico. Questo è il prezzo della sua sopravvivenza: egli sopravvive solo. Nell'ultima scena del film, dopo la guerra, Pasqualino torna a casa e chiede a una giovane prostituta di sposarlo, solo per avere più figli possibile come garanzia della propria sopravvivenza. Quando sua madre esclama con gioia: «Ma tu sei vivo!», lui risponde dopo un lungo silenzio: «Sì, sono vivo» – le ultime parole del film. Ma è veramente vivo? Un vero atto di vita non sarebbe stato, nell'ultima scena nel campo di concentramento, se avesse sparato alla kapo e ad altre guardie prima di essere lui stesso ucciso? Alla domanda idealista classica: «C'è vita (eterna) dopo la morte?» dovremmo controbattere con la domanda materialista: «C'è vita prima della morte?» Questa è la domanda che Wolf Biermann pose in una delle sue canzoni. Quello che assilla un materialista è: sono veramente vivo qui e adesso, o sto solo vegetando, come un mero animale umano che cerca di sopravvivere? Quand'è che sono veramente vivo? Precisamente quando metto in atto la pulsione «non morta» in me, la «troppezza» («*toomuch-ness*» nella formulazione di Eric Santner) della vita. E arrivo a questo punto quando non agisco più direttamente, ma quando «esso [es]» – che i cristiani chiamano Spirito Santo – agisce attraverso me: a questo punto, raggiungo l'Assoluto.

L'altro film è *Operazione diabolica* (*Seconds*, 1966) di John Frankenheimer, un'opera complementare ma negletta del suo capolavoro cult *Va' e uccidi* (*The Manchurian Candidate*), filmato in puro stile noir. Per ragioni di spazio non posso soffermarmi qui sui molti tratti eccezionali del film, a cominciare da uno dei migliori titoli di testa di Saul Bass (alla pari con i suoi titoli per la grande trilogia di Hitchcock, *La donna che visse due volte*, *Intrigo internazionale* [*North by Northwest*] e *Psycho*), composti da frammenti di un volto distorti in modo anamorfico in uno specchio deformante. *Operazione diabolica* narra la storia di Arthur Hamilton, un uomo di mezza età la cui vita è diventata senza scopo: è annoiato dal suo lavoro in banca, e l'amore tra lui e sua moglie si è assai intiepidito. Tramite una chiamata inaspettata di Evans, un amico che pensava morto da anni, Hamilton viene contattato da un'organizzazione segreta conosciuta semplicemente come la «Compagnia», che offre a persone facoltose una seconda possibilità nella vita. Dopo che Hamilton ha

firmato il contratto, la Compagnia lo fa sembrare morto simulando un incidente con un corpo truccato come se fosse il suo. Grazie a molta chirurgia plastica e psicanalisi Hamilton è trasformato in Tony Wilson (interpretato da Rock Hudson), con un'elegante nuova casa a Malibu, una nuova identità come artista riconosciuto, nuovi amici e un devoto servitore. (I dettagli della sua nuova esistenza suggeriscono che una volta c'era in effetti un vero Tony Wilson, ma cosa ne è stato rimane un mistero). Egli comincia ben presto una relazione con Nora, una giovane donna che incontra sulla spiaggia. Insieme vanno a una festa del vino nelle vicinanze, che si trasforma in una vera e propria orgia di alcol e sesso, e Wilson con riluttanza si rilassa e vi partecipa. Per qualche tempo è felice, ma ben presto inizia ad avere problemi a causa della confusione emotiva della sua nuova identità, e dall'esuberanza del rinnovare la propria giovinezza. A una cena che tiene per i suoi vicini, si ubriaca fino a stordirsi e comincia a farfugliare cose sulla sua vita precedente come Hamilton.

Si dà il caso che i suoi vicini siano dei «rinati» come lui, mandati per tenere d'occhio il suo adattamento alla nuova vita. Nora è in effetti un agente della Compagnia, e le sue attenzioni per Wilson sono puramente finalizzate a garantire la sua cooperazione. Dopo essere fuggito dalla sua casa di Malibu, Wilson rende visita alla moglie della sua vita precedente nella sua nuova identità, e scopre che il suo matrimonio era finito male perché lui era distratto dall'idea di fare carriera e di accumulare possessioni materiali, proprio quelle cose che altri gli avevano fatto credere essere importanti. Depresso, torna alla Compagnia e chiede di avere ancora un'altra identità; la Compagnia accetta a condizione che Wilson li metta in contatto con qualche sua ricca conoscenza del passato che possa essere interessata a «rinascere». Mentre aspetta la nuova identità, Wilson incontra Evans, anch'egli «rinato» e incapace di accettare la sua nuova identità. Alla cupa fine del film, dei medici trascinano Wilson in una sala operatoria dove, legato al tavolo operatorio, l'uomo scopre la verità: quelli che, come lui, non riescono ad adattarsi alla loro nuova identità, non sono forniti di una nuova identità come promesso, ma diventano i cadaveri usati per simulare la morte dei nuovi clienti.

Tutti i temi filosofico-ideologici di cui ci siamo fin qui occupati riecheggiano in *Operazione diabolica* : la riduzione del soggetto a una tabula rasa, lo svuotamento di tutti i suoi contenuti essenziali, e la sua rinascita, la sua ri-creazione a partire da un punto zero. Al tema della rinascita viene qui data una chiara piega critico-ideologica: trasformandosi in Wilson, Hamilton realizza quello che aveva sempre sognato; ma le cose precipitano quando si rende conto che quei sogni trasgressivi erano parte della stessa realtà oppressiva dalla quale aveva tentato di fuggire. In altre parole, Hamilton-Evans paga a caro prezzo il fatto che la sua negazione del passato non sia stata sufficientemente radicale: la sua rivoluzione non è riuscita a rivoluzionare i suoi stessi presupposti. Hegel aveva avuto un presentimento di questa necessità quando scrisse:

Va considerata semplicemente come una follia della nostra epoca quella che intende trasformare un sistema etico corrotto, e la connessa costituzione e legislazione statuale, senza trasformare anche la religione; che intende possibile fare una rivoluzione senza aver fatto una riforma religiosa.²⁴

In una rivoluzione radicale, le persone non solo «realizzano i loro vecchi sogni (emancipativi)»; essi devono anche reinventare il loro stesso modo di sognare. Non è questa la formula esatta del legame

tra pulsione di morte e sublimazione? Qui sta la necessità della Rivoluzione culturale, come vide chiaramente Mao: come disse Herbert Marcuse, in ancora un'altra formula meravigliosamente circolare della stessa epoca, *la libertà* (dalle coercizioni ideologiche, dal modo di sognare dominante) è *la condizione della liberazione* ; in altre parole, se cambiamo la realtà solo per realizzare i nostri sogni, senza cambiare questi stessi sogni, allora prima o poi regrediremo alla realtà precedente. Qui opera una «postulazione dei presupposti» hegeliana: il duro lavoro di liberazione forma in modo retroattivo i propri presupposti.

In *Operazione diabolica* Wilson paga il prezzo della sua «rivoluzione senza riforma»: quando rifiuta la sua vecchia vita di banchiere intrappolato in un matrimonio senza amore, egli pensa di essere fuggito da una realtà sociale oppressiva in cui altri (o piuttosto l'ideologico «grande Altro») definivano i suoi sogni, dicendogli cosa desiderare. Ciò che scopre dopo la sua rinascita è che questo stesso nucleo fantasmatico del suo essere (i suoi più intimi sogni di una vita autentica che pensava fossero oppressi in modo claustrofobico) era non meno determinato dall'ordine esistente. Questa trappola della «trasgressione inerente» appare ovvia proprio nella scena dell'orgia bacchica con il suo ammiccare allo stile di vita hippie (si ricordi che il film è del 1966), una scena che venne censurata per la prima uscita del film, quando non era ancora permesso mostrare completa nudità frontale. La scena si trascina in modo penoso e la sua inerzia depressiva nega chiaramente l'idea di una esplosione liberatrice di spontanea *joie de vivre*.

La conclusione del film, in cui Wilson viene sacrificato come sostituto affinché un altro soggetto possa rinascere, riafferma la lezione hegel-cristiana: il prezzo della mia rinascita è la distruzione del corpo di un altro, come quello di Cristo.

Capitolo secondo

Collera

L'attualità del teologico-politico

Pensare a ritroso

Il libro di Alan Weisman *Il mondo senza di noi* offre una visione di cosa accadrebbe se l'umanità (e solo l'umanità) dovesse improvvisamente scomparire dalla terra: la biodiversità tornerebbe a fiorire, e la natura colonizzerebbe progressivamente le costruzioni umane. Noi umani siamo qui ridotti a un puro sguardo disincarnato che osserva la propria assenza. Come ha mostrato Lacan, questa è la posizione soggettiva fondamentale della fantasia: essere ridotti a uno sguardo che osserva il mondo nella condizione della non esistenza del soggetto – come la fantasia di essere testimoni dell'atto del proprio concepimento, dell'amplesso dei propri genitori, oppure di essere testimoni della propria sepoltura, alla stregua di Tom Sawyer e Huck Finn. «Il mondo senza di noi» è quindi fantasia allo stato puro: osservare la terra stessa che riconquista il suo stato di innocenza pre-castrazione, prima che noi umani la deturpassimo nella nostra *hybris*. L'ironia sta nel fatto che l'esempio più ovvio è la catastrofe di Černobyl': una natura rigogliosa si è impossessata delle cadenti macerie della vicina città di Pripjat', che dovette essere abbandonata. Un buon contrappunto a tale fantasia, che si basa sulla concezione di una Natura intesa come ciclo bilanciato e armonioso mandato in tilt dall'intervento umano, è la tesi di uno scienziato ambientale secondo la quale, per quanto non si possa essere sicuri del risultato finale dell'intervento umano nella geosfera, una cosa è certa: se l'umanità cessasse bruscamente la sua immensa attività industriale e lasciasse che la natura riprenda il suo corso bilanciato, il risultato sarebbe il collasso totale, una catastrofe inimmaginabile. La «natura» sulla terra si è già «adattata» all'intervento umano a un punto tale che – visto che la «corruzione» umana è già profondamente implicata nell'incerto e fragile equilibrio della riproduzione «naturale» sulla terra – la sua cessazione causerebbe uno squilibrio disastroso.

Troviamo esattamente la stessa struttura proprio nel cuore dell'utopia. In *Follia*, la già citata novella dal volume *Col corpo capisco*, David Grossman fa per la gelosia in letteratura quello che Luis Buñuel aveva fatto per la gelosia nel cinema con il suo *El (Lui)*: crea un capolavoro che mostra le fantasmatiche coordinate essenziali di questa nozione. Nella gelosia, il soggetto *crea/immagina un paradiso* (un'utopia di piena *jouissance*) *dal quale è escluso*. La stessa definizione vale per quella che può essere chiamata gelosia politica, dalle fantasie antisemite sull'eccessivo godimento degli ebrei alle fantasie dei fondamentalisti cristiani sulle bizzarre pratiche sessuali di omosessuali e lesbiche. Come ha mostrato Klaus Theweleit, è fin troppo facile leggere tali fenomeni come semplici «proiezioni»: la gelosia può essere pienamente reale e ben fondata, altre persone possono avere e spesso hanno in effetti una vita sessuale molto più intensa rispetto a quella del soggetto geloso – e la cosa, osservava Lacan, non rende affatto la gelosia meno patologica. E questo non ci rivela anche qualcosa riguardo alla posizione dello spettatore nel cinema? Non è questi, per definizione, un *soggetto geloso*, che esclude sé stesso dall'utopia che osserva sullo schermo? Troviamo questo atteggiamento persino dove non ce lo aspetteremmo affatto. Gérard Wajcman comincia il suo

memorabile saggio *Gli animali che ci trattano male* raccontando l'esperienza di un suo viaggio in un parco naturale africano:

Un'intera schiera di turisti va avanti e indietro per la savana, arriva sulla scena facendo un gran baccano con la jeep e sollevando una nuvola di polvere, e si pianta a venti metri da tre grossi e minacciosi leoni... e niente. Come se non esistessimo. Questa fu per me l'esperienza decisiva con il regno animale. Un completo disincanto. Un incontro del tipo zero. Noi non condividiamo lo spazio degli animali. Invadiamo il loro territorio o ci passiamo attraverso, ma non arriviamo mai a incontrarli. Lo zoo, il circo (sempre di meno), i parchi naturali (sempre di più), le riserve di caccia, i canali televisivi dedicati agli animali, le società di protezione, i musei di storia naturale, ogni tipo di rifugi per animali; moltiplichiamo i luoghi, le occasioni e le modalità d'incontro. L'umanità passa il suo tempo a guardare gli animali. Abbiamo inventato ogni tipo di congegno espressamente per questo scopo. Non ce ne stanchiamo mai. Senza dubbio essi rappresentano per noi un mondo perfetto. Qualcosa di strano, diverso dal nostro mondo, da quel casino incerto e caotico che ne abbiamo fatto. E tutto questo fa apparire il mondo animale tanto migliore. A volte ci sembra così alieno che ci troviamo di fronte alla loro perfezione e ci sentiamo stupefatti e ammutoliti, e nonostante i nostri più sinceri desideri, ci chiediamo se potremo mai essere come loro, se potremo diventare una società così meravigliosa come quella delle formiche e dei pinguini, in cui ognuno ha il proprio posto, in cui ognuno sta al suo posto, e in cui ognuno sa e fa esattamente quello che deve fare, cosicché tutto può continuare a essere al posto giusto, cosicché la società può perpetuare sé stessa, immutabile, indefinitamente la stessa e infinitamente perfetta. Noi invece abbiamo fatto tanta fatica per trovare il nostro posto. Dopo i disastri del ventesimo secolo, le società animali sembrano essere divenute il nostro ideale.¹

Il fatto che gli animali ignorino l'intrusione dei turisti è cruciale – indica quel doppio movimento di de-realizzazione che caratterizza le fantasie utopiche: la scena che ci viene presentata è una fantasia (anche se è «realmente avvenuta»), come nel racconto di Wajcman – ciò che la rende una fantasia è l'investimento libidinale che ne determina il significato); noi (i partecipanti) derealizziamo noi stessi, riducendoci a un puro sguardo de-sostanzializzato che viene ignorato dall'oggetto stesso dello sguardo – come se non fossimo parte della realtà che osserviamo (malgrado il fatto che disturbiamo il ritmo del parco naturale con i nostri veicoli), ma fossimo piuttosto una presenza spettrale che resta non vista dagli esseri viventi; siamo ridotti a entità spettrali che osservano «il mondo senza di noi». Quali osservatori esterni del paradiso che ci è vietato, assumiamo la stessa posizione dell'infelice Stella Dallas nella scena finale dell'omonimo melodramma hollywoodiano: dall'esterno della grande casa dove si sta svolgendo la cerimonia, Stella guarda attraverso la finestra il matrimonio di sua figlia con il suo ricco pretendente il paradiso di una ricca famiglia felice dal quale lei è esclusa.

Questa utopia spiega altri due fenomeni della cultura contemporanea. Il primo è la popolarità delle riduzioni darwinistiche delle società umane a società animali, con le loro spiegazioni delle conquiste umane in termini di adattamento evolutivo. Giornali e riviste sono pieni di testi di scienza pop, che illustrano come gli scienziati siano riusciti a spiegare comportamenti umani apparentemente folli o inutili come fondati su strategie di adattamento. (Perché tanto fasto inutile? Per impressionare il

potenziale partner sessuale con la nostra capacità di permetterci tale eccesso, e così via). In questo modo, gli scienziati suggeriscono che

potremmo ancora avere la possibilità di orientarci, di essere condotti oltre e al di sopra della nostra animalità. Se il soggetto ha la cattiva abitudine di ingannare continuamente sé stesso, dobbiamo tener presente che la natura non commette mai errori. La salvezza verrà dal nostro essere animale – corpo, geni, neuroni e tutto il resto. Questo sussurra il cognitivista all'orecchio del politico per aiutarlo a trovare la via. Segui il corpo! Torna alla tua animalità! E altre scemenze del genere.²

Tali «cronache» rappresentano così il sogno di come potremmo contrastare la crescente disfunzionalizzazione e riflessività delle nostre società «postmoderne», nelle quali diviene sempre più insostenibile la pretesa di fare affidamento sulla tradizione perché ci fornisca modelli di comportamento: gli animali, al contrario, non hanno bisogno di alcun indottrinamento, essi semplicemente agiscono...

Questo spiega, ed è questo il secondo fenomeno, anche perché proviamo evidentemente tanto piacere nel guardare in continuazione documentari sugli animali su canali specializzati (*Nature*, *Animal Kingdom*, *National Geographic*): essi ci lasciano intravedere un mondo utopico dove non c'è bisogno di linguaggio o educazione, in altre parole, una «società armoniosa» (come dicono oggi in Cina) in cui ognuno spontaneamente conosce il proprio ruolo:

L'uomo è un animale snaturato. Noi siamo animali malati di linguaggio. E quanto sentiamo il bisogno di una cura, a volte! Ma chiudere semplicemente il becco non è la soluzione. Il mero desiderio di ritornare alla propria animalità non basta, non è così che funziona. E quindi, per consolazione, guardiamo i canali dedicati agli animali e proviamo meraviglia di fronte a un mondo non addomesticato dal linguaggio. Gli animali riescono a farci sentire una voce di puro silenzio. Nostalgia per la vita dei pesci. L'umanità sembra essere stata colpita dalla sindrome di [Jacques] Cousteau.³

È per questo che il caso del *National Geographic* (la rivista ancor più che il canale televisivo) è così interessante: per quanto combini resoconti sulla natura con altri sulle società umane, il suo trucco consiste essenzialmente nel trattare una società umana (una tribù nel bel mezzo del Sahara non meno di una piccola cittadina negli Stati Uniti) come una comunità animale, in cui tutto in qualche modo funziona, in cui «ognuno ha il proprio posto, in cui ognuno sta al suo posto, e in cui ognuno sa e fa esattamente quello che deve fare, cosicché tutto può continuare a essere al posto giusto». E, visto che la costitutiva incongruenza di base dell'essere umano in quanto tale è la disarmonia (l'«impossibilità») della relazione sessuale, non c'è da meravigliarsi se uno degli elementi chiave di

ciò che ci affascina nel regno animale sia rappresentato dai loro rituali d'accoppiamento perfettamente regolati: gli animali non hanno bisogno di preoccuparsi di tutte le complesse fantasie e degli stimolanti di cui abbiamo bisogno noi per sostenere il desiderio sessuale, essi sono in grado di «fare sesso astoricamente», come scrive Wajcman con una splendida espressione:

Tra uomo e donna è avvenuto un gran casino, un gran bel disordine. Non necessariamente spiacevole, è chiaro; non è la guerra, e nemmeno una specie di disastro permanente; piuttosto è un alternarsi e mescolarsi di confusione e chiarimenti [...]. Non ci sono regole fisse, niente di razionale o ordinato. Proprio il contrario di ciò che accade con gli animali, dove ognuno sembra sapere perfettamente come deve fare. Come, e con chi, e quando [...]. Il mondo animale ha realizzato il sogno umano del sesso senza una storia alle spalle, sesso senza storia e senza Storia, proprio mentre noi umani siamo andati a inventare la letteratura per raccontarci storie d'amore in cui con ogni storia è la Storia che accade [...]. Saremmo tanto felici di lasciar perdere i nostri libri e di andare direttamente al dunque di ciò che esattamente significa fare sesso astoricamente.⁴

Esempi come questo indicano un approccio all'utopia che si lascia alle spalle il consueto focus sul contenuto (sulla struttura della società proposta in una visione utopica). Forse è arrivato il momento di rinunciare alla fascinazione per il contenuto e di riflettere sulla posizione soggettiva dalla quale un tale contenuto appare utopico. A causa della sua circolarità temporale, la narrativa fantasmatica implica sempre uno *sguardo impossibile*, lo sguardo attraverso il quale il soggetto è già presente sulla scena della propria assenza. Quando il soggetto identifica direttamente il proprio sguardo con l'*objet a*, l'implicazione paradossale di questa identificazione è che l'*objet a* scompare dal campo visivo. Questo ci porta al cuore del concetto lacaniano di utopia: una visione di desiderio che funziona senza un *objet a* e le sue distorsioni e contorsioni. È utopico non solo pensare che si possa raggiungere un pieno e libero godimento «incestuoso»; è infatti non meno utopico pensare che si possa rinunciare al godimento senza che questa rinuncia generi il proprio surplus di godimento.

Tuttavia, la strada per evitare questa riduzione utopica del soggetto all'impossibile sguardo che osserva una realtà alternativa dalla quale è assente, non è l'abbandono del topos di una realtà alternativa in quanto tale. Si ricordi il concetto di Walter Benjamin di rivoluzione come redenzione attraverso la ripetizione del passato: a proposito della Rivoluzione francese, il compito di una genuina storiografia marxista non è quello di descrivere gli eventi come accaddero realmente (e di spiegare come questi eventi generarono le illusioni ideologiche che li accompagnarono); il compito è piuttosto quello di portare alla luce la potenzialità nascosta (l'utopico potenziale di emancipazione) che venne tradito nell'attualità della rivoluzione e nel suo esito finale (l'ascesa del capitalismo di mercato utilitario). L'idea di Marx non è tanto quella di ridicolizzare l'estusiasmo rivoluzionario dei giacobini, di mostrare come la loro pomposa retorica di emancipazione non fosse che un mezzo utilizzato dall'«astuzia della ragione» storica per instaurare la volgare realtà del capitalismo commerciale; è invece quella di spiegare come questi potenziali radicaliemancipativi continuano a «perseverare» in qualità di spettri storici che tormentano la memoria rivoluzionaria ed esigono di essere messi in atto, in modo tale che la rivoluzione proletaria posteriore debba anche redimere (o

dare pace a) questi fantasmi del passato. Queste versioni alternative del passato che persistono in forma spettrale costituiscono l'«apertura» ontologica del processo storico, com'era chiaro – ancora una volta – a Chesterton:

Ciò che potrebbe essere stato non è nemmeno presente all'immaginazione. Se qualcuno dice che il mondo sarebbe ora migliore se Napoleone non fosse mai caduto, ma avesse stabilito la sua dinastia imperiale, ci è necessario un balzo della mente per poterlo immaginare. L'idea stessa ci è nuova. E tuttavia ciò avrebbe evitato la reazione prussiana; avrebbe salvato uguaglianza e illuminismo senza una disputa mortale con la religione; avrebbe unificato gli europei e forse avrebbe evitato la corruzione parlamentare e le rivincite fascista e bolscevica. Ma in quest'epoca di liberi pensatori, le menti degli uomini non sono realmente libere di pensare un tale pensiero.

Ciò che lamento è che chi accetta il verdetto del fato in questo modo l'accetta senza sapere perché. Per un bizzarro paradosso, quelli che dunque presumono che la storia imbocchi sempre la svolta giusta sono generalmente proprio quelli che non credono che ci fosse alcuna speciale provvidenza a guidarla. Proprio quei razionalisti che deridono il duello ordalico, nell'antica ordalia medievale, accettano in effetti che sia una specie di duello ordalico a decidere di tutta la storia umana.⁵

Perché allora sono gli storici conservatori a egemonizzare il fiorente genere di storie improntate al modello: «E se?» La tipica introduzione a questo tipo di volumi comincia con un attacco ai marxisti che, si sostiene, credono nel determinismo storico. Le simpatie conservatrici dei curatori diventano chiare alla prima occhiata all'indice dei principali volumi di questo tipo: i temi di preferenza oscillano tra la «premessa maggiore» – quanto *migliore* sarebbe stata la storia se si fosse evitato un evento rivoluzionario o «radicale» (se Carlo I Stuart avesse vinto la guerra civile contro il parlamento; se la corona inglese avesse vinto la guerra d'indipendenza contro le colonie americane; se la Confederazione avesse vinto la guerra civile americana, aiutata dalla Gran Bretagna; se la Germania avesse vinto la Grande guerra; se Lenin fosse stato assassinato alla stazione finlandese...) e la «premessa minore» – quanto *peggiore* sarebbe stata la storia se essa avesse preso una piega più «progressista» (se la Thatcher fosse stata uccisa nell'attentato dinamitardo dell'IRA a Brighton nel 1984; se Al Gore avesse vinto al posto di Bush e fosse quindi stato presidente degli Stati Uniti l'11 settembre ecc.). Quale dovrebbe essere dunque la risposta marxista in questo caso? Certo non quella di rimasticare i vecchi e noiosi ragionamenti di Georgij Plechanov sul «ruolo dell'individuo nella storia» (la logica dell'«anche se non fosse esistito Napoleone un altro individuo avrebbe giocato un ruolo simile, dal momento che l'intima necessità storica richiedeva un passaggio al bonapartismo»). Quello che deve essere messo in discussione è piuttosto proprio la premessa che i marxisti (e la sinistra in generale) siano ottusi deterministi avversi a prendere in considerazione questo tipo di possibilità alternative.

Il primo punto da considerare è che le storie del tipo «E se?» fanno parte di un più generale trend ideologico, di una percezione della vita che sbriciola la forma della narrativa lineare e centrata e la

trasforma in un flusso multiforme. Financo nel campo delle scienze «hard» (la fisica quantistica e la sua interpretazione delle realtà multiple, il neodarwinismo ecc.), sembriamo ossessionati dall'aleatorietà della vita e da versioni alternative della realtà – come dice senza mezzi termini Stephen Jay Gould, un biologo marxista se mai ce n'è stato uno: «Riavvolgete il film della vita e trasmettetelo di nuovo. La storia dell'evoluzione sarà totalmente differente». Queste concezioni della realtà come uno dei possibili risultati – e spesso perfino non il più probabile – di una situazione «aperta»; quest'idea che altri possibili esiti non vengano semplicemente cancellati, ma continuino a inseguirci come spettri di ciò che sarebbe potuto essere, e conferiscano dunque alla nostra «vera» realtà uno status di estrema fragilità e contingenza, non è in assoluto estranea al marxismo – anzi, è proprio da questo tipo di percezioni che spesso dipende la sentita *urgenza* dell'atto rivoluzionario.

Dal momento che il non-aver-luogo della Rivoluzione d'ottobre è uno dei temi preferiti tra gli storici conservatori dell'«E se?», consideriamo l'atteggiamento dello stesso Lenin a questo proposito: egli si situava all'estremo opposto di ogni tipo di fede nella «necessità storica» (al contrario, erano i suoi oppositori menscevichi a evidenziare come non si potesse passar sopra la successione di fasi prescritta dal determinismo storico: prima la rivoluzione borghese democratica, poi quella proletaria...). Quando, nelle *Tesi d'aprile* del 1917, Lenin riconobbe l'*Augenblick*, l'occasione unica per la rivoluzione, le sue proposte incontrarono solo stupore o spregio da parte di una larga maggioranza dei suoi stessi colleghi di partito. All'interno del partito bolscevico, nessuno dei leader più importanti appoggiò il suo appello alla rivoluzione, e la *Pravda* prese la straordinaria decisione di dissociare il partito, e l'intero comitato di redazione, dalle *Tesi* di Lenin — lungi dall'essere un opportunista che corteggiava e sfruttava gli umori dominanti nel partito, Lenin aveva idee estremamente idiosincratiche. Bogdanov definì le *Tesi d'aprile* «il delirio di un folle», e la stessa Nadežda Krupskaja confessò di «temere che Lenin possa dar l'impressione di essere diventato pazzo». Lenin percepì immediatamente l'occasione rivoluzionaria che risultava da un insieme eccezionale di circostanze contingenti: se non si fosse colta questa occasione unica, si sarebbe persa l'opportunità per la rivoluzione, forse per altri decenni. Quindi è lo stesso Lenin che qui prende in considerazione una possibilità alternativa: «Cosa accadrebbe se non agissimo ora?» – e proprio la consapevolezza delle conseguenze catastrofiche del non agire fu ciò che lo spinse ad agire.

Ma c'è una ben più profonda dedizione alle storie alternative in una propettiva marxista radicale: questa porta la logica dell'«E se?» a rovesciarsi in modo autoriflessivo. Per un marxista radicale, *proprio la storia presente che stiamo vivendo è anch'essa una specie di storia alternativa che si è realizzata*, la realtà in cui dobbiamo vivere perché, nel passato, abbiamo mancato l'occasione e l'azione. Gli storici militari hanno dimostrato che la Confederazione perse la battaglia di Gettysburg perché il generale Lee commise una serie di errori che gli erano assai insoliti: «Gettysburg fu la sola battaglia combattuta da Lee che sembra un'opera di finzione. In altre parole, se mai ci fu una battaglia in cui Lee non si comportò da Lee, fu laggiù nella Pennsylvania del sud». ⁶ Per ognuna delle sue mosse errate possiamo giocare a «Cosa avrebbe fatto Lee in questa situazione?» – in altre parole, nella battaglia di Gettysburg è come se la storia alternativa si attualizzasse. Nel suo non troppo noto *L'uomo eterno* Chesterton compie uno straordinario esperimento mentale di questo tipo, e immagina il mostro che l'uomo dovette inizialmente sembrare agli animali puramente naturali attorno a lui:

La più semplice verità sull'uomo è che egli è un essere veramente strano: strano, quasi, nel

senso che è straniero a questa terra. In breve, egli ha più l'aspetto esterno d'uno che venga con altre abitudini da un altro mondo che di uno cresciuto su questo. Ha vantaggi e svantaggi sproporzionati. Non può dormire nella sua pelle; non può affidarsi ai propri istinti. È, insieme, un creatore che muove mani e dita miracolose, e una specie di mutilato. È avvolto in bende artificiali che si chiamano vestiti; si appoggia a sostegni artificiali che si chiamano mobili. Il suo spirito ha le stesse malcerte libertà e le stesse bizzarre limitazioni. Solo, fra tutti gli animali, è scosso dalla benefica follia del riso; quasi egli avesse afferrato qualche segreto di una più vera forma dell'universo e lo volesse celare all'universo stesso. Solo fra gli animali sente il bisogno di staccare i suoi pensieri dalle profonde realtà del suo essere corporeo; di nasconderli talora come in presenza di più alte possibilità che gli creano il mistero del pudore. Sia che esaltiamo queste cose come naturali all'uomo, sia che le disprezziamo come artificiali e contro natura, esse rimangono nondimeno uniche.⁷

È questo che Chesterton chiamava «pensare a ritroso»: dobbiamo fare un balzo indietro nel tempo, al momento prima che venissero prese le decisioni faticose o prima che accadessero quegli incidenti che hanno portato allo stato di cose che ora ci sembra perfettamente normale, e il modo per fare ciò, per rendere palpabile questo momento di decisione aperto, è di immaginare come, in quel punto, la storia avrebbe potuto prendere un corso distinto.

Tuttavia ciò non significa che, in una ripetizione storica nel senso radicale di Benjamin, si debba semplicemente andare a ritroso nel tempo al momento della decisione e, questa volta, fare la scelta giusta. La lezione della ripetizione è piuttosto che la nostra prima scelta era necessariamente quella sbagliata, e per una ragione ben precisa: la «scelta giusta» è possibile solamente la seconda volta, dopo quella sbagliata; questo vuol dire che è solo l'iniziale scelta sbagliata che crea letteralmente le condizioni per la scelta giusta. L'idea che potremmo aver fatto la scelta giusta già la prima volta, e che solo accidentalmente abbiamo sprecato l'occasione, è un'illusione retroattiva. Per fare chiarezza su questo punto, prendiamo un esempio dalla storiografia recente.

Il libro di Bryan Ward-Perkins *La caduta di Roma e la fine della civiltà* descrive la graduale disintegrazione dell'Impero romano dal quarto al settimo secolo d.C., e sottolinea il regresso, o persino la catastrofe economica e culturale che questa disintegrazione causò: in un periodo assai breve, la maggior parte dei territori imperiali decadde a uno stato perfino peggiore di quello in cui si trovavano prima dell'occupazione romana.⁸ Il bersaglio polemico del libro sono esplicitamente i recenti tentativi «revisionisti» di rappresentare la tarda antichità non come una regressione traumatica ai «tempi bui» dell'Alto Medioevo, ma come una graduale (e generalmente pacifica) trasformazione dall'unità dell'Impero romano a una molteplicità di nuovi Stati, un processo in cui gruppi etnici, liberati dalla brutale dominazione romana, emersero e crebbero fino ad arrivare a una tollerante coesistenza. Lungi dal rappresentare un collasso, si potrebbe persino sostenere che qui stava avvenendo un progresso... Contro questa nuova doxa, Ward-Perkins dimostra in modo convincente il vertiginoso declino della complessità economica e sociale (il declino dell'alfabetizzazione, la virtuale scomparsa del complesso sistema di vie commerciali e quindi della produzione di oggetti quotidiani su larga scala ecc.). L'enfasi che egli pone sulla vita economica e quotidiana costituisce una salutare rettifica alle analisi foucauldiane che si concentrano sui mutamenti spirituali nella tarda antichità e descrivono l'ascesa di nuove forme di soggettività. Il libro di Ward-Perkins dà conferma a due vecchie idee: primo, che ogni storia è una storia del presente; secondo,

che la nostra comprensione della storia presente implica sempre un riferimento (celato o no) a storie alternative: ciò che «veramente accadde» viene percepito sullo sfondo di ciò che *sarebbe potuto* accadere, e questa possibilità alternativa viene offerta come il percorso che oggi dovremmo seguire. Queste due idee sono strettamente legate; come abbiamo già detto, Walter Benjamin aveva già concettualizzato in questo modo la rivoluzione sociale (essa riscatterà il passato attraverso la ripetizione dei conati rivoluzionari passati, realizzando finalmente le loro potenzialità mancate). Qui però abbiamo un caso più conservatore. La «lezione per il presente» viene esplicitata nell'ultimo paragrafo del libro:

Io penso anche che una visione del passato che si prefigga esplicitamente di eliminare ogni crisi, ogni declino, rappresenti un reale pericolo per il giorno d'oggi. La fine dell'Occidente romano vide orrori e disordini quali io spero sinceramente di non dover mai sperimentare, oltre a distruggere una complessa civiltà, facendo retrocedere gli abitanti dell'Occidente a un livello di vita tipico della preistoria. Prima della caduta di Roma, i romani erano sicuri quanto lo siamo noi oggi che il loro mondo sarebbe continuato per sempre senza sostanziali mutamenti. Si sbagliavano. Noi saremmo saggi a non imitare la loro sicumera.⁹

Evidente è qui l'eco dell'idea di un Occidente sviluppato e secolarizzato minacciato da nuovi fondamentalismi: faremmo bene a non ripetere l'errore dei romani e a non minimizzare il pericolo mortale rappresentato dai nuovi barbari, altrimenti ci troveremo in una nuova epoca oscurantista... Ma ciò che è ancor più interessante per un'analisi critico-ideologica, è la storia alternativa che sorregge questa visione: è la possibilità che gli ostrogoti, che governarono Roma dalla metà del quinto secolo alla metà del sesto secolo, avrebbero potuto conservare il potere e sconfiggere l'esercito bizantino che invadeva il territorio di Roma:

Se le cose fossero andate diversamente, è addirittura possibile concepire un rinato impero d'Occidente sotto una vittoriosa dinastia germanica. L'ostrogoto Teodorico regnò sull'Italia e sulle zone finitime dei Balcani e delle provincia danubiane a partire dal 493; a partire dal 511 controllò effettivamente il regno visigoto in Spagna e molti degli antichi territori visigoti nella Gallia meridionale, dove restaurò la tradizionale carica romana di «prefetto del pretorio per le Gallie» con centro ad Arles. Sembrano gli inizi di un rinnovato impero d'Occidente sotto re germanici. Così come andarono le cose, a tutto ciò venne posto fine con l'invasione dell'Italia da parte di Giustiniano nel 535. Ma, con una miglior fortuna, i successivi re ostrogoti avrebbero forse potuto cavalcare questo primo successo e — chissà? — restaurare il ruolo imperiale in Occidente secoli prima di Carlo Magno nell'800.¹⁰

Tra gli storici, chi ha sviluppato quest'ipotesi con più forza è stato Peter Heather.¹¹ Esiste anche un romanzo della storia alternativa – *L'abisso del passato* (*Lest Darkness Fall*, 1941) di L. Sprague de Camp – che immagina questa versione: un archeologo contemporaneo viene trasportato nel tempo all'Italia ostrogota, contribuisce a stabilizzarla dopo la morte di Teodorico, e ne impedisce la conquista da parte di Giustiniano. L'idea implicita qui è quella di una sintesi produttiva della civiltà romana e della forza e vitalità gotica: i goti, che si consideravano protettori della civiltà romana, sarebbero stati in grado di smuovere l'impero morente dalla sua inerzia e di conferirgli nuovo vigore. In questo modo non ci sarebbe stata alcuna epoca buia, e si sarebbe passati direttamente dall'Impero romano a Carlo Magno, e quindi a un'Europa forte e civilizzata.

Qui però troviamo in azione foschi investimenti ideologici, quali trovano espressione nel romanzo di Felix Dahn *Lotta per Roma* (*Ein Kampf um Rom*, 1876). (Tornato in Germania, Robert Siodmak trasse da questo romanzo un grande film storico nel 1968, con Orson Welles nella parte di Giustiniano – fu l'ultimo film di Siodmak).¹² Dahn era un membro onorario dell'associazione *Germania*, un'organizzazione nazionalista e antisemita, e le sue opere contribuirono alla fondazione ideologica del nazionalsocialismo. Il romanzo comincia con la morte di Teodorico il Grande, quando i suoi successori tentano di conservare il suo lascito: un regno ostrogoto indipendente. Sono osteggiati dall'Impero bizantino, governato dal potente imperatore Giustiniano, che tenta di restaurare l'Impero romano alla sua passata grandezza attraverso la conquista della penisola italiana. Vitige, Totila e Teia, che – in quest'ordine – succedono al trono di Teodorico, tentano di difendere il loro regno con l'aiuto di Ildebrando, il fedele scudiero di Teodorico. Nel frattempo, Cetego, un (immaginario) prefetto romano che rappresenta la maggioranza della popolazione di Roma, porta avanti un proprio piano per la restaurazione dell'Impero: anch'egli tenta di sbarazzarsi dei goti, ma è deciso allo stesso tempo a tenere i bizantini fuori dall'Italia. Alla fine, i bizantini vincono e si impadroniscono dell'Italia, mentre Cetego muore in un duello con l'ultimo re gotico Teia. La lotta per Roma termina in una battaglia nelle vicinanze del Vesuvio, dove gli ostrogoti oppongono l'ultima resistenza nella difesa di uno stretto passo (una scena che ricorda le Termopili); una volta sconfitti, si ritirano sull'isola di Tule da dove ebbero origine... Il tema principale del libro viene esposto in un poema che fa da commento alla partenza degli ostrogoti: «Fate largo, o genti, al nostro passaggio! Noi siamo gli ultimi dei goti. Non portiamo alcuna corona con noi, solo portiamo un cadavere». Questo è il cadavere di Teia, un uomo fosco e scoraggiato, che prevede la caduta del regno; sebbene sappia che la caduta è predestinata, egli adotta l'atteggiamento germanico consistente nell'affrontare il fato con coraggio per essere ben ricordato (non si può non percepire nella figura di Teia l'eco del fosco e meditabondo Hagen dei *Nibelunghi*).

Per quanto Ward-Perkins sia lungi dallo smerciare tale morbosa fascinazione eroico-fatalista, egli tuttavia presenta una serie di tesi che (anche se storicamente accurate, come perlopiù sono) danno appoggio a quella visione contemporanea che sostiene il bisogno di difendere l'Occidente secolarizzato dall'assalto di un barbaro terzo mondo, e mette in guardia contro le illusioni riguardo la loro pacifica integrazione. Ad esempio, non può non colpire la ripetuta insistenza di Ward-Perkins sul fatto che l'Occidente romano cadde per ragioni strettamente esterne (le invasioni barbariche), e non a causa di antagonismi e debolezze insiti al suo interno – una tesi che può essere declinata in molte versioni, dall'accusa nietzscheana al cristianesimo come degenerato, all'enfasi marxista su come il declino graduale dei liberi contadini-soldati e la loro sostituzione con truppe mercenarie alla lunga destabilizzò l'Impero (i due Gracchi, eroi personali di Marx, possono essere dunque considerati gli ultimi difensori della vera forza di Roma). Il recente mutamento nella rivalutazione popolare di Roma nel lasso di soli due decenni è il risultato di simili risonanze nel presente: mentre

negli anni Novanta, con la fine della guerra fredda e l'affermazione degli Stati Uniti come unica superpotenza globale, Roma veniva esaltata come un potente impero con un forte esercito, il passaggio a un mondo con più centri di potere (aiutato non poco dalla catastrofica politica estera di George W. Bush) ha in seguito prodotto un'ossessione per il declino dell'Impero romano.

Il tema della Tarda antichità è pieno di simili trappole ideologiche, come la celebrazione ingenua del ragionamento aristotelico empirico e secolare, soppresso violentemente durante i secoli bui, quando la fede considerava pericolosa la curiosità intellettuale, ma che riemerge poi, per quanto ancora formalmente subordinato alla religione, con san Tommaso d'Aquino.¹³ La Ragione aristotelica, tuttavia, è organico-teleologica, in chiaro contrasto con la contingenza radicale che caratterizza il pensiero scientifico moderno. Non c'è da stupirsi se la Chiesa cattolica oggi attacchi il darwinismo come «irrazionale» in nome del concetto aristotelico di Ragione: la «ragione» della quale parla il Papa è una Ragione per la quale la teoria evoluzionista di Darwin (e, invero, la scienza moderna in quanto tale, per la quale l'asserzione di una definitiva contingenza dell'universo, che ne segna la rottura con la teleologia aristotelica, è un assioma costitutivo) è «irrazionale». La «ragione» della quale parla il Papa è una ragione teleologica premoderna, la visione dell'universo come un Tutto armonico in cui ogni cosa serve uno scopo più alto. Ciò spiega perché, paradossalmente, le parole del Papa offuscano il ruolo fondamentale della teologia cristiana nella nascita della scienza moderna: ciò che ha aperto la strada alla scienza moderna è stata proprio l'idea «volontarista» – elaborata, tra gli altri, da Duns Scoto e Cartesio – per la quale Dio non è limitato da alcuna verità eterna e razionale. Mentre l'idea che il discorso scientifico implichi la pura descrizione della fatticità è illusoria, il paradosso sta nella coincidenza di mera fatticità e volontarismo radicale: può essere sostenuto che la fatticità non abbia alcun senso, che sia qualcosa che «è semplicemente ciò che è», solo se essa viene segretamente sostenuta da un'arbitraria volontà divina. È per questo che Cartesio è la figura fondatrice della scienza moderna, proprio quando egli fa dipendere persino le più elementari realtà matematiche come $2 + 2 = 4$ dall'arbitraria volontà divina: due più due fa quattro perché Dio ha voluto così, senza che dietro vi siano segrete o oscure catene di ragioni. Persino in matematica questo volontarismo incondizionato si può discernere nel suo carattere assiomatico: si comincia col porre arbitrariamente una serie di assiomi, dai quali si suppone debba seguire poi tutto il resto. Il paradosso è quindi che furono proprio i tempi bui cristiani a creare le condizioni per la specifica razionalità della scienza moderna in quanto opposta alla scienza degli antichi. La lezione è perciò chiara: l'utopia di un passaggio diretto dalla tarda Roma a un Medioevo «elevato» è falsa, e ignora la necessità di una discesa al primo «oscuro» Medioevo che sola creò le condizioni per la razionalità moderna.

E tuttavia: giustifica questo fatto i tempi bui? In termini teologici, ci imbattiamo qui nell'impasse centrale della religione: come affrontare la nozione di Caduta? Perché è necessario che la Caduta preceda la Salvezza? La risposta più radicale e più coerentemente perversa la diede Nicolas Malebranche, il grande cartesiano cattolico, che fu scomunicato dopo la morte e i cui libri furono distrutti a causa proprio della sua eccessiva ortodossia (Lacan probabilmente aveva in mente personaggi come Malebranche quando sosteneva che i teologi sono i soli veri atei). Nella migliore tradizione pascaliana, Malebranche mise le carte in tavola e «rivelò il segreto» (il nucleo perverso) del cristianesimo; la sua cristologia è basata su un'originale risposta proto-hegeliana alla domanda «perché Dio ha creato il mondo?» – per bearsi della gloria del venir celebrato dalla Propria creazione. Dio voleva riconoscimento, e sapeva che, per ottenere questo riconoscimento, aveva bisogno di un altro soggetto che lo riconoscesse; così creò il mondo per pura egoistica vanità. Di conseguenza, Cristo non discese sulla terra per liberare le genti dal peccato, dall'eredità della

Caduta di Adamo; al contrario, *Adamo doveva peccare per rendere possibile a Cristo di scendere sulla terra e amministrare la salvezza*. Qui Malebranche applica a Dio stesso l'idea «psicologica» secondo la quale il pio uomo che si sacrifica per il bene degli altri, per liberarli dalla loro sofferenza, *vuole segretamente che questi soffrano per essere in grado di aiutarli*; come il proverbiale marito che lavora tutto il giorno per mantenere la povera moglie malata, ma probabilmente l'abbandonerebbe se essa ritrovasse la salute e diventasse una donna di successo. Dà ben più soddisfazione sacrificare sé stessi per la povera vittima che consentire all'altro di uscire dallo stato di vittima e di avere forse perfino più successo di noi.

Malebranche spinge questo parallelo fino alla sua conclusione, per l'orrore dei gesuiti che ne organizzarono la scomunica: proprio come il pio uomo che usa le sofferenze degli altri per realizzare il proprio narcisistico soddisfacimento, così anche Dio alla fine *ama solo Sé Stesso*, e usa semplicemente l'uomo per propagare la Propria gloria. Da questa inversione Malebranche derivò una conseguenza degna dell'inversione che Lacan fece di Dostoevskij («*Se Dio non esiste, allora niente è permesso*»): non è vero che se Cristo non fosse venuto sulla terra per liberare l'umanità tutti saremmo stati dannati; è vero proprio il contrario, *nessuno* sarebbe stato dannato, cioè *ogni* essere umano doveva peccare perché Cristo potesse venire e salvare *alcuni* di loro. La conclusione di Malebranche è qui sconvolgente: dal momento che la morte di Cristo è un passo fondamentale nella realizzazione dello scopo della creazione, Dio (il Padre) non fu mai così felice come quando osservava Suo figlio soffrire e morire sulla Croce.

Il solo modo per evitare veramente questa perversione, e per non limitarsi a offuscarla, è di accettare pienamente la Caduta come il punto di partenza che crea le condizioni per la Salvezza: non c'è alcuno stato precedente la Caduta e dal quale siamo caduti, la Caduta stessa crea ciò da cui essa è la Caduta – o, in termini teologici, Dio non è il Principio. Se questo suona come l'ennesimo tipico intrico hegeliano, allora dobbiamo districarlo tracciando una linea di separazione tra il processo dialettico veramente hegeliano e la sua caricatura. Nella caricatura, abbiamo Dio (o un'Essenza interiore) che si esternalizza nella sfera delle apparenze contingenti, e poi gradualmente si riappropria del suo contenuto alienato e si riconosce nella sua Alterità – «dobbiamo prima perdere Dio per trovarLo veramente», dobbiamo peccare per essere salvati. Questo tipo di posizione apre lo spazio alla giustificazione del Male: se, in quanto agenti della Ragione storica, sappiamo che il Male è solo una deviazione necessaria sulla strada che conduce al trionfo finale del Bene, allora siamo naturalmente giustificati a compiere il Male quale mezzo per arrivare al Bene. Tuttavia, nel vero spirito hegeliano, dobbiamo insistere che tale giustificazione è sempre e a priori retroattiva: non c'è alcuna Ragione nella Storia il cui piano divino possa giustificare il Male; il Bene che potrebbe derivare dal Male è un suo sottoprodotto contingente. Potremmo affermare che l'esito finale della Germania nazista e della sua sconfitta fu l'istituzione di ben più elevati standard etici per i diritti umani e per la giustizia internazionale; ma sostenere che questo esito in alcun senso «giustifici» il nazismo sarebbe un'oscenità. Solo in questo modo possiamo veramente evitare le conseguenze perverse del fondamentalismo religioso. Diamo un'occhiata a questo fondamentalismo nel suo punto più oscuro: lo strano caso del dottor Radovan Karadžić.

«Nulla è proibito nella mia fede»

Per metterla in termini heideggeriani, qual è l'esatto significato di «è» quando leggiamo nei cartelloni pubblicitari di un film blockbuster affermazioni come «Sean Connery è James Bond in...» o «Matt Damon è Bourne in...»? Non si tratta semplicemente di una stretta identificazione dell'attore con

l'eroe dello schermo, del tipo «non possiamo nemmeno immaginare qualcun altro interpretare questo ruolo». La prima cosa da notare è che questo genere di affermazioni d'identità si riferisce sempre a un carattere seriale, così che, per comprendere l'identificazione qui in gioco, abbiamo bisogno di introdurre un terzo termine oltre l'attore e l'eroe: e cioè, l'immagine cinematografica dell'attore (John Wayne come un duro del west, e così via) – è *questa* immagine, non l'attore reale, che viene identificata con l'eroe dello schermo.

E nel caso di un singolo (non seriale) ruolo che diventa tutt'uno con un attore particolare, come in uno slogan pubblicitario che certamente non vedremo mai: «Anthony Perkins è Norman Bates»? Come ci si poteva aspettare, questo rovinò la carriera dell'attore... Quando fu arrestato Radovan Karadžić, il leader dei serbi bosniaci accusato di organizzare la pulizia etnica, si scoprì che negli ultimi anni da fuggitivo egli si era «nascosto in bella vista» come guaritore spirituale, aveva preso parte a lezioni e conferenze di fronte a centinaia di persone, e aveva scritto articoli per la rivista *Zdrav Život* (Vita Sana). Possiamo allora dire anche che «Radovan Karadžić è Dragan Dabić», che quest'ultimo non è solo la maschera del primo, ma la sua «verità interiore»? In altre parole, la relazione tra i due è quella di una genuina *parallasse*. Il suo editore alla *Zdrav Život*, Goran Kojić, disse: «Mi offrì un articolo che parlava di similitudini e differenze tra meditazione e *tihovanje* [tranquillità]. Il testo mi piacque molto e lo pubblicai in più parti sulla nostra rivista». Questo è un passo del testo:

Non si tratta solo del tempo che si passa a pregare, o della posizione esatta che si adotta, ma di una serie di momenti in cui ci si immerge in sé stessi (che potremmo descrivere come riacquistare il controllo di noi stessi), in cui richiamiamo alla memoria e plachiamo i fatti intensi e ossessivi della vita di ogni giorno. Per ogni casalinga è quel caffè che si prende soli la mattina, prima che il resto della casa si svegli.

«Dragan Dabić» non è solo una maschera, una finzione costruita per offuscare la vera identità di Karadžić. Ovviamente «Dragan Dabić» è una finzione, un personaggio fasullo, ma è qui che la tesi di Lacan «la verità ha la struttura di una finzione» acquista tutto il suo peso: la persona fittizia «Dabić» fornisce la chiave ideologica per il «vero» criminale di guerra Karadžić. Questa è una delle massime di Dabić, i cui trattamenti erano rivolti a liberare il «quantum di energia umano» del paziente che collega ogni persona al cosmo (qui siamo decisamente nelle acque della libido junghiana): «La base di ogni religione è l'idea della vita come sacra (e ciò distingue la religione dalle sette)». Di nuovo, siamo qui direttamente gettati nell'universo pagano (pre cristiano) di una Vita cosmica e della sua sacralità – e, come ci insegna l'esperienza (e come ci aveva avvertito già Walter Benjamin), ogni volta che la sacralità della vita è proclamata, non siamo mai lontani dall'odore di vero sangue che viene versato.

La reputazione di Platone è macchiata dalla sua affermazione che i poeti dovrebbero essere cacciati dalla città; ma questo ci appare oggi un consiglio piuttosto sensato, almeno a giudicare dall'esperienza della post-Jugoslavia, dove le pulizie etniche vennero preparate dai sogni pericolosi dei poeti. È vero che Milošević «manipolò» le passioni nazionaliste; ma furono i poeti a consegnargli il materiale che si prestò alla manipolazione. Essi – i poeti sinceri, non i politici

corrotti – diedero origine a tutto, quando, negli anni Settanta e all’inizio degli anni Ottanta, iniziarono a gettare i semi di un aggressivo nazionalismo non solo in Serbia, ma anche in altre repubbliche dell’ex Jugoslavia. Invece del complesso militare-industriale, nella post-Jugoslavia avevamo il *complesso militare-poetico*, personificato dalle due figure gemelle di Radovan Karadžić e Ratko Mladić. Karadžić, di professione psichiatra, non era solo uno spietato leader politico e militare, ma anche un poeta. Non dobbiamo liquidare la sua poesia come ridicola; essa merita una lettura attenta, dal momento che ci fornisce una chiave per interpretare il funzionamento della pulizia etnica. Tra gli antichi proverbi cinesi selezionati personalmente dal «Dottor Dabić» è incluso il seguente: «Chi non riesce ad andare d’accordo con i propri nemici è da loro controllato». Questo descrive perfettamente la relazione di Karadžić con i musulmani bosniaci. Questi sono i primi versi di una poesia senza titolo identificata da una dedica «Per Izet Sarajlić»:

Convertiti alla mia nuova fede, o folla
Ti offro quello che nessuno ti ha mai offerto
Ti offro inclemenza e vino
Chi non avrà pane sarà nutrito dalla luce del mio sole
O genti, nulla è proibito nella mia fede
Ci sono amore ed ebbrezza
E lo sguardo fisso al Sole per tutto il tempo che vorrete
E questa divinità non vi proibisce nulla
Obbedite alla mia chiamata, fratelli, popolo, folla.¹²

La sospensione superegotica delle proibizioni morali è il tratto cruciale dell’odierno nazionalismo «postmoderno». Il cliché secondo cui una appassionata identificazione etnica ripristina un saldo insieme di valori e credenze in contrapposizione alla confusa insicurezza di una moderna società secolare globale, dev’essere qui rovesciato: il «fondamentalismo» nazionalista funziona piuttosto come operatore di un segreto ma a malapena celato *Si può!* Se non riconosciamo pienamente questo perverso effetto pseudo-liberatore del nazionalismo contemporaneo, se non vediamo come un superego oscenamente permissivo integra la trama esplicita della legge simbolica sociale, ci condanniamo a non capire la sua dinamica reale.

Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel parla del «silenzioso e incessante lavoro dello Spirito»: il lavoro sotterraneo di cambiare le coordinate ideologiche, perlopiù invisibile all’occhio pubblico, che poi esplose all’improvviso alla vista, prendendo tutti di sorpresa. È quello che stava accadendo nella ex Jugoslavia negli anni Settanta e Ottanta, così che, quando le cose esplosero alla fine degli anni Ottanta, era già troppo tardi: il vecchio consenso ideologico si era completamente imputridito ed era crollato su sé stesso.

Per evitare l’illusione che il complesso militare-poetico sia una specialità balcanica, dobbiamo citare Hassan Ngeze, il Karadžić del Ruanda che, nel suo giornale *Kangura*, diffuse sistematicamente l’odio anti-tutsi e invocò il loro genocidio. È troppo facile liquidare Karadžić e compagnia come cattivi poeti: altre nazioni dell’ex Jugoslavia (e la stessa Serbia) avevano poeti e scrittori riconosciuti come «grandi» e «autentici» che erano anche interamente coinvolti in progetti

nazionalisti. E cosa dire dell'austriaco Peter Handke, una grande figura della letteratura europea contemporanea, che in modo plateale si recò al funerale di Slobodan Milošević? Quasi un secolo fa, riferendosi all'ascesa del nazismo in Germania, Karl Kraus ironizzò che la Germania, una terra di *Dichter und Denker* (poeti e pensatori) era diventata una terra di *Richter und Henker* (giudici e carnefici); forse un tale capovolgimento non ci dovrebbe sorprendere troppo...

Ma qual è il motivo, oggi, dell'ascesa di una violenza giustificata da motivi religiosi (o etnici)? È perché viviamo in un'epoca che si considera post-ideologica. Dal momento che non è più possibile mobilitare grandi cause pubbliche, dal momento che la nostra ideologia egemonica ci incita a godere della vita e a realizzare noi stessi, è difficile per la maggior parte degli umani superare la propria repulsione a torturare e uccidere altri esseri umani. Dal momento che la maggioranza è spontaneamente «morale» in questo modo, abbiamo bisogno di una Causa maggiore, «sacra», che farà sembrare triviali i turbamenti individuali riguardo l'uccidere. L'appartenenza religiosa o etnica si adatta perfettamente a questo ruolo. Ovviamente ci sono casi di atei patologici che sono in grado di commettere omicidi di massa per piacere, solo per il gusto di farlo, ma sono rare eccezioni. La maggioranza ha bisogno di essere «anestetizzata» contro la propria sensibilità elementare alla sofferenza degli altri. Gli ideologi religiosi abitualmente sostengono che, sia che sia vera sia che non lo sia, la religione può spingere persone altrimenti cattive a compiere azioni buone; a partire dall'esperienza recente dovremmo invece seguire la tesi di Steve Weinberg secondo cui, mentre senza religione le persone buone fanno cose buone e le persone cattive cose cattive, solo la religione può spingere persone buone a fare cose cattive.

«Non sono venuto a portare pace, ma una spada»

Questa tuttavia è solo una faccia della storia, visto che la religione è, per definizione, un fenomeno multiforme che si offre a diversi usi. Recentemente nel Regno Unito un gruppo di militanti atei ha affisso dei poster con il messaggio: «Dio non esiste, quindi non preoccupatevi e godetevi la vita!» In risposta, rappresentanti della Chiesa ortodossa russa iniziarono una contro-campagna con poster che dicevano: «Dio esiste, quindi non preoccupatevi e godetevi la vita!» Il punto interessante è che entrambe le proposizioni sembrano in qualche modo convincenti: se Dio non esiste, siamo liberi di fare quello che vogliamo, e allora godiamoci la vita; se Dio esiste, penserà lui a tutto nella sua benevola onnipotenza, e allora non abbiamo di che preoccuparci e possiamo goderci la vita. Questa complementarità dimostra che c'è qualcosa di sbagliato in entrambe le proposizioni: esse condividono la stessa premessa segreta: «Possiamo comportarci come se non ci fosse un Dio ed essere felici, perché possiamo affidarci al buon Dio (o al fato, o...) affinché vegli su di noi e ci protegga!» L'ovvia proposizione contraria a entrambe le affermazioni e alla loro premessa implicita è: «Che Dio esista o no, la vita è una merda, e non possiamo quindi veramente godercela!» È per questo che possiamo facilmente immaginare le seguenti (e non meno convincenti) proposizioni alternative: «Dio non esiste, quindi tutto dipende da noi e dovremmo sempre preoccuparci!» e «Dio esiste e osserva sempre quello che facciamo, quindi dovremmo sempre stare in ansia e preoccuparci!»

Il problema che ci troviamo di fronte qui è proprio quello di come distinguere la combinazione di teologia e politica dei fondamentalisti dalla sua versione emancipativa. Entrambe mettono in atto un'unità di amore e violenza, giustificando la violenza con l'amore: è permesso uccidere se viene fatto per amore. Forse dobbiamo prendere l'amore come punto di partenza (non l'amore intimo, erotico, ma quell'amore politico il cui nome cristiano è *agape*). «Se tutto il resto perisse, tranne lui,

continuerei a esistere; e se tutto il resto rimanesse, e lui fosse annientato, l'universo mi sarebbe estraneo. Non ne farei più parte».^{13, 14, 15} Con queste parole Cathy descrive, in *Cime tempestose* (*Wuthering Heights*), la sua relazione con Heathcliff, e ci fornisce una succinta definizione ontologica dell'incondizionato amore erotico. Qui è all'opera una inequivocabile dimensione di terrore; si pensi alla trance estatica di Tristano e Isotta, pronti a cancellare l'intera realtà sociale nella loro immersione nella Notte della mortale *jouissance*. È per questo che la dialettica vera e propria dell'amore erotico consiste nella tensione tra contrazione ed espansione, tra l'autoimmersione erotica e il lento lavoro di creare uno spazio sociale contrassegnato dall'amore della coppia (figli, progetti comuni ecc.). L'*agape* funziona in modo interamente diverso. Come? Potrebbe sembrare che, contrariamente all'*eros*, con la sua violenta sottrazione dallo spazio collettivo, l'amore per il collettivo riesca ad abolire l'eccesso della violenza del terrore: non implica l'*agape* un sì enfatico al collettivo amato e in definitiva all'umanità intera, o perfino – come nel buddismo – all'intera sfera della vita (sofferente)? L'oggetto è qui amato in modo incondizionato, non in base a una selezione delle sue qualità, ma in tutte le sue imperfezioni e debolezze.

Un primo argomento contro questa tesi si articola sulla risposta a una semplice domanda: quali regimi politici del ventesimo secolo legittimarono il loro potere invocando l'amore del popolo per il loro leader? I cosiddetti regimi «totalitari». Oggi è solo e precisamente il regime della Corea del nord che invoca in continuazione l'amore infinito del popolo coreano per Kim Il Sung e Kim Jong Il e, viceversa, l'amore del Leader che si irradia sul suo popolo, espresso in continui atti di clemenza. Kim Jong Il ha scritto una breve poesia che dice più o meno: «Nello stesso modo in cui un girasole cresce rigoglioso solo se è rivolto verso il sole, così il popolo coreano può prosperare se i suoi occhi sono rivolti in alto verso il suo Leader» – cioè, lui stesso... Terrore e clemenza sono quindi strettamente collegati; essi sono in effetti fronte e retro della stessa struttura di potere: solo un potere che afferma il suo pieno diritto al terrore e la sua capacità di distruggere chi e cosa vuole, può simmetricamente universalizzare la clemenza – dal momento che questo potere potrebbe aver distrutto tutti, quelli che sopravvivono lo fanno grazie alla clemenza di quelli che stanno al potere. In altre parole, il fatto stesso che noi, i soggetti del potere, siamo in vita, è prova dell'infinita misericordia del potere. È per questo che più un regime è «terroristico» più i suoi leader sono glorificati per il loro amore, bontà e misericordia infiniti. Adorno aveva ragione a sottolineare che, in politica, l'amore è invocato proprio quando manca un'altra legittimazione (democratica): amare un leader significa amarlo per ciò che è, non per ciò che fa.

Cosa dire allora del prossimo candidato per l'amore come categoria politica: la spiritualità orientale (buddismo) con il suo approccio più «gentile», equilibrato, olistico ed ecologico. Durante i centocinquanta anni della rapida industrializzazione e militarizzazione del Giappone, con la sua etica della disciplina e dell'autosacrificio, il processo fu appoggiato dalla maggioranza dei pensatori zen (chi sa oggi che lo stesso D.T. Suzuki, il grande guru dello zen nell'America degli anni Sessanta, appoggiò in giovinezza lo spirito di disciplina totale ed espansione militaristica nel Giappone degli anni Trenta?) Qui non c'è alcuna contraddizione, nessuna perversione manipolatrice di autentiche idee compassionevoli: l'atteggiamento di immersione totale nell'«ora» senza Io di illuminazione immediata (in cui ogni distanza riflessiva è persa e «Io sono ciò che faccio», come disse C.S. Lewis; in cui la disciplina assoluta coincide con la spontaneità totale) legittimizza perfettamente la subordinazione alla macchina sociale militaristica.

Questo significa che la compassione che tutto abbraccia del buddismo (o dell'induismo, se è per questo) deve essere messa in opposizione all'amore intollerante e violento del cristianesimo. La posizione buddista è in definitiva quella dell'Indifferenza, dell'estinzione di tutte le passioni che

tendono a stabilire differenze, mentre l'amore cristiano è una violenta passione che introduce la differenza, un divario nell'ordine dell'essere, per privilegiare e innalzare alcuni oggetti a spese di altri. L'amore è violenza non (solo) nel senso volgare del proverbio balcanico: «Se non mi picchia, non mi ama!» La violenza è già la scelta dell'amore in quanto tale, che strappa l'oggetto dal suo contesto e lo innalza a Cosa. Nel folklore montenegrino, l'origine del Male è una bellissima donna: questa provoca la perdita dell'equilibrio negli uomini attorno a lei, e letteralmente destabilizza l'universo, colora ogni cosa con un tono di parzialità.

Per poter comprendere veramente il triangolo di amore, odio e indifferenza, dobbiamo basarci sulla logica dell'universale e la sua eccezione costitutiva che introduce l'esistenza. La verità della proposizione universale: «L'uomo è mortale», non implica l'esistenza di alcun uomo, mentre la «meno forte» proposizione: «C'è almeno un uomo che esiste (cioè, esistono uomini)», implica la loro esistenza. Lacan trae da questo fatto la conclusione che passiamo da una proposizione universale (che definisce il contenuto di una nozione) all'esistenza solo attraverso una proposizione che afferma l'esistenza, non dell'elemento singolo del genere universale che esiste, ma di almeno un elemento che sia un'*eccezione* all'universalità in questione. Questo significa, per quel che riguarda l'amore, che la proposizione universale «Vi amo tutti» acquisisce il livello di esistenza vera e propria solo se «Ce n'è almeno uno che odio» — una tesi abbondantemente confermata dal fatto che l'amore universale per l'umanità ha sempre portato all'odio brutale per l'eccezione (esistente in concreto), per i nemici dell'umanità. Quest'odio dell'eccezione è la «verità» dell'amore universale, in contrasto con il vero amore che può solo emergere sullo sfondo *non* dell'odio universale, ma di un'universale indifferenza: sono indifferente a Tutto, alla totalità dell'universo, e in quanto tale, io amo veramente *te*, l'individuo unico che spicca su questo sfondo indifferente. Amore e odio non sono quindi simmetrici: l'amore emerge dall'indifferenza universale, mentre l'odio emerge dall'amore universale. In breve, abbiamo qui a che fare ancora una volta con le formule della sessuazione: «Non vi amo tutti» è il solo fondamento di «Non c'è nessuno che io non ami», mentre «Vi amo tutti» si basa necessariamente su «In realtà odio alcuni di voi». «Ma io vi amo tutti!» — così si difese Erich Mielke, il capo della polizia segreta della Repubblica democratica tedesca; il suo amore universale era ovviamente fondato sulla sua eccezione costitutiva, l'odio per i nemici del socialismo...

Ma, ancora una volta, come possiamo distinguere *questa* violenza dalla violenza che implica l'autentico amore cristiano, la tremenda violenza che dimora nel cuore stesso della nozione cristiana di amore per il prossimo, la violenza che trova espressione diretta in alcune delle più inquietanti affermazioni di Cristo? Queste sono le versioni principali:

Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada. Sono venuto infatti a separare il figlio dal padre, la figlia dalla madre, la nuora dalla suocera: e i nemici dell'uomo saranno quelli della sua casa. Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me; chi non prende la sua croce e non mi segue, non è degno di me. Chi avrà trovato la sua vita, la perderà: e chi avrà perduto la sua vita per causa mia, la troverà. (Matteo 10:34-9)

Sono venuto a portare il fuoco sulla terra; e come vorrei che fosse già acceso! C'è un battesimo

che devo ricevere; e come sono angosciato, finché non sarà compiuto! Pensate che io sia venuto a portare la pace sulla terra? No, vi dico, ma la divisione. D'ora innanzi in una casa di cinque persone si divideranno tre contro due e due contro tre; padre contro figlio e figlio contro padre, madre contro figlia e figlia contro madre, suocera contro nuora e nuora contro suocera. (Luca 12:49-53)

Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo. (Luca 14:26)

Forse la gente pensa che io sia venuto a portare la pace nel mondo. Non sanno che sono venuto a portare il conflitto nel mondo: fuoco, ferro, guerra. Perché saranno in cinque in una casa: ce ne saranno tre contro due e due contro tre, padre contro figlio e figlio contro padre, e saranno soli. (Tommaso 16, non canonico)

Come non riconoscere qui la «violenza divina», dove è proclamata apertamente, nelle parole di Gesù: «Non sono venuto a portare pace, ma una spada»? Come dobbiamo leggere queste affermazioni? L'ideologia cristiana ricorre a cinque strategie per spiegarle, piuttosto che accettare eroicamente il messaggio imposto da un'interpretazione letterale e affermare che Cristo stesso propugnava la violenza per schiacciare i suoi nemici. Le prime due letture sono una completa negazione del problema: se ne liberano contestando la traduzione classica e suggerendo, o una modesta correzione (cambiare «Se uno non *odia* suo padre ecc.» in «Se uno non *preferisce* me a suo padre», così che quello che abbiamo è solo una graduazione di amore imposta da un dio geloso: ama tuo padre, ma ama me di più...), o una correzione più radicale, come del Libro di Kells, la copia celtica manoscritta e miniata dei vangeli, che usa erroneamente il termine «gaudium» («gioia») invece di «gladium» («spada»), traducendo i versi: «non sono venuto [solo] a portare pace, ma gioia». (Siamo tentati di leggere questa traduzione erronea insieme alla traduzione corretta e di comporre quindi il messaggio completo come: «Non sono venuto a portare pace, ma la gioia della spada, della lotta»). Seguono poi tre strategie più sofisticate: la prima (probabilmente la più ripugnante e politicamente pericolosa) sostiene che il messaggio di Cristo «Io porto la spada» debba essere letto insieme al suo apparente contrario, l'ammonizione «pacifista» «Tutti quelli che mettono mano alla spada periranno di spada» (Matteo 26:52); la spada di cui Cristo parla quando annuncia che egli «porta una spada» è la *seconda* spada di «quelli che mettono mano alla spada periranno di spada»; in altre parole, sono gli altri che per primi usano la spada, o attaccano i cristiani, e i cristiani hanno pieno diritto a difendersi, con la spada se necessario. Così dovrebbe essere letto anche il passo di Luca 22:38¹⁶ («Chi non ha spada, venda il mantello e ne compri una»): compra una spada per finire quelli che per primi ne usarono una. Il problema con questa lettura, ovviamente, è che va incontro al pericolo di autorizzare la violenza più brutale come difesa contro chi ci attacca, conferendogli perfino la forza del compimento della profezia-ingiunzione divina («Quelli che mettono mano alla spada periranno di spada»). Hitler non faceva che affermare esattamente lo stesso: egli stava solo usando la spada per distruggere quelli che avevano già impugnato la spada contro la

Germania...

La strategia seguente è di leggere le parole di Cristo non come un'ingiunzione o una minaccia, ma come una semplice predizione e un avvertimento ai suoi seguaci: «Io porto una spada» significa «Quando diffonderete il mio messaggio, dovrete essere preparati all'odio che lo contrasterà con ferocia e userà una spada contro di voi», una predizione confermata dai molti massacri di cristiani nell'Impero romano. È in questo senso che Cristo mette marito contro moglie ecc.: quando una moglie accetta il cristianesimo prima del marito, questo può naturalmente provocare l'ostilità del marito nei confronti della moglie. Il problema con questa lettura è che non riesce a spiegare la ben più forte ingiunzione di odiare (attivamente) il proprio padre ecc., e non solo a essere preparati a sopportare (passivamente) il loro odio: quando Cristo comanda ai suoi seguaci di odiare i loro genitori, non dice in nessun luogo che devono farlo solo se i loro genitori si oppongono alla loro fede in Cristo; l'ingiunzione invoca chiaramente un odio che, per così dire, fa la prima mossa, e non è solo una reazione all'odio di altri.

Come potevamo aspettarci, l'ultima strategia comporta una lettura *metaforica*: la «spada» in questione non è l'arma letterale usata per ferire altri esseri umani, ma *la stessa parola di Dio che divide la verità dall'errore*, così che la violenza che essa pone in atto è quella di una purificazione spirituale. Nonostante questa interpretazione sembri bella, qui si celano ambiguità e pericoli.

Nel *Cielo diviso*, romanzo classico di Christa Wolf del 1963 sulla Repubblica democratica tedesca, che tratta dell'impatto soggettivo della divisione della Germania, Manfred (che ha scelto la Germania ovest) dice a Rita, che ama, quando si vedono per l'ultima volta: «Ma anche se la nostra terra è divisa, divideremo lo stesso cielo». Rita (che ha scelto di rimanere nella Germania dell'est) risponde amaramente: «No, la prima cosa che hanno fatto è dividere il cielo». Per quanto il romanzo cerchi di giustificare la Germania est, esso presenta una visione corretta di come le nostre divisioni e lotte «terrene» siano sempre fondate in definitiva su un «cielo diviso», su una divisione ben più radicale ed esclusiva dello stesso universo (simbolico) in cui abitiamo. Il sostegno e lo strumento di questa «divisione del cielo» è il linguaggio come «casa dell'essere», come il medium che sostiene l'intera nostra visione del mondo, il modo in cui facciamo esperienza della realtà: il linguaggio, non il primitivo interesse egoistico, è il primo e maggior divisore, ed è a causa del linguaggio che noi e il nostro prossimo «viviamo (possiamo vivere) in mondi diversi» anche quando abitiamo nella stessa via. Questo significa che la violenza verbale non è una distorsione secondaria, ma è l'ultima istanza di ogni forma di violenza specificamente umana.

Quindi, per tornare a Cristo: anche se la sua spada che divide è spirituale, la sua «divisione del cielo» è ontologicamente più violenta che ogni altra violenza «ontica», che la prima può facilmente fondare e giustificare. Per spiegare il «problematico» sostegno di Cristo alla violenza, dobbiamo porlo a confronto con la tradizionale saggezza pagana. Per quanto l'emergere della democrazia e della filosofia nella Grecia antica annunciassero un mondo diverso, la saggezza tradizionale vi è ancora pienamente rivendicata in modo esemplare nel poema etico-politico di Solone, il fondatore della democrazia ateniese, sull'*eunomia* (il buon governo):

Questo l'animo mi ordina di insegnare agli ateniesi:
che Dysnomia procura moltissimi mali alla città,
mentre Eunomia mette in luce ogni cosa ordinata e conveniente

e spesso appone i ceppi agli ingiusti,
leviga le asperità, fa cessare l'insolenza, fiacca la tracotanza,
dissecca sul nascere i germogli della rovina,
raddrizza le sentenze distorte e mitiga
le azioni superbe, fa cessare gli atti di sedizione,
fa cessare il rancore di dolorosa contesa:
per suo effetto tutto tra gli uomini è convenienza e saviezza.¹⁷

Non ci stupiamo di trovare lo stesso principio nel famoso coro dell'*Antigone* di Sofocle sulla dimensione perturbante/demonica dell'uomo: «Se rispetterà insieme le leggi e la giustizia dei giuramenti divini, sarà grande nella sua città; ne sarà bandito se per sfrontata audacia accoglie il male accanto a sé. Chi agisce così speriamo di non averlo mai vicino, di non condividere i suoi pensieri » ¹⁸ (Alcuni, come A. Oksenberg Rorty, arrivano a proporre una traduzione molto più radicale dell'ultimo verso: «una persona senza città, che sta al di là dei confini umani, un orrore, una contaminazione che deve essere evitata»).¹⁹ Qui dobbiamo ricordare che il coro reagisce alla notizia che qualcuno (in questo momento non sappiamo ancora chi) ha violato la proibizione di Creonte e ha compiuto i riti funebri sul corpo di Polinice: è la stessa Antigone che è implicitamente sanzionata con il nome di «proscritto senza città» in quanto compie atti eccessivi e demoniaci che turbano l'*eunomia* dello Stato, e questo viene pienamente ribadito negli ultimi versi della tragedia: «Essere saggi è condizione prima della felicità. Nostro dovere è non disprezzare gli dèi; le grandi parole degli orgogliosi richiamano grandi colpi sopra di loro e insegnano in vecchiaia la saggezza». ²⁰ Dal punto di vista dell'*eunomia*, Antigone è decisamente demonica e perturbante: il suo atto di sfida esprime una posizione di insistenza eccessiva che turba «il buon governo» della città; la sua etica senza condizioni viola l'armonia della *polis* ed è in quanto tale «al di là dei confini umani». L'ironia è che, mentre Antigone si presenta come il guardiano delle leggi immemorabili che sostengono l'ordine umano, allo stesso tempo agisce come un'abominazione stravagante e implacabile; c'è decisamente qualcosa di freddo e mostruoso in lei, come appare chiaramente dalla contrapposizione tra lei e Ismene, sua sorella, che è invece dolce e umana. Questa dimensione perturbante è segnalata dall'ambiguità presente nel nome «Antigone»: può essere letto come «colei che non si piega», da «anti-» e «-gon/-gonia» (canto, curva, angolo), ma anche come «opposta alla maternità» o «al posto della madre», dalla radice *gone*, «ciò che genera» (*gonos*, «-gonia» come in «teogonia»). È difficile resistere alla tentazione di postulare un legame tra i due significati: non è l'essere-madre la forma primaria del «piegarsi» di una donna, della sua subordinazione, così che l'atteggiamento senza compromessi di Antigone debba comportare un rifiuto della maternità? Ironicamente, nel mito originale (riportato da Igino nella settantaduesima delle sue *Fabulae*) Antigone era una madre: quando viene sorpresa a compiere i riti funebri per il fratello Polinice, Creonte ne affida l'esecuzione a suo figlio Emone, a cui era promessa. Ma Emone, fingendo solamente di giustiziarla, la fa evadere, la sposa, e ha un figlio da lei. In seguito, cresciuto, il figlio torna a Tebe, dove Creonte lo riconosce da un segno che tutti i discendenti degli sparti o uomini-drago portavano sul corpo. Creonte non ha pietà; e così Emone uccide sé stesso e la moglie Antigone. Ci sono indizi secondo cui Igino qui segue Euripide, che scrisse anche lui una tragedia dal titolo *Antigone*, di cui restano alcuni frammenti, tra i quali questo: «Il miglior bene di un uomo è una moglie solidale» – decisamente non l'Antigone di Sofocle.²¹

Gli interpreti che vedono in Antigone una figura proto-cristiana hanno ragione: nella sua dedizione incondizionata Antigone segue un'etica diversa che guarda al futuro in direzione del cristianesimo (e che può essere adeguatamente letta solo «in modo anacronistico» dalla prospettiva posteriore del cristianesimo). Perché? Il cristianesimo introduce nell'ordine globale equilibrato dell'*eunomia* un principio che gli è completamente estraneo, un principio che, misurato sugli standard della cosmologia pagana, non può non apparire una mostruosa deformazione: il principio secondo cui ogni individuo ha accesso immediato all'universalità (dello Spirito Santo o, oggi, dei diritti umani e della libertà); io posso prendere parte direttamente a questa dimensione, a prescindere dal mio posto particolare all'interno dell'ordine sociale globale. Le «scandalose» parole di Cristo, citate dal vangelo di Luca, non puntano quindi nella stessa direzione? Ovviamente *non* ci stiamo occupando qui di un semplice odio brutale richiesto da un Dio crudele e invidioso: le relazioni familiari stanno metaforicamente per l'intero sistema socio-simbolico, per ogni particolare «sostanza» etnica che determina il nostro posto nell'ordine globale delle cose. L'«odio» comandato da Cristo è dunque non una specie di opposto pseudodialettico dell'amore, ma un'espressione diretta di quello che san Paolo, nella prima lettera ai Corinzi verso 13, descrive come *agape*, il cruciale termine intermedio tra fede e speranza: è l'amore stesso che ci comanda di «scollegarci» dalla comunità organica all'interno della quale siamo nati, o, come scrive Paolo: per un cristiano non ci sono né uomini né donne, né giudei né greci. Non sorprende che, da coloro che erano pienamente identificati con la «sostanza nazionale» ebraica, come anche dai filosofi greci e da quelli che appoggiavano un Impero romano globale, la venuta di Cristo fosse vista come uno scandalo ridicolo e traumatico.

Così quando Paolo scrive (nella prima lettera ai Corinzi, verso 1:25): «Perché ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini», il suo bersaglio è la caratteristica più fondamentale della saggezza pagana. È per questo che dobbiamo riabilitare persino il famoso (o infame) detto di Tertulliano: *Creo quia absurdum* («Credo perché è assurdo»), che è la citazione errata di un passaggio chiave dal suo *De carne Christi*: «Il Figlio di Dio è stato crocifisso: non è un disonore, perché il disonore è necessario. Il Figlio di Dio è morto: bisogna crederlo, perché è assurdo. Dopo la sepoltura è risorto: è cosa certa, perché impossibile». ²² La prima cosa da tenere a mente è che Tertulliano non era un avversario della ragione: nel *De Paenitentia* (I, 2-3) egli sottolinea che ogni cosa deve essere compresa dalla ragione:

La ragione, infatti, è cosa di Dio, perché Dio, creatore di ogni cosa, niente ha previsto, disposto e ordinato senza ragione, e niente ha voluto che fosse trattato e compreso senza ragione. Di conseguenza tutti coloro che ignorano Dio, necessariamente ignorano anche la cosa di Dio, perché nessuno permette agli estranei di accedere al suo tesoro. Così, attraversando il mare della vita senza il timone della ragione, non sanno evitare la tempesta che incombe sul mondo. ²³

Non stupisce, allora, che Tertulliano mostri un profondo rispetto per i grandi filosofi pagani («Certamente non negheremo che i filosofi abbiano avuto ogni tanto opinioni simili alle nostre») e perfino chiami Seneca «*saepe noster*», quasi uno di noi. ²⁴ Dobbiamo quindi rifiutare l'interpretazione popolare secondo la quale Tertulliano propugnava una fede folle e irrazionale in qualcosa di palesemente assurdo, in qualcosa che va contro la ragione e l'evidenza dei nostri sensi. Il

passo sopra citato dal *De carne Christi* fa parte di una polemica contro Marcione che, considerando assurda l'idea che Dio potesse essersi incarnato nella carne umana, ridusse l'incarnazione di Cristo a un mero fantasma: Cristo non possedeva un corpo reale e non soffrì veramente. Il criterio che fa apparire assurda la credenza nella piena reincarnazione non è quindi la logica ma i costumi e le convenzioni, non la ragione in quanto tale ma la «saggezza» comune, lo spazio di ciò che è convenzionalmente accettabile; è solo se misurate secondo questo criterio che la morte e la resurrezione di Cristo appaiono «impossibili». «Impossibilità» è qui intesa piuttosto nel senso di: «Impossibile! Come puoi fare qualcosa di così orribile! Non ti vergogni?!» L'idea che Dio stesso possa morire dolorosamente su di una croce, umiliato e punito come un comune criminale, è «impossibile» — pericolosa, vergognosa, assurda; essa viola le aspettative convenzionali che si addicono a un dio.

Tuttavia, la resurrezione di Cristo non è «impossibile» in un senso molto più forte? Se non impossibile logicamente, essa nondimeno infrange le leggi basilari di quello che percepiamo come la nostra realtà (materiale). Qui dobbiamo insistere sul divario che separa l'universo della scienza moderna dalla nostra comprensione quotidiana della realtà; questo divario raggiunge il suo apogeo nella fisica quantistica, la cui immagine della realtà non ha semplicemente senso all'interno dell'orizzonte di percezione del nostro senso comune. È per questo che una visione volontarista/decisionista anti-aristotelica riesce molto più facilmente ad accettare i risultati paradossali della fisica moderna che la nostra comprensione quotidiana: la ragione scientifica e l'«assurda» teologia cristiana finiscono per stare dalla stessa parte contro il senso comune (aristotelico). Si ricordi che Einstein fornì la propria versione scientifica del *certum est, quia impossibile*: «Se all'inizio un'idea non sembra assurda, allora per lei non c'è speranza». Speranza di cosa? Che sia provata vera in modo scientifico!

La nozione lacaniana del Reale come impossibile può qui essere d'aiuto. Per rendere più chiaro il *certum est, quia impossibile* di Tertulliano basta sostituire «impossibile» con «reale»: «È vero — perché è reale». L'impossibilità del Reale si riferisce al fallimento della sua simbolizzazione: il Reale è il nocciolo duro virtuale attorno al quale fluttuano le simbolizzazioni; queste simbolizzazioni sono sempre e per definizione provvisorie e instabili, la sola «certezza» è quella del vuoto del Reale che esse (presup)pongono.

Guevara lettore di Rousseau

È su questo sfondo cristiano che dobbiamo leggere le famose affermazioni di Che Guevara sull'amore rivoluzionario:

Lasciatemi dire, a rischio di sembrare ridicolo, che il vero rivoluzionario è guidato da grandi sentimenti d'amore. È impossibile pensare a un rivoluzionario autentico privo di tale qualità. Forse questo è uno dei grandi drammi del dirigente; il quale deve avere, oltre a uno spirito appassionato, una mente fredda e prendere decisioni dolorose senza contrarre un solo muscolo. I nostri rivoluzionari di avanguardia devono idealizzare questo amore per l'umanità, per le cause più sane e farlo unico, indivisibile. Non possono scendere con la loro piccola dose di amore quotidiano verso i luoghi dove l'uomo comune lo esercita.

I dirigenti della rivoluzione hanno figli che, ai primi balbettii, non imparano a nominare il padre; donne che devono partecipare al sacrificio generale della loro vita per portare la rivoluzione alla sua meta; amici il cui ambito coincide strettamente con quello dei compagni di lotta. Non vi è vita fuori di essa.

In tali condizioni, bisogna avere una gran dose di umanità, una gran dose di senso della giustizia e della verità per non cadere in estremismi dogmatici, in scolasticismi freddi, per non isolarsi dalle masse. Tutti i giorni bisogna lottare perché questo amore per l'umanità vivente si trasformi in fatti concreti, in atti che servano di esempio, di mobilitazione.²⁵

Guevara è alle prese qui precisamente con la relazione tra *eros* (amore personale) e *agape* (amore politico) e postula la loro mutua esclusione: i rivoluzionari «non possono scendere con la loro piccola dose di amore quotidiano verso i luoghi dove l'uomo comune lo esercita», in altre parole il loro amore deve rimanere «unico, indivisibile», amore per il popolo, con l'esclusione di ogni attaccamento «patologico». Se questa può sembrare la formula stessa di una catastrofe «totalitaria» (uccidere individui reali per la rivoluzione in nome dell'astrazione: «il popolo»), c'è un altro e ben più raffinato modo di leggere la posizione di Guevara. Dobbiamo partire dal paradosso che l'amore erotico singolare, preso precisamente come l'assoluto, non deve essere postulato come obiettivo diretto; deve conservare lo status di un sottoprodotto, di qualcosa che riceviamo come una forma di grazia immeritata. Il punto non è che «ci sono cose più importanti dell'amore»; un autentico incontro amoroso rimane un punto di riferimento assoluto nella vita di ognuno (per dirla in termini tradizionali, è «ciò che dà significato alla vita»). Ma la dura lezione che dobbiamo apprendere è che, proprio in quanto tale, l'amore (la relazione amorosa) non deve essere l'obiettivo diretto della vita; quando ci troviamo di fronte alla scelta tra amore e dovere, il dovere deve avere la meglio. Il vero amore è modesto, come quello di una coppia in un romanzo di Marguerite Duras: mentre si tengono per mano, i due amanti non si guardano negli occhi; essi guardano insieme verso l'esterno, verso un punto terzo, la Causa comune. Forse non c'è amore più grande di quello di una coppia rivoluzionaria, dove ognuno dei due amanti è pronto ad abbandonare l'altro in qualsiasi momento se la rivoluzione lo richiede. Essi non si amano meno della coppia di amanti tesi a sospendere tutti i loro legami e obblighi terreni per bruciare in una notte di passione incondizionata; se mai si amano di più.

La domanda è dunque: come incide un collettivo emancipativo-rivoluzionario che incarna la «volontà generale» sull'intensa passione erotica? Non ci sorprende di trovare una risposta in Rousseau, il teorizzatore della volontà generale. Il suo *Giulia o la nuova Eloisa* propone un simile messaggio. Dal momento che (in un infelice segno della nostra barbarie contemporanea) lo straordinario romanzo di Rousseau non ha più lo status di un classico noto a tutti, riporto qui un breve schema della storia. Ambientato principalmente presso il lago di Ginevra, il romanzo si incentra su un giovane tutore, Saint-Preux, e Giulia, la sua pupilla, che si innamorano l'uno dell'altra. Ma lui è solo un borghese, e il padre di Giulia, che appartiene alla nobiltà, non vuole sentir parlare della loro relazione. Costretti a mantenere la loro relazione come un colpevole segreto, i due giovani cedono alla passione e diventano amanti. Giulia spera di costringere il padre ad acconsentire alla loro relazione attraverso una gravidanza, ma ha un aborto spontaneo. A questo punto entra in scena Eduard Bomston, un lord inglese immensamente ricco e amico del padre di Giulia. Egli prende in gran simpatia Saint-Preux, ma questi lo sospetta di nutrire dei piani riguardo a Giulia. In un moto di

rabbiosa gelosia Saint-Preux sfida Lord Eduard a duello. Alla fine questo disastro è evitato e Lord Eduard dà prova della sua generosità sforzandosi di convincere il barone d'Etange a permettere il matrimonio. Ma anche Eduard fallisce: il padre di Giulia pretende che lei rinunci a Saint-Preux e accetti il marito che lui ha scelto per lei, il suo socio e più maturo Wolmar.

A questo punto disperato, un altro personaggio interviene a risolvere l'impasse: Clara, la giudiziosa cugina di Giulia, che gode infine della fiducia di tutti e agisce come una sorta di coro a una voce, facendo osservazioni, offrendo predizioni e deplorando i cattivi eventi. Per salvare la reputazione di Giulia, Clara manda via il tutore; il suo amico Lord Eduard lo porta a Parigi. Mentre i due sono assenti, la madre di Giulia scopre la loro corrispondenza e ne rimane assai turbata, e poco dopo si ammala e muore. Anche se i due eventi non hanno alcuna relazione, Giulia si sente in colpa e pensa di essere la causa della morte della madre. In questo stato d'animo acconsente a rinunciare al suo amante e a sposare Wolmar. Durante la cerimonia, attraversa un profondo cambiamento interiore, una conversione alla virtù. Si sente ora pronta ad accettare i propri doveri come moglie e madre. Nella sua ricerca della virtù, viene aiutata in ogni passo dal suo straordinario marito, un uomo tanto saggio quanto buono. Nonostante Giulia non riesca a convincersi a confessargli la propria relazione con Saint-Preux, egli sa e le perdona tutto. In cambio Giulia abbraccia un nuovo stato, rompe ogni relazione con il suo amante che alla fine lascia l'Europa.

Ma la storia continua, o, piuttosto, ricomincia: dieci anni dopo Saint-Preux ritorna ed è accolto benevolmente da Wolmar e sua moglie. Giulia ora ha due figli e la sua vita è interamente dedicata a loro e alla gestione di una tenuta modello a Clarens con Wolmar. Il resto del libro descrive questi sforzi, la virtù di Giulia, la saggezza di Wolmar, la bellezza del loro giardino inglese, e il successo della loro tenuta.²⁶ Il solo dispiacere di Giulia sembra essere il fatto che Wolmar è ateo. Egli non ne parla mai, e va regolarmente in chiesa per mantenere le apparenze, ma è un convinto non credente. Questo fatto turba Giulia, per quanto Wolmar non tenti mai di cambiare la sua fede. Quanto più Wolmar è benevolo, e quanto più si adopera per curare Saint-Preux dalla sua antica infatuazione, tanto più sua moglie diventa religiosa e infelice. Ma perché? Come Rousseau vedeva chiaramente, l'eccesso della devozione religiosa è un ritorno del rimosso della passione sessuale repressa: il vero fattore di desessualizzazione non è la spiritualità religiosa, ma l'illuminismo ateo che dissolve la passione con fredda comprensione utilitaria, riducendola a un eccesso patologico da curare in modo adeguato. Non sorprende che, in queste condizioni, la passione sessuale possa tornare solamente sotto forme religiose, come consapevolezza «irrazionale» della sofferenza e del peccato.

Alla fine, una volta che sembra certo che Saint-Preux sposerà Clara e si stabilirà a Clarens per diventare il tutore dei figli di Wolmar, Giulia gli confessa il suo profondo malessere e tedio. Il romanzo termina con un inaspettato incidente che nondimeno rivela una più profonda impasse: essendosi gettata nel lago per salvare il figlio minore dall'annegare, Giulia si raffredda, si ammala e muore di una morte esemplare. Non si era mai realmente «curata» dall'amore per il precedente amante, e il solo modo per uscire da questa situazione impossibile è la morte. Giulia è quindi assai felice di morire, perché è ora perfettamente cosciente che tutta la sua virtù non le era bastata per dimenticare Saint-Preux: lo ama ancora come non mai. In punto di morte Giulia rende conto delle sue tolleranti e amorevoli credenze religiose, ma la sua più grande speranza è di riunirsi in cielo con Saint-Preux.²⁷

Se il sottotitolo del romanzo stabilisce il parallelo con la storia medievale di Abelardo e Eloisa, una giovane fanciulla e il suo tutore che anch'essi cedono alla passione, dobbiamo però mettere in risalto le differenze tra le due storie. Rousseau ritrae l'era dell'illuminismo, quando la punizione che segue alla trasgressione sessuale non è più la castrazione per l'uomo e il convento per la donna: la

nuova Eloisa assume virtuosamente i suoi doveri dimoglie, madre e, insieme a Wolmar, di benevolo genitore per tutti quelli che lavorano nella loro tenuta esemplare; mentre, invece di subire la crudeltà della castrazione, il tutore viene invitato dal comprensivo marito nella famiglia ideale per essere curato della sua infatuazione patologica. Il messaggio non potrebbe essere più chiaro: il matrimonio è la forma contemporanea della rinuncia sessuale. A prima vista il movimento interiore di *Giulia* sembra effettivamente essere «una specie di negazione a due livelli» in cui «il rifiuto appassionato di desideri falsi e convenzionali» è «seguito dal rifiuto virtuoso o razionale delle stesse passioni anticonformiste»: ²⁸ *Giulia* è «la storia di due amanti [...] il cui amore appassionato prima rifiuta la falsità delle convenzioni esistenti ma che poi – attraverso la partecipazione a una comunità formata dal marito di Giulia, Wolmar – subisce un secondo sviluppo in cui essi virtuosamente si astengono da quelle stesse passioni». ²⁹

Il problema è come leggere il ritorno della passione alla fine del romanzo, quando Giulia confessa la sua incapacità di rinunciare al proprio desiderio e opta per un (vagamente mascherato) suicidio come sola via d'uscita; è questa aggiunta inquietante un segno del fallimento dell'hegeliana «negazione della negazione» che costituisce la cornice fondamentale del romanzo, oppure ne è la intrinseca realizzazione? In altre parole, dobbiamo leggere lo scarto tra la lettura hegeliana «ufficiale» di *Giulia* (la «sublazione» dell'amore passionale nella nuova comunità virtuosa che ci cura da esso) e la lezione implicita della storia stessa (il fallimento di questa «sublazione», il ritorno fatale dell'amore) come una preveggenza critica di Hegel, come un'indicazione del limite dell'*Aufhebung*, come la persistenza del reale dell'oscena passione «non morta» la cui singolarità sfugge alla comprensione dell'universalizzazione astratta? Siamo tentati di convenire con questa lettura: ciò che caratterizza la rottura post-hegeliana non è precisamente l'emergere di una ripetizione che non può essere «sublata», di una pulsione che persiste al di là (o piuttosto al di sotto) del movimento di idealizzazione? Le memorabili frasi dell'ultima lettera di Giulia al suo amante prima di morire (parte sesta, Lettera VIII) sembrano certamente indicare questa direzione. Il punto non è tanto che l'appagamento (il benessere, la felicità) siano per lei irraggiungibili; essi sono reali, e proprio questo fatto, «*ce dégoût du bien-être*», è ciò che lei trova insopportabilmente asfissiante: «*je suis trop heureuse: le bonheur m'ennuie*». ³⁰ Quando un contemporaneo censore svizzero di *Giulia* scrisse che «bisogna morire di piacere dopo aver letto quest'opera... o meglio, bisogna vivere per continuare a leggerla» ³¹ — questo sovrapporsi di morte e dell'eccesso ripetitivo di vita non è la descrizione più succinta della pulsione di morte freudiana, una dimensione che elude la mediazione dialettica hegeliana?

E se invece rovesciassimo questa prospettiva? E se fosse solo dopo che siamo passati attraverso la dolorosa «sublazione» destinata a curarci della passione dell'amore che questa passione emerge «come tale», nella sua forma pura, priva della maschera ingenua ed eroica dell'opposizione alla moralità paterna tradizionale e oppressiva che caratterizza la sua prima apparizione? In hegelese, se la prima negazione (passione contro l'oppressione sociale) è una «negazione astratta», la seconda è una negazione «concreta», reale. È solo qui, quando l'ordine non è più oppressivo, ma è diventato l'ordine della felicità e del benessere, che esso può essere propriamente negato. La «negazione di negazione» è quindi necessariamente seguita da un «giro di vite» supplementare: la passione assoluta non morta è ciò che la «negazione di negazione» produce, ciò che essa porta dal suo In-sé al suo Per-sé. Il finale scoppio passionale di Giulia è quindi stranamente simile al «no» di Sygne nell'*Otage* di Claudel: quello che rimane in seguito al doppio movimento di *Versagung*, l'eccesso generato dal sacrificio autonegato; una volta che abbiamo sacrificato tutto (ogni contenuto sociale)

per la passione, dobbiamo rinunciare alla passione stessa – e tuttavia, *eppur si muove*,³² la passione persiste.

Dobbiamo qui aggiungere un altro punto: il modo in cui *non* dobbiamo leggere la conclusione di *Giulia* è di vedervi l'asserzione di un divario «ontologico» tra il desiderio e i vincoli della realtà (sociale), come il necessario fallimento di un'utopia impossibile, del tipo «il desiderio non può mai essere pienamente soddisfatto, ed è meglio così». Dobbiamo piuttosto azzardare una alquanto ingenua soluzione storicista-marxista dell'impasse finale di *Giulia*: e se la cura/sublazione di Clarens fallisse non a causa di qualche incompatibilità ontologica tra amore e ordine sociale virtuoso, ma perché l'ordine sociale a Clarens è in realtà un incubo proto-totalitario gerarchico-pedagogico, la realizzazione di una fantasia propria del dispotico illuminismo prerivoluzionario? Clarens è costruito con attenzione e ordinato in modo saldo, completo in sé stesso e immutabile, un'utopia illuminista in una nuova versione intima: per raggiungere la felicità completa, tutti devono impegnarsi per il bene comune. La manipolazione istituzionale dei lavoratori (che approvano con gioia il loro sfruttamento, senza bisogno di aperta repressione), come anche la bizzarra «cura» per la malattia amorosa di Saint-Preux, sembrano uscire direttamente da un universo foucauldiano di controllo e regolamentazione biopolitica: l'oppressione del potere che proibisce è sostituita dall'amministrazione benevola. Questa nuova modalità nell'esercizio del potere è personificata da Wolmar, che, nonostante sia stato imposto a Giulia da suo padre, non è una figura dell'autorità paterna, ma un'autorità decisamente post-patriarcale, un regolatore/coordinatore di buon cuore che governa con trasparenza totale, privo di ogni mistica del potere, e che si aspetta la stessa apertura da parte dei suoi soggetti. E il fatto che egli sia nell'intimo un ateo che prende parte solo esternamente ai riti religiosi è cruciale: egli non ha bisogno di alcuna trascendenza superiore per sostenere il proprio potere. In lacanese, il passaggio dal padre di Giulia a Wolmar è il passaggio dal discorso del Maestro al discorso dell'Università: privato dell'autorità del Significante Maestro, Wolmar è l'incarnazione della conoscenza; egli sa tutto, tutti i segreti più intimi di quelli che lo circondano, e la sola posizione soggettiva che può sostenere questo eccesso di conoscenza è quella di una serena indulgenza: egli sa tutto della relazione di Giulia e della sua gravidanza interrotta, ma non c'è invidia o gelosia nella sua reazione a ciò, egli accetta tutto. Il rovescio di questa generosità incondizionata è, ovviamente, una forma di controllo e di dominio che è molto più forte del tradizionale esercizio oppressivo del potere: il secondo rimane una pressione esterna, e permette così al soggetto di opporvi resistenza dall'interno; ma il potere di Wolmar è un potere che accetta con amore questo nucleo interno di resistenza, non accusa né incolpa il soggetto per esso, ma propone semplicemente una cura per mezzo di una rieducazione, con la piena cooperazione del soggetto.

È per questo che la comunità di Clarens, presieduta da Wolmar e dalla rinata Giulia, non è la comunità veramente trasparente a sé stessa che pretende di essere: la sua «trasparenza» è falsa, è un'illusione che nasconde una totale manipolazione. La «volontà generale» che sembra emergere a Clarens priva i soggetti del cuore stesso della loro soggettività; e l'«irrazionale» resistenza di Giulia ne è la prova, un tentativo disperato di riaffermare il diritto infinito alla propria soggettività. È per questo che è troppo facile considerare Clara superiore a Giulia (come alcune interpreti femministe sono tentate di fare): contrapporre Giulia, ancora prigioniera della scissione tra dovere e passione che caratterizza la tradizionale identità femminile, a Clara, una donna libera e indipendente che è stata capace di elevarsi al di sopra dei ruoli tradizionali del suo sesso, coltivando libertà e amicizia. Clara è qui presentata come il personaggio saggio di un romanzo di Jane Austen, in opposizione a Giulia la cui passione inestinguibile prefigura l'universo delle Brontë. È possibile che Clara si elevi al di sopra del tradizionale ruolo femminile; ma proprio in quanto tale lei è la garanzia essenziale

dell'ordine e della stabilità di Clarens, che armeggia dietro le quinte e interviene con saggezza per manipolare le eccessive esplosioni di passione affinché l'armonia sociale sia mantenuta. In quanto tale, Clara si adatta perfettamente all'ordine esistente, contrariamente all'irrequietezza e alla negatività incarnate da Giulia.

Ma il fatto che Clarens sia una comunità organica pre-rivoluzionaria non offre la possibilità di un'altra forma di collettività, qualcosa come un collettivo emancipativo-rivoluzionario che incarna la «volontà generale» in modo ben più autentico? La domanda è ancora una volta: come incide una tale collettivo sulla passione erotica intensa? Da quello che sappiamo dell'amore tra i rivoluzionari bolscevichi, in quella circostanza ebbe luogo qualcosa di unico, emerse una nuova forma di coppia amorosa: una coppia che viveva in un permanente stato di emergenza, interamente votati alla Causa rivoluzionaria, pronti a sacrificare ogni personale realizzazione sessuale per essa, pronti perfino ad abbandonarsi e a tradirsi se la Rivoluzione lo avesse richiesto, ma allo stesso tempo interamente votati l'uno all'altra, godendo insieme di rari momenti di estrema intensità. La passione degli amanti era tollerata, perfino rispettata tacitamente, ma ignorata nel discorso pubblico come qualcosa che non concerneva gli altri. (Ci sono tracce di questo perfino in ciò che sappiamo della relazione di Lenin con Inessa Armand). In tutte e tre le precedenti forme di gestione della relazione amorosa rappresentate in *Giulia*, abbiamo un violento tentativo di *Gleichschaltung*, di imporre l'unità tra passione intima e vita sociale (il padre di Giulia vuole che lei reprima i suoi sentimenti; nella loro relazione, Giulia e il suo tutore vogliono cancellare la realtà sociale; Wolmar ancora vuole curare gli amanti della loro malattia e integrarli pienamente nel nuovo spazio sociale), mentre qui la radicale *disgiunzione* tra passione sessuale e attività socio-rivoluzionaria è pienamente riconosciuta. Le due dimensioni sono accettate come interamente eterogenee, ognuna irriducibile all'altra; non c'è armonia tra le due, ma è proprio il riconoscimento del divario che rende la loro relazione non antagonista.

Dobbiamo tuttavia compiere qui un ulteriore passo: l'affermazione di Guevara che «il vero rivoluzionario è guidato da grandi sentimenti d'amore» deve essere letta insieme alla sua ben più «problematica» descrizione dei rivoluzionari come «macchine per uccidere»:

L'odio è un elemento di lotta; l'odio inflessibile per il nemico che ci spinge oltre le limitazioni naturali dell'uomo e ci trasforma in efficaci, violente, selettive e fredde macchine per uccidere. I nostri soldati devono essere così; un popolo senza odio non può sconfiggere un nemico brutale.³³

È per questo che dobbiamo andare fino in fondo qui e applicare le parole di Cristo «chi non odia suo padre non segue me» *a lui stesso*, al suo stesso atteggiamento sulla croce: al momento della sua morte, Cristo «odia il padre per amore». Elie Wiesel scrisse di un rabbino ad Auschwitz che, perfino nel campo, continuò a digiunare a Yom Kippur, nonostante sapesse che questo significava morte certa (a causa del digiuno, divenne debole, non passò la «selezione» seguente e venne quindi gassato). Il rabbino spiegò che digiunava «non per obbedienza, ma per sfida»:

Prima della guerra, alcuni ebrei si ribellarono alla volontà divina andando al ristorante nel Giorno dell'Espiazione; qui è osservando il digiuno che possiamo far sentire la nostra indignazione. Sì, mio discepolo e maestro, sappi che ho digiunato. Non per amore di Dio, ma contro Dio.³⁴

Alla domanda sul perché lo facesse se non era più un credente, il rabbino rispose: «Non riesci a cogliere il nocciolo della questione. Qui e ora, il solo modo di accusarlo è di lodarlo».³⁵ Dal punto di vista cristiano, lodare Cristo è l'atto di accusare Dio Padre.

Dobbiamo quindi rifiutare la lettura classica delle «scandalose» parole di Cristo che le interpreta come un semplice invito alla moderazione, in un movimento che rassomiglia a una finta copia dell'hegeliana «negazione di negazione»: una volta che abbiamo rifiutato tutti gli affetti terreni per il nostro amore incondizionato per Dio, ci è permesso di tornare al mondo – possiamo di nuovo amare la nostra sposa, i nostri genitori, e così via, ma ora con moderazione, dal momento che solo Dio deve essere amato in modo incondizionato. Ma una tale lettura è una bestemmia a cui sfugge totalmente il punto centrale del cristianesimo: quando Cristo dice che ovunque vi sia amore tra due dei suoi discepoli, egli sarà con loro, dobbiamo prendere queste parole alla lettera; Cristo non è (solo) amato, egli è amore, è il nostro amore per il prossimo. È per questo che l'«odio» di cui parla non è un odio per gli umani «inferiori», che dovrebbe in qualche modo provare che noi «veramente» amiamo solo Dio, ma è piuttosto un odio del prossimo *in nome* del nostro amore per loro.

Il romanzo di Toni Morrison *Amatissima (Beloved)*, che porta questo paradosso al suo dolente climax, deve essere qui contrapposto a *Ritorno a Brideshead (Brideshead Revisited)* di Evelyn Waugh. Si ricordi il colpo di scena finale nel romanzo di quest'ultimo: Julia rifiuta di sposare Ryder (nonostante entrambi abbiano di recente divorziato proprio per questa ragione) come parte di quello che lei chiama ironicamente il suo «patto privato» con Dio – nonostante lei sia corrotta e dissoluta, potrebbe avere ancora una possibilità di salvezza sacrificando quello che più le sta a cuore: il suo amore per Ryder. Come lei stessa afferma chiaramente nelle sue parole finali, Julia è pienamente conscia del fatto che, una volta lasciato Ryder, avrà varie altre relazioni insignificanti; queste, tuttavia, non conteranno veramente, dal momento che non la condanneranno in modo irrevocabile agli occhi di Dio. Ciò che la condannerebbe sarebbe privilegiare il suo unico vero amore alla sua dedizione a Dio, dal momento che non dovrebbe esserci alcuna rivalità tra beni supremi. Questa non è *agape*, ma la sua perversione blasfema.

In *La bestia intellettuale è pericolosa* Brecht afferma che «una bestia è qualcosa di forte, terribile, devastante; la parola emette un suono barbaro». Sorprendentemente egli poi scrive: «La domanda chiave, in effetti, è questa: come possiamo diventare *bestie*, bestie nel senso in cui i fascisti avranno timore per il loro dominio?» È dunque chiaro che, per Brecht, questa domanda indica un compito positivo, non la solita lagna su come i tedeschi, una nazione tanto colta, possano essersi trasformati nelle bestie naziste: «Dobbiamo comprendere che la bontà deve anche essere capace di ferire – di ferire in modo selvaggio».³⁶ È solo su questo sfondo che possiamo trovare una formulazione per il divario che separa la saggezza orientale dalla logica emancipativa cristiana. La saggezza orientale accetta il Vuoto o Caos primordiale come realtà ultima, e, paradossalmente, proprio per questa ragione preferisce un ordine sociale organico in cui ogni elemento sta al proprio posto. Al cuore stesso del cristianesimo sta un progetto radicalmente diverso: quello di una negatività distruttrice che non termina in un Vuoto caotico, ma ritorna (si organizza) in un nuovo

Ordine, imponendo sé stessa alla realtà. Per questa ragione il cristianesimo è anti-Saggezza: la saggezza ci dice che tutti i nostri sforzi sono vani, che tutto termina nel caos, mentre il cristianesimo insiste follemente sull'impossibile. L'amore, specialmente nella sua forma cristiana, è decisamente non saggio. È per questo che san Paolo dice: «Distruggerò la saggezza del saggio» (*sapientiam sapientum perdam*, come si conosce normalmente il suo detto in latino). Dobbiamo qui intendere il termine «saggezza» in senso letterale: è la saggezza (nel senso di accettazione «realistica» delle cose come stanno) che Paolo contesta, non la conoscenza in quanto tale.

Per quel che riguarda l'ordine sociale, questo significa che l'autentica tradizione apocalittica cristiana rifiuta la saggezza secondo la quale qualche sorta di ordine gerarchico è il nostro fato, così che ogni tentativo di contestarlo e di creare un ordine alternativo egalitario finirà di necessità in un orrore distruttivo. *Agape* come amore politico significa che un amore egalitario e incondizionato per il prossimo può servire da fondamento per un nuovo Ordine. La forma dell'apparenza di questo amore è il cosiddetto millenarismo apocalittico, o l'Idea di comunismo: la spinta a realizzare un ordine sociale egalitario di solidarietà. L'amore è la forza di questo legame universale che, in un collettivo emancipativo, collega direttamente le persone, nella loro singolarità, aggirando le loro determinazioni gerarchiche particolari. Il terrore è terrore per amore degli altri singolari-universali e contro il particolare. Questo terrore definisce esattamente la stessa cosa dell'opera dell'amore. Il rimprovero che dobbiamo fare ai terroristi fondamentalisti, che siano islamici o cristiani, è precisamente che non sono terroristi nel modo giusto, che si sottraggono all'autentico terrore come opera dell'amore. Dostoevskij aveva infatti ragione quando scrisse: «Il socialista che è un cristiano dev'essere più temuto del socialista che è ateo» – certo, temuto dal nemico.

Tra le alternative a questo terrore c'è la beneficenza, uno dei nomi (e delle pratiche) odierni del *non-amore*. Quando, di fronte a un bambino che muore di fame, ci viene detto: «Per il prezzo di un paio di cappuccini, potete salvargli la vita!», il vero messaggio è: «Per il prezzo di un paio di cappuccini, potete continuare a vivere la vostra vita piacevole e ignara, non solo non vi sentirete affatto in colpa, ma vi sentirete addirittura bene per aver partecipato alla lotta contro la sofferenza!» I versi di Brecht in *Badener Lehrstück vom Einverständnis* sono oggi più attuali che mai:

Finché regna violenza l'aiuto può essere rifiutato
e quando non regnerà più, non sarà più necessario.
Dunque non chiedete aiuto, ma eliminate la violenza.
Aiuto e violenza formano un tutto
E il tutto dev'essere cambiato.³⁷

Non affermò la stessa cosa Oscar Wilde quando, nelle prime righe dell'*Anima dell'uomo sotto il socialismo*, sottolineò che «è molto più facile simpatizzare con la sofferenza che con il pensiero»?

La gente si trova circondata da una miseria ripugnante, da brutture ripugnanti, da una fame

ripugnante. È inevitabile che tutto ciò la turbi profondamente. [...] Di conseguenza, con intenzioni ammirevoli anche se male indirizzate, molto seriamente e molto sentimentalmente la gente si accinge al compito di rimediare ai mali che vede. Ma i suoi rimedi non curano il male: si limitano a prolungarlo. Invero, i suoi rimedi fanno parte del male. Si cerca, per esempio, di risolvere il problema della povertà col mantenere i poveri in vita; o, nel caso di una scuola molto progredita, con il divertirli. Ma questa non è una soluzione: è un aggravio delle difficoltà. *Lo scopo cui si deve mirare è il tentativo di ricostruire la società su basi tali che la povertà sia impossibile.* E le virtù altruiste non hanno fatto altro che impedire il raggiungimento di questo scopo. [...] gli schiavisti peggiori erano quelli che trattavano i loro schiavi con umanità, così impedendo a coloro che ne erano le vittime di rendersi conto degli orrori del sistema, e di comprenderli a coloro che volevano studiarlo. [...] tale carità degrada e demoralizza. [...] È immorale servirsi della proprietà privata per alleviare gli orribili mali che risultano dall'istituzione della proprietà privata.³⁸

Ma non stiamo confondendo qui il materialismo ateo con una posizione radicale-apocalittica cristiana, confermando in questo modo l'affermazione spesso ripetuta che l'ateismo non può reggersi sulle proprie gambe, che può solo vegetare all'ombra del monoteismo cristiano? In altre parole, come rispondere all'ovvio rimprovero che il «materialismo cristiano» equivale a una fede «barrata»? Non avendo il coraggio necessario per compiere il necessario «atto di fede», conserviamo la forma cristiana dell'impegno religioso senza riconoscerne il contenuto. La risposta è che questo «svuotare la forma del suo contenuto» avviene già nel cristianesimo stesso, nel suo stesso centro, e il nome di questo svuotamento è *kenosis*: Dio muore e resuscita come Spirito Santo, come la *forma* della fede collettiva. È un errore feticista cercare il supporto materiale di questa forma (il Cristo risorto): lo Spirito Santo è il collettivo stesso dei credenti, ciò che essi cercano al di fuori è già qui, sotto forma dell'amore che li unisce.

Il pensiero (post)politico contemporaneo è prigioniero dello spazio determinato da due poli: etica e giurisprudenza. Da un lato, la politica – sia nella sua versione liberal-tollerante che in quella «fondamentalista» – è concepita come la realizzazione di posizioni etiche (su diritti umani, aborto, libertà...) che le preesistono; dall'altro (e in modo complementare) essa è formulata nella lingua della giurisprudenza (come trovare l'equilibrio appropriato tra i diritti degli individui e quelli delle comunità ecc.).³⁹ È qui che il riferimento alla religione può giocare un ruolo positivo nel resuscitare la dimensione propria del politico, nel ri-politicizzare la politica: può dare la possibilità agli attori politici di uscire dall'attuale groviglio etico-legale. Il vecchio sintagma, il «teologico-politico», acquista qui nuova rilevanza: il punto non è solo che ogni politica è fondata in una visione «teologica» della realtà, ma anche che ogni teologia è intrinsecamente politica, è l'ideologia di un nuovo spazio collettivo (come le comunità di credenti nel cristianesimo delle origini, o l'*umma* nell'Islam delle origini). Parafrasando Kierkegaard, potremmo dire che ciò di cui oggi abbiamo bisogno è una sospensione *teologico-politica* dell'etico-legale.

Schiaffeggia il prossimo tuo!

In che modo influisce questa sospensione sul modo in cui ci relazioniamo con il nostro prossimo? Come mostra Robert Pippin nella sua perspicace interpretazione di *Sentieri selvaggi* (*The Searchers*

) di John Ford, il cambio in relazione al prossimo avviene nella scena cruciale verso la fine del film, in cui Ethan (interpretato da John Wayne), dopo aver finalmente trovato Debbie (che è stata per diversi anni prigioniera degli indiani), la insegue mentre lei tenta di fuggire. L'intenzione esplicita di Ethan per tutto il film è stata non di salvarla, ma di ucciderla; in altre parole egli era spinto dall'idea razzista che una ragazza bianca catturata dagli indiani meriti solo di morire. Tuttavia, quando ha Debbie in suo potere, la solleva, la abbraccia, e decide di portarla a casa. Qual è la ragione di questo improvviso cambiamento? La spiegazione usuale è che, all'ultimo momento, la bontà innata di Ethan ha il sopravvento. Tuttavia Pippin scarta questa lettura, e analizza invece lo strano fotogramma del volto di Ethan un momento prima di catturare Debbie, quando la vede fuggire via. Il suo sguardo non esprime un qualche risveglio di calore umano o compassione, ma invece

l'espressione fondamentale è qui lo sconcerto, qualche indizio del fatto che Ethan non sa più che pesci pigliare e all'improvviso si rende conto di non saper più che pesci pigliare [...]. Ciò che dobbiamo scoprire qui è che egli non conosceva bene i propri pensieri e le proprie intenzioni, che dava credito a principi che erano in parte chiacchiere e fantasie. Noi (e lui) scopriamo la profondità e la misura delle sue reali convinzioni solo quando alla fine egli deve agire.⁴⁰

Possiamo dunque dire che, nel momento immortalato da questo fotogramma del suo volto perplesso, Ethan scopre sé stesso come un suo prossimo, nell'abisso impenetrabile della sua soggettività. Quando Ethan alla fine si trova nella posizione di dover agire, egli affronta l'enigma indecidibile della propria personalità, minando la sua identità di «Ethan» sulla quale egli (e noi, gli spettatori del film) si era fin qui fissato: un uomo ossessionato dal progetto omicida di riscattare Debbie uccidendola. (È facile per Pippin, in qualità di hegeliano, scoprire questa caratteristica : il grande motivo della dialettica hegeliana dell'azione è come scopriamo le nostre vere intenzioni solo quando dobbiamo trasformarle in azioni). È dopo la sua conversione in un «prossimo » inumano che Ethan diventa letteralmente invisibile per la comunità «umana» attorno a lui. Nella scena finale del film, quando egli restituisce Debbie alla sua famiglia, la comunità «non rifiuta Ethan. Essi piuttosto lo ignorano in modo cerimonioso. Fingono che egli non esista; nessuno gli parla, gli dice buon giorno, gli dice di entrare o di non entrare. Egli viene immediatamente dimenticato, come se fosse letteralmente invisibile ».⁴¹ Questo può essere confermato in un modo sorprendentemente diretto: tutto ciò che accade nell'ultimo minuto del film (ogni movimento e ogni parola dei personaggi) funzionerebbe in modo del tutto normale e sensato anche se cancellassimo digitalmente John Wayne dalla scena.

La reazione della comunità è una strategia disperata per evitare l'estrema e intrusiva vicinanza del prossimo; questo fatto può venire ulteriormente illustrato sull'esempio di un recente incidente che ha avuto luogo mentre stavo visitando alcune università americane per dare una serie di conferenze insieme a Mladen Dolar. L'incidente (un evento strano per noi due, almeno) avvenne a una cena dopo le nostre conferenze. Il professore che presiedeva informalmente all'evento propose che ogni persona seduta al tavolo (più o meno una dozzina) si presentasse brevemente, dichiarando rango professionale, campo di ricerca, e orientamento sessuale. I nostri colleghi americani debitamente obbedirono, come se questa fosse la cosa più naturale del mondo, mentre io e Dolar glissammo

semplicemente sull'ultimo punto. Ebbi la tentazione di rispondere in uno di questi due modi, anche se ovviamente non lo feci: o di dare una risposta volgare e provocatoria, del tipo: «Be', a me piace penetrare fanciulli di meno di cinque anni e poi bere il loro sangue» (anche se in una atmosfera così politicamente corretta non si sa mai l'effetto che può avere una cosa del genere), o di proporre di aggiungere un altro punto alle nostre presentazioni: cioè, che ognuno di noi specificasse quanto guadagna all'anno e l'ammontare delle sue ricchezze (sono certo che i miei amici americani l'avrebbero trovato molto più invadente che la domanda sui nostri gusti sessuali). Nel suo meraviglioso commento a quest'incidente, Dolar lo mette a confronto con altri due eventi: un'elegante mostra di discrezione da parte di Gore Vidal, e un incidente che accadde su una spiaggia slovena ai suoi ospiti americani:

Uno si sente molto europeo in tutti quei casi in cui si trova di fronte alla grande facilità e alla mancanza di riservatezza o inibizioni con cui gli americani parlano di esperienze molto personali di fronte a completi estranei, come se mancassero del senso di riserbo e discrezione, e a causa di ciò involontariamente provocano imbarazzo in ascoltatori europei. Sembra che gli americani se ne escano di continuo con una nuova. È ben difficile definire dove si traccia la linea, ma c'è comunque una linea, e quando la si oltrepassa, sembra quasi che sia alla fine una reazione fisiologica, spesso come un'ondata di vergogna.

En passant, non posso evitare di menzionare un altro aneddoto, che si racconta su Gore Vidal. In un'intervista televisiva gli venne chiesto: «La sua prima esperienza sessuale fu con un uomo o con una donna?» Al che egli rispose: «Fui troppo educato per chiederlo». È un meraviglioso rimbotto, che ricorda all'intervistatore, con il mezzo più semplice, che c'è un codice di discrezione da osservare nel discorso pubblico (e in privato, se è per quello, ma in quel caso ha ramificazioni diverse), che non ha nulla a che fare con la pudicizia o la dissimulazione. La linea sottile da non oltrepassare non è un privilegio europeo.

Fatemi portare un altro esempio. Qualche anno fa, quando alcuni amici americani erano in visita in Slovenia in estate, li condussi a una spiaggia sulla costa adriatica. Era una spiaggia pubblica e molto affollata, e i miei amici rimasero alquanto sbalorditi al vedere che gran parte delle donne si toglieva liberamente il reggiseno, come è comune in questa parte del mondo, e se ne andava in giro a seno scoperto, nell'indifferenza generale. I miei amici dissero che una cosa del genere non accadrebbe mai su una spiaggia pubblica in America (non sono mai andato su nessuna, e quindi gli credo sulla parola) ed erano alquanto imbarazzati, nonostante le loro convinzioni liberali e di sinistra, messi a disagio da quella che a loro sembrava una intenzionale ostentazione pubblica di provocazione sessuale: una mancanza tutta europea di riserbo e discrezione. Era quasi come evocare un fantasma caricaturale del puritanesimo nel bel mezzo di questa nostra età della permissività. Questo fatto provocò qualche riflessione sulla questione del prossimo, quella strana creatura che abbiamo accanto, che dovremmo in teoria amare, ma che provoca imbarazzo e umiliazione quando si avvicina troppo a noi, intromettendosi nel nostro spazio privato, passando il limite della discrezione, smascherandoci, per così dire, attraverso il suo proprio smascherarsi, svelando la propria invadente intimità che quindi non può essere mantenuta alla debita distanza.⁴²

Lungi dall'essere opposti o incompatibili, questi due atteggiamenti (dichiarare i propri gusti sessuali e coprire il corpo) si completano a vicenda all'interno dell'universo del puritanesimo statunitense che, come possiamo vedere, è ancora alquanto vivace. Per spiegare questi paradossi dobbiamo tenere a mente come lo stesso atto di indiscrezione, di apertura inaspettata, può funzionare come uno strumento di discrezione, di chiusura: se, quando un uomo tenta di sedurre una donna, questa si concede in modo diretto all'atto sessuale, questo di norma implica una chiusura, un rifiuto di ogni contatto personale più profondo; il messaggio è: «Lo vuoi? Ok, facciamolo in fretta e facciamola finita. Tanto non significa niente per me, non mi interessa!» In questo senso, la totalità della moderna pornografia hardcore è segnata da una profonda discrezione: la stupidità della parte narrativa segnala chiaramente che non c'è alcun coinvolgimento soggettivo profondo in quello che accade, anche se vediamo persone che compiono gli atti più intimi.

Fino a poco tempo fa, la pornografia hardcore rispettava certe proibizioni: anche se mostrava «tutto», incluso il sesso reale, la parte narrativa che forniva la cornice per questi incontri sessuali era, di norma, ridicolmente non realistica, stereotipata, stupidamente comica, metteva in scena una specie di ritorno della *commedia dell'arte* del diciottesimo secolo, in cui gli attori non interpretano individui «reali», ma tipi monodimensionali – l'Avaro, il Marito Cornuto, la Moglie Dissoluta. Questa strana compulsione a rendere la parte narrativa ridicola non è una specie di negativo atto di rispetto? Sì, mostriamo tutto, ma proprio per questa ragione vogliamo che sia chiaro che è tutto un grande scherzo, che gli attori non sono realmente coinvolti. Anche se c'è stata una tendenza, più recentemente, a erodere questa proibizione con pornografia seria, e cioè, pornografia associata a (ciò che tenta di essere) una storia impegnativa (ad esempio i film di Catherine Breillat in Francia), la censura si è riaffermata con il simultaneo emergere della cosiddetta pornografia *gonzo*. C'è *gonzo* quando l'autore non può – o non vuole – prendere distanza dal soggetto che sta investigando: il reporter diventa parte dell'evento che sta accadendo.⁴³ In alcuni casi – come nella caccia al tornado, dove la maggior parte della documentazione è filmata dalla persona che guida la macchina e tiene la telecamera – l'elemento *gonzo* è inerente; tuttavia, nella pornografia *gonzo* esso è una scelta calcolata e volontaria: la pornografia *gonzo* è *embedded*, è l'equivalente pornografico dell'*embedded journalism*.⁴⁴ È caratterizzata da uno stile di ripresa che tenta di situare lo spettatore direttamente all'interno della scena: la pornografia *gonzo* piazza la telecamera nel bel mezzo dell'azione, spesso con uno o più dei partecipanti che filmano e allo stesso tempo compiono atti sessuali, sospendendo così la tradizionale separazione caratteristica del porno e del cinema convenzionali. Influenzato dalla pornografia amatoriale, il porno *gonzo* tende a usare molte meno inquadrature del corpo intero o campi lunghi, e più primi piani. Quello che è più importante tuttavia è che gli attori stessi si rivolgono continuamente alla telecamera, strizzano l'occhio, commentano quello che stanno facendo, tutto in uno stile scanzonato, ironico e autocanzonatorio. In questo modo il realismo altamente riflessivo del *gonzo* segnala un più alto livello di repressione: mentre nella pornografia classica la stupidità della conversazione era limitata dalla narrativa fittizia, nel *gonzo* la finzione narrativa è scardinata, ci viene ricordato di continuo che quello che stiamo guardando è una messa in scena – come per proteggerci dal pericolo di essere troppo coinvolti in quello che stiamo vedendo.⁴⁵

Perché siamo così traumatizzati dall'eccesso di vicinanza del prossimo? Abitudini e costumi sono le modalità principali in cui manteniamo una distanza dall'invadente vicinanza del prossimo «inumano», e oggi stiamo assistendo in effetti a un declino delle abitudini: nella nostra cultura di auto-esposizione e «franchezza», esse non forniscono più uno schermo che garantisce la nostra distanza dal prossimo. (La stessa correttezza politica è un segno rivelatore di questa carenza, con il

suo tentativo di regolare, o perfino legiferare, in modo diretto ciò che avrebbe dovuto essere una questione di abitudine «spontanea»). E tuttavia, è il non universalizzabile prossimo l'orizzonte definitivo della nostra attività etico-politica? È la norma suprema l'ingiunzione di rispettare l'Alterità del prossimo? Non sorprende che Lévinas sia così popolare oggi tra i liberali di sinistra multiculturalisti che propongono infinite variazioni del motivo dell'impossibile universalità (ogni universalità è esclusiva, essa impone uno standard particolare come universale...).

La questione è se ogni universalità etica sia necessariamente basata sull'esclusione dell'abisso del prossimo, o se, al contrario, ci possa essere un'universalità che *non* esclude il prossimo. La nostra risposta è la seconda: e cioè, l'universalità fondata sulla «parte dei senza parte», l'universalità singolare esemplificata da quelli che non hanno un determinato posto all'interno della totalità sociale, che sono «fuori posto» in essa e in quanto tali rappresentano direttamente la dimensione universale. Questa identificazione con gli esclusi deve essere rigorosamente contrapposta alla simpatia e comprensione liberali per la loro condizione, e agli sforzi che ne risultano di includerli nella struttura sociale. Le folle degli slum costituiscono un immenso bacino per la mobilitazione politica: se la sinistra non agisce lì, chi lo farà? I fondamentalisti religiosi? O gli abitanti degli slum rimarranno indefinitamente al di fuori dello spazio civile, come una minaccia di violenza che non viene politicamente articolata?⁴⁶ Nell'estate del 1846 Thoreau fu arrestato per il suo rifiuto di pagare le tasse (che servivano a finanziare la guerra contro il Messico). Quando Emerson lo andò a trovare in carcere e gli chiese: «Cosa fai qui dentro?», Thoreau rispose: «E tu che cosa fai lì fuori?»⁴⁷ Questa è l'appropriata risposta radicale alla solidale preoccupazione dei liberali per gli esclusi: «Come mai essi sono là fuori, esclusi dallo spazio pubblico?» – «Come mai tu sei qui dentro, incluso in esso?»

La distinzione tra quelli che sono inclusi nell'ordine giuridico e l'*homo sacer* non è semplicemente orizzontale, una distinzione tra due gruppi di persone, ma è sempre di più anche una distinzione «verticale» tra due modi (sovrapposti) in cui *le stesse* persone possono essere trattate. In parole povere: sul piano della Legge, siamo trattati come cittadini, soggetti giuridici; ma sul piano del suo osceno supplemento superegotico, di questa vuota legge incondizionata, siamo trattati come *homo sacer*. Il vero problema non è tanto il fragile status dell'escluso, ma piuttosto il fatto che, su un piano più elementare, siamo *tutti* «esclusi», nel senso che la nostra posizione più elementare, a livello «zero», è quella di essere un oggetto della biopolitica, tanto che diritti politici e di cittadinanza ci sono garantiti solo come un atto secondario, in accordo con strategiche considerazioni biopolitiche: e *questa* è la conseguenza ultima della nozione di «post-politica». È per questo che, per Agamben, l'implicazione della sua analisi dell'*homo sacer* non è che dobbiamo lottare per l'inclusione degli esclusi, ma che l'*homo sacer* è la «verità» di tutti noi, che esso rappresenta la posizione a livello zero in cui siamo tutti posti. È per questo che questa «parte dei senza parte», l'universale singolarità dell'*homo sacer*, non è l'eccezione costitutiva dell'universalità: il punto non è che, escludendo l'*homo sacer* dallo spazio pubblico della cittadinanza, questo spazio si costituisca come universale. In termini etico-religiosi, l'universalità esclusiva (cioè l'universalità che esclude il prossimo) è l'universalità giuridica della *lex talionis*, di uguali diritti e di reciprocità universali, mentre l'universalità non esclusiva cristiana è quella del «porgere l'altra guancia»:

Avete inteso che fu detto: Occhio per occhio e dente per dente; ma io vi dico di non opporvi al

malvagio; anzi se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra; e a chi ti vuol chiamare in giudizio per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello. E se uno ti costringerà a fare un miglio, tu fanne con lui due. Dà a chi ti domanda e a chi desidera da te un prestito non volgere le spalle. (Matteo 5:38-40)⁴⁸

Questo eccedere rispetto alla reciprocità simmetrica rappresenta un passaggio dall'«universalità astratta» (uguaglianza) all'«universalità concreta», dal calcolo utilitaristico del guadagno reciproco a un impegno etico incondizionato: è l'impegno dell'eccesso che trasforma l'attore in una universalità singolare. Non stupisce che, per parafrasare la prima riga del *Manifesto del partito comunista*, l'intera storia del cristianesimo sia la storia di una «lotta di classe», una serie di sforzi disperati per addomesticare il carattere scandaloso delle parole sopra citate attraverso una contestualizzazione storicista. Il che non significa che non abbiamo qualcosa da imparare dall'analisi storica di questi passi «eccessivi»:

Di solito associamo questi versi al pacifismo, ma essi contengono qualcosa di più. Questi versi vennero pronunciati in una cultura dove onore e vergogna erano culturalmente significanti. Uno schiaffo in faccia era visto come umiliante ed era un tentativo di degradare la persona attraverso la vergogna pubblica. Cosa ha a che fare questo con la guancia destra e poi con la sinistra? Per trovare la risposta dobbiamo rivolgerci alla Mishnah, una raccolta di disposizioni giuridiche del giudaismo rabbinico del terzo secolo d.C. Nella Mishnah sono prescritte sanzioni e risarcimenti come punizioni per varie infrazioni. Esisteva una differenza tra schiaffeggiare qualcuno con il dorso della mano e con il palmo della mano. Quando Gesù dice «se uno ti percuote la guancia destra» sta parlando di uno schiaffo con il dorso della mano, dal momento che la maggior parte delle persone sono destrorse. La Mishnah dispone un risarcimento per coloro che subiscono una tale affronto umiliante: uno schiaffo con il palmo della mano prevedeva una sanzione doppia rispetto a quella per lo schiaffo con il dorso. Perché una sanzione più elevata? Perché essere colpiti sulla guancia destra, con il dorso della mano, è più degradante e umiliante che esserlo sulla guancia sinistra con il palmo. In effetti Gesù sta dicendo che se qualcuno ci disonora o ci umilia molto con uno schiaffo con il dorso della mano sulla guancia destra, dobbiamo porgergli la guancia sinistra per vedere se questi è disposto ad ammettere che siamo più vicini a essere suoi pari che da quanto indicato dal primo schiaffo. Ovviamente questo comporterebbe anche una sanzione più elevata per chi dà lo schiaffo. Questo verso non parla tanto di pacifismo quanto della cultura dell'onore e della vergogna del tempo. Allora queste parole avevano un suono ben diverso da quello che hanno per noi oggi.⁴⁹

Dietro la maschera di umile non resistenza, il gesto di «porgere l'altra guancia» dunque provoca e sfida l'altro a trattarmi come un suo pari, un pari che, in quanto tale, ha il diritto di difendersi e restituire il colpo.

In Hell (con Jean-Claude van Damme), una cupa storia ambientata in una corrotta prigione della

Russia post-sovietica, contiene un sorprendentemente accurato momento cristologico. Van Damme interpreta un americano che lavora a Mosca, condannato a lunghi anni di prigione per l'omicidio dell'assassino di sua moglie, e che deve combattere in brutali duelli all'ultimo sangue con altri prigionieri per accontentare le guardie che fanno grosse scommesse sui combattimenti. Incapace di finire il suo avversario sconfitto, van Damme rifiuta di combattere e viene crudelmente punito, incatenato a un alto palo dove rimane appeso per giorni senza cibo né acqua, finché non accetta di combattere di nuovo. Uno dei prigionieri, osservandolo dalla finestra della sua cella, si lamenta con i compagni: «Perché quello rifiuta di combattere? Non solo perderà e morirà, ma creerà problemi a noi tutti!» Un compagno più saggio risponde: «No! Ma non vedi che proprio ora sta combattendo per tutti noi?!» E ovviamente ha ragione: il rifiuto di van Damme di combattere è in sé una lotta ben più rischiosa che mira a cambiare l'intera vita della prigione, affinché i prigionieri non siano più costretti a inscenare crudeli combattimenti per l'oscuro divertimento dei loro carcerieri. Questo è un caso paradigmatico delle parole di Gesù dal vangelo di Matteo: «Se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra». A volte, il rifiuto di combattere equivale all'atto molto più violento di rifiutare di entrare nel terreno che ha determinato le condizioni del combattimento; allo stesso modo, a volte, restituire direttamente il colpo è il segno più certo di compromesso.

È quindi cruciale leggere il passo sopra citato *insieme* al passo – non meno imbarazzante e altrettanto «eccessivo» – su Cristo che viene a portare una spada e non la pace. Trovarsi a essere il destinatario dell'atto etico «eccessivo», in cui si risponde con bontà all'aggressione, può essere un'esperienza alquanto traumatica, come si vede chiaramente nei *Miserabili* di Hugo: la differenza tra Jean Valjean e Javert è proprio quella tra i due modi in cui un essere umano può reagire al traumatico gesto di grazia, del «porgere l'altra guancia». All'inizio del romanzo a Digne, il caritatevole vescovo Myriel accoglie Valjean e gli dà rifugio. Nel mezzo della notte, Valjean ruba l'argenteria del vescovo e scappa. Viene catturato e riportato a Digne, ma il vescovo lo salva dicendo che l'argenteria era un regalo; poi dà a Valjean altri due candelieri, rimproverandolo di fronte alla polizia per essere partito in tutta fretta e aver dimenticato questi pezzi di gran valore. Il vescovo poi «ricorda» a Valjean la sua promessa, che questi non ricorda di aver fatto, di usare l'argento per diventare un uomo onesto. Tremendamente turbato da quest'atto eccessivo di ripagare il male con la bontà, Valjean si incammina sulla lunga via di emendazione etica, perseguitato ossessivamente da Javert, un poliziotto ossessionato dal pensiero di assicurare alla giustizia il fuggitivo Valjean. Più in là nel romanzo, nel mezzo dei tumulti rivoluzionari del 1832, Valjean salva Javert quando questi è smascherato dai rivoluzionari come spia della polizia e condannato a morte: si offre volontario per giustiziare Javert, lo porta lontano dalla vista degli altri, poi spara in aria e lo lascia andare. Quando Valjean lo incontra più tardi, Javert si rende conto di essere preso tra la sua fede nella legge e la clemenza con cui Valjean lo ha trattato. Sente di non poter più consegnare Valjean alle autorità e lo lascia andare. Incapace di fare i conti con questa scissione tra la sua dedizione alla legge e la sua coscienza, Javert si suicida gettandosi nella Senna. Il punto cruciale qui è che è Valjean, il criminale indurito da lunghi anni di prigione, che accetta la grazia e attraversa una guarigione morale, mentre Javert, la personificazione della pura legge, non può sopportare la bontà, ed è portato al suicidio quando viene esposto a essa; questa è la prova definitiva che, lungi dall'essere opposta al crimine, la legge è il crimine universalizzato, il crimine elevato al livello di un principio incondizionato.

Il soggetto supposto non sapere

Non dobbiamo avere paura di trarre tutte le dovute conseguenze da questa affermazione del teologico-politico, anche se questo significa macellare senza pietà molte vacche sacre liberali. Su questa falsariga, Badiou ha di recente proposto una riabilitazione del «culto della personalità» comunista-rivoluzionario:⁵⁰ il reale di un Evento Verità è iscritto nello spazio della finzione simbolica attraverso un nome proprio (del Leader) – Lenin, Stalin, Mao, Che Guevara. Lungi dal denunciare la corruzione di un processo rivoluzionario, la celebrazione del nome del leader è immanente a quel processo. Per dirlo in altri termini: senza il ruolo catalizzatore di un nome proprio, il movimento politico rimane prigioniero dell'ordine positivo dell'Essere, espresso in categorie concettuali; solo attraverso l'intervento di un nome proprio abbiamo accesso alla dimensione di «esigere l'impossibile», di cambiare la forma stessa di ciò che appare come possibile. È in questi termini che dobbiamo leggere il fatto «eccentrico» che Hugo Chávez tentò inizialmente di prendere il potere con un colpo di Stato militare; solo dopo il fallimento del colpo di Stato (e l'anniversario di questo tentativo non è oggi insabbiato, ma è festa nazionale in Venezuela) si presentò alle elezioni come seconda opzione, e vinse. Quindi, in contrasto con il quadro abituale di un politico ambizioso che, dopo aver perso le elezioni democratiche, tenta di impadronirsi del potere con un colpo di Stato, per Chávez le elezioni sono state un sostituto del colpo di Stato.

È nota la risposta di Aristotele al rimprovero che criticando la filosofia di Platone egli tradiva un amico: «Sono un amico di Platone, ma un amico ancora più grande della verità». Ovviamente qui «verità» è da intendersi come «verità fattuale», o l'*adequatio* di parole (asserzioni) e cose (che queste nominano), ma in relazione a una politica radicale emancipativa dobbiamo capovolgere spudoratamente la risposta di Aristotele, e dire: «Un amico della verità, ma ancor più un amico di [inserire qui il nome del leader: Lenin, Trockij, Mao ecc.]». Questo non significa ovviamente che nel nome di una cieca sottomissione al Leader dobbiamo negare i fatti evidenti; ma significa che la fedeltà alla Verità nel senso di Badiou (in opposizione alla conoscenza fattuale) è segnalata da un riferimento al *Nome* (del Leader): è questo Nome che ci spinge a un impegno che va oltre i limiti di una «politica del possibile» pragmatico-strategica.

Alla metà del quarto secolo, quando il cristianesimo riuscì a imporsi come religione di Stato nella Roma imperiale, Ilario, il vescovo di Poitiers, ammonì gli altri vescovi: «[L'imperatore] non vi porta la libertà gettandovi in prigione, ma vi tratta con rispetto nel suo palazzo e così vi rende suoi schiavi».⁵¹ Un'ammonizione che resta pienamente attuale oggi, quando pensatori «radicali» interpretano spesso il ruolo delle *Guardie scarlatte*. Quando, durante la Rivoluzione culturale, le Guardie rosse presero sul serio l'appello a un'organizzazione popolare autonoma al di fuori della struttura del partito-Stato, il partito comunista reagì organizzando le Guardie scarlatte, che affermavano di essere «perfino più rosse delle Guardie rosse», nonostante fossero ovviamente al servizio del partito. È in questo modo che reagisce il potere costituito di fronte alla minaccia di instabilità: creando la propria ala pseudo-«sovversiva»⁵² — questo sono stati in effetti i *nouveaux philosophes* in Francia negli anni Settanta: una Guardia scarlatta contrapposta alle «Guardie rosse» maoiste che avevano costituito il nocciolo radicale del Sessantotto.

Tra i teologi contemporanei è stato John Howard Yoder a condannare, in *The Politics of Jesus (La politica di Gesù, 1972)*, il compromesso della Chiesa del quarto secolo con l'imperatore Costantino come un fatale allontanamento dalla via del pacifismo e del sospetto per la ricchezza del Nuovo Testamento, e come un avvicinamento a un'etica «responsabile» conveniente alle classi dominanti che non riconoscevano in Gesù il Signore. Yoder chiamò «costantinismo» questo compromesso per cui Stato e Chiesa appoggiano i rispettivi fini, e lo considerò una pericolosa e costante tentazione. Ma Yoder non rifiutò il costantinismo in nome di un ritiro ascetico dei credenti dalla vita sociale :

conscio dei limiti della democrazia, egli pensava che l'«essere cristiani» comportasse una prospettiva *politica* non riconciliata. La responsabilità principale dei cristiani non è di impadronirsi della società e di imporre le loro convinzioni e i loro valori a chi non condivide la loro fede, ma di «essere la chiesa». Rifiutando di ripagare il male con il male, vivendo in pace e condividendo i beni, la chiesa testimonia del fatto che esiste un'alternativa a una società basata sulla violenza o sulla minaccia della violenza.⁵³

Il punto qui non è di opporre il teologico-politico all'ateismo secolare; al contrario, è a partire da questa prospettiva teologico-politica che possiamo individuare il cuore teologico nascosto dell'ateismo secolare. Dobbiamo capovolgere anche l'interpretazione ideologico-critica comune della fede religiosa secondo cui essa oggi ha più che altro a che fare con il business capitalista (la vendita organizzata della fede): non solo la fede religiosa è parte del capitalismo, ma il capitalismo stesso è una religione, e si basa anch'esso su di una fede (nell'istituto del denaro, tra le altre cose).⁵⁴ Questo punto è fondamentale per capire il funzionamento cinico dell'ideologia: contrariamente al periodo in cui un sentimentalismo ideologico-religioso nascondeva la brutale realtà economica, oggi è il cinismo ideologico che offusca il nocciolo religioso delle credenze capitaliste.

Qualcosa di strano accadde in Brasile nell'agosto del 1945: quando si venne a sapere della resa del Giappone, fu fondata a San Paolo un'organizzazione segreta giapponese chiamata Shindo Renmei. Per i suoi membri la notizia della resa del Giappone era un inganno, una messa in scena propagandistica orchestrata dalle potenze occidentali per spezzare gli animi giapponesi. Com'era possibile che il Giappone fosse stato sconfitto quando, in tutti i suoi 2600 anni di storia, non aveva mai perso una guerra? In un paio di mesi l'intera comunità di immigrati giapponesi in Brasile (in totale circa 200.000 persone) si divise in *kachigumi*, i «vittoristi» di Shindo Renmei, e *makegumi*, i «disfattisti» che ammettevano la sconfitta giapponese. Tra i due gruppi esplose una vera e propria guerra civile, quando i *tokkotai*, gli assassini di Shindo Renmei, iniziarono a sterminare senza pietà i principali «disfattisti» come traditori della nazione. La guerra si concluse solo quando, dopo che migliaia di persone furono uccise, intervenne direttamente lo Stato, deportando in Giappone i leader dei «vittoristi». Ciò che rende questo episodio veramente bizzarro sono le misure prese da Shindo Renmei per mantenere l'illusione della vittoria giapponese: essi arrivarono al punto di stampare numeri falsi della rivista *Life*, con notizie e fotografie della resa al Giappone delle forze americane, incluso il generale MacArthur che si inchinava davanti agli ufficiali giapponesi, e così via.⁵⁵ Abbiamo qui la negazione feticistica portata all'estremo: gli autori dell'inganno si attenero a esso in modo fanatico, erano pronti a sacrificare la vita per esso. *Sapevano* che la loro negazione della sconfitta del Giappone era falsa, ma nondimeno si rifiutavano di *credere* alla resa del Giappone.

La prima lezione da trarre da questo paradosso è che dobbiamo evitare la confusione tra convinzioni individuali e credenze inscritte nella logica stessa del sistema di cui facciamo parte. Quando, nel messaggio di natale del 2008, il Papa ha proclamato che, se l'umanità non imparerà a superare il suo egoismo, la storia umana terminerà nell'autodistruzione, egli non solo ha pronunciato una banalità moralistica, ma ha anche affermato un'evidente falsità. Accettiamo pure che i due pericoli principali oggi siano il capitalismo senza freni e il fondamentalismo religioso; tuttavia, come chiarisce anche un'analisi superficiale della soggettività «fondamentalista», i fondamentalisti non sono egocentrici ma, al contrario, sono spietatamente consacrati a un scopo trascendentale, per il quale sono pronti a sacrificare tutto, inclusa la vita. Per quel che riguarda il capitalismo, si potrebbe anche mostrare che la sua sempre crescente circolazione non può essere ridotta a una egoistica brama dei capitalisti per profitti sempre maggiori.

Un parallelo con il concetto di «meme» di Richard Dawkins può esserci qui di qualche aiuto.⁵⁶ Un

«meme» non si diffonde né a causa dei suoi reali effetti benefici per i suoi portatori (coloro che adottano una certa idea, ad esempio: raggiungi il successo nella vita e quindi prendi il sopravvento nella lotta per la sopravvivenza), né a causa di caratteristiche che lo rendono soggettivamente attraente agli occhi dei suoi portatori (tendiamo naturalmente a privilegiare un'idea che promette felicità rispetto a un'idea che non promette che sofferenza e sacrificio). Invece, proprio come un virus informatico, un meme prolifera semplicemente programmando la propria ritrasmissione. Si ricordi il classico esempio di due missionari che lavorano in un paese politicamente stabile e ricco. Uno dice: «La fine è vicina! Pentitevi o soffrirete le pene dell'inferno!», mentre il messaggio dell'altro dice semplicemente di vivere felicemente. Nonostante il secondo messaggio sia molto più attraente e benefico, è il primo che alla fine prevale. Perché? Perché, se veramente crediamo che la fine sia vicina, faremo degli sforzi tremendi per convertire il maggior numero di persone possibili, mentre la seconda credenza non richiede un tale estremo impegno al proselitismo.

Ciò che più disturba di questo concetto è che noi, in quanto umani forniti di menti, volontà, e un'esperienza di significato, siamo nondimeno veicoli involontari di un «contagio di pensiero» che opera in modo cieco, diffondendosi come un virus. Non stupisce che, quando parla dei memi, Dawkins ricorra regolarmente alle stesse metafore che Lacan usa a proposito del linguaggio: in entrambi i casi abbiamo a che fare con un parassita che penetra e occupa l'individuo umano, usandolo per i propri scopi. E infatti, non (ri)scopre la «memetica» la nozione di uno specifico livello simbolico, che opera al di fuori della (e che di conseguenza non può essere ridotto alla) coppia classica di fatti biologici oggettivi (i «reali» effetti benefici) ed esperienza soggettiva (l'attrazione del significato di un meme)? In un caso estremo, un'idea può diffondersi perfino se alla lunga porta solo distruzione ai suoi portatori ed è sentita come non attraente.

Dov'è allora il parallelo con il capitale? Proprio come i memi, percepiti erroneamente dai soggetti come mezzi di comunicazione, in effetti reggono le fila del gioco (usano *noi* per riprodursi e moltiplicarsi), così le forze produttive, che ci appaiono semplicemente come mezzi per soddisfare i nostri bisogni e desideri, gestiscono in realtà la baracca: il vero scopo del processo, il suo fine-in-sé, è lo sviluppo delle forze produttive, e il soddisfacimento dei nostri bisogni e desideri è solo un mezzo per questo sviluppo. Di conseguenza non dobbiamo dire che il capitalismo è sostenuto dall'avidità egoista dei singoli capitalisti, dal momento che l'avidità è essa stessa subordinata allo sforzo impersonale del capitale a riprodursi e a espandersi. Siamo quindi quasi tentati di dire che quello di cui abbiamo veramente bisogno è più, e non meno, egoismo illuminato. Prendiamo l'esempio della minaccia ecologica: non abbiamo alcun bisogno qui di amore pseudo-animistico per la natura, ma di un calcolo di interesse egoistico di lungo termine. In termini lacaniani, dobbiamo identificare la distinzione tra avidità individuale e lo sforzo dello stesso capitale come la differenza tra desiderio e pulsione. A proposito della crisi finanziaria, Krugman ha fatto un'osservazione interessante: «Se potessimo tornare indietro nel tempo al 2004, così che la gente possa chiedersi se andare avanti con prudenza o se seguire il gregge, la maggior parte seguirebbe ancora il gregge, pur sapendo che ci sarà una crisi».⁵⁷ È così che funziona il capitalismo, questa è l'efficienza materiale dell'ideologia capitalista: anche quando sappiamo come stanno le cose, continuiamo ad agire seguendo le nostre false credenze. È qui che Deleuze sbagliò quando si fece beffe della risposta psicanalitica classica all'ovvio rimprovero riguardo l'«invidia del pene» («Ma chi ci crede veramente che la propria madre abbia avuto un pene e sia stata castrata?»): ovviamente nessuno lo crede direttamente, dal momento che è il nostro inconscio che lo crede.

L'ultimo decennio di vita del presidente Tito nell'ex Jugoslavia testimonia delle conseguenze potenzialmente catastrofiche dell'aggrapparsi a tali credenze sconfessate. Come mostrano alcuni

archivi e memorie, già alla metà degli anni Settanta le figure di spicco attorno a Tito erano al corrente della terribile situazione economica della Jugoslavia; tuttavia, dal momento che Tito stava per morire, presero la decisione collettiva di posporre l'inevitabile crisi fino a dopo la sua morte; il prezzo che dovettero pagare fu la sventata accumulazione di debito esterno negli ultimi anni della vita di Tito, quando la Jugoslavia stava in effetti – per citare il ricco cliente della banca in *Psycho* di Hitchcock – comprando la propria infelicità. Quando alla fine Tito morì nel 1980, la crisi economica colpì il paese in modo disastroso, e portò a una caduta del 40 per cento nello standard di vita, a tensioni etniche, e, alla fine, alla guerra civile ed etnica che distrusse il paese – tutto perché l'occasione per poter affrontare la crisi con successo era stata persa. Possiamo dunque dire che quello che diede il colpo di grazia alla Jugoslavia fu il tentativo da parte delle persone al potere di proteggere l'ignoranza del loro Leader, di fare in modo che la sua prospettiva rimanesse rosea.⁵⁸

Non è questo, in definitiva, la cultura? Una delle più elementari abilità culturali sta nel sapere quando (e come) fingere di *non* sapere (o notare), come andare avanti e continuare ad agire come se qualcosa che è accaduto non fosse in effetti accaduto. Se una persona vicina a noi involontariamente si lascia scappare un peto o un rutto, la cosa conveniente da fare è ignorarlo, non rassicurarlo: «So che è stato un incidente, non ti preoccupare, non ha alcuna importanza!» Quando dei genitori con un figlio piccolo litigano furiosamente o hanno relazioni extraconiugali, di norma (supponendo che vogliano mantenere un minimo di decenza) tentano di non farlo notare al bambino, ben consci del fatto che la conoscenza di queste cose potrebbe avere effetti catastrofici su di lui. (Ovviamente in molti casi il bambino sa tutto, e finge solamente di non notare niente di strano, conscio del fatto che in questo modo rende un po' più facile la vita ai genitori). Oppure, a un livello meno volgare, un genitore può trovarsi in una situazione difficile (sta morendo di cancro, o ha problemi economici), ma tenta di mantenerla segreta ai suoi cari.⁵⁹ Oggi la massima figura del soggetto supposto *non* sapere è il bambino, ed è per questo che, come ha osservato in modo perspicuo Gérard Wajcman, nella nostra epoca permissiva che si vanta di aver rigettato ogni tabù e repressione sessuale, rendendo così la psicanalisi obsoleta, l'intuizione fondamentale di Freud della sessualità infantile viene stranamente ignorata. Per abbandonarci alle nostre orge spudorate dobbiamo fare in modo che il bambino rimanga innocente:

La sola proibizione rimasta, l'unico e solo valore sacro che sembra rimanere nella nostra società, ha a che fare con i bambini. È proibito toccare financo un capello delle loro piccole testoline bionde, come se i bambini avessero riscoperto quell'angelica purezza su cui Freud era riuscito a spargere qualche dubbio. Ed è senza dubbio la diabolica figura di Freud che noi oggi condanniamo, considerandolo come colui che, svelando la relazione dell'infanzia con la sessualità, semplicemente pervertì la nostra verginale infanzia. In un'epoca in cui la sessualità è esibita a ogni angolo di strada, l'immagine del bambino innocente è stranamente tornata in massa.⁶⁰

Paradossalmente, la caduta di questo grande Altro che dovrebbe non sapere, non è la stessa cosa che la scomparsa della credenza: in un certo senso, essa apre lo spazio di una credenza autentica che sostiene un *atto*, una credenza che non è più trasposta, sostenuta, o coperta da qualche figura del

grande Altro. Prendendo il rischio di un atto, io assumo pienamente la fede in me stesso, e accetto che non ci sia un Altro che crede per me, al mio posto. Questa è la fede propriamente cristiana, il messaggio della morte di Dio: la comunità cristiana dei credenti è sola con la sua fede, si assume la piena responsabilità per essa, e non si affida più a una autorità trascendentale che la garantisca. Nella «pièce didattica» *Der Ozeanflug*, Brecht non solo offre begli esempi di prosopopea (nebbia, tempesta di neve e sonno si rivolgono al pilota; e perfino la città di New York parla: «Qui parla la città di New York»), ma offre anche una dichiarazione di «materialismo praticante» da opporre all'«idealismo praticante» della nostra ideologia quotidiana, capovolgendo l'ideologico «lo so bene, ma...» in cui *io agisco come se credessi anche se non credo*:

Non importa quel che sono, le sciocchezze a cui credo
quando volo io sono
un vero ateo.⁶¹

Secondo interludio

Riverberi della crisi in un mondo multicentrico

«L'ebreo è dentro di te, ma tu, tu sei nell'ebreo»

Lo status fantasmatico dell'antisemitismo è rivelato in modo chiaro da un'affermazione attribuita a Hitler: «Dobbiamo uccidere l'ebreo dentro di noi». A.B. Yehoshua ha giustamente osservato:

Il disastroso ritratto dell'ebreo come una specie di entità amorfa, che può invadere l'identità di un non ebreo senza che questi sia in grado di accorgersene o controllarlo, deriva dall'idea che l'identità ebrea sia estremamente flessibile, proprio perché è strutturata come una sorta di atomo il cui nucleo è circondato da elettroni virtuali in un'orbita variabile.¹

In questo senso, gli ebrei sono effettivamente l'*objet petit a* dei gentili: ciò che è «nei gentili più dei gentili stessi», non un altro soggetto che io incontro di fronte a me, ma un intruso alieno *dentro* di me, quello che Lacan chiamava *lamella*, l'amorfo intruso di infinita plasticità, un «alieno» mostro non morto che non può mai essere fissato a una forma determinata. In questo senso l'affermazione di Hitler ci dice più di quello che intende dire: contro le sue intenzioni, essa conferma che i gentili hanno bisogno della figura antisemita dell'«ebreo» per mantenere in piedi la propria identità.² Quindi il punto non è solo che «l'ebreo è dentro di noi»; quello che Hitler fatalmente scordò di aggiungere è che *anch'egli, l'antisemita, nella sua identità, è nell'ebreo*.³ Cosa significa questo intreccio paradossale per il destino dell'antisemitismo?

Un segno allarmante del fallimento di certi elementi della sinistra radicale è il loro disagio al momento di condannare senza ambiguità l'antisemitismo, come se facendolo finissimo per fare il gioco dei sionisti. Qui non ci deve essere alcun compromesso: l'antisemitismo non è solo una tra le tante ideologie; esso è ideologia allo stato puro, *kat'exohen*. Esso incarna il livello zero (o la pura forma) dell'ideologia, e ci fornisce le sue coordinate elementari: l'antagonismo sociale («lotta di classe») è mistificato/rimosso, in modo tale che la sua causa viene proiettata sull'intruso alieno. La formula di Lacan «1 + 1 + a» è esemplificata al meglio dalla lotta di classe: le due classi più l'eccesso dell'«ebreo», l'*objet a*, il supplemento alla coppia antagonista. La funzione di questo elemento supplementare è doppia: esso è una negazione feticistica dell'antagonismo di classe, e tuttavia, proprio in quanto tale, esso sta per questo antagonismo, prevenendo per sempre «la pace di classe». In altre parole, se avessimo solo le due classi 1 + 1 senza il supplemento, allora non avremmo un «puro» antagonismo di classe, ma, al contrario, pace di classe: le due classi che si completano a vicenda in un Tutto armonico. Il paradosso è quindi che è proprio l'elemento che offusca o rimuove la «purezza» della lotta di classe che serve come sua forza motrice. Quindi quei

critici del marxismo che fanno notare che non ci sono mai solo due classi opposte nella vita sociale non colgono il punto: *è proprio perché non ci sono mai solo due classi opposte che c'è la lotta di classe*. Questa complicazione spiega il paradosso per cui la lotta di classe serve da proprio oscuramento. Walter Benn Michaels ha notato con brutale chiarezza che

la risposta alla domanda: «Perché i liberali americani continuano a parlare di razzismo e di sessismo quando dovrebbero invece parlare di capitalismo?» è alquanto ovvia: continuano a parlare di razzismo e sessismo proprio per non dover parlare di capitalismo. O perché pensano sinceramente che la disuguaglianza va bene fintantoché non diventa una funzione di discriminazione (nel qual caso sono neoliberali di destra); o perché pensano che combattere la disuguaglianza razziale e sessuale è per lo meno un passo nella direzione dell'uguaglianza reale (nel qual caso sono neoliberali di sinistra). Date queste due opzioni, forse i neoliberali di destra sono in una posizione più forte — la storia economica degli ultimi trent'anni suggerisce che le élite diversificate hanno ancor più successo che le élite non diversificate.⁴

Un sostenitore della teoria del discorso che metta l'accento sulla contingenza radicale di certo solleverebbe qui una quantità di questioni: «Non è problematica la differenza tra il significato 'corretto' di antirazzismo e la sua distorsione ideologica? Non è forse vero che ogni nozione di lotta antirazzista comporta qualche distorsione come risultato della lotta per l'egemonia? Nel caso dell'antirazzismo, sostenere che ci si dovrebbe concentrare su diritti giuridici e giustizia economica non è più 'vero' che privilegiare la tolleranza — la differenza di obiettivo riflette semplicemente i diversi contesti delle lotte ideologiche...». La risposta è che c'è una falsità inerente nel concentrare la lotta antirazzista sulla tolleranza — non perché questa non si adatti a qualche preesistente e oggettivo stato delle cose, ma *perché, nella sua stessa struttura discorsiva, comporta la «repressione» di un diverso discorso al quale continua a fare riferimento*. Così quando ci viene detto oggi che i problemi che affrontiamo, almeno nel mondo sviluppato, non sono più socio-economici, ma principalmente culturali-etici (il diritto di aborto, i matrimoni gay ecc.), dobbiamo tenere a mente che questo è in sé un risultato della lotta ideologica, della repressione post-politica della dimensione socio-economica.

Il prezzo che alcuni a sinistra pagano per ignorare questa «complicazione» della lotta di classe è, tra le altre cose, un'accettazione fin troppo facile e acritica di gruppi musulmani antiamericani e antioccidentali come rappresentanti di forme «progressive» di lotta, come alleati automatici: gruppi come Hamas e Hezbollah all'improvviso appaiono come agenti rivoluzionari, anche se la loro ideologia è esplicitamente antimoderna e rifiuta l'intera eredità egalitaria della Rivoluzione francese. (Siamo arrivati al punto che alcuni nella sinistra contemporanea considerano persino un'enfasi sull'ateismo come un complotto colonialista occidentale). Contro questa tentazione dobbiamo insistere sul diritto incondizionato di fare una pubblica analisi critica di tutte le religioni, incluso l'Islam; e la cosa più triste è che cose del genere non ci dovrebbe essere nemmeno bisogno di dirle. Mentre molti a sinistra sono pronti ad accettare questo punto, allo stesso tempo aggiungerebbero all'istante che ogni critica di questo tipo deve essere fatta in modo rispettoso, per evitare un imperialismo culturale paternalistico — che *de facto* significa che ogni critica reale deve essere

abbandonata, dal momento che una critica genuina della religione sarà per definizione «irrispettosa» del carattere sacro e delle pretese di verità di questa.

Per tutto il 2009 la comunità gay dei Paesi Bassi si è progressivamente avvicinata ai partiti nazionalisti anti-immigrazione. La ragione è semplice: la comunità musulmana locale, il gruppo di immigrati più forte e più organizzato, stava alzando sempre più la voce nell'esprimere la sua omofobia, ed era arrivata anche a compiere occasionalmente atti di violenza. Come dobbiamo reagire a questa tensione? A chi dobbiamo dare il nostro appoggio? La linea pura liberal-multiculturalista di tolleranza dà una risposta chiara: dobbiamo appoggiare la tolleranza e la simmetria. Non è giusto chiedere alla comunità gay che si impegni a convincere i musulmani ad accettarli; essi sono quello che sono, e nessuno dovrebbe essere obbligato a giustificarsi per ciò che è. Il primo passo dovrebbe quindi essere compiuto dagli immigrati musulmani: sono loro che devono accettare una molteplicità di stili di vita (religiosi, sessuali ecc.), che devono accettare che la lotta propriamente politica non deve riguardare stili di vita particolari. Esiste anche un'ovvia asimmetria: quando, nel novembre del 2009, gli svizzeri votarono in un referendum contro la costruzione di nuovi minareti, la Turchia (insieme ad altri paesi musulmani) protestò con forza: ci furono appelli a boicottare le banche svizzere ecc. Ma cosa dire del fatto che nella stessa Turchia, un paese che si considera moderno e vuole entrare nell'Unione Europea, è proibita la costruzione di ogni edificio sacro con l'eccezione delle moschee? E se proponessimo una nuova chiesa cattolica o una sinagoga a Istanbul, o, ancor meglio, un centro per studi atei a Riyad?

Ciò che nondimeno complica la semplicità di questa posizione è il divario di fondo in potere economico e politico: la tensione è in definitiva tra i gay olandesi appartenenti alla classe medioalta e i poveri e sfruttati immigrati musulmani. In altre parole, quello che realmente alimenta l'ostilità dei musulmani è la loro percezione dei gay come parte di un'élite privilegiata che li sfrutta e li tratta come reietti. La nostra domanda ai gay dovrebbe dunque essere: cosa avete fatto per aiutare gli immigrati da un punto di vista sociale? Perché non andate da loro, non vi comportate da comunisti, non organizzate una lotta con loro, non lavorate insieme? La soluzione della tensione non può dunque essere trovata nella tolleranza e nella comprensione multiculturali, ma in una lotta condivisa nel nome di un'universalità che taglia trasversalmente le due comunità, e divide ognuna di esse contro sé stessa, ma unisce gli emarginati di entrambi i campi. Qualcosa del genere accadde nel 2009 nel villaggio di Bilin in Cisgiordania, dove un gruppo di ebreo lesbiche, con tanto di piercing alle labbra, tatuaggi ecc., si recò ogni settimana per dimostrare contro la divisione e demolizione del villaggio, facendo causa comune con donne palestinesi conservatrici, mentre ognuno dei due gruppi imparava a rispettare l'altro. È per mezzo di eventi di questo genere, per quanto rari possano essere, che il conflitto tra fondamentalisti e gay è mostrato per quello che è: una pseudo-lotta, un falso conflitto che offusca il vero problema.

La vera lotta dei gay non si combatte nei Paesi Bassi, ma nei paesi arabi o negli altri paesi in cui l'omofobia fa esplicitamente parte dell'ideologia egemonica; è legata alla lotta contro l'oppressione delle donne, i «delitti d'onore», e così via. È una lotta che deve essere combattuta dalle persone che vivono in quei paesi, non dai liberali occidentali. La comunità musulmana europea si trova di fronte a una scelta difficile che racchiude la sua posizione paradossale: la sola forza politica che non li riduce a cittadini di seconda classe, e che dà loro lo spazio per esprimere la loro identità religiosa, è quella dei liberali «senza dio», dei membri di minoranze sessuali ecc., mentre quelli che più si avvicinano alla loro pratica sociale religiosa, e cioè i loro rivali cristiani, sono i loro più grandi nemici politici.

Antisemitismo sionista

Una delle massime ironie della storia dell'antisemitismo è che gli ebrei sono presi a rappresentare entrambi i poli di un'opposizione: sono attaccati sia come classe alta (ricchi mercanti) sia come classe inferiore (sporchi), sia come eccessivamente intellettuali sia come troppo terra terra (come predatori sessuali), come pigri e come stacanovisti. A volte rappresentano un caparbio attaccamento a uno stile di vita particolare che impedisce loro di diventare cittadini completi dello Stato in cui vivono, altre volte rappresentano un universale cosmopolitismo «senza patria» e senza radici indifferente a ogni forma etnica particolare. Il focus varia a seconda delle epoche storiche. Al tempo della Rivoluzione francese gli ebrei erano condannati per essere esageratamente particolaristi: continuavano a rimanere attaccati alla loro identità e rifiutavano la possibilità di diventare cittadini astratti come tutti gli altri. Alla fine del diciannovesimo secolo, con l'ascesa del patriottismo imperialista, questa accusa venne rovesciata: gli ebrei erano ora considerati fin troppo «cosmopoliti» e senza radici.

Il cambio cruciale nella storia dell'antisemitismo occidentale avvenne con l'emancipazione politica degli ebrei (la concessione dei diritti civili) che seguì la Rivoluzione francese. Durante la prima modernità, subivano ancora la pressione a convertirsi al cristianesimo, che in sé creava problemi di fiducia: si sono veramente convertiti, oppure continuano a praticare i loro rituali in segreto? Nella seconda metà del diciannovesimo secolo, tuttavia, avviene un cambiamento che culminerà nell'antisemitismo nazista: la conversione è ora fuori questione, e in effetti senza senso. Per i nazisti la colpa degli ebrei è radicata direttamente nella loro costituzione biologica: non c'è bisogno di provare la loro colpevolezza; essi sono colpevoli per il solo fatto di essere ebrei. La chiave è fornita dall'emergere improvviso, nell'immaginario ideologico occidentale durante il Romanticismo, della figura dell'«eterno ebreo» errante — proprio quando, nella vita reale, con lo sviluppo esplosivo del capitalismo, caratteristiche attribuite agli ebrei iniziarono a permeare l'intera società (dal momento che l'economia di mercato divenne egemonica). Dunque fu proprio quando gli ebrei vennero privati delle loro proprietà specifiche (che avevano reso semplice distinguerli dal resto della popolazione), e quando la «questione ebraica» venne «risolta» su un piano politico con l'emancipazione formale (attraverso la concessione degli stessi diritti di tutti gli altri «normali» cittadini cristiani), che la loro «maledizione» venne inscritta nel loro stesso essere — non erano più avari e usurari, ma eroi demoniaci dall'eterna dannazione, perseguitati da una colpa imprecisata e indicibile, condannati a errare, e desiderosi di trovare redenzione nella morte. Fu proprio allora che la figura specifica dell'ebreo scomparve ed emerse l'ebreo *assoluto*, una trasformazione che condizionò il passaggio dell'antisemitismo dalla teologia alla razza: la dannazione degli ebrei era la loro razza, essi non erano colpevoli per quello che avevano fatto (sfruttare i cristiani, uccidere i loro figli, stuprare le loro mogli e, in ultimo, tradire e uccidere Cristo), ma per quello che essi *erano*. È necessario aggiungere che questo passaggio stabilì le basi dell'Olocausto, della distruzione fisica degli ebrei come unica soluzione finale appropriata per il loro «problema»? Fintantoché gli ebrei erano identificati da una serie di proprietà, lo scopo era quello di convertirli, di trasformarli in cristiani; ma una volta che l'Ebraicità riguardava il loro stesso essere, solo l'annichilamento poteva risolvere «la questione ebraica».

Il vero mistero dell'antisemitismo, tuttavia, è perché costituisca una tale costante, perché persista in tutte le sue mutazioni storiche. Questo ci fa venire in mente quello che Marx disse riguardo la poesia di Omero: il vero mistero che deve essere spiegato non sono le sue origini, come essa sia radicata nella società greca antica, ma perché continui a esercitare un tale fascino artistico perfino oggi, molto tempo dopo che le condizioni sociali che le diedero i natali sono scomparse. È facile

dare una data al momento che diede origine all'antisemitismo europeo: non iniziò nella Roma antica, ma nell'undicesimo e dodicesimo secolo, quando l'Europa cominciava a risvegliarsi dall'inerzia dei «tempi bui» con lo sviluppo accelerato dell'economia di mercato e il ruolo del denaro. In quel preciso momento, «l'ebreo» emerse come il nemico: l'usurpatore, l'intruso parassitario che disturba l'armonioso edificio sociale. Dal punto di vista teologico, questo è anche il momento di quella che Jacques Le Goff ha chiamato la «nascita del purgatorio»: l'idea che la scelta non fosse solo tra paradiso e inferno, che ci dovesse essere un terzo luogo di mediazione dove si potesse fare un accordo, pagare per i propri peccati (ammesso che non fossero troppo grandi) con una determinata quantità di pentimento – ancora denaro!

Alla domanda sul suo antisemitismo, il cantante rock nazionalista croato Marko «Thompson» Perković disse una volta in un'intervista: «Non ho nulla contro [gli ebrei] e non ho mai fatto niente contro di loro. So che nemmeno Gesù Cristo ha fatto niente contro di loro, eppure lo hanno appeso alla croce». È così che funziona l'antisemitismo oggi: non siamo noi che abbiamo qualcosa contro gli ebrei, è quello che gli ebrei stessi di fatto sono. Inoltre, oggi siamo testimoni dell'ultima versione dell'antisemitismo che ha raggiunto il punto estremo di autoreferenzialità. Come ho scritto altrove:

Il ruolo privilegiato degli ebrei nella costituzione della sfera dell'«uso pubblico della ragione» dipende dalla loro sottrazione a ogni potere statale: questa posizione della «parte dei senza parte » della comunità di ogni Stato nazione, non la natura universale astratta del loro monoteismo, fa di loro l'immediata incarnazione dell'universalità. Non è strano allora che con la creazione dello Stato nazionale ebraico sia emersa una nuova figura di ebreo: un ebreo che resiste all'identificazione con lo Stato di Israele, che rifiuta di accettare lo Stato di Israele come la propria vera casa, un ebreo che si «sottrae» a questo Stato e che include lo Stato di Israele tra gli Stati nei confronti dei quali insiste a mantenere una distanza, vivendo nei loro interstizi: ed è *questo* misterioso ebreo a essere l'oggetto di quello che si può definire «antisemitismo sionista», un eccesso straniero che disturba la comunità nazionale. Questi ebrei, «gli ebrei degli ebrei stessi», degni eredi di Spinoza, sono oggi i soli ebrei che continuano a insistere sull'«uso pubblico della ragione», rifiutando di sottomettere il loro ragionamento al dominio «privato» dello Stato nazione.⁵

Per confermare che il termine «antisemitismo sionista» è pienamente giustificato ci basta visitare una delle pagine web più deprimenti che io conosca, masada2000.org, che contiene una autoproclamata «sporca lista» di più di 7000 ebrei SHIT (*Self-Hating Israel- Threatening*).⁶ Molti dei nomi contenuti in questa lista sono accompagnati da descrizioni dettagliate ed estremamente aggressive, e includono fotografie che mostrano la persona nella luce peggiore possibile, e anche indirizzi email (per invitare a inviare email offensive o minatorie, ovviamente). Se mai c'è stato un antisemitismo rovesciato, be', è questo: questa pagina web sembra proprio una lista nazista di mostri ebrei corrotti. Oggi non c'è chiaramente bisogno di cercare tra la propaganda araba per trovare esempi di brutale antisemitismo: gli stessi sionisti fanatici fanno un lavoro assolutamente adeguato. Essi sono i veri *Jew-haters*, quelli che odiano gli ebrei, e ciò di cui essi si fanno violentemente beffa nei loro attacchi a chi resta aggrappato all'«uso pubblico della ragione» è la dimensione più preziosa dell'essere

ebrei. Ma cosa dire dell'ovvia risposta che masada2000.org è semplicemente un gruppo di lunatici estremisti come se ne trovano in ogni paese, senza legami con gli orientamenti politici principali – qualcosa come un equivalente israeliano dei survivalisti americani, che credono che Eva abbia fatto sesso con il Diavolo, generando in questo modo ebrei e neri? Sfortunatamente questa facile via d'uscita non convince: masada2000.org semplicemente mostra in forma estrema il sospetto verso ebrei critici della politica di Israele, che è fin troppo presente nei media americani, ancor più che in Israele stesso.

Questo fatto ci permette anche di risolvere un altro enigma: com'è possibile che i fondamentalisti cristiani americani – che sono, per così dire, per natura antisemiti – sostengano oggi in modo appassionato le politiche sioniste dello Stato di Israele? C'è solo una soluzione a questo enigma: l'antisemitismo sionista. Vale a dire, non è che i fondamentalisti americani siano cambiati, è che il sionismo stesso, nel suo odio per quegli ebrei che non si identificano pienamente con le politiche dello Stato di Israele, è diventato paradossalmente antisemita e ha costruito sulla falsariga dell'antisemitismo la figura dell'ebreo che nutre dei dubbi sul progetto sionista.

L'argomento sionista classico contro i critici delle politiche di Israele è che, ovviamente, come ogni altro Stato, lo Stato di Israele può e deve essere giudicato ed eventualmente criticato, ma che i critici di Israele fanno cattivo uso della critica giustificata della politica israeliana per scopi antisemiti. Quando i fondamentalisti cristiani sostenitori incondizionati delle politiche di Israele rigettano le critiche di sinistra verso queste politiche, la loro implicita linea argomentativa è rappresentata al meglio da una meravigliosa vignetta pubblicata nel luglio del 2008 nel quotidiano viennese *Die Presse*: essa mostra due austriaci tarchiati dall'aria tutta nazista, uno dei due con un giornale in mano e che dice all'amico: «Qui puoi vedere ancora una volta come l'antisemitismo, in sé totalmente giustificato, sta venendo male usato per una dozzinale critica di Israele!»

La tesi di Bernard-Henri Lévy (in *The Left in Dark Times*), che l'antisemitismo del ventesimo secolo sarà «progressista», evoca la tesi di Milner sulle «tendenze criminali dell'Europa democratica»: l'Europa «progressista» rappresenta la fluidificazione universale, la cancellazione di ogni limite, e gli ebrei, con la loro fedeltà al loro stile di vita fondato sulla loro Legge e sulle loro tradizioni, rappresentano l'ostacolo a questo processo. Ma la logica dell'antisemitismo non è l'esatto contrario? La prospettiva antisemita non vede forse gli ebrei proprio come agenti della fluidificazione globale, della cancellazione di ogni forma di identità particolare etnica o di altro tipo? Qui sta l'ironia dell'argomentazione di Milner: si avvicina pericolosamente all'antisemitismo sionista, dal momento che ciò che essa effettivamente attacca – la fluidificazione «universalista» – è proprio l'altra faccia dell'identità ebrea stessa. Vale a dire, ciò che Milner attacca come il nocciolo «antisemita» dell'Europa è basato sul contributo degli ebrei all'identità europea: gli ebrei «senza radici» furono i primi e i più radicali universalisti europei.⁷

Questo ci porta a considerare la posta in gioco e le conseguenze politiche dell'antisemitismo sionista. Il 2 agosto del 2009, dopo aver isolato parte del quartiere arabo di Sheikh Jarrah a Gerusalemme est, la polizia israeliana espulse due famiglie palestinesi (più di 50 persone) dalle loro case, permettendo a coloni ebrei di stabilirsi immediatamente nelle case svuotate. Nonostante la polizia israeliana citasse un decreto della corte suprema del paese, le famiglie palestinesi espulse avevano vissuto là per più di cinquant'anni. Questo avvenimento che, in modo piuttosto eccezionale, attrasse l'attenzione dei media internazionali, fa parte di un processo ben più ampio e perlopiù ignorato. Cinque mesi prima, il primo marzo 2009, venne riportata la notizia che il governo israeliano stava preparando un piano per costruire più di 70.000 nuove unità abitative negli insediamenti ebraici nei territori occupati della Cisgiordania;⁸ se portato a termine, il piano potrebbe

far aumentare il numero di coloni nei territori palestinesi di circa 300.000 persone – una mossa che non solo minerebbe gravemente la possibilità di un fattibile Stato palestinese, ma renderebbe ancora più difficile la vita quotidiana dei palestinesi. Un portavoce del governo ridimensionò la notizia, sostenendo che il piano aveva una rilevanza limitata: la costruzione effettiva di nuove case negli insediamenti richiedeva l'approvazione del ministro della difesa e del primo ministro. Tuttavia, 15.000 nuove unità sono già state pienamente approvate. Inoltre, quasi 20.000 delle unità pianificate si trovano in insediamenti lontani dalla «linea verde» che separa Israele dalla Cisgiordania, in altre parole in aree che Israele non può aspettarsi di conservare in alcun futuro trattato di pace con i palestinesi. La conclusione è ovvia: mentre sostiene solo a parole la soluzione a due Stati, Israele è impegnato a creare una situazione sul terreno che renderà una tale soluzione *de facto* impossibile. Il sogno che sta alla base di queste politiche è meglio rappresentato dal muro che separa una cittadina di coloni dalla cittadina palestinese che sta su una vicina collina da qualche parte in Cisgiordania. Sulla parte israeliana del muro è dipinta l'immagine della campagna dall'altra parte del muro – ma senza la cittadina palestinese; solo natura, erba e alberi. Non è questa pulizia etnica allo stato puro, immaginare l'esterno al di là del muro come dovrebbe essere, vuoto, vergine, e che aspetta di essere colonizzato?

Questo processo viene a volte presentato sotto forma di gentrificazione culturale.⁹ Il 28 ottobre 2008 la Corte suprema israeliana decretò che il Simon Wiesenthal Center poteva costruire il suo Center for Human Dignity-Museum of Tolerance, da tempo pianificato, in un sito contestato nel mezzo di Gerusalemme. Chi altri se non Frank Gehry per progettare il vasto complesso, che consiste di un museo generale, un museo per l'infanzia, un teatro, un centro conferenze, biblioteca, pinacoteca e auditorium, caffetteria, e così via? La missione proclamata del museo sarà di promuovere civiltà e rispetto tra diversi settori della comunità ebraica e tra persone di ogni fede – il solo ostacolo (invalidato dalla Corte suprema) è che il sito del museo era il principale cimitero musulmano di Gerusalemme fino al 1948 (la comunità musulmana fece appello alla Corte suprema per il fatto che la costruzione profanerebbe il cimitero, che si dice contenga i resti di musulmani uccisi durante le crociate del dodicesimo e tredicesimo secolo).¹⁰ Questa macchia scura rivela perfettamente la verità nascosta di questo progetto multi-confessionale: è un luogo che celebra la tolleranza, aperto a tutti, ma protetto dalla cupola israeliana che ignora le vittime sotterranee dell'intolleranza – come se un pochino di intolleranza fosse necessaria per creare lo spazio per la vera tolleranza.

Come se questo non bastasse, esiste un altro e addirittura più vasto progetto a Gerusalemme:

Israele sta silenziosamente portando avanti un piano di sviluppo urbano a lungo termine da 100 milioni di dollari nel cosiddetto «bacino sacro», il sito di alcuni dei luoghi religiosi e del patrimonio nazionale più significativi proprio al di fuori delle mura della Città vecchia, come parte di uno sforzo per rafforzare lo status di Gerusalemme come sua capitale. Il piano, parti del quale sono state affidate a un gruppo privato che sta allo stesso tempo comprando varie proprietà palestinesi per l'insediamento di ebrei a Gerusalemme est, ha attratto ben poca attenzione pubblica o internazionale [...].

Come parte del piano, discariche e aree desolate vengono rimosse e trasformate in giardini e parchi lussureggianti, che sono già ora accessibili ai visitatori che possono camminare lungo

nuovi sentieri e ammirare la meravigliosa vista, insieme a nuovi cartelli e pannelli che indicano punti significativi della storia ebraica [...].¹¹

E, opportunamente, molte delle case palestinesi «non autorizzate» devono essere rimosse per creare lo spazio per la riqualificazione dell'area. «Il 'bacino sacro' è un paesaggio infinitamente complicato costellato di santuari e tesori ancora nascosti delle tre maggiori religioni monoteiste», così l'argomento ufficiale è che la sua valorizzazione è per il beneficio di tutti – ebrei, musulmani e cristiani – dal momento che comporta un restauro che attirerà più visitatori in un'area di interesse globale eccezionale che è stata a lungo trascurata. Tuttavia, come ha notato Hagit Ofran di Peace Now, il piano punta a creare «un parco turistico ideologico che determinerà la dominazione ebraica dell'area». Raphael Greenberg, dell'università di Tel Aviv, si è espresso in termini ancora più duri: «La santità della Città di Davide viene fabbricata di nuovo ed è un rozzo amalgama di storia, nazionalismo e pellegrinaggio pseudo-religioso. [...] il passato viene usato per emarginare e rimuovere persone nel presente».¹² Un altro grande luogo religioso, uno spazio inter-religioso «pubblico» sotto la chiara dominazione e il controllo protettore di Israele.

Cosa significa tutto ciò? Per comprendere la vera dimensione della notizia, a volte è sufficiente leggere insieme due notizie disparate: il significato emerge dal fatto stesso di metterle in relazione, come una scintilla che scoppia da un corto circuito elettrico.¹³ Lo stesso giorno che la notizia del piano per le nuove unità abitative a Gerusalemme venne diffusa sui media (il 2 marzo), Hillary Clinton criticò il lancio di razzi da Gaza come «cinico», e affermò: «Non c'è alcun dubbio che nessuna nazione, incluso Israele, può restare a guardare mentre il suo territorio e la sua popolazione sono soggetti all'attacco di razzi». Ma dovrebbero allora i palestinesi stare a guardare mentre giorno dopo giorno viene loro sottratta terra in Cisgiordania? Quando i liberali israeliani pacifisti presentano il loro conflitto con i palestinesi in termini neutri e «simmetrici», ammettendo che ci sono estremisti da entrambe le parti che rifiutano la pace ecc., dobbiamo porci una semplice domanda: cosa succede in Medio Oriente quando *non succede niente* sul piano politico-militare immediato (quando non ci sono attacchi, negoziati, conflitti)? Quello che accade è niente meno che il lento ma incessante processo che vede gli israeliani prendere la terra ai palestinesi in Cisgiordania, strangolare gradualmente l'economia palestinese, costruire nuovi insediamenti, fare pressione sui contadini palestinesi perché abbandonino le loro terre (incendio dei raccolti, profanazione religiosa, e perfino omicidi individuali), il tutto supportato da un sistema kafkiano di regolamentazioni giuridiche. In *Palestina borderline. Storie da un'occupazione quotidiana*, Saree Makdisi descrive come l'occupazione israeliana della Cisgiordania, per quanto in ultima analisi imposta militarmente, sia un'«occupazione burocratica», i cui principali strumenti sono moduli di richiesta, atti di proprietà, permessi di soggiorno e altri permessi.¹⁴ È questa microgestione della vita quotidiana che assicura l'implacabile espansione israeliana: c'è bisogno di un permesso per spostarsi con la propria famiglia, per coltivare la propria terra, per scavare un pozzo, per andare al lavoro, a scuola, all'ospedale. Uno per uno i palestinesi nati a Gerusalemme sono privati del diritto di viverci, viene loro impedito di guadagnarsi da vivere, viene loro negato il permesso di alloggio ecc.¹⁵ I palestinesi spesso usano il problematico cliché che descrive la striscia di Gaza come «il più grande campo di concentramento del mondo»; ma negli ultimi tempi questa descrizione si è pericolosamente avvicinata alla verità. Questa è la realtà essenziale che rende tutte le astratte «preghiere per la pace» oscene e ipocrite. Lo Stato di Israele sta chiaramente portando avanti un lento processo, come quello

di una talpa che scava sottoterra, invisibile ai, e ignorato dai, media, per cui un giorno il mondo si sveglierà e si renderà conto che non c'è più una Cisgiordania palestinese, che il territorio è *Palästinenser-frei*,¹⁶ e che non possiamo far altro che accettare il fatto compiuto. La mappa della Cisgiordania palestinese assomiglia già a un arcipelago frammentato.

Negli ultimi mesi del 2008, quando gli attacchi ad agricoltori palestinesi da parte di coloni illegali in Cisgiordania stavano diventando un evento giornaliero, lo Stato di Israele tentò di contenere tali eccessi (la Corte suprema ordinò l'evacuazione di alcuni insediamenti ecc.); ma, come notarono molti osservatori, queste misure non possono non apparire tiepide, dal momento che contrastano una politica che, a un livello più profondo, è la strategia a lungo termine dello Stato di Israele, in una spudorata violazione di trattati internazionale firmati da Israele stesso. La risposta dei coloni illegali alle autorità israeliane è: «Ma stiamo solo facendo la stessa cosa che fate voi, sono in modo più aperto, e allora che diritto avete di condannarci?» E la risposta dello Stato è: «Abbiate pazienza, non abbiate troppa fretta, stiamo facendo quello che voi volete, solo in un modo più moderato e accettabile».

La stessa storia sembra che si ripeta dalla fondazione di Israele: mentre accetta le condizioni di pace proposte dalla comunità internazionale, Israele scommette allo stesso tempo che il piano di pace non funzionerà. I coloni furiosi sembrano a volte Brünnhilde nell'ultimo atto della *Valkiria* di Wagner, che rimbrotta a Wotan che, disobbedendo al suo ordine esplicito e proteggendo Siegmund, lei sta solo realizzando il vero desiderio dello stesso Wotan, a cui egli era stato costretto a rinunciare per pressioni esterne. Allo stesso modo, i coloni illegali stanno solo realizzando il vero desiderio dello Stato, a cui esso era stato costretto a rinunciare per le pressioni della comunità internazionale. Mentre condanna gli eccessi violenti degli insediamenti «illegali», lo Stato di Israele promuove nuovi insediamenti «legali» in Cisgiordania, continua a strangolare l'economia palestinese, e così via. Un'occhiata alla mappa assai modificata di Gerusalemme est, dove i palestinesi sono progressivamente accerchiati e il loro spazio è frammentato, ci rivela tutto. La condanna della violenza non statale contro i palestinesi offusca il vero problema della violenza *dello Stato*; la condanna di insediamenti «illegali» offusca l'illegalità di quelli «legali». È qui che risiede la natura a due facce della tanto lodata «onestà» della Corte suprema israeliana: passando occasionalmente una sentenza a favore dei palestinesi espropriati, proclamando ogni tanto illegale la loro espulsione, essa garantisce la legalità della restante vasta maggioranza dei casi.

Di conseguenza, anche nel conflitto israelo-palestinese *soyons réalistes, demandons l'impossible*: se c'è una lezione da imparare dai negoziati che si protraggono all'infinito, è che il maggior ostacolo alla pace è proprio ciò che viene offerto come una soluzione realistica, e cioè due Stati separati. Nonostante nessuna delle due parti lo voglia veramente (Israele preferirebbe probabilmente un po' della Cisgiordania, mentre i palestinesi considerano il territorio israeliano pre-1967 come parte della loro terra), questo è quello che in qualche modo entrambe le parti accettano come la sola soluzione realizzabile. Ciò che entrambi escludono come un sogno impossibile è la soluzione più semplice e più ovvia: uno Stato secolare binazionale che comprenda l'intero territorio di Israele più i territori occupati e Gaza. A coloro che liquidano lo Stato binazionale come un sogno utopico inficiato dalla lunga storia di odio e violenza, dobbiamo rispondere che, lungi dall'essere utopico, *lo Stato binazionale è già un fatto*: la realtà di Israele e della Cisgiordania oggi è che essi *sono* uno Stato (cioè l'intero territorio è *de facto* controllato da un potere sovrano, lo Stato di Israele), diviso da confini interni, così che il compito deve essere piuttosto quello di abolire l'attuale apartheid e di trasformarlo in uno Stato secolare democratico.¹⁷

E, per evitare qualsiasi malinteso, mettiamo in chiaro che prendere in considerazione questa

prospettiva non implica in alcun modo adottare un atteggiamento di «comprensione» nei confronti degli atti terroristici – al contrario, fornisce l’unico terreno a partire dal quale possiamo condannare questi atti senza ipocrisia. Inoltre, quando i difensori liberali occidentali della pace in Medio Oriente contrappongono i palestinesi democratici impegnati per il compromesso e la pace ai fondamentalisti radicali di Hamas, non riescono a vedere che l’origine condivisa di questi due poli sta nello sforzo lungo e sistematico da parte di Israele e degli Stati Uniti di indebolire i palestinesi minando la posizione guida di al Fatah – uno sforzo che, fino a pochi anni fa, includeva perfino aiuti economici a Hamas. Il triste risultato è che i palestinesi sono ora divisi tra i fondamentalisti di Hamas e una corrotta al Fatah. L’indebolita al Fatah non è più la forza egemonica che rappresenta veramente i desideri sostanziali dei palestinesi (e in quanto tale nella posizione di concludere la pace); è sempre più vista dalla maggioranza dei palestinesi per quello che è: un fantoccio azzoppato sostenuto dagli Stati Uniti come rappresentante dei palestinesi «democratici». Allo stesso modo, mentre gli Stati Uniti si preoccupavano per il regime fondamentalmente laico di Saddam in Iraq, la «talebanizzazione» del loro alleato Pakistan procedeva in modo lento ma inesorabile: secondo alcuni, il controllo dei talebani è ormai già arrivato a includere parti di Karachi, la più grande città del Pakistan.

Entrambe le parti del conflitto hanno interesse a dipingere un quadro dei «fondamentalisti in controllo» a Gaza: questa caratterizzazione permette a Hamas di monopolizzare la lotta, e agli israeliani di guadagnare la simpatia internazionale. Di conseguenza, nonostante tutti deplorino l’ascesa del fondamentalismo, nessuno vuole realmente una resistenza laica a Israele tra i palestinesi. Ma è proprio vero che non ce n’è nessuna? E se ci fossero due attori segreti nel conflitto mediorientale: palestinesi laici e fondamentalisti sionisti? Fondamentalisti arabi che parlano in termini laici ed ebrei laici occidentali che si affidano al ragionamento teologico:

La cosa strana è che è stato il sionismo laico a portare Dio ad appoggiarsi così tanto su idee religiose. In un certo senso, i veri credenti in Israele sono i non religiosi. E la ragione è che per la vita religiosa di un ebreo ortodosso Dio è in effetti piuttosto marginale. Ci sono stati momenti in cui per un membro dell’élite intellettuale ortodossa non era «cool» fare troppo riferimento a Dio: questo era un segno che non si era sufficientemente dediti alla vera nobile causa dello studio del Talmud (il continuo movimento di espansione della legge e la sua evasione). È stato solo il rozzo sguardo del sionismo laico che ha preso Dio, che era una specie di alibi, in modo così serio. La cosa triste è che ora sempre più ebrei ortodossi sembrano convinti di credere veramente in Dio.¹⁸

La conseguenza di questa situazione ideologica veramente unica è il paradosso degli atei che difendono le rivendicazioni sioniste in termini teologici. Esempio qui è *L’Arrogance du présent*,¹⁹ l’esplorazione di Milner dell’eredità del Sessantotto, che può anche essere letta come una risposta al *Secolo* di Alain Badiou, come anche all’esplorazione di Badiou delle implicazioni politico-ideologiche del «nome dell’ebreo». In un implicito ma proprio per questo più intenso dialogo con Badiou, Milner propone una diagnosi radicalmente diversa del ventesimo secolo. Il suo punto di partenza è lo stesso di Badiou: «Un nome conta solo per le divisioni che induce». I Significanti

Maestro che importano sono quelli che fanno chiarezza nel loro campo semplificando una situazione complessa in una divisione chiara – sì o no, pro o contro. Milner continua: «Ma ecco quello che è successo: un giorno divenne ovvio che i nomi che si credeva portassero un futuro (glorioso o sinistro) non dividevano più nessuno; e che nomi liquidati come del tutto obsoleti cominciarono a provocare divisioni insuperabili».²⁰ I nomi che oggi non dividono più, che non generano più devozione appassionata, ma ci lasciano indifferenti, sono quelli da cui tradizionalmente ci si aspettava che agissero come mobilizzatori estremi («operai», «lotta di classe»), mentre quei nomi che apparivano privi di incisività divisoria sono riemersi violentemente nel loro ruolo divisorio – oggi il nome «ebreo» «divide nel modo più profondo gli esseri parlanti»:

Contrariamente a quello che la conoscenza aveva predetto, il punto culminante del [ventesimo] secolo non prese la forma della rivoluzione sociale; prese la forma di uno sterminio. Contrariamente a quello che la Rivoluzione aveva promesso, lo sterminio ignorò le classi e si fissò su un nome senza alcun significato di classe. Senza nemmeno un significato economico. Senza l'ombra di un significato oggettivo.²¹

La conclusione di Milner è che «il solo vero evento del ventesimo secolo fu il ritorno del nome ebreo»,²² e questo ritorno fu una nefasta sorpresa anche per gli stessi ebrei. Con l'emancipazione politica degli ebrei nell'Europa moderna emerse una nuova figura dell'ebreo: l'«Ebreo del sapere» (*le Juif du Savoir*) che sostituì lo studio (del Talmud, cioè, delle sue radici teologiche) con la conoscenza universale (scientifica). Così ci furono ebrei che primeggiarono nelle scienze secolari, ed è per questo che il marxismo ebbe tanto successo tra gli intellettuali ebrei: si presentava come «socialismo *scientifico*», unendo conoscenza e rivoluzione (contro i giacobini che dicevano con orgoglio, a proposito di Laplace, che «la Repubblica non ha bisogno di scienziati », o contro i millenaristi che liquidavano la conoscenza come peccaminosa). Con il marxismo la disuguaglianza, l'ingiustizia e il loro superamento divennero oggetto di conoscenza.²³ L'illuminismo diede agli ebrei europei la possibilità di trovare un posto per sé stessi nell'universalità della conoscenza scientifica, ignorando il loro nome, la loro tradizione e le loro radici. Questo sogno, tuttavia, si concluse brutalmente con l'Olocausto: l'«Ebreo del sapere» non poteva sopravvivere allo sterminio nazista; il trauma fu che la conoscenza aveva permesso che esso accadesse, non era in grado di resistergli, era impotente di fronte a esso. (Tracce di questa impotenza sono già visibili nel famoso dibattito di Davos del 1929 tra Ernst Cassirer e Heidegger, dove Heidegger trattò Cassirer con estrema scortesia, rifiutando alla fine di stringergli la mano).

Come reagì la sinistra europea a questa rottura? Il centro del libro di Milner è costituito dalla serrata analisi dell'organizzazione maoista *Gauche prolétarienne* (sinistra proletaria), l'organizzazione politica principale che emerse dal maggio del Sessantotto. Quando si sciolse, alcuni membri (come Benny Lévy) optarono per la fedeltà al nome dell'Ebreo, altri scelsero la spiritualità cristiana. Per Milner, l'intera attività della *Gauche prolétarienne* era basata su una certa sconfessione, sul rifiuto di pronunciare un nome. Milner propone una graziosa immagine magritiana: una stanza con una finestra al centro, e un dipinto che copre e ostruisce la vista dalla finestra; la

scena nel dipinto riproduce esattamente l'esterno che avremmo visto attraverso la finestra. Questa è la funzione del misconoscimento ideologico: esso offusca la vera dimensione di quello che vediamo.²⁴ Nel caso della *Gauche prolétarienne* questa dimensione non vista era il nome dell'Ebreo. Vale a dire, la *Gauche prolétarienne* legittimò la sua opposizione radicale all'intero establishment politico francese come un prolungamento della Resistenza contro l'occupazione fascista: la loro diagnosi era che la vita politica francese era ancora dominata da persone che stavano in una continuità diretta con il regime collaborazionista di Pétain. Tuttavia, nonostante avessero identificato il nemico giusto, essi tacquero sul fatto che il bersaglio principale di questo regime non era stata la sinistra, ma gli ebrei. In breve, essi usarono l'evento stesso per offuscare la sua vera dimensione, in un modo simile all'« Ebreo del sapere» che tenta di ridefinire la propria ebraicità per cancellare il nucleo reale del suo essere ebreo.

La trasformazione di Benny Lévy da maoista a sionista è quindi indicativa di una tendenza più ampia. La conclusione che molti trassero dall'«oscuro disastro» dei tentativi del ventesimo secolo di raggiungere l'emancipazione universale è che gruppi particolari non dovrebbero più accettare di «subire» la loro emancipazione nella forma universale («noi – minoranze oppresse, donne ecc. – possiamo raggiungere la nostra libertà solo attraverso l'emancipazione universale», cioè, la rivoluzione comunista): la fedeltà alla causa universale è sostituita con fedeltà a identità particolari (essere ebrei, gay, e così via), e il massimo che possiamo immaginare è una «alleanza strategica» tra lotte particolari. Forse, tuttavia, è giunto il momento di tornare alla nozione di emancipazione universale, ed è qui che deve cominciare un'analisi critica. Quando Milner afferma che «lotta di classe» ecc. non sono più nomi divisivi, che sono stati rimpiazzati dal termine «Ebreo» come nome realmente divisivo, l'affermazione è almeno in parte vera, ma qual è il suo significato? Non potrebbe anche essere interpretata nei termini della teoria marxista classica dell'antisemitismo, in cui la figura antisemita dell'«Ebreo» è letta come il sostituto metaforico della lotta di classe? Per questa lettura, la scomparsa della lotta di classe e la (ri)comparsa dell'antisemitismo sono quindi due facce della stessa medaglia, dal momento che la *presenza* della figura dell'«Ebreo» è comprensibile solo sullo sfondo dell'*assenza* della lotta di classe. Walter Benjamin (a cui lo stesso Milner si riferisce come a un'autorità, e che sta precisamente per un ebreo marxista che rimane fedele alla dimensione religiosa dell'ebraicità e quindi non è un «Ebreo del sapere») disse tanto tempo fa che ogni ascesa del fascismo testimonia di una rivoluzione fallita ; questa tesi non solo è valida ancora oggi, ma è forse più pertinente che mai. I liberali amano evidenziare similitudini tra gli «estremismi» di destra e di sinistra: il terrore di Hitler imitava il terrore bolscevico; il partito leninista è oggi vivo in al Qaeda. Ma ancora una volta, anche se accettiamo questo punto, cosa significa esattamente? Può essere anche letto come un'indicazione di come il fascismo letteralmente rimpiazzò la (prenda il posto della) rivoluzione di sinistra: la sua ascesa significa il fallimento della sinistra, ma allo stesso tempo è una prova del fatto che sussisteva in effetti un potenziale rivoluzionario, un'insoddisfazione, che la sinistra non era stata in grado di mobilitare.

Come dobbiamo interpretare questo rovesciamento di una forza emancipativa in populismo fondamentalista? Come ho scritto altrove:

È qui che il passaggio materialista dialettico dal Due al Tre acquista tutto il suo peso: l'assioma della politica comunista non è semplicemente la dualistica «lotta di classe», ma più

precisamente il Terzo momento come sottrazione dal Due della politica egemonica. Questo vuol dire che il campo ideologico egemonico ci si impone come un campo di visibilità (ideologica) con la propria «contraddizione principale» (oggi, è l'opposizione tra democrazia del libero mercato e totalitarismo del terrorismo fondamentalista – «islamofascismo» ecc.), e la prima cosa che dobbiamo fare è rifiutare (sottrarci a) questa opposizione, percepirla come un'opposizione finalizzata a offuscare la vera linea di divisione. La formula di Lacan per questo raddoppiamento è $1+1+a$: l'antagonismo «ufficiale» (il Due) è sempre integrato da un «residuo invisibile» che indica la dimensione forclusa. In altri termini, il *vero* antagonismo è sempre riflessivo, è l'antagonismo tra antagonismo «ufficiale» e quello che viene forcluso da esso (per questo, nella matematica lacaniana, $1+1=3$). Oggi, per esempio, il vero antagonismo non è tra multiculturalismo liberale e fondamentalismo, ma tra il campo della loro contrapposizione e il Terzo escluso (la politica radicale di emancipazione).²⁵

Badiou ha fornito i contorni di questo passaggio dal Due al Tre nella sua lettura del passaggio paolino dalla Legge all'amore.²⁶ In entrambi i casi (nella Legge e nell'amore) abbiamo a che fare con la divisione, con un «soggetto diviso»; tuttavia, la modalità della divisione è fondamentalemente diversa. Il soggetto della Legge è «decentrato», nel senso che è preso nel circolo vizioso autodistruttivo di peccato e Legge in cui un polo genera il suo opposto. Paolo fornì un'insuperabile descrizione di questo groviglio nella lettera ai Romani, 7:14-24:

Noi sappiamo infatti che la legge è spirituale, ma io sono carnale, venduto e soggetto al peccato. Quello che fo io, non lo intendo; perché non quel bene che voglio, io opero, ma quel male che odio, io fo. E se fo quel che non voglio, consento alla legge, e riconosco che è buono; ma ora non son più io che fo quello, bensì il peccato che abita in me. Giacché io so bene che non abita in me, cioè nella mia carne, il bene; c'è il volere sì in me, ma l'operare il bene no; giacché non fo il bene che voglio, ma il male che non voglio, questo io fo. E se fo quel che non voglio, non son più io che lo fo, ma il peccato risedente in me. Trovo dunque questa legge, che, volendo io fare il bene, mi sta presso il male; mi diletto della legge di Dio secondo l'uomo di dentro, e vedo un'altra legge nelle mie membra che fa guerra alla legge della mia mente, e mi rende schiavo nella legge del peccato: la quale è nelle mie membra. Disgraziato, che io sono!

Il punto non è semplicemente che io sono lacerato tra i due opposti, Legge e peccato; il problema è che non posso nemmeno chiaramente distinguerli: voglio seguire la Legge, e finisco nel peccato. Questo circolo vizioso non è tanto superato quanto interrotto; se ne esce con l'esperienza dell'amore, più precisamente, con l'esperienza del divario radicale che separa l'amore dalla Legge. Qui sta la differenza radicale tra la coppia Legge|peccato e la coppia Legge|amore. Il divario che separa la Legge e il peccato non è una vera differenza: la loro verità è la loro mutua implicazione o confusione – la Legge genera il peccato e se ne nutre, non è mai possibile tirare una chiara linea di separazione tra i due. È solo con la coppia Legge|amore che arriviamo a una vera differenza: questi due momenti

sono radicalmente separati, non sono «mediati», l'uno non è la forma dell'apparenza del suo opposto. In altre parole, la differenza tra le due coppie (Legge-peccato e Legge-amore) è non sostanziale, ma puramente formale: abbiamo a che fare con lo stesso contenuto nelle sue due modalità. Nella sua indistinzione-mediazione, la coppia è quella di Legge-peccato; nella radicale distinzione dei due, essa è Legge-amore. È quindi sbagliato domandare: «Siamo dunque condannati per sempre alla scissione tra Legge e amore? E che ne è della sintesi tra Legge e amore?» La scissione tra Legge e peccato è di natura radicalmente diversa dalla scissione tra Legge e amore: invece del circolo vizioso di rafforzamento reciproco, abbiamo una chiara distinzione di due sfere diverse. Una volta che prendiamo pienamente coscienza della dimensione dell'amore nella sua differenza radicale dalla Legge, l'amore ha, in certo qual modo, già vinto, dal momento che questa differenza è visibile solo quando dimoriamo già nell'amore, dal punto di vista dell'amore.

Cina, Haiti, Congo

Nel marxismo autentico la totalità non è un ideale, ma una nozione critica: individuare un fenomeno nella sua totalità non significa vedere la segreta armonia del Tutto, ma includere in un sistema tutti i suoi «sintomi», i suoi antagonismi e incongruenze, come sue parti integrali. Prendiamo un esempio contemporaneo. In questo senso, il liberalismo e il fondamentalismo formano una «totalità»: l'opposizione di liberalismo e fondamentalismo è strutturata esattamente come quella tra Legge e peccato in san Paolo, e cioè è il liberalismo stesso che genera il suo opposto. Che ne è allora dei valori fondamentali del liberalismo: libertà, uguaglianza, e così via? Il paradosso è che il liberalismo stesso non è abbastanza forte per salvarli – per salvare i suoi propri valori fondamentali – dall'assalto del fondamentalismo. Il problema con il liberalismo è che non può reggersi sulle proprie gambe: manca qualcosa nell'edificio liberale, e il liberalismo è nella sua stessa nozione «parassitico», si appoggia a un sistema di valori comuni che viene presupposto e che esso stesso mina con il proprio sviluppo. Il fondamentalismo è una reazione – una reazione falsa, ingannevole, ovviamente – contro un difetto reale del liberalismo, ed è per questo che esso viene sempre di nuovo generato dal liberalismo. Lasciato a sé stesso il liberalismo lentamente eroderà sé stesso; la sola forza in grado di salvare i suoi valori fondamentali è una sinistra rinnovata. O, per dirla nei ben noti termini del Sessantotto, affinché la sua eredità sopravviva, il liberalismo ha bisogno dell'aiuto fraterno della sinistra radicale.

La fragilità del liberalismo è resa chiara da quello che sta accadendo in Cina. Invece di trattare la Cina contemporanea come una distorsione oriental-dispotica del capitalismo, dobbiamo vedere in essa la ripetizione dello sviluppo del capitalismo nella stessa Europa. Nella prima modernità, la maggior parte degli Stati europei era ben lungi dall'essere democratica – se lo erano (come nel caso dell'Olanda) lo erano solo per l'élite liberale, non per le classi popolari. Le condizioni per il capitalismo furono create e sostenute da una brutale dittatura dello Stato, proprio come nella Cina di oggi: lo Stato legalizzò l'espropriazione violenta delle persone comuni che le trasformò in proletari e le costrinse ad adattarsi al loro nuovo ruolo. Non c'è dunque nulla di esotico riguardo la Cina: quello che sta accadendo là ripete semplicemente il nostro stesso passato dimenticato. Cosa dire allora delle tesi di alcuni critici liberali occidentali secondo cui lo sviluppo della Cina sarebbe molto più veloce se fosse combinato alla democrazia politica?

In un'intervista televisiva un paio d'anni fa, Ralf Dahrendorf collegò la crescente sfiducia nella democrazia al fatto che, dopo ogni cambiamento rivoluzionario, la strada per un nuovo benessere passa attraverso una «valle di lacrime»: dopo il crollo del socialismo non è possibile passare

direttamente all'abbondanza di un'economia di mercato di successo; il benessere e la sicurezza, limitati ma reali, forniti dal socialismo dovettero essere smantellati, e questi primi passi sono necessariamente dolorosi. ²⁷ Lo stesso vale per l'Europa occidentale, dove il passaggio dallo Stato sociale alla nuova economia globale comporta rinunce dolorose, una riduzione della sicurezza, assistenza sociale meno garantita. Per Dahrendorf, il problema è meglio racchiuso dal semplice fatto che questo passaggio doloroso attraverso la «valle di lacrime» dura più a lungo che il periodo medio tra un'elezione (democratica) e l'altra, così che sussiste una grande tentazione per i politici di posporre i necessari cambiamenti difficili per un guadagno elettorale a breve termine. Paradigmatica è qui la delusione di molte nazioni post-comuniste per i risultati economici del nuovo ordine democratico: nei giorni gloriosi del 1989 essi equipararono la democrazia con l'abbondanza caratteristica delle società consumistiche occidentali, ma ora, dieci anni dopo, con quest'abbondanza che è ancora lenta ad arrivare, essi danno la colpa alla democrazia stessa. Sfortunatamente Dahrendorf si concentra molto meno sulla tentazione opposta: se la maggioranza resiste ai necessari cambi strutturali in economia, una conclusione logica sarebbe che, per più o meno un decennio, un'élite illuminata dovrebbe prendere il potere, perfino con mezzi non democratici, per mettere in atto le misure richieste e quindi posare le fondamenta per una democrazia veramente stabile. Su questa falsariga, Fareed Zakaria fa notare che la democrazia può solo «prendere piede» in nazioni economicamente sviluppate: se le nazioni in via di sviluppo sono «prematurotamente democratizzate» il risultato è un populismo che finisce in catastrofe economica e dispotismo politico²⁸ – non stupisce che alcuni degli Stati oggi economicamente più prosperi del terzo mondo (Taiwan, Corea del sud, Cile) abbracciarono una piena democrazia solo dopo un periodo di governo autoritario.

Questa linea argomentativa non è il miglior argomento a favore della via cinese al capitalismo come opposta alla via russa? Dopo il collasso del comunismo, la Russia abbracciò la «terapia dello shock» e si precipitò a capofitto nella democrazia e nella via veloce al capitalismo, con la bancarotta economica come risultato. (Qui ci sono buone ragioni per essere modestamente paranoici: i consulenti economici occidentali di Eltsin che proposero questa via erano veramente così innocenti come sembravano, oppure stavano facendo gli interessi degli Stati Uniti azzoppando economicamente la Russia?) La Cina, al contrario, seguì la via del Cile e della Corea del sud, usando un potere statale autoritario e non limitato per controllare i costi sociali del passaggio al capitalismo, evitando in questo modo il caos. In breve, la strana combinazione di capitalismo e regime comunista, lungi dall'essere una ridicola anomalia, si dimostrò una benedizione (nemmeno) travestita; la Cina si è sviluppata così velocemente, non malgrado il governo comunista autoritario, ma grazie a esso. Così, per concludere con una nota di sospetto dal sapore stalinista: e se coloro che si preoccupano della mancanza di democrazia in Cina si stessero in realtà preoccupando del fatto che la Cina stia diventando la prossima superpotenza globale, minacciando la supremazia occidentale?

Cambiando prospettiva, cosa dobbiamo pensare della difesa quasi leninista dello sviluppo capitalista cinese come un caso ampliato e prolungato della NEP (la Nuova Politica Economica adottata nella Russia sovietica, che emerse alla fine della guerra civile nel 1921, che permetteva la proprietà privata e l'economia di mercato, e che durò approssimativamente fino al 1928), con il partito comunista che esercita saldamente il controllo politico, in grado di intervenire in ogni momento e di annullare le sue concessioni al nemico di classe? Dobbiamo spingere questa logica all'estremo: nella misura in cui esiste una tensione nelle democrazie capitaliste tra la sovranità democratico-egualitaria del popolo e le divisioni di classe della sfera economica, e nella misura in cui lo Stato può in linea di principio imporre espropriazioni ecc., non è il capitalismo stesso, in un certo senso, una grande deviazione nello stile della NEP su una via che dovrebbe passare

direttamente dalle relazioni di dominio feudali e schiavistiche alla giustizia egualitaria comunista? Nella misura in cui la modernità è generalmente caratterizzata dal governo democratico del popolo, possiamo in effetti affermare che, in un gesto di compromesso temporaneo, il popolo può permettere lo sfruttamento capitalistico, conscio del fatto che questo è il solo modo di arrivare al progresso materiale – ma che esso può nondimeno conservare il diritto di limitare o perfino ritirare questo permesso in qualsiasi momento.

La Cina di oggi è allora lo Stato capitalista ideale, in cui il compito principale del partito comunista al potere è di controllare i lavoratori e di prevenire la loro auto-organizzazione e mobilitazione contro lo sfruttamento, così che il potere del partito venga legittimato dal suo patto segreto con i nuovi capitalisti, nella forma: «Voi ve ne state fuori dalla politica e lasciate a noi il potere, e noi manteniamo i lavoratori sotto controllo»? Ci sono alcune buone ragioni per mantenere questa visione: il potere costituito è così sensibile alla minima menzione dell'auto-organizzazione dei lavoratori che perfino i libri ufficiali, che si occupano della storia del partito comunista cinese e del movimento dei lavoratori in Cina, sorvolano tacitamente sul soggetto delle organizzazioni sindacali e altre forme di resistenza dei lavoratori, anche se erano sostenuti o organizzati direttamente dai comunisti, per paura che l'evocazione di questo passato dia luogo a pericolose associazioni con il presente.

D'altra parte, a prescindere da quanto cinico sia il suo funzionamento effettivo, in ogni ideologia c'è anche un limitato livello di cortesia, così che non dobbiamo sorprenderci di sentire storie come quella che mi ha raccontato John Thornhill, un giornalista del *Financial Times*, che durante una recente visita in Cina voleva vedere il luogo più povero e meno sviluppato del paese. Questo è (secondo le statistiche ufficiali, ovviamente) una piccola città del nord, in un posto sperduto vicino al confine con la Mongolia. A Thornhill fu permesso di andare a visitarlo ed egli fu sorpreso di scoprire che la vita là era decisamente normale, tranne per il fatto che la città era popolata solo da anziani e bambini: il resto dei suoi abitanti se n'era andato nelle grandi città per lavorare e per spedire a casa soldi per mantenere i loro parenti, che si potevano permettere televisori, lettori DVD e così via. Inoltre, le autorità cittadine locali organizzavano pure le necessità basilari di vita: un servizio sanitario, istruzione e tutto il resto. Quando Thornhill domandò a un funzionario locale perché il potere costituito si incomodava a mantenere la città in funzione, perché non la lasciava semplicemente vegetare o cadere a pezzi, questi rispose: «Ma no possiamo farlo – siamo comunisti, dobbiamo prenderci cura della gente!» Sarebbe fin troppo facile liquidare, nel tradizionale stile marxista, questi atteggiamenti come una vernice ideologica che maschera la realtà dello sfruttamento. Ma proprio perché le autorità comuniste non sono democraticamente legittimate, esse sono ben consapevoli di dover provvedere ai bisogni della gente, di dover contrastare gli effetti più disastrosi del rapido sviluppo capitalista con misure sociali minime. È per questo che, paradossalmente, è importante per lo Stato cinese rimanere una forza stabile che controlla la sfera privata del capitalismo selvaggio; quello che i cinesi stanno facendo è in effetti simile, a questo livello, a come Lenin immaginava la NEP: un forte Stato sovietico che utilizza in modo saggio il capitalismo, regola il suo corso e contrasta i suoi effetti distruttivi.

Di fronte all'esplosivo sviluppo capitalista della Cina, gli analisti spesso si domandano quando si imporrà la democrazia politica, quale accompagnamento politico «naturale» del capitalismo. Un'analisi più ravvicinata, tuttavia, presto dissipa tali speranze: e se la promessa seconda fase democratica che si suppone debba seguire all'autoritaria valle di lacrime, non dovesse in effetti mai arrivare? Questa è forse la cosa più inquietante riguardo la Cina di oggi: il sospetto che il suo capitalismo autoritario non sia solamente un ricordo del nostro passato (una ripetizione del processo

dell'accumulazione capitalista che ebbe luogo in Europa tra il sedicesimo e il diciottesimo secolo) ma un segno del futuro. E se «la combinazione perversa della sferza asiatica e della borsa europea» si dimostrasse economicamente più efficiente del capitalismo liberale? E se questo segnalasse che la democrazia, come noi la intendiamo, non è più la condizione e il motore dello sviluppo economico, ma un ostacolo a esso?

L'ovvia controargomentazione è: «Perché non potremmo avere entrambe le cose, un governo democraticamente eletto tenuto sotto controllo da movimenti sociali?» Il problema è che le elezioni democratiche danno a un tale governo una legittimazione che lo rende molto più impermeabile alla critica da parte dei movimenti: può liquidare i movimenti come la voce di una minoranza «estremista» che non è in sintonia con la maggioranza che ha eletto il governo. Un governo non coperto da «libere elezioni» si trova sotto una pressione ben maggiore: i suoi atti non sono più coperti dalla legittimità democratica, e coloro che sono al potere sono d'un tratto privati della possibilità di dire a chi protesta contro di loro: «Chi siete voi per criticarci? Noi siamo un governo eletto, possiamo fare quello che vogliamo!» Privi di questa legittimità, essi devono guadagnarsela nel modo più difficile, con i fatti. Ricordo gli ultimi anni di governo comunista in Slovenia: mai ci fu governo più desideroso di guadagnarsi la propria legittimità e di fare qualcosa per il popolo, cercando di accontentare tutti, proprio perché i comunisti detenevano un potere che – come sapevano tutti, inclusi loro stessi – non aveva giustificazione democratica. Dal momento che i comunisti sapevano che la loro fine era vicina, temevano di essere giudicati duramente.²⁹

Dove diventa allora direttamente palpabile questa limitazione della democrazia? Il caso di Haiti negli ultimi due decenni è qui esemplare. Come scrive Peter Hallward in *Damming the Flood* (*Arginare l'inondazione*),³⁰ un dettagliato resoconto del «contenimento democratico» della politica radicale di Haiti: «Mai le trite tattiche di 'promozione democratica' sono state applicate con effetti più devastanti che a Haiti tra il 2000 e il 2004».³¹ Non si può non vedere l'ironia del fatto che il nome del movimento politico di emancipazione che subì questa pressione internazionale è Lavalas – «inondazione» in creolo: è la piena degli espropriati che inonda le *gated communities*. È per questo che il titolo del libro di Hallward è così appropriato: esso iscrive gli eventi di Haiti all'interno della tendenza globale di nuovi argini e muri innalzati ovunque dopo l'11 settembre, e ci mette a confronto con la verità della «globalizzazione», e cioè con le linee interne di divisione che la sostengono.

Haiti fu un'eccezione fin dall'inizio, fin dalla sua lotta rivoluzionaria contro la schiavitù che terminò nell'indipendenza nel gennaio del 1804: «Solo a Haiti la dichiarazione della libertà umana fu universalmente coerente. Solo a Haiti questa dichiarazione venne sostenuta a ogni costo, in diretta opposizione all'ordine sociale e alla logica economica del tempo».³² Per questo motivo, «non c'è alcun evento nell'intera storia moderna le cui implicazioni siano state più minacciose per l'ordine globale dominante».³³ Come ho scritto altrove:

Si pensi all'evento che merita autenticamente il titolo di *ripetizione* della Rivoluzione francese: la Rivoluzione haitiana guidata dal Toussaint L'Ouverture. Essa era chiaramente «in anticipo sui tempi», «prematura», e come tale destinata al fallimento, ma, proprio in quanto tale, essa è stata un Evento ancora di più della Rivoluzione francese stessa.³⁴

Per questo motivo la minaccia risiedeva nella «mera esistenza di una Haiti indipendente»,³⁵ che era stata già dichiarata da Talleyrand come «un orribile spettacolo per tutte le nazioni bianche». ³⁶ Haiti dunque *doveva* essere trasformata in un caso esemplare di fallimento economico, per dissuadere altri paesi dal prendere la stessa via. Il prezzo – il prezzo *letterale* – dell'indipendenza «prematura» fu orribile: dopo due decenni di embargo, la Francia, la precedente potenza coloniale, stabilì relazioni commerciali e diplomatiche solo nel 1825, e Haiti dovette accettare di pagare 150 milioni di franchi come «compensazione» per la perdita dei suoi schiavi. Questa somma, approssimativamente pari al budget annuale francese del tempo, venne in seguito ridotta a 90 milioni, ma continuò a essere un pesante fardello che ostacolò la crescita economica: alla fine del diciannovesimo secolo, i pagamenti di Haiti alla Francia dissipavano circa l'80 per cento del budget nazionale, e l'ultima rata fu pagata nel 1947. Quando nel 2004, durante la celebrazione del bicentenario dell'indipendenza, il presidente Jean-Baptiste Aristide del partito Lavalas richiese che la Francia restituisse la somma estorta, la sua richiesta venne categoricamente rifiutata da una commissione francese (tra i cui membri c'era Régis Debray). Così, mentre i liberali americani prendono in considerazione la possibilità di riparazioni ai neri degli Stati Uniti per la schiavitù, le richieste di Haiti di essere rimborsata per le incredibili somme che gli ex schiavi dovettero pagare per vedere riconosciuta la loro libertà fu ignorata dall'opinione liberale, anche se l'estorsione qui fu duplice: gli schiavi vennero prima sfruttati, e poi dovettero pagare per il riconoscimento della loro libertà conquistata a fatica.

Questa storia continua oggi: quello che per la maggior parte di noi è un bel ricordo d'infanzia – fare torte di fango – è una realtà disperata negli slum di Haiti come Cité Soleil. Secondo un recente rapporto di Associated Press, un aumento dei prezzi dei generi alimentari ha dato un nuovo stimolo a un tradizionale rimedio haitiano per i morsi della fame: biscotti fatti di terra gialla disseccata. «Il fango, da sempre apprezzato dalle donne incinte e dai bambini come antiacido e fonte di calcio», costa molto meno del cibo vero: la terra per fare 100 biscotti ora costa 5 dollari. I commercianti la trasportano dall'altopiano centrale del paese fino al mercato, dove le donne la comprano, la trasformano in biscotti di fango che lasciano seccare al sole cocente; i biscotti finiti sono trasportati in secchi ai mercati o venduti per le strade.³⁷

Il movimento Lavalas, i cui periodi al governo negli ultimi due decenni sono stati due volte interrotti da colpi di stato militari sponsorizzati dagli Stati Uniti, è la combinazione unica di un attore politico che ha ottenuto il potere politico attraverso libere elezioni, ma che *ha sempre mantenuto le sue radici in organi di democrazia popolare locale, di auto-organizzazione diretta del popolo*. Così, mentre la «stampa libera» dominata dai suoi nemici non venne mai ostacolata, e le violente proteste che continuamente minacciavano la stabilità del governo legale vennero pienamente tollerate, era chiaro in nome di chi il governo stava agendo. L'obiettivo degli Stati Uniti e della Francia era di imporre a Haiti una democrazia «normale», una democrazia che non indebolisse il potere economico di una ristretta élite, ed erano perfettamente coscienti del fatto che, per funzionare in questo modo, la democrazia doveva tagliare i propri legami con l'auto-organizzazione popolare diretta.

È interessante notare che questa cooperazione franco-americana ebbe luogo poco dopo il loro disaccordo pubblico riguardo l'attacco all'Iraq, e venne assai opportunamente celebrata come una riconferma della loro alleanza di base; perfino il presidente del Brasile Lula, l'eroe di Toni Negri, passò sopra alla deposizione di Aristide nel 2004. Una alleanza certo non santa venne quindi formata per discreditarne il governo del movimento Lavalas come una forma di regime demagogico che violava i diritti umani, e il presidente Aristide come un dittatore fondamentalista assetato di potere – un'alleanza che andava dagli illegali squadroni della morte mercenari e «fronti democratici»

sponsorizzati dagli Stati Uniti a ONG umanitarie e perfino alcune organizzazioni della «sinistra radicale» che, finanziate dagli Stati Uniti, denunciarono la «capitolazione» di Aristide al Fondo monetario internazionale. Lo stesso Aristide fornì una perspicace caratterizzazione di questo accavallamento tra sinistra radicale e destra liberale: «Da qualche parte, in qualche modo, c'è una piccola soddisfazione segreta, forse una soddisfazione inconscia, nel dire cose che potenti uomini bianchi vogliono che tu dica».³⁸

La lotta di Lavalas è un esempio perfetto di eroismo di principio e dei limiti di ciò che può essere fatto oggi: non si rifugiò negli interstizi del potere statale per «resistere» da lì, ma in modo eroico assunse il potere, ben conscio del fatto che lo stava facendo nelle circostanze più sfavorevoli, quando le tendenze non solo della «modernizzazione» capitalista e del «riassetto strutturale», ma anche della sinistra postmoderna erano contro di loro. Dov'era, per esempio, la voce di Negri, che celebra altrimenti il governo di Lula in Brasile? Vincolato dalle misure imposte dagli Stati Uniti e dal FMI disegnate per attuare i «necessari riaggiustamenti strutturali», Aristide combinò una politica di piccole e precise misure pragmatiche (costruire scuole e ospedali, creare infrastrutture, aumentare i salari minimi) con atti occasionali di violenza popolare, reagendo alle cricche militari. Nonostante tutti i suoi fin troppo ovvi difetti – come disse lo stesso Aristide, il primo ad ammettere gli errori di Lavalas: è meglio sbagliarsi con il popolo che avere ragione contro il popolo – il regime di Lavalas incarnava in effetti quello a cui una «dittatura del proletariato» assomiglierebbe oggi. Mentre scendeva in modo realistico a tutti i compromessi inevitabili, rimase sempre fedele alla sua «base», alla folla delle persone comuni, dei diseredati, parlando in loro nome, non «rappresentandole» ma appoggiandosi direttamente alla loro auto-organizzazione locale. Nonostante rispettasse le regole democratiche, Lavalas rese chiaro che la lotta elettorale non è il luogo in cui vengono decise le cose: ben più cruciale era il fatto di integrare la democrazia con l'auto-organizzazione politica diretta degli oppressi. O, per metterla nei nostri termini «postmoderni»: la lotta tra Lavalas e l'élite capitalista-militare a Haiti è un caso di antagonismo che non può essere racchiuso all'interno della cornice del «pluralismo agonistico» democratico-parlamentare.

Quello che il caso di Haiti rende chiaro è che, ogni volta che siamo attratti dall'affascinante spettacolo della violenza del terzo mondo, dobbiamo sempre prendere una piega autoriflessiva e chiederci in che modo siamo noi stessi implicati in essa. C'è un vecchio aneddoto su un gruppo di antropologi che penetrarono nel cuore di tenebra della Nuova Zelanda centrale alla ricerca di una tribù misteriosa, che si diceva eseguisse una agghiacciante danza della morte con maschere di fango e legno. Un giorno, sul far della sera, raggiunsero finalmente la tribù, spiegarono loro in qualche modo cosa volevano e poi andarono a dormire; il mattino seguente i membri della tribù eseguirono una danza che soddisfaceva tutte le loro aspettative, e così gli antropologi tornarono soddisfatti alla «civiltà» e scrissero un rapporto sulla loro scoperta. Sfortunatamente, tuttavia, un'altra spedizione visitò la stessa tribù un paio d'anni dopo, fece uno sforzo più serio per comunicare con loro, e apprese la verità sulla prima spedizione: gli uomini della tribù avevano in qualche modo compreso che i loro ospiti volevano vedere una terrificante danza della morte, e così, per non deluderli a causa del loro senso dell'ospitalità, lavorarono tutta la notte per fare le maschere ed esercitarsi nella danza che avevano inventato per soddisfare i loro ospiti. Gli antropologi, che pensavano di essere riusciti a gettare uno sguardo su uno strano rituale esotico, stavano in effetti ricevendo un'affrettata e improvvisata messa in scena del loro proprio desiderio.

Non sta accadendo qualcosa di simile nel Congo di oggi, che sta di nuovo emergendo come il «cuore di tenebra» africano? La storia di copertina di *Time magazine* del 5 giugno 2006 portava il titolo *La guerra più mortale del mondo*: una dettagliata documentazione di come circa quattro

milioni di persone sono morte in Congo come risultato della violenza politica dell'ultimo decennio. Non ne seguì nulla del solito baccano umanitario, solo un paio di lettere dei lettori – come se qualche tipo di meccanismo di filtro avesse impedito a questa notizia di raggiungere un pieno impatto. Per dirla in modo cinico, *Time* aveva scelto la vittima sbagliata nella lotta per l'egemonia della sofferenza – avrebbe dovuto attenersi alla lista dei soliti sospetti: le donne musulmane e la loro situazione critica, l'oppressione in Tibet, e così via. Il Congo oggi è in effetti riemerso come una zona conradiana: nessuno osa affrontarla frontalmente. La morte di un bambino palestinese in Cisgiordania, per non parlare di un israeliano o di un americano, vale dal punto di vista mediatico mille volte più che la morte di un anonimo congolese. Ma perché questa ignoranza?

Il 30 ottobre 2008 Associated Press riferì che Laurent Nkunda, il generale ribelle che assediava Goma, la capitale provinciale del Congo orientale, disse che voleva parlare direttamente con il governo delle sue obiezioni a un affare da un miliardo di dollari che dà alla Cina accesso alle vaste ricchezze minerarie del paese in cambio di una linea ferroviaria e di autostrade. Per quanto problematica e neocolonialista possa essere questa transazione, ³⁹ essa pone una minaccia vitale agli interessi dei signori della guerra locali, dal momento che il suo eventuale successo creerebbe la base infrastrutturale perché la Repubblica democratica del Congo possa funzionare come uno Stato unitario. Nel 2001 un'inchiesta delle Nazioni Unite sullo sfruttamento illegale delle risorse naturali in Congo scoprì che il conflitto nel paese riguarda principalmente l'accesso a, il controllo e il commercio di cinque risorse minerali chiave: coltan,⁴⁰ diamanti, rame, cobalto e oro. Secondo questa inchiesta, lo sfruttamento delle risorse naturali del Congo da parte dei signori della guerra locali e di eserciti stranieri è «sistematico e sistemico», e i leader dell'Uganda e del Ruanda in modo particolare (seguiti a ruota da Zimbabwe e Angola) hanno trasformato i loro soldati in eserciti d'affari: l'esercito del Ruanda guadagnò almeno 250 milioni di dollari in diciotto mesi vendendo coltan. Il rapporto arrivava alla conclusione che la guerra civile permanente e la disintegrazione del Congo «ha creato una situazione in cui tutti i belligeranti vincono. Il solo soggetto che perde in questa enorme impresa affaristica è il popolo congolese». Dobbiamo tenere a mente questo buon vecchio background «economico-riduzionista» quando leggiamo nei media di passioni etniche primitive che esplodono ancora una volta nella giungla africana.

Sotto la facciata della guerra etnica scorgiamo allora il lavoro del capitalismo globale. Dopo la caduta di Mobutu, il Congo non esiste più come uno Stato operativamente unito; in particolare la sua parte orientale è una molteplicità di territori governati dai signori della guerra locali che controllano il loro appezzamento di terra con un esercito che, di norma, include bambini drogati. Ognuno dei signori della guerra ha legami d'affari con una compagnia o una corporazione straniera che sfrutta la ricchezza principalmente mineraria della regione. Questo accomodamento soddisfa entrambe le parti: le corporazioni ricevono i diritti di estrazione senza tasse e altre complicazioni, mentre i signori della guerra si arricchiscono. L'ironia è che molti di questi minerali vengono usati in prodotti di alta tecnologia come computer portatili e telefoni cellulari – in breve: dimenticate il comportamento selvaggio della popolazione locale; basta rimuovere le compagnie straniere dell'alta tecnologia dall'equazione e l'intero edificio della guerra etnica infiammata da vecchie passioni cade a pezzi.

Un'ulteriore ironia qui è che tra i principali sfruttatori ci sono i tutsi del Ruanda, vittime dell'orribile genocidio di quindici anni fa. Nel 2008 il governo del Ruanda presentò numerosi documenti che dimostravano la complicità del presidente Mitterand e della sua amministrazione nel genocidio dei tutsi: la Francia aveva appoggiato il piano degli hutu di impadronirsi del potere, al punto di armare le loro unità, per riacquistare influenza in questa parte dell'Africa a spese degli anglofoni tutsi. La smentita categorica delle accuse da parte della Francia come del tutto infondate fu

alquanto fragile, per non dire altro. Portare Mitterand al tribunale dell'Aia, anche se postumamente, sarebbe stato un atto giusto. Il passo più grande che il sistema legale occidentale fece in questa direzione fu con l'arresto di Pinochet, che era già visto come un uomo di Stato canaglia; ma l'incriminazione di Mitterand avrebbe passato una linea fatidica, processando per la prima volta un politico occidentale di primo piano che si era atteggiato a protettore della libertà, della democrazia, e dei diritti umani. La lezione di un tale processo sarebbe dunque stata la complicità delle potenze liberali occidentali in quello che i media presentano come l'esplosione della barbarie del terzo mondo.

C'è senza dubbio molta tenebra nella densa giungla congolese – ma le sue cause stanno altrove, nei luminosi uffici amministrativi delle nostre banche e delle compagnie di alta tecnologia. Per svegliarci veramente dal «sogno dogmatico» capitalista (come avrebbe detto Kant) e riconoscere quest'altro vero cuore di tenebra, dobbiamo ri-applicare alla nostra situazione la vecchia battuta di Brecht dalla sua *Opera da tre soldi*: «Cos'è lo svaligiare una banca comparato al fondare una banca?» Cos'è rubare un paio di migliaia di dollari, per cui si finisce in prigione, comparato al tipo di speculazione finanziaria che priva decine di milioni di persone della loro casa e dei loro risparmi, ma i cui responsabili sono in seguito premiati con aiuti statali di sublime *grandeur*? Che cos'è un locale signore della guerra congolese comparato a un amministratore delegato occidentale illuminato e con sensibilità ecologica? Forse José Saramago aveva ragione quando, in un recente articolo di giornale, propose di trattare i grandi manager di banca e gli altri responsabili del collasso finanziario globale come colpevoli di crimini contro l'umanità il cui posto è davanti al tribunale dell'Aia. Forse non dovremmo trattare questa proposta semplicemente come un'esagerazione poetica nello stile di Jonathan Swift, ma dovremmo anzi prenderla assolutamente sul serio.

Europa: Stati Uniti = Kant : Hegel?

Secondo la vulgata postmoderna non c'è una realtà oggettiva: la realtà consiste delle storie multiple che raccontiamo a noi stessi su noi stessi. In questi termini, allora, non è stata la recente guerra in Georgia molto postmoderna? C'erano infatti diverse storie in gioco: la storia di un piccolo eroico Stato democratico che si difende contro le ambizioni imperialiste della Russia postsovietica; quella del tentativo degli Stati Uniti di accerchiare la Russia con basi militari; quella della lotta per il controllo delle risorse petrolifere; e la lista potrebbe continuare. Tuttavia, invece di perdersi in questo labirinto di storie concorrenti, possiamo concentrarci su quell'elemento mancante la cui mancanza innesca l'attuale profusione di narrazioni politiche.

Conoscere una società non significa solo conoscerne le regole esplicite; abbiamo bisogno anche di sapere *come applicare queste regole*: quando usarle oppure no; quando violarle; quando rifiutare una scelta che è stata offerta; quando siamo in effetti obbligati a fare qualcosa, ma dobbiamo fingere che lo facciamo per libera scelta. Questo è il paradosso dell'offerta-fatta-per-essere-rifiutata: è consuetudine rifiutare una tale offerta, e chiunque l'accetti commette una volgare gaffe. Quando sono invitato a un ristorante costoso da uno zio ricco, sappiamo entrambi che lui pagherà il conto, ma nondimeno io ho il dovere di insistere un po' per pagare la mia parte. Immaginate la mia sorpresa se lui mi dicesse semplicemente: «Allora va bene, paghi tu!» Un simile malinteso accadde quando, durante gli anni Ottanta, la Corea del sud venne colpita da una serie di disastri naturali, e la Corea del nord offrì una gran quantità di grano come aiuto umanitario. Nonostante non ci fosse scarsità di cibo nella Corea del sud, questa accettò l'offerta perché non sembrasse che rifiutava la mano tesa dalla Corea del nord. Nel Nord, tuttavia, c'era scarsità di cibo, e lo Stato aveva fatto l'offerta come

un «gesto che doveva essere rifiutato», ma ora doveva mantenere la parola: un paese che soffriva esso stesso di scarsità di cibo inviò quindi grano a un paese con abbondanti riserve di cibo; un bel caso di cortesia fuorviata.

Il problema durante i caotici anni postsovietici del governo di Eltsin in Russia può anche essere individuato a questo livello: nonostante le norme giuridiche fossero note (e fossero in larga parte le stesse dell'Unione Sovietica), ciò che si disintegrò fu il sistema complesso di norme implicite non scritte che aveva tenuto in piedi l'intero edificio sociale. Nel precedente regime, se, diciamo, volevi avere un miglior trattamento ospedaliero, o un nuovo appartamento, se avevi un reclamo da fare alle autorità, o se venivi convocato in tribunale, se volevi che tuo figlio fosse accettato in una buona scuola, o se un direttore di fabbrica aveva bisogno di materie prime che non erano state consegnate in tempo dagli appaltatori statali, e così via, tutti sapevano cosa fare, a chi rivolgersi, chi corrompere, quello che potevi e quello che non potevi fare. Con il collasso del potere sovietico uno degli aspetti più frustranti dell'esistenza quotidiana fu che queste norme non scritte divennero indistinte: la gente semplicemente non sapeva cosa fare, come reagire, come porsi in relazione a esplicite disposizioni giuridiche, cosa potevano ignorare, in quali casi la corruzione funzionava. (Una delle funzioni dell'ascesa del crimine organizzato fu di fornire una specie di *Ersatz* di legalità: se avevi una piccola ditta e un cliente ti doveva dei soldi, ti rivolgevi al tuo protettore mafioso che si occupava del problema, dal momento che il sistema giuridico statale era inefficiente). La stabilizzazione sotto il regno di Putin equivalse al ripristino della trasparenza di queste norme non scritte: ora, di nuovo, la gente più o meno sa come comportarsi e reagire nella rete complessa delle interazioni sociali.

In politica internazionale non abbiamo ancora raggiunto questo stadio. Negli anni Novanta un tacito accordo regolava le relazioni tra le potenze occidentali e la Russia: gli Stati occidentali trattavano la Russia come una grande potenza a condizione che questa non si comportasse in effetti come tale. Ma naturalmente il problema sorge quando colui a cui viene fatta l'offerta deve essere rifiutata in realtà l'accetta. E se la Russia cominciasse veramente a comportarsi come una grande potenza? Una situazione come questa sarebbe del tutto catastrofica, dal momento che minaccerebbe di disintegrare l'intero quadro di relazioni esistente – e proprio qualcosa del genere è accaduto in Georgia. Stanca di essere trattata solo *come se* fosse una superpotenza, la Russia ha agito come tale. Come si è arrivati a questo? Il «secolo americano» è finito e stiamo entrando in un periodo caratterizzato dalla formazione di molteplici centri di capitalismo globale: gli Stati Uniti, l'Europa, la Cina, eventualmente l'America Latina, ognuno dei quali rappresenta il capitalismo con una specifica piega locale: gli Stati Uniti per il neoliberismo; l'Europa per ciò che rimane dello Stato sociale; la Cina per i «valori orientali» e il capitalismo autoritario; l'America Latina per il capitalismo populista. Dopo il fallimento del tentativo degli Stati Uniti di imporsi come sola superpotenza («il poliziotto universale»), c'è bisogno ora di stabilire regole di interazione tra questi centri locali in caso di conflitto di interessi.

È per questo che la situazione presente è potenzialmente più pericolosa di quanto possa sembrare. Durante la guerra fredda le regole di comportamento internazionale erano chiare, garantite dalla *MAD-ness* (*Mutually Assured Destruction*)⁴¹ delle superpotenze. Quando l'Unione Sovietica violò queste regole non scritte invadendo l'Afghanistan pagò cara questa violazione: la guerra in Afghanistan fu l'inizio della fine per il regime. Oggi le vecchie e nuove superpotenze si stanno prendendo le misure, tentando di imporre le loro versioni di regole globali, sperimentandole «per delega» in nazioni e Stati minori. Karl Popper una volta elogiò la sperimentazione scientifica di ipotesi, notando che, in questo modo, facciamo morire le nostre ipotesi al nostro posto. Nell'odierno processo di sperimentazione politica, tuttavia, sono le piccole nazioni che soffrono; i georgiani in

particolare ne stanno pagando il prezzo. Nonostante le giustificazioni ufficiali presentino un alto tono morale (invocano i diritti umani e la libertà ecc.), la natura del gioco è chiara.

Nel loro *La guerra all'Iraq* William Kristol e Lawrence F. Kaplan scrivono:

La missione comincia a Baghdad, ma non finisce lì [...]. [Ci troviamo in uno] di quei momenti in cui un'epoca muore e una nuova lotta per nascere. [...] questo è un momento decisivo [...]. Si tratta inequivocabilmente di molto più che del destino dell'Iraq. Si tratta di molto più persino del futuro del Medio Oriente e della guerra al terrore. Si tratta di che tipo di ruolo gli Stati Uniti intendono giocare nel ventunesimo secolo.⁴²

Non possiamo non essere d'accordo: era infatti il futuro della comunità internazionale che era in gioco – quali nuove norme la debbano regolare, come apparirà il nuovo ordine mondiale. E, con il senno di poi, noi possiamo ora vedere chiaramente che la seconda guerra all'Iraq fu un segno del fallimento degli Stati Uniti, della loro incapacità di interpretare il ruolo di poliziotto globale. Probabilmente la ragione principale di ciò si riduce alle loro «cattive maniere»: gli Stati Uniti semplicemente si lasciarono andare a troppi atti di «scortesia» per essere considerati idonei al ruolo che si erano scelti. Per esempio, fecero pressioni su altri Stati (come la Serbia) perché consegnassero i loro sospetti criminali di guerra al tribunale dell'Aia, mentre rifiutarono brutalmente l'idea stessa che lo stesso potesse valere per i cittadini americani. In molti casi simili gli Stati Uniti tentarono di imporre il loro dominio senza rispettare la sovranità degli altri.

Giustificando il suo intervento in Georgia, la Russia giocò abilmente su queste incongruenze degli Stati Uniti: se agli Stati Uniti era permesso di intervenire in Kosovo per imporne l'indipendenza, perché non avrebbe dovuto fare lo stesso la Russia con l'Ossezia del sud che è, dopotutto, ben più vicina al territorio russo di quanto il Kosovo lo sia agli Stati Uniti? Se il mondo intero rimase sbigottito quando le forze di pace della NATO a Srebrenica scapparono proprio quando la popolazione bosniaca veniva minacciata dai serbi, perché non dovrebbe essere permesso alla Russia di fare proprio ciò che l'Occidente non era riuscito a fare, di intervenire per proteggere le sue forze di pace e quelli che stavano difendendo? Quando gli Stati Uniti e altri Stati occidentali condannarono l'«eccessiva» risposta della Russia all'intervento militare georgiano, ci si perdoni se ricordiamo il bombardamento «*shock and awe*»⁴³ dell'Iraq che, per usare un eufemismo, fu allo stesso modo un tantino eccessivo.

Se insegna qualcosa, la lezione del conflitto georgiano è che, insieme al fallimento degli Stati Uniti ad agire come poliziotto globale, dobbiamo anche ammettere il fallimento del nuovo sistema di superpotenze nel fare lo stesso. Non solo esse non sono in grado di mantenere sotto controllo le piccole «nazioni canaglia», ma perfino sollecitano sempre di più comportamenti aggressivi da parte di questi Stati per combattere le loro guerre di delega. La fiaccola della tutela della pace dovrebbe essere passata a un circolo più ampio: è giunto il momento che i piccoli paesi della terra uniscano gli sforzi per limitare le grandi potenze e porre limiti ai loro giochi pericolosi.

Un modo educato di affrontare la crisi georgiana sarebbe stato per la Russia e la Georgia di siglare un accordo per cui, mentre questa manteneva piena sovranità sul suo territorio, non faceva valere pienamente questa sovranità sull'Abcasia e l'Ossezia del sud. Potremmo addirittura sostenere

che *de facto* un tale accordo era già implicitamente vigente, e che la Russia considerò l'intervento georgiano nell'Ossezia del sud come una sua violazione. La questione ovviamente è se la Georgia stesse agendo interamente di propria volontà. Tuttavia non vale veramente la pena di tentare di risolvere il rebus del perché la Georgia decise di arrischiare un intervento militare – ciò che conta è che le conseguenze di questo «eccesso» ci hanno messo di fronte alla verità della situazione.

È chiaramente giunto il momento di insegnare un po' di buone maniere alle superpotenze, ma chi è in grado di farlo? Ovviamente solo un'entità transnazionale potrebbe riuscire in un tale compito – non fu già Kant che, più di duecento anni fa, vide la necessità di un ordine giuridico superiore agli Stati nazione fondato nell'emergere di una società globale?

Siccome ora in fatto di associazione (più o meno stretta o larga che sia) di popoli della terra si è progressivamente pervenuti a tal segno, che la violazione del diritto avvenuta in *un punto* della terra è avvertita in *tutti* i punti, così l'idea di un diritto cosmopolitico non è una rappresentazione fantastica di menti esaltate.⁴⁴

Questo ci porta tuttavia a quella che è probabilmente la «contraddizione principale» del Nuovo ordine mondiale: l'impossibilità strutturale di trovare un ordine politico globale che possa corrispondere all'economia capitalista globale. E se, per ragioni strutturali e non solamente a causa di limiti empirici, una democrazia su scala mondiale o un governo mondiale rappresentativo fosse impossibile? Il problema strutturale (l'antinomia) del capitalismo globale sta nell'impossibilità (e, allo stesso tempo, nella necessità) di un ordine socio-politico che gli corrisponda: l'economia di mercato globale non può essere organizzata direttamente come una democrazia liberale globale con elezioni mondiali, e così via. In politica il «represso» dell'economia ritorna sotto forma di fissazioni arcaiche, di identità particolari sostanziali (etniche, religiose, culturali). Questo imbarazzante supplemento è la condizione sia di possibilità che di impossibilità dell'economia globale, e questa tensione definisce oggi la nostra situazione di stallo: la libera circolazione di merci in tutto il mondo, accompagnata da crescenti divisioni nella sfera sociale vera e propria.

Ci sono oggi due modelli per un tale organismo al di sopra degli Stati-nazione: l'Unione Europea e gli Stati Uniti. La loro dualità stranamente (o non così stranamente...) richiama la differenza sessuale: la «femminile» Unione Europea e i «maschili» Stati Uniti, o, in termini filosofici, Kant e Hegel. L'opposizione tra Kant e Hegel ha acquistato una nuova rilevanza nell'epoca post-11 settembre, quando l'Europa ha cominciato a essere vista come rappresentante di un'unità negoziata trans-statale che assomiglia alla pace perpetua kantiana (tra gli altri, Habermas, il filosofo quasi ufficiale dell'Unione Europea, fa in effetti riferimento a quest'idea kantiana), mentre gli Stati Uniti eroicamente proteggono sia sé stessi *che* l'Europa agendo da Stato-nazione in conflitto con altri e affrontando i suoi nemici. Robert Kagan descrive la differenza tra Unione Europea e Stati Uniti nei seguenti termini:

L'Europa si sta allontanando dal potere, o, per dirla in modo diverso, si sta muovendo oltre il potere verso un mondo chiuso in sé stesso di leggi, norme e negoziazione e cooperazione transnazionale. Sta entrando in un paradiso post-storico di pace e relativo benessere, la realizzazione della «Pace Perpetua» di Kant. Gli Stati Uniti, nel frattempo, rimangono impantanati nella storia, esercitando il potere nell'anarchico mondo hobbesiano, dove le leggi e le norme internazionali sono inaffidabili e dove la vera sicurezza e la difesa e la promozione di un ordine liberale dipendono ancora dal possesso e dall'uso della forza militare [...]. Forse non è solo una coincidenza che lo stupefacente progresso verso l'integrazione europea negli ultimi anni sia stato accompagnato non dall'emergere di una superpotenza europea ma, al contrario, da una diminuzione delle capacità militari europee rispetto agli Stati Uniti. Trasformare l'Europa in una superpotenza globale in grado di bilanciare il potere degli Stati Uniti può essere stato uno degli originali punti di forza dell'Unione Europea – una politica estera e di difesa europea indipendente doveva essere in teoria una delle conseguenze più importanti dell'integrazione europea. Ma, in realtà, l'ambizione per un «potere» europeo è in qualche modo un anacronismo. È un impulso atavico, che contraddice gli ideali dell'Europa postmoderna, la cui esistenza stessa dipende dal rifiuto della politica del potere [...]. Il nuovo ordine kantiano dell'Europa potrebbe prosperare solo sotto l'ombrello del potere americano, esercitato secondo le regole del vecchio ordine hobbesiano. Il potere americano ha reso possibile agli europei di credere che il potere non fosse più importante [...]. La maggior parte degli europei non vede il grande paradosso: che il loro passaggio alla poststoria è dipeso dal fatto che gli Stati Uniti non hanno compiuto lo stesso passaggio. Poiché l'Europa non ha né la volontà né la capacità di proteggere il suo paradiso e di impedire che venga devastato, dal punto di vista sia spirituale che fisico, da un mondo che non ha ancora accettato il governo della «coscienza morale», essa è diventata dipendente dalla buona volontà dell'America di usare la propria potenza militare per scoraggiare o sconfiggere quelli che nel mondo ancora credono nella politica del potere.⁴⁵

Kagan qui si basa in gran parte su Robert Cooper,⁴⁶ che spiegò il mondo post-guerra fredda in termini di divisioni tra parti «premoderne» del mondo che mancano di Stati pienamente funzionanti, Stati-nazione «moderni» preoccupati della sovranità territoriale e degli interessi nazionali, e aree «postmoderne», in cui le politiche estere e interne sono inestricabilmente legate, gli strumenti di governo sono condivisi, e la sicurezza non è più basata sul controllo del territorio o sull'equilibrio di potere. Come spiega Kagan:

Se il mondo postmoderno non protegge sé stesso, può venire distrutto. Ma come può l'Europa proteggersi senza abbandonare gli ideali e i principi stessi che sottendono il suo sistema pacifico? [...] «La sfida del mondo postmoderno», sostiene Cooper, «è di abituarsi all'idea dei due pesi e due misure». Tra di loro gli europei possono «funzionare sulla base di leggi e di una sicurezza cooperativa aperta». Ma quando abbiamo a che fare con il mondo fuori dall'Europa, «abbiamo bisogno di tornare ai metodi più ruvidi di un'epoca più antica – forza, attacco preventivo, inganno, tutto ciò che è necessario». [...] Questo significa che, nonostante gli Stati Uniti abbiano giocato il ruolo critico di portare l'Europa in questo paradiso kantiano, e giochino

ancora un ruolo chiave nel rendere possibile questo paradiso, non possono essi stessi entrarvi. Presidiano le mura ma non possono passare per la porta. Gli Stati Uniti, con tutto il loro vasto potere, rimangono bloccati nella storia, lasciati ad affrontare i Saddam e gli ayatollah, i Kim Jong Il e gli Jiang Zemin, lasciando i benefici agli altri [...]. Il problema è che gli Stati Uniti devono a volte giocare secondo le regole di un mondo hobbesiano, anche se così facendo violano le norme europee. Devono rifiutarsi di rispettare certe convenzioni internazionali che potrebbero limitare la loro capacità di combattere in modo effettivo nella giungla di Robert Cooper [...]. Il potere americano, anche quando impiegato con due pesi e due misure, potrebbe essere il mezzo migliore per avanzare il progresso umano – e forse il solo mezzo. Invece molti europei oggi sono giunti a considerare gli Stati Uniti stessi come un fuorilegge, una colossale canaglia.⁴⁷

È per questo che, nel nuovo ordine globale, non abbiamo più guerre nel vecchio senso di un conflitto regolato tra Stati sovrani a cui si applicano certe regole (trattamento umano dei prigionieri, proibizione di alcune armi ecc.). Ciò che rimane sono «conflitti etnico-religiosi» che violano le regole dei diritti umani universali; essi non contano come guerre vere e proprie, e richiedono l'intervento «umanitario» delle potenze occidentali – ancora di più nel caso di attacchi diretti agli Stati Uniti o altri rappresentanti del nuovo ordine globale, dove, ancora una volta, non abbiamo guerre vere e proprie, ma solo «combattenti illegali» che resistono in modo criminale alle forze dell'ordine universale. Qui non possiamo nemmeno immaginare un'organizzazione umanitaria neutrale come la Croce rossa mediar tra le parti belligeranti, organizzare lo scambio di prigionieri, e così via: una delle parti nel conflitto (la forza globale dominata dagli Stati Uniti) assume già il ruolo della Croce rossa – non si considera una delle parti belligeranti, ma un agente di mediazione di pace e di ordine globale che schiaccia ribellioni particolari e, allo stesso tempo, fornisce aiuti umanitari alle «popolazioni locali».

C'è un momento di verità in questa descrizione – basta citare la sorprendente correlazione tra l'unificazione europea e la sua perdita di potere politico-militare globale; questa perdita venne mostrata trionfalmente a proposito della crisi post-jugoslava, quando l'Europa non fu in grado di mediare una pace nel proprio cortile.⁴⁸ C'è dunque vera ipocrisia nell'atteggiamento europeo di attenersi ad alti principi morali mentre conta sugli Stati Uniti per fare il lavoro sporco per la propria stabilità.⁴⁹ Pascal Bruckner aveva ragione a individuare in questo aspetto della tensione tra gli Stati Uniti e l'Europa un altro esempio dell'opposizione hegeliana tra l'Anima Bella inattiva e la Coscienza attiva pronta a sporcarsi le mani:

*L'Europa ha una storia, ma l'America è la storia, ancora animata da una tensione escatologica verso l'avvenire. [...] L'America inizia in generale commettendo errori, talvolta criminali, poi li corregge. L'Europa non fa nessun errore perché non tenta nulla. In lei la prudenza non è più quell'arte praticata dagli antichi di inoltrarsi in una storia incerta, ma il fine ultimo dell'azione politica.*⁵⁰

Quando Bruckner scrive che «l'America è più vulnerabile di quanto non creda e l'Europa meno debole di quanto non pensi», ⁵¹ dobbiamo fare attenzione all'asimmetria in questa opposizione: *credere* contro *pensare* (cioè *sapere*). L'eccessiva fiducia in sé stessi è una questione di credenza, una bassa fiducia in sé stessi è una questione di conoscenza: gli Stati Uniti credono troppo in sé stessi, l'Europa non conosce la sua vera forza. Questa dualità corrisponde alla coppia azione contro riflessione: gli Stati Uniti, credendo in sé stessi, agiscono; l'Europa rimane inattiva, e si interroga senza fine sulla propria debolezza. Per dirla in hegelese, la «verità» sta qui dalla parte della Coscienza che agisce (gli Stati Uniti).

Ci sono tuttavia una serie di distorsioni e lacune nel quadro globale «realista» di Kagan e Cooper. C'è, primo, l'ovvio fatto che lo «Stato non esistente» nelle nazioni «premoderne» non è un fenomeno *sui generis*, non è il risultato della loro arretratezza (economica, sociale, culturale) a impedire loro di trovare un posto nel mondo globale di oggi. Al contrario, questa «regressione» a quello che è *de facto* un pre- o sub-Stato è proprio il risultato della loro integrazione nel mercato globale e nelle concomitanti lotte politiche – basta ricordare casi come il Congo o l'Afghanistan. In altre parole, i sub-Stati premoderni non sono resti atavici, ma piuttosto sono parti integrali della costellazione globale «postmoderna».

C'è poi il fatto non meno ovvio che gli Stati Uniti sono scissi tra la postmodernità e lo Stato-nazione «moderno» in un modo molto più complesso di quanto descritto da Kagan. Saremmo quasi tentati di dire che, mentre l'Europa è «postmoderna» nelle relazioni internazionali, ogni Stato europeo rimane internamente molto più «moderno» degli Stati Uniti, mentre questi, agendo come uno Stato-nazione «moderno» nelle relazioni internazionali, sono molto più «postmoderni» nell'organizzazione sociale, economica e culturale interna (il multiculturalismo e un sempre più debole senso di unità nazionale, l'ideologia dell'edonismo, e così via). Rispetto ai suoi interventi militari, gli Stati Uniti oscillano tra la postmoderna (post-Stato-nazione) modalità non eroica (un esercito professionale, la difesa appaltata a imprese esterne, la dottrina di Colin Powell del «nessuna vittima tra i nostri»), tutte le battaglie combattute al di fuori del loro territorio – e quindi lo shock dell'11 settembre) e la più tradizionale modalità eroica dello Stato-nazione (soldati chiamati ad arruolarsi e a sacrificarsi per la patria, vittime accettate come parte dei costi della guerra). L'ulteriore paradosso qui è che coloro che sostengono la tesi degli Stati Uniti come Stato-nazione sono molto più isolazionisti (Pat Buchanan), mentre i globalisti della tesi post-Stato-nazione sono interventisti. Gli Stati Uniti come «Stato-nazione» sono iscritti nell'ordine globale, non sono uno Stato-nazione come gli altri, ma piuttosto uno Stato-nazione *globale*, uno Stato-nazione con un ruolo globale. Ed è per questo che gli Stati Uniti sono uno «Stato canaglia» in due modalità diverse: in relazione agli altri paesi sviluppati, e riguardo ai premoderni, «veri» Stati canaglia. In entrambi i casi essi sono un'eccezione, ma in ognuno dei casi in modo diverso. Nei riguardi dell'Unione Europea di ispirazione kantiana, essi prendono su di sé il carattere «canaglia» (confronti militari, due pesi e due misure...); cioè, essi giocano il (dubbio) ruolo di eroe etico che prende su di sé il lavoro sporco necessario per proteggere lo spazio «civilizzato»; gli Stati postmoderni «civilizzati» possono quindi ipoteticamente criticare gli Stati Uniti mentre tacitamente fanno affidamento sulla loro protezione. Per quel che riguarda gli Stati canaglia «ordinari», gli Stati Uniti sono la loro universalizzazione autosublata: lo Stato canaglia «universale» che, come tale, impone e sostiene legge e ordine globali. Abbiamo quindi due serie di Stati: Stati canaglia e Stati civilizzati, con gli Stati Uniti come elemento doppiamente iscritto, lo Stato canaglia tra quelli civilizzati e lo Stato civilizzato tra quelli canaglia.

Inoltre, l'idea che gli Stati Uniti praticino due pesi e due misure e che facciano il lavoro duro per

un'Europa che si permette il lusso di avere alti principi, è fuorviante: ciò che rende gli Stati Uniti così irritanti per gli europei non è la loro politica pragmatica e la disponibilità a compiere il lavoro sporco ma necessario, ma il fatto che essi combinino l'ovvia pratica dei due pesi e due misure con un'eccessiva moralizzazione della loro politica. Il rimprovero degli Stati Uniti all'Europa non è in primo luogo che essa si aggrappa a un idealista moralismo pacifista lontano dalla brutale realtà della politica mondiale, ma, al contrario, che essa è fin troppo pragmatica nell'adattarsi alle minacce fondamentaliste e alle violazioni dei diritti umani che avvengono nel mondo. Si ricordi come, prima della seconda guerra d'Iraq, gli Stati Uniti criticavano l'Europa non per il suo idealismo, ma per il suo opportunismo pragmatico e per la sua cecità alle minacce in agguato dietro l'angolo: la metafora spesso invocata era che l'Europa si stava comportando come Chamberlain a Monaco nel 1938, illudendosi che un genuino trattato di pace fosse possibile con i nazisti – non stupisce che Rumsfeld caratterizzasse la non disponibilità dell'Europa a partecipare all'attacco all'Iraq come «indegna».

C'è anche il problema delle nuove potenze emergenti (Cina, India, Russia, America Latina ecc.), che segnala lo spostamento verso un mondo policentrico: come si aggiustano questi alla triade di Stati premoderni/moderni/postmoderni? E quando i conflitti contemporanei rischiano di intensificarsi fino al livello di catastrofe globale, fino a, e inclusa, l'autodistruzione dell'umanità, non siamo obbligati a ridefinire quello che sarebbe la vera e propria cosa eroica da fare? Possiamo ancora concepire l'eroismo come il semplice atteggiamento di rischiare il tutto per tutto per la nostra Causa (democratica)? Questo ci porta al punto finale: cos'è esattamente il conflitto in cui gli Stati Uniti sono eroicamente pronti a partecipare, in difesa di deboli Stati «postmoderni»? La lotta contro un conglomerato di fondamentalisti religiosi e di dittatori corrotti? È *questa* la vera lotta? Quando Madeleine Albright definì gli Stati Uniti come la «nazione indispensabile che non ha bisogno di nessun contrappeso perché si equilibra da sola»,⁵² disse un'enorme sciocchezza: questa autoincensante definizione di sapore hegeliano è semplicemente sbagliata – gli Stati Uniti sono precisamente *non* in grado di bilanciarsi da soli, dal momento che hanno bisogno di continuo che una qualche contro-forza esterna ricordi loro i loro limiti.

Non stupisce che il film di Brian de Palma *Redacted* sia stato boicottato dal pubblico statunitense: esso presenta stupri e omicidi come parte dell'oscena sottocultura dell'esercito americano, una forma di «solidarietà di gruppo» in una trasgressione collettiva. L'ironia suprema è che l'incidente dello stupro di gruppo che il film mette in scena avvenne nell'estate del 2006 a Samarra – e il film fa riferimento alla storia *Appuntamento a Samarra*, raccontata solo per metà. Questa leggenda venne rinarrata da W. Somerset Maugham: un servo che sta facendo una commissione nell'affollato mercato di Baghdad incontra la Morte; terrorizzato dal suo sguardo, corre a casa dal suo padrone e chiede un cavallo per cavalcare tutto il giorno e arrivare la sera a Samarra, dove la Morte non lo troverà. Il buon padrone non solo dà al servo un cavallo, ma va egli stesso al mercato in cerca della Morte per rimproverarla di aver spaventato il suo fedele servitore. La Morte risponde: «Ma io non volevo spaventare il tuo servitore. Ero solo sorpresa di trovarlo qui quando ho un appuntamento con lui stasera a Samarra...» E se il messaggio di questa storia non fosse che è impossibile per l'uomo evitare la morte, che cercare di liberarsene farà solo in modo di stringere la sua morsa, ma invece l'esatto opposto, e cioè che se accettiamo il fato come inevitabile possiamo allora sfuggire alla sua presa?

Venne predetto ai genitori di Edipo che il loro figlio avrebbe ucciso suo padre e sposato sua madre, ma proprio le azioni che questi compirono per evitare un simile fato (esporlo alla morte in una fitta foresta) garantirono che la profezia si compisse – senza il loro tentativo di evitare il fato, forse il fato non si sarebbe mai realizzato. Non è questa una chiara parabola del fato dell'intervento

americano in Iraq? Gli Stati Uniti videro i segni della minaccia fondamentalista, intervennero per prevenirla, e in questo modo la rafforzarono in modo massiccio. Non sarebbe stato molto più efficace accettare la minaccia, ignorarla, e quindi sfuggire alla sua presa? L'Iraq sta oggi regredendo alla condizione di un pre-Stato: il potere statale non può imporre la legge e l'ordine in modo sufficiente a frenare la guerra tra milizie fondamentaliste, che uniscono le loro forze per distruggere gradualmente una delle eredità positive del regime di Saddam, l'esistenza di un'ampia, laica e ben istruita classe media. La notizia più triste che viene dall'Iraq racconta di una massiccia fuga di cervelli: come risultato degli attacchi da parte dei fondamentalisti religiosi a scuole e ospedali, la classe media istruita sta abbandonando il paese, privandolo in questo modo di un elemento chiave per una democrazia liberale funzionante.

Il messaggio di incidenti come questo è chiaro: gli Stati Uniti sono un impero in declino. Il loro bilancio commerciale sempre più negativo suggerisce che sono una improduttiva nazione predatrice: devono risucchiare un flusso di un miliardo di dollari al giorno da altre nazioni per pagare per i loro bisogni di consumo e sono, in quanto tali, il consumatore universale keynesiano che mantiene in movimento l'economia mondiale. Questo flusso, che corrisponde in effetti alle decime pagate a Roma nell'antichità, si basa su un complesso meccanismo economico: agli Stati Uniti viene «data la fiducia» come centro sicuro e stabile, così che tutti gli altri, dai paesi arabi produttori di petrolio all'Europa occidentale e al Giappone, e ora perfino ai cinesi, investono il loro surplus di profitti negli Stati Uniti. Dal momento che questa «fiducia» è principalmente ideologica e militare, non economica, il problema per gli Stati Uniti è come giustificare il suo ruolo imperiale – hanno bisogno di uno stato di guerra permanente, e per questo hanno dovuto inventare la «guerra al terrorismo», offrendosi come protettore universale di tutti gli altri Stati «normali» (non «canaglia»). Tuttavia, come ha notato astutamente Moishe Postone, il tentativo stesso da parte degli Stati Uniti di riaffermarsi come poliziotto globale è già una reazione all'emergere dell'ordine globale multicentrico:

Il tentativo americano di riaffermare il proprio controllo sul Golfo e il suo petrolio deve essere interpretato come preventivo, ma in un senso diverso da come il termine è stato usato dagli ideologi dell'amministrazione Bush e dai loro critici. L'azione americana è, direi, un attacco preventivo contro il possibile emergere di Europa o Cina (o di qualsiasi altra potenza) come superpotenza militare ed economica rivale, cioè come un impero rivale.⁵³

Con gli Stati Uniti che avanzano sulla via edipica all'autodistruzione, non sorprende che anche la loro presa sull'immaginario ideologico globale si stia avvicinando alla sua fine. Le recenti tendenze del cinema mondiale non sono un indicatore di questo graduale spostamento verso una multicentralità ideologica? L'egemonia di Hollywood non sta progressivamente cadendo a pezzi con il successo globale di film dall'Europa occidentale, dall'America Latina, e perfino dalla Cina che, con film come *Hero*, superò Hollywood sul suo stesso terreno di grandi spettacoli storici e film d'azione con effetti speciali? Wim Wenders aveva ragione quando, in una recente intervista, affermò che l'epoca del Sogno Americano sta arrivando alla fine.

L'accusa usuale che molti liberali americani rivolsero alla sinistra europea era che questa non

mostrava abbastanza compassione sincera per le vittime degli attacchi dell'11 settembre. Sulla stessa falsariga, la risposta americana alle critiche europee è di suggerire che queste derivano dall'invidia e dalla frustrazione di essere ridotti a un ruolo secondario, dall'incapacità dell'Europa di accettare i suoi limiti e il suo (relativo) declino. E se tuttavia la verità fosse l'esatto opposto? E se queste reazioni fossero sostenute da un inesperto ma più fondamentale rimprovero che gli europei non condividono veramente il Sogno Americano? Questo rimprovero è, in un certo senso, pienamente giustificato. Per dirla senza mezzi termini, vogliamo vivere in un mondo in cui la sola scelta è tra la civilizzazione di stile americano e l'emergente forma del capitalismo autoritario cinese? Se la risposta è no, allora la sola alternativa è l'Europa. Dopo il Sogno Americano abbiamo bisogno di un Sogno Europeo.

Ma l'Europa è in grado di fornire qualcosa del genere? Ci sono momenti in cui siamo così imbarazzati dalle dichiarazioni pubbliche dei leader politici dei nostri paesi che ci vergogniamo di esserne cittadini. Questa è stata la mia reazione quando ho letto come ha reagito il ministro degli esteri sloveno quando, venerdì 13 giugno 2008, gli irlandesi hanno votato «No» al referendum sul Trattato di Lisbona: dissi apertamente che l'unificazione europea era troppo importante per lasciarla alla gente comune e ai loro referendum. L'élite vede più in là nel futuro e sa fare di meglio – se dovessero seguire la maggioranza non realizzerebbero mai grandi trasformazioni o visioni ambiziose. Questa oscena esibizione di arroganza raggiunse il suo climax con la seguente dichiarazione: «Se dovessimo aspettare, diciamo, qualche sorta di iniziativa popolare, i francesi e i tedeschi si starebbero probabilmente guardando ancora oggi attraverso il mirino dei loro fucili». Il fatto che fosse un diplomatico di un piccolo paese a fare queste affermazioni ha un certo rilievo: i leader di grandi potenze non possono permettersi di esibire in modo così diretto la cinica oscenità del ragionamento che sostiene le loro decisioni – solo voci altrimenti ignorate da piccoli paesi possono farlo con impunità.

Il «No» irlandese è stato una ripetizione del «No» francese e olandese del 2005 alla Costituzione europea. Sono state offerte molte interpretazioni del voto irlandese, alcune delle quali si contraddicono a vicenda: il «No» è stato un'esplosione dell'angusto nazionalismo europeo per paura della globalizzazione incarnata dagli Stati Uniti; o, in alternativa, gli stessi Stati Uniti stavano dietro al voto, dal momento che temono la concorrenza di un'Europa unita e preferiscono accordi bilaterali con partner più deboli. Tuttavia queste letture ad hoc non colgono un punto più profondo: quello che la ripetizione significa è che non abbiamo a che fare con un incidente, solo con un piccolo inconveniente, ma con una forma di insoddisfazione a lungo termine che rimarrà per qualche tempo. Un paio di settimane dopo il voto si poteva vedere dove stava il vero problema: ben più infausta del «No» stesso fu la reazione dell'élite politica europea. Non avevano imparato niente dai referendum del 2005, semplicemente non avevano capito il messaggio. A un meeting dei leader dell'Unione Europea il 19 giugno a Bruxelles, dopo aver ribadito a parole il dovere di «rispettare» le decisioni degli elettori, essi mostrarono ben presto il loro vero volto, trattando il governo irlandese come un cattivo maestro che non era riuscito a disciplinare o educare in modo adeguato i suoi alunni ritardati. Al governo irlandese venne concessa una seconda possibilità: altri quattro mesi per correggere il suo errore e rimettere in riga gli elettori.

Agli elettori irlandesi non venne concessa una scelta chiara o giusta, dal momento che i termini stessi del referendum privilegiavano il «Sì»: l'élite propose alla popolazione una scelta che non era affatto una scelta – a loro era stato semplicemente chiesto di ratificare l'inevitabile, il risultato di una competenza illuminata. I media e l'élite politica presentarono la questione come una scelta tra conoscenza e ignoranza, tra competenza e ideologia, tra amministrazione post-politica e passioni

politiche antiquate. Tuttavia, il fatto stesso che il «No» non venisse sostenuto da una coerente visione politica alternativa è la condanna più forte in assoluto dell'élite politica e mediatica: un monumento alla loro incapacità di articolare e di tradurre in una visione politica i desideri e le insoddisfazioni della gente.

C'era qualcosa di inquietante riguardo questo referendum: il suo risultato allo stesso tempo era previsto e fu una sorpresa – come se sapessimo quello che sarebbe successo, ma nondimeno non potessimo in qualche modo credere veramente che sarebbe successo. La scissione rispecchiava una divisione ben più minacciosa tra gli elettori: la maggioranza (della minoranza che si prese la briga di andare a votare) era contro, nonostante tutti i partiti in parlamento (con l'eccezione di Sinn Féin) fossero enfaticamente a favore del trattato. Lo stesso fenomeno era presente in altri paesi, come il vicino Regno Unito, dove, alle elezioni generali del 2005, Tony Blair venne rieletto da una larga maggioranza anche se i sondaggi lo avevano dato come la persona più odiata del paese. Questo divario tra le scelte politiche esplicite degli elettori e l'insoddisfazione degli elettori stessi dovrebbe far suonare un campanello d'allarme: esso suggerisce che la democrazia multipartitica non riesce a catturare le sensazioni più viscerali – «la pancia» – della popolazione, in altre parole, che si sta accumulando un vago risentimento che, in assenza di una forma di espressione democratica vera e propria, può portare solo a oscuri scoppi «irrazionali». Quando i sondaggi danno un messaggio che smentisce direttamente quello dato in un'elezione, abbiamo un chiaro caso di un elettore diviso che, diciamo, pensa che la politica di Tony Blair sia la sola sensata, ma che nondimeno odia la propria «pancia».

La peggior soluzione sarebbe di liquidare questa resistenza come un'espressione della stupidità provinciale degli elettori comuni, che ha solo bisogno di una comunicazione e chiarificazione migliori. E questo ci riporta all'infelice ministro degli esteri sloveno. Non solo la sua citata dichiarazione è sbagliata nei fatti: i grandi conflitti franco-tedeschi non furono causati dalle passioni della gente comune, ma furono decisi dalle élite dietro le spalle della gente. Ma essa si sbaglia anche riguardo il ruolo delle élite: in una democrazia il loro ruolo non è solo di governare, ma di convincere la maggioranza della correttezza delle loro politiche, di far sì che la gente riconosca nella politica dello Stato i loro più intimi desideri di giustizia, benessere, e così via. In altre parole, se è vero che la maggioranza «non sa veramente cosa vuole», che ha bisogno di un'élite che la guidi, allora l'élite deve farlo in modo tale che la maggioranza si riconosca nel messaggio. La scommessa della democrazia, come si diceva una volta, è che non è possibile ingannare tutta la popolazione tutte le volte: sì, Hitler arrivò al potere in modo democratico (anche se non è proprio così...), ma nel lungo termine, nonostante tutti i tentennamenti e le confusioni, dobbiamo ancora confidare nella maggioranza. È questa scommessa che mantiene in vita la democrazia – se la abbandoniamo, non stiamo più parlando di democrazia. Il voto irlandese può (e deve) quindi essere anche letto come un atto propriamente politico di resistenza contro la crescente tendenza alla post-politica, come un caso di resistenza democratica al rifiuto della democrazia (almeno nel senso in cui la intendiamo noi) da parte dell'élite europea.

Il totale disprezzo di quest'ultima per la maggioranza trovò espressione in un curioso ma significativo dettaglio: perfino il rappresentante irlandese a Bruxelles riconobbe pubblicamente che non aveva letto il testo completo del Trattato di Lisbona. In altre parole, agli elettori veniva offerto un testo che non ci si aspettava dovessero conoscere: da loro ci si aspettava che riponessero cieca fiducia nella competenza dell'élite di Bruxelles. La tragicommedia della Costituzione europea quindi assomiglia sempre di più alla situazione del racconto breve di Franz Kafka *La questione delle leggi*, che tratta di un paese in cui le leggi non sono generalmente conosciute, dal momento che sono tenute

segrete dal ristretto gruppo di nobili che governa la popolazione: il popolo è governato da leggi che ignora (e qui vale, più che mai, la presupposizione metafisica di base dello stato di diritto – l'ignoranza non è una scusa, si è colpevoli agli occhi della legge anche se non si conosce la legge). In una tale situazione l'esistenza stessa delle leggi è al massimo una questione di congettura: qualcuno decide che le leggi che sta tentando di scoprire potrebbero perfino non esistere. La conclusione da trarre dal racconto è questa: dal momento che nessun soggetto conosce le leggi, dal momento che tutti sono costretti a prestare fede all'interpretazione delle leggi proposta dalla nobiltà, allora in effetti, se qualche legge esiste, essa può solo essere qualunque cosa i nobili decidono che sia, giacché la sola legge visibile e indubitabile che ci è imposta è la volontà della nobiltà. È così che il divario tra legge e potere (la violenza extra-giuridica che sostiene lo stato di diritto) è (e deve essere) inscritto nell'edificio giuridico stesso: come l'inconoscibilità nel cuore della legge stessa. Il potere non può affermare sé stesso direttamente come violenza pura: per funzionare come potere vero e proprio deve essere sostenuto dall'aura mistica della legge, così che, quando esso viola (quelle che appaiono al soggetto come) le sue stesse disposizioni esplicite, questa violazione è fondata nell'abisso mistico dell'inconoscibile/invisibile Legge.

Qui sta la lezione sul modo in cui la burocrazia di Bruxelles – la nostra «nobiltà» – reagì al «No» irlandese: il racconto di Kafka descrive non un ordine premoderno di oscuro dispotismo, ma il nocciolo stesso dell'ordine giuridico moderno. Questo è ciò che sta diventando sempre di più la nostra politica con le sue «libere scelte democratiche»: ci viene letteralmente chiesto di votare (cioè di ratificare) complessi testi che sono al di là della nostra portata. Ciò di cui l'Europa ha veramente bisogno, al contrario, è una breve costituzione programmatica che definisca chiaramente i principi di ciò che l'«Europa» rappresenta in contrapposizione ad altri modelli sociali dominanti (il neoliberalismo americano, il capitalismo dei «valori asiatici», e così via), forse – perché no? – sul modello della costituzione degli Stati Uniti.

Ed è qui che le élite europee stanno miseramente fallendo. Se fossero veramente pronte a «rispettare» le decisioni degli elettori, dovrebbero accettare il persistente messaggio della sfiducia della gente: il progetto dell'unità europea, nel modo in cui è formulato oggi, è fondamentalmente difettoso. Quello che gli elettori identificano è la mancanza di una vera visione politica al di sotto della sfilza di paroloni degli esperti – il loro messaggio non è anti-europeista, ma corrisponde a una richiesta di *più* Europa.⁵⁴

Capitolo terzo

Venire a patti

Il ritorno della critica dell'economia politica

«*Osa vincere!*»

Alain Badiou ha descritto tre modi distinti in cui un movimento rivoluzionario (cioè radicale emancipativo) può fallire. Per prima, ovviamente, c'è la sconfitta diretta: viene semplicemente schiacciato dalle forze nemiche. Poi c'è la sconfitta nella vittoria stessa: il movimento trionfa sul nemico (temporaneamente, almeno) solo assumendo il principale programma di quest'ultimo (impadronendosi del potere statale, sia nella forma democratico-parlamentare che in una diretta identificazione del partito con lo Stato). Infine c'è la forma di fallimento forse più autentica, ma anche più terrificante: guidato dal corretto istinto per cui ogni consolidazione della rivoluzione nel potere dello Stato risulta nel suo tradimento, ma incapace di inventare o imporre un ordine sociale realmente alternativo, il movimento rivoluzionario si impegna in una strategia disperata di protezione della sua purezza attraverso il ricorso «da sinistra estrema» al terrore distruttivo. Badiou chiama appropriatamente quest'ultima versione la «tentazione sacrificale del vuoto»:

Uno dei grandi slogan maoisti degli anni rossi era «Osa combattere, osa vincere». Ma sappiamo che, se non è facile seguire questo slogan, se la soggettività teme non tanto la lotta quanto la vittoria, è perché la lotta la espone al semplice fallimento (l'attacco non ha avuto successo), mentre la vittoria la espone alla più spaventosa forma di fallimento: la consapevolezza che si è vinto invano, che la vittoria prepara la ripetizione, la restaurazione. Che una rivoluzione non è mai più che un essere tra-due-Statì. È da qui che deriva la tentazione sacrificale del vuoto. Il nemico più spaventoso della politica di emancipazione non è la repressione da parte dell'ordine stabilito. È l'interiorità del nichilismo, e la crudeltà senza limiti che può accompagnare il suo vuoto.¹

Quello che Badiou sta effettivamente dicendo qui è l'esatto opposto dell'«*Osa vincere!*» di Mao: *dobbiamo* aver paura di vincere (di impadronirci del potere, di stabilire una nuova realtà socio-politica), perché la lezione del ventesimo secolo è che la vittoria finisce o in restaurazione (nel ritorno alla logica del potere statale) o in un circolo infernale di purificazione autodistruttrice. È per questo che Badiou propone di sostituire la purificazione con la sottrazione: invece di «vincere» (prendere il potere) si mantiene una distanza dal potere statale, si creano spazi sottratti allo Stato. Questa conclusione radicale è basata sul rifiuto di Badiou della visione «ortodossa» classica propria del marxismo del ventesimo secolo, secondo la quale «c'è un attore 'oggettivo', inscritto nella realtà

sociale, che porta in sé la possibilità dell'emancipazione»; secondo Badiou, qui sta la differenza tra la grande sequenza rivoluzionaria del ventesimo secolo e il nostro tempo presente. Per tutto il secolo precedente,

si era supposto che la politica di emancipazione non fosse una pura idea, una volontà, una prescrizione, ma che fosse inscritta, quasi programmata, nella e dalla realtà storica e sociale. Una conseguenza di questa convinzione è che questo attore oggettivo deve essere trasformato in un potere soggettivo, che quest'entità sociale deve diventare un attore soggettivo.²

Qui la prima cosa da notare è che l'alternativa che Badiou presuppone – o una politica di emancipazione inscritta nella realtà sociale, generata dal processo sociale «oggettivo», o la purezza dell'Idea comunista – non è esaustiva. Si prenda *Storia e coscienza di classe* di Lukács: questa è un'opera radicalmente opposta a ogni tipo di oggettivismo, o di riferimento diretto a «circostanze oggettive»; in altre parole, per Lukács la lotta di classe è il fatto primordiale, il che significa che ogni fatto sociale «oggettivo» è già «mediato» dalla soggettività in lotta (l'esempio chiave di Lukács: non si attendono le circostanze oggettive «mature» per fare la rivoluzione, le circostanze diventano «mature» per la rivoluzione attraverso la lotta politica stessa). Per quanto Lukács usasse la famosa coppia hegeliana In-sé/Per-sé per descrivere il divenire proletariato della classe operaia «empirica» come parte della realtà sociale, questo non significa che la coscienza di classe nasca dal processo sociale «oggettivo», che essa sia «inscritta, quasi programmata, nella e dalla realtà storica e sociale»: l'assenza stessa della coscienza di classe è già il risultato della lotta politico-ideologica. In altre parole, Lukács non distingue tra realtà sociale oggettiva e impegno politico soggettivo: non perché, per lui, la soggettivizzazione politica sia determinata dal processo sociale «oggettivo», ma perché non c'è una «realtà sociale oggettiva» che non sia già mediata dalla soggettività politica.

Questo ci porta alla sottovalutazione da parte di Badiou della critica dell'economia politica: dal momento che considera l'economia una sfera particolare dell'essere sociale positivo, Badiou non la prende in considerazione come possibile luogo di un Evento Verità. Tuttavia, una volta che accettiamo che l'economia è sempre un'economia *politica*, un luogo di lotta politica – in altre parole che la sua de-politicizzazione, il suo status di sfera neutra di «approvvigionamento dei beni», è in sé sempre già il risultato di una lotta politica – allora si apre la possibilità di una ripoliticizzazione dell'economia, e quindi della sua riaffermazione come possibile luogo di un Evento Verità. L'opposizione esclusiva di Badiou tra la forza «corruttrice» dell'economia e la purezza dell'Idea comunista, come due ambiti incompatibili, introduce un tono quasi gnostico nella sua opera: da un lato il nobile *citoyen* che lotta in nome dell'assioma dell'uguaglianza, dall'altro il *bourgeois* «caduto», un miserabile «animale umano» che cerca il profitto e il piacere. L'inevitabile risultato di un tale divario è il terrore: è a causa della purezza stessa dell'Idea comunista che motiva il processo rivoluzionario, della mancanza di «mediazione» tra quest'Idea e la realtà sociale, che l'Idea può intervenire nella realtà storica senza tradire il suo carattere radicale solo nella forma di terrore autodistruttivo. Questa «purezza» dell'Idea comunista significa che il comunismo non deve servire come predicato (che designa una politica o un'ideologia come «comunista»): nel momento in cui usiamo il comunismo come predicato, operiamo l'iscrizione del comunismo nell'ordine positivo

dell'essere. E, com'era da aspettarsi, nel marxismo il maggior colpevole responsabile di questo cortocircuito tra il reale di un Evento Verità politico e la Storia è «l'origine hegeliana del marxismo»:

Per Hegel l'esposizione storica della politica è in effetti non una soggettivizzazione immaginaria, è il reale in persona. La ragione per questo è che l'assioma cruciale della dialettica come la intende Hegel è che «il Vero è il divenire di sé stesso», o, il che è lo stesso, «il Tempo è l'essere-qui del Concetto». In questo modo, se seguiamo il ragionamento speculativo hegeliano, siamo giustificati a pensare che l'iscrizione storica, sotto il nome di «comunismo», delle sequenze politiche rivoluzionarie o dei disparati frammenti dell'emancipazione collettiva, mostri la loro verità, che sta nel progresso secondo la direzione della Storia. La conseguenza di questa latente subordinazione delle verità al loro senso storico è che possiamo «in verità» parlare della politica comunista, dei partiti comunisti o dei militanti comunisti. Ma possiamo vedere come, oggi, dobbiamo evitare questa aggettivazione. Per combatterla, ho dovuto affermare molte volte che la Storia non esiste, il che si accorda al mio concetto di verità; questo significa che le verità non hanno alcuna direzione e, soprattutto, non la direzione della Storia. Ma oggi devo precisare meglio questo verdetto. Non c'è di sicuro alcuna Storia reale, ed è quindi vero, transcendentalmente vero, che la Storia non può esistere. La discontinuità dei mondi è la legge dell'apparenza, e quindi dell'esistenza. Tuttavia, ciò che sta sotto la condizione reale dell'azione politica organizzata è l'Idea comunista, un'operazione legata alla soggettivizzazione intellettuale, e che integra al livello individuale il reale, il simbolico, e l'ideologico. Dobbiamo ripristinare quest'Idea interrompendo la sua connessione con ogni uso predicativo. Dobbiamo salvare quest'Idea, ma dobbiamo anche liberare il reale da ogni immediata coalescenza con essa. Solo la politica, della quale sarebbe stato definitivamente assurdo dire che è comunista, può essere recuperata dall'Idea comunista come il possibile potere del divenire-Soggetto degli individui.³

Per dirla nei termini desueti del dibattito postmoderno, «la Storia non esiste» significa che non c'è alcuna grande narrazione onnicomprensiva che garantisca del senso della storia (sia del suo significato che della sua direzione). Qui Badiou è invero vicino alla tesi postmoderna di Lyotard sulla fine delle grandi narrazioni: gli interventi politici sono sempre locali, intervengono in una situazione specifica («un mondo»). Questo, tuttavia, non significa che possiamo semplicemente rinunciare alle narrazioni simboliche e aggrapparci all'Idea comunista nel reale della sua purezza:

Se un'Idea è, per un individuo, l'operazione soggettiva per mezzo della quale una particolare verità reale è proiettata in un modo immaginario nel movimento simbolico di una Storia, allora possiamo dire che un'Idea presenta la verità come se fosse un fatto. O: che l'Idea presenta certi fatti come simboli del reale della verità.⁴

Quello che si nasconde al di sotto di questa descrizione è il buon vecchio concetto kantiano di illusione trascendentale necessaria: la Verità è rara, elusiva, fragile, è un Evento discernibile solo nelle sue tracce ambigue, un Evento la cui attualità non può essere dimostrata dall'analisi della realtà storica, ma è piuttosto un tipo di «Idea regolativa». È per questo che «deve avvenire che, nella modalità dell'immaginario, il simbolo viene a sostenere la fuga [*fuite*] creativa del reale».⁵ L'Idea comunista pura può diventare una forza materiale, può mobilitare i soggetti al servizio della fedeltà, solo se è iscritta in una grande narrazione storica, proiettata nella realtà storica, come parte del processo storico. Badiou quindi basicamente sostiene la *necessità* dell'illusione ideologica immaginaria, cioè, di un «illegittimo» cortocircuito trascendentale per mezzo del quale il fragile reale è iscritto nella finzione simbolica e quindi acquista la solidità di una parte della realtà sociale positiva. Potremmo anche dire che l'Idea di comunismo schematizza il Reale dell'Evento politico, fornendogli un rivestimento narrativo e così rendendolo parte della nostra esperienza della realtà storica – un'altra indicazione del celato kantismo di Badiou.

Badiou liquida come finzione ideologica ogni Storia che vada oltre un Mondo particolare, e non ci deve sfuggire l'implicazione di questa tesi per cui non c'è alcuna teoria generale della Storia: questo equivale a niente meno che al totale abbandono del materialismo storico marxista. L'ironia qui è che, mentre i marxisti «creativi» del ventesimo secolo sostenevano un materialismo storico senza materialismo dialettico (liquidando quest'ultimo come il regresso del marxismo a una «visione del mondo materialista», una nuova ontologia generale), Badiou mira a un materialismo dialettico (o più precisamente a una dialettica materialista) senza materialismo storico. Non c'è posto nell'edificio teoretico di Badiou per il materialismo storico, che non è né una narrazione immaginaria della Storia né una scienza positiva della storia come sfera dell'essere (realtà sociale), ma la scienza del reale della storia come anche la critica dell'economia politica come scienza del reale del capitalismo.

Resuscitare la «critica dell'economia politica» è il *sine qua non* della politica comunista contemporanea. Il «duro reale» della «logica del capitale» è ciò che manca nell'universo storicista degli studi culturali, non solo sul piano del contenuto (l'analisi e la critica dell'economia politica), ma anche su quello più formale della differenza tra storicismo e storicità vera e propria. Moishe Postone è tra quei rari teorici che portano avanti la «critica dell'economia politica», con il suo tentativo di ripensare l'attualità di Marx nelle condizioni che sono seguite alla disintegrazione dei regimi comunisti nel 1990.⁶

In difesa di un Marx non marxista

Nonostante Postone critichi fortemente Althusser, egli, come il filosofo francese, liquida il primo Marx «umanista» perché pieno di limiti, ma teorizza la cruciale «rottura epistemologica» in un momento perfino più tardo di quanto faccia Althusser, datandola alla metà del decennio 1850-1860, con il ritorno di Marx alla «critica dell'economia politica» attraverso una nuova lettura della *Scienza della logica* di Hegel. È solo a partire da questo momento che Marx superò in effetti la sua prima formulazione di «marxismo» (o quello che in seguito venne codificato come la sua forma predominante) con la sua rozza (anche se superficialmente «dialetticizzata») dicotomia di «base economica» e «sovrastruttura» giuridica e ideologica, e il suo ingenuo evoluzionismo storicista. Quest'ultimo si basava implicitamente sull'assolutizzazione storica del lavoro (il processo di produzione e riproduzione materiale della vita) come la «chiave» per tutti gli altri fenomeni, e trovò la sua espressione canonica nel «canto del cigno» del giovane Marx, la famosa *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* (1859).⁷ Dopo la «rottura», tuttavia, spariscono tutte le inversioni

simmetriche feuerbachiane («i morti governano sui vivi invece di...»), e sparisce anche l'opposizione ingenua tra il «processo vitale reale» e la «mera speculazione».⁸ Il rimprovero principale di Postone alla teoria marxista «tradizionale» è che, al suo centro, si basa su

una comprensione trans-storica – e di buon senso – del lavoro come attività che media tra umani e natura, che trasforma la materia in modo diretto a un obiettivo, ed è una condizione della vita sociale. Il lavoro così inteso è teorizzato come la fonte di ricchezza in tutte le società e come ciò che sta alla base dei processi della costituzione sociale; esso costituisce ciò che è universale e veramente sociale. Nel capitalismo, tuttavia, il lavoro è ostacolato nella sua piena realizzazione dalle relazioni particolariste e frammentate. L'emancipazione allora è realizzata in una forma sociale in cui il «lavoro» trans-storico, liberato dagli impedimenti del mercato e della proprietà privata, è apertamente emerso come il principio regolativo della società. (Questa nozione, ovviamente, è legata a quella della rivoluzione socialista come «autorealizzazione» del proletariato).⁹

Degna di speciale nota è l'analisi dettagliata che Postone fa di come perfino i «marxisti occidentali» più critici, che vedevano chiaramente il bisogno di ripensare il marxismo per comprendere il capitalismo del ventesimo secolo, nondimeno conservarono il suo nucleo tradizionale, la nozione evoluzionista-storica del lavoro e del processo produttivo:

[...] di fronte a sviluppi storici come il trionfo del nazionalsocialismo, la vittoria dello stalinismo, e l'aumento generale del controllo statale in Occidente, negli anni Trenta Max Horkheimer giunse alla conclusione che ciò che prima aveva caratterizzato il capitalismo – il mercato e la proprietà privata – non erano più i suoi essenziali principi organizzativi. [...] Horkheimer sostenne che la contraddizione strutturale del capitalismo era stata superata; la società era ora direttamente costituita dal lavoro. Lungi dal significare l'emancipazione, tuttavia, questo sviluppo aveva condotto a un grado addirittura maggiore di illibertà nella forma di una nuova forma tecnocratica di dominio. Questo, tuttavia, indicava secondo Horkheimer che il lavoro (che egli continuava a concettualizzare in termini tradizionali trans-storici) non poteva essere considerato la base dell'emancipazione ma, piuttosto, doveva essere compreso come la fonte del dominio tecnocratico. La società capitalista, nella sua analisi, non possedeva più una contraddizione strutturale; era divenuta monodimensionale – una società governata dalla razionalità strumentale senza alcuna possibilità di critica e trasformazione fondamentali.¹⁰

Questo significa che il tema heideggeriano – *à la* dialettica dell'illuminismo – della «ragione strumentale» tecnocratica, quello del dominio basato sulla nozione stessa di lavoro, quello del

regime post-politico del lavoro («amministrazione delle cose»), e così via, devono essere tutti rifiutati come falsi nomi per il problema di come pensare il fallimento del progetto rivoluzionario marxista di emancipazione. Condividendo con il marxismo la premessa che la società post-capitalista è «una forma sociale in cui il ‘lavoro’ trans-storico, liberato dagli impedimenti del mercato e della proprietà privata, è apertamente emerso come il principio regolativo della società», la dialettica dell’illuminismo la legge semplicemente come una catastrofe invece che come emancipazione: «Volevate abolire il capitalismo e instaurare il regime diretto del lavoro? Allora non lamentatevi del totalitarismo – avete quello che volevate!» Questo tema è quindi come un falso schermo, una fin troppo facile soluzione diretta, che offusca il vero problema: le nuove forme *sociali* di dominio-illibertà nel capitalismo moderno, ma anche nei «totalitarismi» – il «totalitarismo» *non* è il regime della «ragione strumentale». Qui dobbiamo correggere lo stesso Postone quando scrive che

l’ascesa e la caduta dell’URSS furono intrinsecamente legate all’ascesa e alla caduta del capitalismo statocentrico. Le trasformazioni storiche degli ultimi decenni suggeriscono che l’Unione Sovietica faceva interamente parte della più ampia configurazione storica della formazione sociale capitalista, per quanto grande fosse l’ostilità tra l’URSS e i paesi capitalisti occidentali.¹¹

Un popolare gioco di società intellettuale tra gli ex sinistroidi convertiti è di identificare i fattori storici che aprirono la strada ai totalitarismi del ventesimo secolo: Marx? I giacobini? Rousseau? Il cristianesimo? Platone («*from Plato to Nato...*»)?¹² Nella *Dialettica dell’illuminismo* Adorno e Horkheimer forniscono la risposta più radicale (autoreferenziale) a questa domanda, identificando il momento in cui le cose presero una brutta piega nell’emergere dell’umanità stessa, della civilizzazione umana: già nella magia «primitiva» possiamo riconoscere i contorni elementari della «ragione strumentale» che culmina nei totalitarismi del ventesimo secolo. Ma qui dobbiamo essere precisi e insistere sul predicato «capitalista»: il punto non è che capitalismo e comunismo siano «metafisicamente la stessa cosa», entrambi espressione della ragione strumentale, del regime del lavoro, e così via; è piuttosto che, nella totalità concreta della società globale odierna, il capitalismo è il fattore determinante, così che perfino la sua negazione storicamente specifica nel «socialismo reale» fa parte della dinamica propriamente capitalista. Vale a dire, da dove viene la pulsione a espandersi dello stalinismo, la spinta incessante ad aumentare la produttività, a «sviluppare» ulteriormente l’ambito e la qualità della produzione? Qui dobbiamo correggere Heidegger: viene non da qualche generale volontà di potenza o volontà di dominio tecnologico, ma dalla struttura inerente alla riproduzione capitalista che può sopravvivere solo attraverso la sua incessante espansione e per la quale questa riproduzione sempre in aumento, e non qualche stadio finale, è essa stessa il solo vero scopo dell’intero movimento. Quando Marx descrive la dinamica capitalista della riproduzione espansionistica, individua le radici proprio di quel «progressivismo» di cui egli stesso è spesso vittima (come quando definisce il comunismo la società in cui lo sviluppo senza fine del potenziale umano diverrà un fine in sé).

In cosa consiste allora la «rottura epistemologica» di Marx, che comincia con il manoscritto dei *Grundrisse* e trova la sua espressione finale nel *Capitale*? Confrontiamo il punto di partenza del

Capitale con il punto di partenza della presentazione più dettagliata che Marx fa della sua visione giovanile, nella prima parte dell'*Ideologia tedesca*. In quello che viene presentato come un riferimento ovvio al «reale processo vitale» in quanto opposto alle fantasmagorie ideologiche, l'ideologia storica regna nel modo più puro:

I presupposti da cui muoviamo non sono arbitrari, non sono dogmi: sono presupposti reali, dai quali si può astrarre solo nell'immaginazione. Essi sono gli individui reali, la loro azione e le loro condizioni materiali di vita, tanto quelle che essi hanno trovato già esistenti quanto quelle prodotte dalla loro stessa azione. Questi presupposti sono dunque constatabili per via puramente empirica. [...] Si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione, per tutto ciò che si vuole; ma essi cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a produrre i loro mezzi di sussistenza, un progresso che è condizionato dalla loro organizzazione fisica. Producendo i loro mezzi di sussistenza, gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale.¹³

Questo approccio materialista viene poi contrapposto in modo aggressivo alla mistificazione idealista:

Esattamente all'opposto di quanto accade nella filosofia tedesca, che discende dal cielo sulla terra, qui si sale dalla terra al cielo. Cioè non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano, né da ciò che si dice, si pensa, si immagina, si rappresenta che siano, per arrivare da qui agli uomini vivi; ma si parte dagli uomini realmente operanti e sulla base del processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita. Anche le immagini nebulose che si formano nel cervello dell'uomo sono necessarie sublimazioni del processo materiale della loro vita, empiricamente constatabile e legato a presupposti materiali. Di conseguenza la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, e le forme di coscienza che a esse corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia. Esse non hanno storia, non hanno sviluppo, ma sono gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale, e le loro relazioni materiali trasformano, insieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero. Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza.¹⁴

Questo atteggiamento culmina in un confronto spassosamente aggressivo: la filosofia, dicono, ha lo stesso rapporto con lo studio della vita reale che la masturbazione ha con l'atto sessuale reale. Qui tuttavia cominciano i problemi: quello che Marx scoprì con la sua problematica del «feticismo della merce» è una fantasmagoria o illusione che non può essere semplicemente liquidata come un riflesso secondario, perché opera nel cuore stesso del «processo di produzione reale». Poniamo attenzione

proprio a come comincia il sottocapitolo sul feticismo della merce nel *Capitale*: «A prima vista, una merce sembra una cosa triviale, ovvia. Dalla sua analisi, risulta che è una cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici».¹⁵ Marx non afferma, alla maniera suppostamente «marxista» dell' *Ideologia tedesca*, che l'analisi critica deve dimostrare come una merce – ciò che appare come una misteriosa entità teologica – emerse dal processo vitale «triviale»; egli afferma, al contrario, che il compito dell'analisi critica è di portare alla luce le «sottigliezze metafisiche e i capricci teologici» in quello che sembra a prima vista solo una cosa triviale. Il feticismo della merce (il nostro credere che le merci siano oggetti magici, dotati di inerenti poteri metafisici) non è individuato nella nostra mente, nel modo in cui noi (mal)interpretiamo la realtà, ma nella nostra realtà sociale stessa.¹⁶ Come ha acutamente notato Kojin Karatani, così il cerchio si chiude: se Marx aveva cominciato dalla premessa che la critica della religione è l'inizio di ogni critica, ed era poi passato alla critica della filosofia, dello Stato, e così via, per finire con la critica dell'economia politica, quest'ultima l'aveva riportato al punto di partenza, al momento metafisico «religioso» in azione nel cuore stesso della più «terrena» attività economica. È sullo sfondo di questo spostamento che dobbiamo leggere l'inizio del primo volume del *Capitale*: «La ricchezza delle società nelle quali predomina il modo di produzione capitalistico si presenta come una 'immane raccolta di merci' e la merce singola si presenta come sua forma elementare. Perciò la nostra indagine comincia con l'analisi della merce».¹⁷ Marx passa poi alla doppia natura della merce (valore d'uso e valore di scambio ecc.), svelando in modo graduale il complesso sistema sincrono della società capitalista. Anche qui, tuttavia, ci sono occasionali regressioni al suo precedente «marxismo», più esplicitamente (come hanno notato alcuni critici perspicaci) nelle definizioni che sembrano ingannevolmente ovvie del lavoro che vengono fornite all'inizio del capitolo 7 del *Capitale*:

Il *processo lavorativo*, come l'abbiamo esposto nei suoi movimenti semplici e *astratti*, è attività finalistica per la produzione di valori d'uso; appropriazione degli elementi naturali per i bisogni umani; condizione generale del ricambio organico fra uomo e natura; condizione naturale eterna della vita umana; quindi è indipendente da ogni forma di tale vita, e anzi è comune egualmente a tutte le forme di società della vita umana. Perciò non abbiamo avuto bisogno di presentare il lavoratore in rapporto con altri lavoratori. Sono stati sufficienti da una parte l'uomo e il suo lavoro, e dall'altra la natura e i suoi materiali. Come dal sapore del grano non si sente chi l'ha coltivato, così non si vede da questo processo sotto quali condizioni esso si svolga, sotto la sferza brutale del sorvegliante di schiavi o sotto l'occhio inquieto del capitalista, non si vede se lo compie Cincinnato arando i suoi pochi jugeri o il selvaggio che abbatte una bestia con un sasso.¹⁸

Qui c'è qualcosa che non funziona nel processo di astrazione: «Non abbiamo avuto bisogno di presentare il lavoratore in rapporto con altri lavoratori. Sono stati sufficienti da una parte l'uomo e il suo lavoro, e dall'altra la natura e i suoi materiali». Veramente? *Ogni* processo di produzione non è per definizione sociale? Se vogliamo comprendere il processo lavorativo in generale, non dovremmo

collegarlo alla «società *in generale*»? Forse la chiave per ciò che è corretto e ciò che è sbagliato nel *Capitale* di Marx sta nella relazione tra due astrazioni «sbagliate»: da valore d'uso a valore di scambio, e da produzione sociale a lavoro asociale. L'astrazione del lavoro in una forma asociale è ideologica in senso stretto: essa misconosce le proprie condizioni socio-storiche: è solo con la società capitalista che emerge la categoria robinsoniana di lavoro astratto come asociale. Questa astrazione non è un innocente errore concettuale, ma ha un contenuto sociale cruciale: essa fonda direttamente la tensione tecnocratica nella visione di Marx del comunismo come una società in cui il processo di produzione è dominato dal «*general intellect*».¹⁹

Forse l'esempio più chiaro del divario che separa *Il Capitale* dall'*Ideologia tedesca* si trova a proposito del denaro. Nel *Capitale* Marx analizza il denaro in tre fasi: comincia con lo sviluppo della forma valore, cioè con l'analisi delle determinazioni formali del valore come una relazione tra merci; solo a questo punto, dopo che il concetto di denaro è dispiegato «in sé», Marx passa al denaro nel processo di scambio, cioè all'attività dei possessori di merci. Infine egli presenta le tre funzioni del denaro: come misura del valore, come mezzo di circolazione, e come denaro effettivo (che, di nuovo, funziona in tre modi: come tesaurizzazione, mezzo di pagamento e denaro mondiale). La logica interna delle tre funzioni del denaro è quella della triade lacaniana di Immaginario, Simbolico e Reale: Marx comincia con il denaro «ideale» (per misurare il valore di una merce non abbiamo bisogno di denaro, basta immaginare una certa somma di denaro che esprime il valore della merce in questione); poi passa al denaro simbolico (come mezzo di circolazione, cioè per comprare e vendere, non abbiamo bisogno di denaro con valore reale [oro], dal momento che bastano i suoi rappresentanti [le banconote]); ma per la tesaurizzazione e così via abbiamo bisogno di denaro reale. Il contrasto con la metodologia dell'*Ideologia tedesca* non potrebbe essere più chiaro: Marx non comincia con «uomini reali e attivi» e «il loro processo di vita reale», ma con la pura analisi di determinazioni formali – solo alla fine arriva a ciò che la «gente reale» fa col denaro.²⁰

Tuttavia, Marx non sviluppò in modo sistematico ed esplicito questo fondamentale ruolo strutturante della forma della merce come principio storico-trascendentale della totalità sociale; anzi, potremmo sostenere che non era nemmeno pienamente cosciente di questa svolta cruciale nella sua opera matura – stava facendo qualcosa di nuovo e inaudito, e la coscienza della sua importanza probabilmente rimase a un livello «marxista». Dobbiamo menzionare qui, come curiosità interessante, il tentativo di Engels nell'*Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* di relativizzare o storicizzare la centralità del processo di produzione materiale integrando il lavoro (la produzione di cose) con la parentela (la forma dell'organizzazione sociale della produzione di umani):

Secondo la concezione materialista, il movente essenziale e decisivo al quale ubbidisce l'umanità consiste nella produzione e riproduzione della vita immediata, la quale, a sua volta, ha un duplice aspetto. Da un lato la produzione dei mezzi di esistenza, di tutto ciò che serve alla nutrizione, all'abbigliamento, all'abitazione, e degli attrezzi di lavoro di cui gli uomini necessitano; dall'altro la procreazione degli uomini stessi, la continuazione della specie. Le istituzioni sociali sotto le quali vivono gli uomini in un'epoca determinata e in un dato paese sono strettamente legate a queste due specie di produzioni, da un lato per il grado di sviluppo del lavoro, dall'altro per quello della famiglia. Meno il lavoro è sviluppato, più la quantità dei

prodotti, e per conseguenza la ricchezza della società, è ristretta, più l'ordinamento sociale è sottoposto al vincolo della consanguineità.²¹

Engels sviluppa qui un tema che si trova già nell'*Ideologia tedesca*, dove lui e Marx affermano che

gli uomini, i quali rifanno ogni giorno la loro propria vita, cominciano a fare altri uomini, a riprodursi; è il rapporto fra uomo e donna, tra genitori e figli: la *famiglia*. [...] La produzione della vita, tanto della propria nel lavoro quanto dell'altrui nella procreazione, appare già in pari tempo come un duplice rapporto: naturale da una parte, sociale dall'altra, sociale nel senso che si attribuisce a una cooperazione di più individui, non importa sotto quali condizioni, in quale modo e per quale scopo. Da ciò deriva che un modo di produzione o uno stadio industriale determinato è sempre unito con un modo di cooperazione o uno stadio sociale determinato, e questo modo di cooperazione è anche esso una «forza produttiva».²²

(Dobbiamo anche porre attenzione a quel passaggio incredibilmente simile del *Disagio della civiltà*, in cui Freud afferma che la civiltà comporta due aspetti fondamentali: tutta la conoscenza e le forze produttive che sviluppiamo per dominare la natura esterna e trarne prodotti materiali idonei alla nostra sussistenza, e il sistema di relazioni che regola il modo in cui le persone hanno a che fare le une con le altre – o, come ha scritto un divulgatore americano condensando Freud in modo ridicolmente ideologico: «Ci sono due faccende, quella di fare soldi e quella di fare l'amore»).

Sia l'ortodossia stalinista che il femminismo critico riconobbero immediatamente il potenziale esplosivo di queste righe del libro di Engels. Negli anni Settanta e Ottanta molte femministe cercarono di identificare la famiglia come parte del modo di produzione e di mostrare come la produzione stessa del genere [*gender*] dovesse essere interpretata come parte della «produzione degli stessi esseri umani», secondo norme che riproducevano la famiglia normativa eterosessuale. Molto meno noto, ma non meno importante, è il modo in cui lo stalinismo reagì a questo passo: nella breve prefazione ufficiale a tutte le edizioni staliniste del libro, c'è un'avvertenza ai lettori che dice che nelle righe sopra citate Engels «si permette un'inesattezza» e fa un'affermazione che contraddice, non solo la fondamentale tesi marxista sul ruolo determinante del modo di produzione (materiale), ma anche il corpo principale del libro stesso. Qui sarebbe facile farsi beffe del «dogmatismo» stalinista, ma il passo di Engels presenta nondimeno un vero problema – non è strano che perfino Lukács e tutti i marxisti hegeliani «non dogmatici» non sapessero cosa farsene. Engels individua un problema, ma offre solo una pseudo-soluzione proprio nei termini che avevano creato il problema stesso – la «produzione di persone» riduce la sua specificità a un'altra specie di produzione.²³

Qui dobbiamo aggiungere che non solo ci sono «regressioni» al «marxismo» nei testi della maturità di Marx, ma ci sono anche, nei suoi testi precedenti gli ultimi anni del decennio 1850, passaggi isolati che puntano al futuro, verso un Marx postmarxista. Ben oltre ai casi ovvi – per esempio, le grandi analisi di Marx delle rivoluzioni del diciannovesimo secolo (*Il 18 Brumaio* ecc.) – ci sono anche alcune perle inaspettate in *Miseria della filosofia*, in cui Marx presenta un ritratto

malizioso e divertente della speculazione idealista hegeliana:

Dal momento che la ragione impersonale non ha al di fuori di sé né terreno sul quale possa poggiare, né oggetto al quale possa opporsi, né soggetto col quale comporsi, si vede costretta a fare il salto mortale, ponendosi, opponendosi, e componendosi: posizione, opposizione, composizione. Parlando in greco, abbiamo la tesi, l'antitesi e la sintesi. Per coloro poi che non conoscono il linguaggio hegeliano pronunceremo la formula sacramentale: affermazione, negazione e negazione della negazione. Ecco che cosa significa parlare. Certo, questo non è ebraico, con permesso di Proudhon; ma è semplicemente il linguaggio di questa ragione tanto pura da esser separata dall'individuo. Invece dell'individuo ordinario, con la sua maniera ordinaria di parlare e di pensare, non ci resta che questa maniera ordinaria in sé, senza più l'individuo.²⁴

Nonostante questo passo appartenga al primo Marx «marxista», l'ultima frase annuncia una logica diversa, in completo disaccordo con la logica (o piuttosto con la retorica) del giovane Marx di inversioni simmetriche: invece di rovesciare simmetricamente la prima tesi, la seconda parte la ripete, limitandosi ad abbreviarla: «Invece dell'individuo ordinario, con la sua maniera ordinaria di parlare e di pensare» – *non* abbiamo (come potevamo aspettarci) un individuo straordinario (diciamo il Soggetto trascendentale o lo Spirito hegeliano), ma – «non ci resta che questa maniera ordinaria in sé, senza più l'individuo».

Ma torniamo a Postone: il suo momento migliore è quando, contro il formalismo della «produzione», egli dimostra come il punto di vista della «totalità» concreta-storica capitalista non viene individuato dalle teorie che tentano di catturare il carattere determinante del nostro mondo con nozioni come «rischio» o «indeterminatezza»:

Se scegliamo di usare l'«indeterminatezza» come categoria sociale critica, allora dovremmo porla come scopo dell'azione sociale e politica invece che come una caratteristica ontologica della vita sociale. (Così si tende a presentarla nel pensiero poststrutturalista, che può essere considerato come una risposta reificata alla comprensione reificata della necessità storica). Le posizioni che ontologizzano l'indeterminatezza storica sottolineano che la libertà e la contingenza sono legate. Tuttavia, esse trascurano i limiti che il capitale come forma strutturante della vita sociale impone alla contingenza, e in definitiva sono, per questo motivo, inadeguate in quanto teorie critiche del presente.²⁵

Qui forse una formulazione più precisa sarebbe stata appropriata: l'esperienza della contingenza o dell'indeterminatezza come caratteristica fondamentale della nostra vita è la forma stessa del dominio capitalista, l'effetto sociale del regime globale del capitale. La preponderanza

dell'indeterminatezza è condizionata dalla nuova, terza fase del «capitalismo post-fordista». Qui tuttavia Postone può essere corretto su due punti. Primo, a volte egli sembra regredire dalla storia allo storicismo. Per il pensiero propriamente storico, in quanto opposto allo storicismo, non c'è contraddizione tra l'affermazione che «tutta la storia fino a oggi è la storia della lotta di classe» e l'affermazione che la «borghesia è la prima classe della storia». Tutte le società civilizzate sono state società di classi, ma prima del capitalismo la loro struttura di classe era deformata da una rete di altri ordini gerarchici (caste, ceti, e così via); solo con il capitalismo, quando gli individui sono formalmente liberi e uguali, privati di tutti i legami gerarchici tradizionali, appare la struttura di classe «come tale». È in questo senso (non teleologico) che, per Marx, l'anatomia dell'uomo è la chiave per l'anatomia della scimmia:

La società borghese è la più complessa e sviluppata organizzazione storica della produzione. Le categorie che esprimono i suoi rapporti e che fanno comprendere la sua struttura, permettono quindi di penetrare al tempo stesso nella struttura e nei rapporti di produzione di tutte le forme di società passate, sulle cui rovine e con i cui elementi essa si è costruita, e di cui si trascinano in essa ancora residui parzialmente non superati, mentre ciò che in quelle era appena accennato si è sviluppato in tutto il suo significato ecc. L'anatomia dell'uomo è una chiave per l'anatomia della scimmia. Invece, ciò che nelle specie animali inferiori accenna a qualcosa di superiore può essere compreso solo se la forma superiore è già conosciuta.²⁶

Come per l'astrazione di classe, lo stesso vale per l'astrazione del lavoro, il cui status è pure storico:

Il lavoro sembra una categoria del tutto semplice. Anche la rappresentazione del lavoro nella sua generalità come lavoro in generale — è molto antica. E tuttavia, considerato in questa semplicità dal punto di vista economico, «lavoro» è una categoria tanto moderna quanto lo sono i rapporti che producono questa semplice astrazione [...]. L'indifferenza verso un genere determinato di lavoro presuppone una totalità molto sviluppata di generi reali di lavoro, nessuno dei quali domini più sull'insieme. Così, le astrazioni più generali sorgono solo dove si dà il più ricco sviluppo concreto, dove una sola caratteristica appare comune a un gran numero, a una totalità di elementi. Allora, essa cessa di poter essere pensata soltanto in una forma particolare. D'altra parte, questa astrazione del lavoro in generale non è soltanto il risultato mentale di una concreta totalità di lavori. L'indifferenza verso il lavoro determinato corrisponde a una forma di società in cui gli individui passano con facilità da un lavoro a un altro e in cui il genere determinato del lavoro è per essi fortuito e quindi indifferente. Il lavoro qui è divenuto non solo nella categoria, ma anche nella realtà, il mezzo per creare la ricchezza in generale, e, come determinazione, esso ha cessato di concretere con gli individui in una dimensione particolare. Un tale stato di cose è sviluppato al massimo nella forma d'esistenza più moderna delle società

borghesi, gli Stati Uniti. Qui, dunque, l'astrazione della categoria «lavoro», il «lavoro in generale», il lavoro *sans phrase*, che è il punto di partenza dell'economia moderna, diviene per la prima volta praticamente vera.²⁷

Marx non scivola qui nel facile storicismo che relativizza ogni categoria universale, piuttosto pone una ben più precisa domanda hegeliana: quando «sorgono» le «astrazioni più generali», che sono in quanto tali valide per ogni tempo, quando passano dall'In-sé al Per-sé, quando «diventano vere in pratica»? Qui non c'è teleologia, l'effetto della teleologia è rigorosamente retroattivo: una volta che il capitalismo arriva (emergendo in modo assolutamente contingente), esso fornisce una chiave universale per tutte le altre formazioni.

La seconda osservazione critica che dobbiamo fare riguardo Postone è che egli liquida troppo velocemente la lotta di classe come una componente della visione determinista-evoluzionista «marxista» (portata al limite del ridicolo nello stalinismo): il significato sociale di ogni posizione nella sovrastruttura (Stato, legge, arte, filosofia...) dipende da quale posizione di classe essa «riflette». Ma la «lotta di classe» nel giovane Lukács è precisamente quel trasversale che mina il determinismo economico: essa rappresenta la dimensione della politica al cuore dell'economico. Quando Postone interpreta la forma della merce come una sorta di trascendentale a priori storicamente specifico che struttura l'intera vita sociale, fino a includere l'ideologia, marchiandola in tutti i suoi aspetti con l'«opposizione antinomica» tra «l'individuo liberamente autodeterminato e la società quale sfera estrinseca della necessità oggettiva», egli riduce troppo in fretta la dimensione della lotta di classe (l'antagonismo sociale) a un fenomeno ontico che è secondario rispetto alla forma della merce. Egli così non riesce a vedere che la lotta di classe non è un fenomeno sociale positivo, una componente ontica della realtà sociale oggettiva: essa designa il limite stesso dell'oggettività sociale, il punto in cui il coinvolgimento soggettivo codetermina ciò che appare come realtà sociale.

Perché le masse non sono divise in classi

Badiou ha di recente riassunto il nucleo della dottrina marxista che merita di essere abbandonato nei seguenti termini: «Le masse sono divise in classi, le classi sono rappresentate dai partiti e i partiti diretti dai leader».²⁸ Badiou riduce qui le classi a parti di un corpo sociale, dimenticando la lezione di Louis Althusser, e cioè che la «lotta di classe» paradossalmente *precede* le classi quali gruppi sociali determinati; questo vuol dire che ogni posizione e determinazione di classe è già un effetto della «lotta di classe». (È per questo che «lotta di classe» è un altro nome per il fatto che «la società non esiste» – non esiste come ordine positivo dell'essere). È anche per questo che è cruciale insistere sul ruolo centrale della critica dell'economia *politica*: l'«economia» non può essere ridotta a una sfera di un «ordine dell'essere» positivo precisamente nella misura in cui essa è già sempre politica, nella misura in cui la lotta politica («di classe») ne costituisce il nucleo stesso. In altre parole, dobbiamo sempre tenere a mente che, per un vero marxista, le «classi» *non* sono categorie della realtà sociale positiva, parti del corpo sociale, ma categorie del reale di una lotta politica che taglia trasversalmente l'intero corpo sociale, impedendone la «totalizzazione». È vero che oggi non c'è un fuori del capitalismo, ma questo non deve essere usato per nascondere il fatto che il capitalismo stesso è «antagonistico», che si basa su misure contraddittorie per rimanere praticabile –

e questi antagonismi immanenti aprono lo spazio per l'azione radicale. Se, diciamo, un movimento cooperativo di contadini poveri in un paese del terzo mondo riesce a stabilire un prospero network alternativo, questo deve essere celebrato come un vero *evento politico*.

Bernard-Henri Lévy propugna un liberalismo attivista e universalista, e si oppone sia al liberalismo politicamente corretto della tolleranza, che vieta la critica del fondamentalismo religioso non occidentale (accusandolo di essere un'imposizione cultural-imperialista delle nozioni eurocentriche), sia alla critica di sinistra del liberalismo: come ha scritto Damian Da Costa, Lévy vuole separare la sinistra, «una volta per tutte, da quello che egli ritiene essere lo stupido liberalismo della 'tolleranza' da una parte, e, dall'altra, dal radicalismo profascista e in nuce antisemita di pensatori come Slavoj Žižek».²⁹ La debolezza di questa posizione è stata formulata in modo succinto da Scott McLemee nella sua recensione a un recente libro di Lévy:

Lévy vede il futuro minacciato dalla prospettiva della barbarie. Ha ragione a essere preoccupato. Ma tra i suoi soliloqui, manda segnali di avvertimento nella direzione sbagliata. Qualche anno fa Terry Eagleton scrisse che ci sarebbe bisogno di una trasformazione dell'economia politica dell'intero pianeta solo per assicurare che tutti sulla terra abbiano accesso all'acqua potabile. Oserei dire che è quest'idea, o qualcosa di simile (in opposizione a, diciamo, una brama irresistibile di mettersi sulla via verso Cambogia Anno Zero), ciò che guida la maggior parte della gente di sinistra.³⁰

In ultima analisi dobbiamo quindi abbandonare anche la distinzione, proposta da Rancière, tra politica vera e propria (l'ascesa all'universalità della «parte dei senza parte» singolare) e polizia (l'amministrazione degli affari sociali), o l'omologa distinzione di Badiou tra politica come fedeltà a un Evento e polizia come «approvvigionamento dei beni» di una società; la politica vera e propria conta veramente solo nella misura in cui influisce sulla polizia stessa, trasformando radicalmente la sua modalità. Forse allora dobbiamo ritornare proprio all'inizio, alla scissione nella scuola hegeliana tra i «giovani hegeliani» rivoluzionari e i «vecchi hegeliani» conservatori? E se il «peccato originale» dei moderni movimenti di emancipazione potesse essere ricondotto al rifiuto da parte dei «giovani hegeliani» dell'autorità e alienazione dello Stato? E se – una mossa suggerita da Domenico Losurdo – la sinistra contemporanea si riappropriasse del *topos*, proprio dei «vecchi hegeliani», di uno Stato forte basato su una sostanza etica condivisa?

Il fatto che Badiou liquidi l'economia come meramente parte della «situazione» (il «mondo» dato o lo stato delle cose) si basa sulla sua orientazione rousseauiano-giacobina, che lo lascia prigioniero della dualità di *citoyen e bourgeois*: il *bourgeois* che persegue i propri interessi, come «animale umano» vincolato all'«approvvigionamento dei beni», contro il *citoyen* dedicato all'universalità di una Verità politica.³¹ Questo dualismo, come abbiamo già notato, assume in Badiou un carattere quasi gnostico, come opposizione tra il corrotto «mondo caduto» dell'economia e la Verità spirituale. Quello che manca qui è l'idea propriamente marxista di *comunismo*, il cui principio di base è proprio che questo stato corrotto dell'economia non è un fato eterno, una condizione ontologica universale dell'uomo, ma è uno stato che può essere radicalmente cambiato, così da non essere più riducibile all'interazione di interessi privati. Ma dal momento che Badiou ignora questa dimensione,

deve ridurre l' Idea di comunismo a un progetto politico egalitario.³² Dove sta la causa fondamentale di questa deviazione gnostica – una deviazione di sinistra le cui conseguenze politiche effettive sono, ovviamente, di destra? Oserei dire che sta nella nozione della relazione tra Essere ed Evento sulla quale implicitamente si basa. Badiou – in quanto materialista dialettico – è conscio del pericolo idealista che si nasconde nell'affermazione dell'irriducibilità dell'Evento all'ordine dell'Essere:

Dobbiamo evidenziare il fatto che per quel che concerne il suo materiale l'evento non è un miracolo. Quello che voglio dire è che ciò che compone un evento è sempre estratto da una situazione, è sempre in relazione con una molteplicità singolare, con il suo stato, con la lingua che è connessa a esso ecc. In effetti, per non soccombere a un'oscurantista teoria della creazione *ex nihilo*, dobbiamo accettare che un evento non è che una parte di una situazione data, non è che un *frammento di essere*.³³

Le conseguenze di questa chiara affermazione non sono meno chiare: non c'è un Aldilà rispetto all'Essere che si iscrive nell'ordine dell'Essere – non c'è che l'ordine dell'Essere. Come possiamo leggere questa assoluta immanenza dell'Evento all'Essere insieme all'affermazione della loro radicale eterogeneità? Il solo modo di risolvere questa impasse è di accettare che la linea che li distingue non è una linea che separa due ordini positivi: all'interno dell'ordine dell'Essere non raggiungeremo mai un limite oltre il quale comincia un diverso ordine dell'Evento. È per questo che non c'è alcun modo – ma nemmeno alcun bisogno – di sottrarci interamente all'ordine «corrotto» dello Stato: quello che dobbiamo fare è introdurvi una torsione supplementare, inscrivere in esso la nostra fedeltà a un Evento. In questo modo rimaniamo all'interno dello Stato, ma facciamo funzionare lo Stato in modo non statale (in un modo simile a come la poesia, per esempio, ha luogo all'interno del linguaggio, ma lo piega e lo rivolge contro sé stesso, facendogli dire in questo modo la verità). Non c'è bisogno, allora, di fare l'asceta gnostico, di isolarsi dalla realtà peccaminosa e ritirarsi nello spazio isolato della Verità: per quanto eterogenea alla realtà, la Verità può apparire ovunque al suo interno.

Questo significa che la lotta di classe non può essere ridotta a un conflitto tra agenti particolari all'interno della realtà sociale: non è una differenza tra gli agenti (che può essere descritta per mezzo di una dettagliata analisi sociale), ma un antagonismo («lotta») che costituisce questi agenti. L'oggettivismo «marxista» deve dunque essere spezzato due volte: rispetto all'a priori soggettivo-oggettivo della forma della merce, e rispetto all'antagonismo trans-oggettivo della lotta di classe. Il nostro vero compito è pensare le due dimensioni insieme: la logica trascendentale della forma della merce come una modalità di funzionamento della totalità sociale, e la lotta di classe come l'antagonismo che taglia trasversalmente la realtà sociale, come il suo punto di soggettivizzazione. È indicativo di questo ruolo trasversale della lotta di classe che il manoscritto del terzo volume del *Capitale* si interrompa proprio quando Marx sta per fornire una chiara e «oggettiva» analisi di classe di una moderna società capitalista:

La prima domanda a cui si deve rispondere è la seguente: che cosa costituisce una classe? E la risposta risulterà automaticamente da quella data all'altra domanda: Che cosa fa sì che gli operai salariati, i capitalisti e i proprietari fondiari formino le tre grandi classi sociali?

A prima vista può sembrare che ciò sia dovuto all'identità dei loro redditi e delle loro fonti di reddito. Sono tre grandi gruppi sociali, i cui componenti, gli individui che li formano, vivono rispettivamente di salario, di profitto e di rendita fondiaria, della valorizzazione della loro forza-lavoro, del loro capitale e della loro proprietà fondiaria.

Tuttavia, da questo punto di vista, anche i medici, ad esempio, e gli impiegati verrebbero a formare due classi, poiché essi appartengono a due distinti gruppi sociali, e i redditi dei membri di ognuno di questi gruppi affluiscono da una stessa fonte. Lo stesso varrebbe per l'infinito frazionamento di interessi e di posizioni, creato dalla divisione sociale del lavoro fra gli operai, i capitalisti e i proprietari fondiari. Questi ultimi, ad esempio, divisi in possessori di vigneti, possessori di terreni arativi, di foreste, di miniere, di riserve di pesca. [Qui il manoscritto si interrompe].³⁴

Questa impasse non può essere risolta con un'ulteriore analisi «sociale oggettiva», che fornisca distinzioni sempre più raffinate – a un certo punto il processo deve essere interrotto con un massiccio e brutale intervento della soggettività: l'appartenenza di classe non è mai un fatto sociale puramente oggettivo, ma è sempre anche il risultato di lotta e di partecipazione soggettiva. È interessante notare come lo stalinismo si infilò in una simile impasse nella sua ricerca di tali determinazioni oggettive dell'appartenenza di classe: si ricordi l'impasse classificatoria in cui si trovarono gli ideologi e gli attivisti politici stalinisti nella loro lotta per la collettivizzazione negli anni 1928-1933. In un tentativo di giustificare in termini marxisti «scientifici» il loro sforzo di schiacciare la resistenza dei contadini, essi divisero i contadini in tre categorie (o classi): i contadini poveri (senza terra o con minimi appezzamenti, che lavorano per gli altri), alleati naturali degli operai; i contadini autonomi medi, che oscillavano tra gli sfruttati e gli sfruttatori; i contadini ricchi, i «kulaki» (che davano lavoro ad altri lavoratori, e prestavano loro denaro o sementi ecc.), che erano il «nemico di classe» sfruttatore e che, in quanto tali, dovevano essere «liquidati». Tuttavia, in pratica, questa classificazione divenne sempre più indistinta e impraticabile: in una situazione di povertà generalizzata non era più possibile utilizzare criteri chiari, e le altre due classi di contadini spesso si unirono ai kulaki nella loro resistenza alla collettivizzazione forzata. Venne dunque introdotta un'ulteriore categoria, quella di «subkulak», un contadino che, nonostante fosse troppo povero in termini della sua situazione economica per essere considerato un *kulak* vero e proprio, nondimeno condivideva l'atteggiamento «controrivoluzionario». Il «subkulak» era dunque

un termine privo di qualsiasi significato sociale, anche in base agli stessi criteri staliniani: una pura e semplice invenzione. Come si affermò ufficialmente, «per 'kulako' noi intendiamo il sostenitore di certe tendenze politiche che sono per la maggior parte riconoscibili nei sottokulaki, uomini e donne». In base a ciò, qualsiasi contadino poteva essere dekulakizzato, e il

concetto di «sottokulako» venne largamente impiegato, ampliando in tal modo la categoria delle vittime ben al di là della definizione ufficiale, già di per sé ampliata, di kulako vero e proprio.³⁵

Non stupisce che gli ideologi e gli economisti ufficiali alla fine rinunciassero allo sforzo di fornire una definizione «oggettiva» di kulak: «Le ragioni fornite a tal proposito da un autore sovietico furono che ‘i vecchi atteggiamenti propri dei kulaki sono quasi scomparsi e quelli nuovi non si fanno riconoscere’».³⁶ L’arte di identificare un kulak non era più dunque una questione di analisi sociale oggettiva; essa divenne una specie di complessa «ermeneutica del sospetto», l’arte di identificare «le vere intenzioni politiche» di un individuo celate sotto le sue ingannevoli dichiarazioni pubbliche, il che portò la *Pravda* ad ammettere che «anche i migliori attivisti spesso non sono in grado di riconoscere il kulako».³⁷

Tutto questo ci mette nella direzione della mediazione dialettica tra la dimensione «soggettiva» e quella «oggettiva»: il «subkulak» non designa più una categoria sociale «oggettiva»; esso designa il punto in cui l’analisi sociale oggettiva collassa e un atteggiamento politico soggettivo si iscrive direttamente nell’ordine «oggettivo» – in lacanese, il «subkulak» è il punto di soggettivizzazione della «catena oggettiva»: *contadino povero – contadino medio – kulak*. Non è una sub-categoria (o suddivisione) «oggettiva» della classe dei «kulaki», ma semplicemente il nome usato per un atteggiamento politico soggettivo *à la* «kulak». Questo spiega il paradosso che, nonostante appaia come una suddivisione della classe dei «kulaki», il «subkulak» è una specie che eccede il suo stesso genere (quello dei kulaki), dal momento che i «subkulaki» possono essere trovati anche tra i contadini medi e perfino tra quelli poveri. In breve, il «subkulak» nomina la divisione politica come tale, il Nemico la cui presenza attraversa l’intero corpo sociale dei contadini, ed è per questo che può essere trovato ovunque, in tutte e tre le classi contadine: il «subkulak» nomina l’elemento eccessivo che attraversa tutte le classi, la cui escrescenza deve essere eliminata.

Tornando a Marx, allora: non c’è tanto una giustizia poetica quanto una giustizia teorica nel fatto che il manoscritto del terzo volume del *Capitale* si interrompa con un’analisi di classe: dobbiamo leggere questa interruzione non come un segno del bisogno di cambiare l’approccio teoretico dall’analisi sociale oggettiva a una più soggettiva, ma come un’indicazione del bisogno di ripiegare in modo riflessivo il testo su sé stesso, di comprendere che tutte le categorie che il testo ha analizzato fino a questo punto, a partire dalla semplice merce, implicavano la lotta di classe. Nello stesso modo dobbiamo anche problematizzare il passaggio fatidico da *Storia e coscienza di classe* di Lukács alla *Dialettica dell’illuminismo* di Adorno e Horkheimer: mentre entrambe le opere mettono in primo piano il tema del feticismo e della reificazione – di una «distorsione» ideologica che funziona come una specie di trascendentale a priori storico delle società capitaliste – in Lukács questo tema è ancora concepito come il rovescio di una dinamica concreta di lotta di classe, mentre Adorno e Horkheimer tagliano questo legame rintracciando la fonte di reificazione e alienazione nella «ragione strumentale», la volontà di dominio/manipolazione tecnologica che funziona come una specie di a priori dell’intera storia umana, ma non più radicata in alcuna formazione storica concreta. La totalità generale non è più dunque quella del capitalismo, o della produzione della merce: il capitalismo stesso diventa una delle manifestazioni della ragione strumentale. Possiamo osservare questa «scomparsa della storia di classe» nella storia del manoscritto stesso della *Dialettica dell’illuminismo*: quando nel 1947 Adorno e Horkheimer rividero il manoscritto originale del 1944 per la pubblicazione, la tendenza principale distinguibile in tutte le revisioni e correzioni fu la

Rivisitazione della teoria del valore lavoro

Questo, infine, ci porta alla questione cruciale che riguarda ogni proposta di revival della critica marxista dell'economia politica: la questione dello sfruttamento e della cosiddetta «teoria del valore lavoro», considerata di solito l'anello più debole della catena della teoria di Marx. Postone affronta questa questione in modo frontale, cominciando dalla premessa che la «teoria del valore lavoro» non è una teoria generale (trans-storica), ma una teoria del ruolo specifico che il lavoro gioca nella società capitalista. Questa specificità è legata al fatto che solo nelle società capitaliste, in cui le merci sono prodotte per il mercato, possiamo parlare del «doppio carattere» del lavoro, della divisione tra lavoro concreto e astratto. Alla domanda sulla sua interpretazione della «differenziazione che Marx fa tra lavoro come attività di mediazione sociale, cioè, nella sua dimensione astratta, da un lato, e dall'altro come un modo di produrre valori d'uso specifici e concreti, cioè, di partecipare alla produzione di beni particolari» – un'interpretazione che insiste sul fatto che questa differenziazione non esiste nelle forme premoderne di organizzazione sociale – Postone sottolinea che

il lavoro astratto non è semplicemente un'astrazione dal lavoro, cioè, non è lavoro in generale, ma è lavoro che agisce come un'attività di mediazione sociale [...]. Il lavoro fa nel capitalismo qualcosa che non fa in altre società. È quindi sia, nei termini di Marx, lavoro concreto, il che significa un'attività specifica che trasforma un materiale in un determinato modo per un oggetto molto specifico, sia lavoro astratto, cioè, un mezzo di ottenere i beni degli altri [...]. A partire da quest'idea molto astratta Marx sviluppa l'intera dinamica del capitalismo. Mi sembra che il problema centrale per Marx non sia solo che il lavoro viene sfruttato – il lavoro viene sfruttato in tutte le società, tranne forse in quelle dei cacciatori-raccoglitori – ma piuttosto che lo sfruttamento del lavoro viene attuato da strutture che il lavoro stesso costituisce. Così, ad esempio, se ci liberiamo degli aristocratici in una società basata sull'agricoltura, si può pensare che i contadini possano divenire proprietari dei loro appezzamenti di terra e vivere di questo. Tuttavia, se ci liberiamo dei capitalisti non ci liberiamo del capitale. Il dominio sociale continuerà a esistere in quella società finché non ci libereremo delle strutture che costituiscono il capitale.³⁹

Postone dà anche una risposta precisa al rimprovero che la teoria del lavoro di Marx comporta un errore logico piuttosto ovvio. Marx prima critica l'idea (l'illusione ideologica che si impone «a prima vista») che il valore di scambio sia un termine puramente relazionale, il risultato del confronto tra due merci, non la proprietà intrinseca di una merce:

Il valore di scambio si presenta in un primo momento come il rapporto quantitativo, la proporzione nella quale valori d'uso d'un tipo sono scambiati con valori d'uso di altro tipo; tale rapporto cambia continuamente coi tempi e coi luoghi. Perciò si presenta come qualcosa di casuale e puramente relativo, e perciò un valore di scambio interno, immanente alla merce (*valeur intrinsèque*) si presenta come una *contradictio in adjecto*.⁴⁰

Se questa è una falsa apparenza, qual è allora il vero status del valore di scambio? Qui abbiamo una sorpresa: nonostante sia intrinseco invece che relazionale, *non* è intrinseco nel senso di essere una proprietà naturale della merce come oggetto:

[...] i valori di scambio delle merci sono riducibili a qualcosa di *comune*, di cui rappresentano un'aggiunta o una diminuzione. Questo qualcosa di comune non può essere una qualità geometrica, fisica, chimica o altra qualità naturale delle merci. Le loro proprietà corporee si considerano, in genere, soltanto in quanto le rendono utilizzabili, cioè le rendono valori d'uso. Ma d'altra parte è proprio tale astrarre dai loro valori d'uso che caratterizza con evidenza il rapporto di scambio delle merci [...]. Come valori d'uso le merci sono soprattutto di qualità differente, come valori di scambio possono essere soltanto di quantità differente, cioè non contengono nemmeno un atomo di valore d'uso. Ma, se si prescinde dal valore d'uso dei corpi delle merci, rimane loro soltanto una qualità, quella di essere prodotti del lavoro.⁴¹

Non è questo strano valore intrinseco universale – di tipo totalmente diverso da tutte le proprietà naturali (fisiche) della merce come oggetto – una proprietà puramente metafisica (spirituale)? Quando consideriamo le merci come prodotti di lavoro astratto,

non è rimasto nulla di questi all'infuori di una medesima spettrale oggettività [...]. Come cristalli di questa sostanza sociale a esse comune, esse sono valori, valori di merci [...]. In diretta contrapposizione all'oggettività rozzamente sensibile dei corpi delle merci, nemmeno un atomo di materiale naturale passa nell'oggettività del valore delle merci stesse [...], le merci posseggono oggettività di valore soltanto in quanto esse sono espressioni di una identica unità sociale, di lavoro umano, e dunque la loro oggettività di valore è puramente sociale.⁴²

Qual è allora l'esatto status di questa «spettrale oggettività»? Marx non è qui un realista ontologico nel senso medievale tomista, che afferma che l'universale ha un'esistenza autonoma all'interno dell'oggetto, ma al di là delle sue proprietà fisiche? Inoltre, non commette qui una clamorosa *petitio principii*? Il passaggio dal valore d'uso al valore di scambio (basato esclusivamente nel tempo-

lavoro speso per produrre la merce) non è il passaggio dal particolare all'universale: se astraiamo dalle proprietà concrete che giustificano il valore d'uso di una merce, ciò che rimane è ovviamente l'utilizzabilità (utilità) in quanto tale, come una proprietà astratta che tutte le merci condividono; e, in modo esattamente simmetrico, l'essere-il-prodotto-del-lavoro come proprietà comune a tutte le merci è un'astrazione dal lavoro particolare concreto che ha conferito a una merce particolare il suo valore d'uso.

La risposta a questo è che il valore (di scambio) è una categoria sociale, legata al modo in cui il carattere sociale della produzione è inscritto in una merce: la relazione tra valore d'uso e valore (di scambio) non è una relazione tra particolarità e universalità, ma una relazione tra gli usi diversi della stessa merce, prima come oggetto che soddisfa qualche bisogno, e poi come oggetto sociale, come segno delle relazioni tra soggetti. Il valore riguarda i prodotti (le merci) come entità sociali, è l'impronta del carattere sociale di una merce, ed è *per questo che il lavoro è la sua sola fonte* – una volta che comprendiamo che il valore riguarda «relazioni tra persone», l'affermazione che la sua fonte è il lavoro diventa quasi una tautologia. In altre parole, la sola fonte di valore è il lavoro umano perché il valore è una categoria sociale che misura la partecipazione di ogni lavoratore individuale alla totalità del lavoro sociale; affermare che capitale e lavoro sono entrambi «fattori» che creano valore è lo stesso che affermare che anche il capitale è, insieme ai lavoratori, un membro della società umana.

Solo nel capitalismo lo sfruttamento è «naturalizzato», inscritto nel funzionamento dell'economia, e non è il risultato di pressione e violenza extra-economiche. È per questo che, con il capitalismo, godiamo di libertà e uguaglianza personali: non c'è bisogno di dominio sociale esplicito, dal momento che il dominio è già implicito nella struttura del processo di produzione. Ed è anche per questo che la categoria di plusvalore è qui cruciale: Marx ha sempre sottolineato che lo scambio tra operaio e capitalista è «equo» nel senso che l'operaio (di norma) viene pagato per il valore intero del suo potere-lavoro come merce – qui non c'è «sfruttamento» diretto; cioè, non è che gli operai «non vengano pagati per l'intero valore della merce che stanno vendendo al capitalista». Lo sfruttamento avviene perché il potere-lavoro come merce possiede il carattere paradossale di produrre più valore di quanto esso stesso valga. Questo processo è offuscato nell'ideologia di mercato «borghese». Prendiamo come esempio contemporaneo Tim Harford, che comincia la sua analisi dell'economia di mercato con un «volo di fantasia», immaginando «il mondo di verità»:

[...] un universo dove i mercati sono completi, liberi e concorrenziali. In realtà noi abbiamo più o meno le stesse probabilità di realizzare quel tipo di mondo di quante ne ha un avvocato di grido di dire sempre la verità. Perciò potreste domandarvi perché avete letto un intero capitolo [...] sulla strampalata fantasia di un economista. La risposta è che la fantasia ci aiuta non solo a capire come e perché nascono i problemi economici, ma anche a scegliere la direzione giusta verso la loro soluzione. Sappiamo che un mondo di mercati perfetti unito al teorema del vantaggio di partenza è il meglio ottenibile. Quando le economie del mondo reale funzionano male, sappiamo rintracciare le anomalie del mercato – e fare del nostro meglio per porvi rimedio.⁴³

I tre grandi problemi che provocano guasti al mercato sono potere di scarsità, informazioni incomplete ed esterioresità.⁴⁴ (Il quarto problema – equità – può essere affrontato attraverso il «teorema del vantaggio»). Quello che Hartford presenta qui è un’astrazione razionale o *strictu sensu* una fantasia, e cioè una costruzione che offusca i suoi antagonismi, riducendoli a complicazioni secondarie accidentali? Il mercato puro è una finzione simbolica *razionale*? I suoi guasti sono solo distorsioni contingenti o sono invece strutturalmente necessari, e cioè, *sintomi*? L’idea utopica del mercato capitalista è che, in linea di principio, sia possibile correggere i guasti del mercato prendendo in considerazione esternalità e simili. In un ben noto passo del *Capitale*, Marx ironicamente designa in questo modo la sfera del mercato all’interno dei cui limiti si svolgono l’acquisto e la vendita del potere-lavoro:

*La sfera della circolazione, ossia dello scambio di merci, entro i cui limiti si muovono la compra e la vendita della forza-lavoro, era in realtà un vero Eden dei diritti innati dell’uomo. Quivi regnano soltanto Libertà, Eguaglianza, Proprietà e Bentham. Libertà! Poiché compratore e venditore d’una merce, per esempio della forza-lavoro, sono determinati solo dalla loro libera volontà. Stipulano il loro contratto come libere persone, giuridicamente pari. Il contratto è il risultato finale nel quale le loro volontà si danno una espressione giuridica comune. Eguaglianza! Poiché essi entrano in rapporto reciproco soltanto come possessori di merci, e scambiano equivalente per equivalente. Proprietà! Poiché ognuno dispone soltanto del proprio. Bentham! Poiché ognuno dei due ha a che fare solo con sé stesso. L’unico potere che li mette l’uno accanto all’altro e che li mette in rapporto è quello del proprio utile, del loro vantaggio particolare, dei loro interessi privati. E appunto perché così ognuno si muove solo per sé e nessuno si muove per l’altro, tutti portano a compimento, per una armonia prestabilita delle cose, o sotto gli auspici d’una provvidenza onniscaltra, solo l’opera del loro reciproco vantaggio, dell’utile comune, dell’interesse generale.*⁴⁵

Tuttavia, se osserviamo più attentamente cosa accade nello scambio di mercato tra il venditore e il compratore della forza lavoro,

la fisionomia delle nostre *dramatis personae* sembra già cambiarsi in qualche cosa. L’antico possessore del denaro va avanti come *capitalista*, il possessore di forza-lavoro lo segue come *suo lavoratore*; l’uno sorridente con aria d’importanza e tutto affaccendato, l’altro timido, restio, come qualcuno che abbia portato al mercato la propria pelle e non abbia ormai da aspettarsi altro che la... conciatura.⁴⁶

Una merce di mercato specifica – il lavoratore che vende la sua forza lavoro – è quindi il sintomo,

l'eccezione necessaria che viola le regole ideali del mercato sotto ogni aspetto: in termini di potere di scarsità, il capitalista gode di un vantaggio strutturale a priori; in relazione all'informazione, l'accesso del capitalista è a priori più completo, dal momento che egli organizza l'intero processo e si occupa del mercato, vendendo i prodotti; e per quel che riguarda le esternalità, il capitalista le può ignorare, mentre il lavoratore è (in quanto persona che non è *solo* un lavoratore) in sé stesso l'esternalità interessata. Secondo quella che gli economisti chiamano «la legge del prezzo unico», prodotti identici messi sul mercato allo stesso tempo, nello stesso luogo, con i prezzi ben in vista, avranno lo stesso prezzo. La conseguenza fondamentale di questa legge è che è il prezzo più basso che viene universalizzato: ad esempio, se ci sono 19 lavoratori che fanno domanda per 18 lavori identici e uno di loro accetta di lavorare per solo 40 dollari al giorno, allora tutti dovranno lavorare per questa somma. Lo stesso dovrebbe valere nella direzione opposta, ma dal momento che, se escludiamo le eccezioni, esiste di norma un surplus di lavoratori rispetto ai lavori, questa «legge del prezzo unico» mette i lavoratori in una posizione di grande svantaggio strutturale. Qui sta il ruolo dell'esercito di riserva dei disoccupati: anche solo una piccola percentuale di disoccupati può abbassare i salari in modo considerevole, perché la loro disponibilità a lavorare per salari più bassi costituisce una minaccia per tutti quelli che hanno un lavoro.⁴⁷

Ciò che complica ulteriormente il quadro è il paradosso a cui Hartford si riferisce quando parla degli «uomini che non conoscevano il valore di niente»: qui dobbiamo rendere più complessa la formula di Hartford, tracciando un parallelo con la storia raccontata da Stephen Jay Gould sulla relazione tra il peso e il prezzo delle barrette di cioccolato Hershey: la compagnia ridusse progressivamente il peso del prodotto, poi lo aumentò di nuovo (anche se non fino al peso iniziale) e aumentò il prezzo, poi di nuovo lo diminuì progressivamente, e così via – se spingiamo questa tendenza alla sua conclusione, a un certo punto, che può essere calcolato con esattezza, la compagnia venderà una confezione senza nulla dentro, e questo nulla avrà un prezzo che può essere determinato con precisione. Questo è il profitto: il prezzo del «nulla» che paghiamo quando compriamo qualcosa da un capitalista. L'economia capitalista conta sul prezzo del nulla, rispetto a uno Zero virtuale che ha un prezzo preciso.

Questo nulla è il «significante senza un significato», la marca per cui paghiamo quando compriamo, diciamo, Coca-Cola invece di una anonima bevanda alla cola. Immaginiamo una compagnia interamente «outsourced»⁴⁸ – ad esempio Nike, che non solo appalta a imprese esterne la sua produzione materiale (ad appaltatori indonesiani o dell'America centrale), la distribuzione dei suoi prodotti, e la sua strategia di marketing e pubblicitaria, ma appalta anche lo stesso lavoro di design ad alcune delle migliori agenzie di design, e, in aggiunta a tutto questo, prende prestiti da una banca. Nike non è dunque «nulla in sé» – nient'altro *che* la pura marca «Nike», il Significante Maestro «vuoto» che connota l'esperienza culturale che attiene a un certo «stile di vita». È a questo proposito che le polemiche contro il ruolo feticizzato del logo nella nostra vita giornaliera sono insufficienti: esse trascurano il fatto che l'efficienza di logo diversi è parassitaria di un certo scarto (tra il Significante Maestro e la catena di significanti «normali») che appartiene al linguaggio in quanto tale – non possiamo mai avere un linguaggio i cui termini designano la realtà in modo immediato, aggirando le connotazioni dello «stile di vita».

Se tutto è in vendita sul mercato, questo include anche tutti i paradossi autoreferenziali: c'è anche un mercato per capitalisti (che sono in competizione per i prestiti delle banche), un mercato per le banche, e un mercato per le stesse marche – per esempio, se una vecchia compagnia con un nome riconoscibile fallisce, e tutto ciò che rimane è il nome, questo nome può ancora continuare a essere venduto. Possiamo dunque dire che, quando paghiamo di più per una merce a causa della sua marca,

stiamo pagando il prezzo extra per Nulla, per il mero significante, non per le qualità positive del prodotto. È nell'interesse del capitalista massimizzare la parte del prezzo di un prodotto che copre la marca, dal momento che questa parte è puro profitto, pagamento per nulla; l'ideale sarebbe vendere una mera marca e quindi prendere soldi per nulla. Ovviamente questo ideale è un impossibile punto asintotico: un prodotto sul mercato reale non può mai raggiungere questa posizione pura, dal momento che nessuno è disposto a pagare per nulla più che un nome (tranne un altro produttore che vuole una marca precedentemente conosciuta per assegnarla ai propri prodotti); ogni prodotto quindi deve sembrar offrire qualche soddisfazione al di là di quella della marca: non compriamo Nike in quanto tale, ma scarpe da ginnastica, una maglietta o qualche altro oggetto a cui il suo nome è apposto. L'arte sta nel trovare il punto limite (il contenuto positivo minimo di un prodotto e il massimo di una marca) in cui il consumatore è ancora disposto a comprare.

Il processo di stabilire questo punto limite comporta i suoi paradossi. Un secolo fa Vilfredo Pareto fu il primo a descrivere la cosiddetta legge 80/20 della vita (non solo) sociale: l'80 per cento della terra è posseduta dal 20 per cento della popolazione, l'80 per cento dei profitti è prodotto dal 20 per cento degli impiegati, l'80 per cento delle decisioni sono prese durante il 20 per cento del tempo di una riunione, l'80 per cento dei link nel Web dirige al 20 per cento delle pagine web, l'80 per cento dei piselli è prodotto dal 20 per cento dei baccelli, e così via. Come hanno suggerito alcuni analisti ed economisti, l'odierna esplosione della produttività economica ci mette a confronto con il caso ultimo di questa legge: l'economia globale tende a uno stato in cui solo il 20 per cento della forza lavoro eseguirà tutto il lavoro necessario, così che l'80 per cento della popolazione diventerà fondamentalmente irrilevante e di nessuna utilità, potenzialmente disoccupata. Questa legge 80/20 procede da quelle che vengono chiamate «network a invarianza di scala», in cui un piccolo numero di nodi con il maggior numero di connessioni è seguito da un ancor maggior numero di nodi con un ancor minor numero di connessioni. Per fare un esempio: in ogni gruppo di persone, un piccolo numero di esse conosce (ha connessioni con) un gran numero di altre persone, mentre la maggioranza delle persone conosce solo un piccolo numero di persone – i sistemi sociali formano spontaneamente «nodi», persone con un gran numero di connessioni con altre persone. In questo tipo di reti a invarianza di scala, la concorrenza rimane: mentre la distribuzione complessiva resta la stessa, l'identità dei nodi più elevati cambia di continuo, dove un nuovo arrivato rimpiazza i precedenti vincitori. Tuttavia alcune reti possono oltrepassare una soglia critica oltre la quale la concorrenza crolla e il vincitore prende tutto: un nodo si impadronisce di tutte le connessioni, non lasciandone alcuna agli altri. È quello che è essenzialmente successo con Microsoft, che è emerso come il nodo privilegiato nell'industria informatica: si è impadronito di tutte le connessioni, e cioè, noi dobbiamo in qualche modo porci in relazione a esso per comunicare con altre entità. La grande questione strutturale ovviamente è: cos'è che definisce la soglia, quale rete tende a oltrepassare questa soglia, oltre la quale la concorrenza crolla e il vincitore prende tutto?⁴⁹

Se teniamo pienamente conto di questo processo, saremo costretti a mettere in questione uno dei presupposti di base dell'ideologia del mercato: l'idea che quando, in condizioni ideali, il meccanismo del mercato è messo in condizione di funzionare in modo libero e senza limiti, l'equilibrio che ne risulta – il punto in cui offerta e domanda si intersecano, cioè, quando una merce viene venduta per un certo prezzo – rifletterà un punto ottimale «naturale» che non è in sé contingente, o il risultato del gioco della concorrenza, ma è quella X attorno a cui offerta e domanda circolano, attorno a cui il prezzo oscilla. E se, tuttavia, questo punto di equilibrio non fosse «naturale» ma «artificiale», determinato dal gioco autoreferenziale del mercato? John Maynard Keynes ben rilevò questa autoreferenzialità quando paragonò la borsa a una gara cretina in cui i partecipanti devono

scegliere la ragazza più bella a partire da un centinaio di fotografie:

Non si tratta di scegliere quelli che, giudicati obiettivamente, sono realmente i [volti] più graziosi, e nemmeno quelli che una genuina opinione media ritenga i più graziosi. Abbiamo raggiunto il terzo grado, nel quale la nostra intelligenza è rivolta a indovinare come l'opinione media immagina che sia fatta l'opinione media medesima.⁵⁰

E se questa autoreferenzialità inerente al gioco del mercato fosse così forte che *quella X attorno a cui il prezzo oscilla non viene data in anticipo ma viene generata dallo stesso processo del mercato?* Questo significa, in termini un po' più semplici, che *nel mercato, non è il migliore (cioè la ragazza più carina) che vince*. La ragione per cui Microsoft ha trionfato sui suoi concorrenti – o, all'epoca della concorrenza tra video, il VHS ha vinto sul Betamax – ha a che vedere meno con la qualità del prodotto in relazione al prezzo che con la «fortuna» della compagnia nello sfruttare i meccanismi del mercato. I meccanismi autoreferenziali in azione qui sono molteplici; basta menzionare come il marketing di un oggetto, e la sua offerta in generale, crei (o per lo meno influenzi) esso stesso la sua domanda, nello stesso modo in cui, come Ivan Illich ha dimostrato in modo convincente a proposito dell'industria della salute, nuovi progressi nelle procedure mediche e nei prodotti farmaceutici ampliano il campo di quello che noi consideriamo l'ambito della nostra vita che può essere trattato da pratiche mediche: in un'estrapolazione *ad absurdum*, l'inezienza della nostra vita, compresa la morte, diventa una esperienza stressante che deve essere curata. Un altro di questi meccanismi autoreferenziali è la disponibilità stessa: Microsoft ha vinto non perché il suo software era «il migliore», ma perché è riuscito a imporsi come lo «standard» nel suo campo. Questa spiegazione non è tautologica, dal momento che, affinché un prodotto si imponga come lo standard nel suo campo, c'è bisogno di un sacco di lavoro che non riguarda principalmente le sue qualità inerenti, ma piuttosto il suo marketing e la sua distribuzione.

Da Hegel a Marx... e ritorno

La cosiddetta «teoria del valore lavoro» di Marx è quindi una sorta di termine improprio: non deve in alcun modo essere letta come se affermasse che dobbiamo scartare lo scambio, o il suo ruolo nella costituzione del valore, come una mera apparenza che oscura il fatto chiave che il lavoro è l'origine del valore. Dobbiamo invece pensare l'emergere del valore come un processo di mediazione per mezzo del quale il valore «si libera» del suo uso – il valore è plusvalore al di sopra del valore d'uso. L'equivalente generale dei valori d'uso *doveva* essere privato del valore d'uso, *doveva* funzionare come una pura potenzialità di valore d'uso. L'essenza è apparenza come apparenza: il valore è valore di scambio *come* valore di scambio – o, come Marx scrisse in una versione manoscritta delle modifiche alla prima edizione del *Capitale*: «La riduzione di diversi lavori privati concreti a questa astrazione (*Abstraktum*) dello stesso lavoro umano viene portata a termine solo attraverso lo scambio che in effetti postula i prodotti di diversi lavori come uguali l'uno all'altro».⁵¹ In altre parole, il «lavoro astratto» è una relazione di valore che si costituisce solo nello scambio, non è la proprietà sostanziale di una merce indipendentemente dalle sue relazioni con altre merci. Per

i marxisti ortodossi, questo tipo di nozione «relazionale» del valore è già un compromesso con l'economia politica «borghese» che essi liquidano come una «teoria monetaria del valore» – tuttavia, il paradosso è che proprio questi «marxisti ortodossi» stessi in effetti regrediscono alla nozione «borghese» di valore: considerano il valore come immanente alla merce, come una sua proprietà, e quindi naturalizzano la sua «spettrale oggettività» che è l'apparenza feticizzata del suo carattere sociale.

Non abbiamo a che fare qui con mere sottigliezze teoriche: la determinazione precisa dello status del denaro ha conseguenze economico-politiche cruciali. Se consideriamo il denaro come una forma secondaria di espressione del valore, che esiste «in sé» in una merce prima della sua espressione – cioè, se il denaro è per noi una mera risorsa secondaria, un mezzo pratico che facilita lo scambio – allora si apre la porta all'illusione, di cui sono state vittime i seguaci di sinistra di Ricardo, che sia possibile sostituire il denaro con semplici note che indichino la quantità di lavoro fatto dal portatore e che gli concedono il diritto alla parte corrispondente del prodotto sociale; come se, per mezzo di questo «denaro lavoro» diretto potessimo evitare ogni «feticismo» e assicurare che ogni lavoratore venga pagato il suo «pieno valore». Il punto dell'analisi di Marx è che questo progetto ignora le determinazioni formali del denaro che rendono il feticismo un effetto necessario.

In altre parole, quando Marx definisce il valore di scambio come la modalità dell'apparenza del valore, dobbiamo mobilitare qui l'intero peso hegeliano dell'opposizione tra essenza e apparenza: l'essenza esiste solo nella misura in cui appare, non preesiste alla sua apparenza. Allo stesso modo, il valore di una merce non è la sua sostanziale proprietà intrinseca che esiste indipendentemente dalla sua apparenza nello scambio. Questo significa che anche la distinzione di Marx tra lavoro concreto e astratto è una sorta di termine improprio: in un senso hegeliano, il lavoro «concreto» (un individuo che lavora su un oggetto naturale, trasformandolo per fargli soddisfare qualche bisogno umano) è un'astrazione dalla rete di relazioni sociali concrete all'interno della quale esso sempre ha luogo. Questa rete di relazioni sociali si iscrive nella categoria di lavoro proprio nella forma del suo opposto, di lavoro «astratto», e nel suo prodotto, una merce, nella forma del suo valore (come opposto al suo valore d'uso):

Il «lavoro concreto» si riferisce al fatto che qualche forma di quella che consideriamo l'attività lavorativa media tra le interazioni degli umani con la natura in tutte le società. Il «lavoro astratto» [...] significa che, nel capitalismo, il lavoro ha anche una funzione sociale unica: esso media una nuova forma di interdipendenza sociale [...]. In una società in cui la merce è la categoria strutturante di base del tutto, il lavoro e i suoi prodotti non sono distribuiti socialmente da legami, norme, o aperte relazioni di potere e dominio tradizionali – cioè da relazioni sociali manifeste – come nel caso di altre società. Invece, il lavoro stesso sostituisce queste relazioni, servendo da sorta di mezzo quasi oggettivo attraverso cui i prodotti degli altri vengono acquisiti [...]. Nelle opere mature di Marx, allora, la nozione della centralità del lavoro per la produzione della vita sociale non è una proposizione trans-storica. Non si riferisce al fatto che la produzione materiale è sempre una preconditione della vita sociale. E nemmeno deve essere letta come se significasse che la produzione materiale è la dimensione più essenziale della vita sociale in generale, e nemmeno del capitalismo in particolare. Invece essa si riferisce alla costituzione storicamente specifica da parte del lavoro nel capitalismo delle relazioni sociali

che caratterizzano in modo fondamentale questa società.⁵²

È in questo senso preciso che la dinamica della forma della merce è «universalità concreta», il principio determinante che permea l'intera totalità sociale, generando le sue forme più astratte e formali di autocoscienza, come l'esperienza paradigmatica del moderno dell'antinomia tra «l'individuo liberamente autodeterminato e la società come sfera estrinseca di necessità oggettiva»:

La teoria del valore di Marx fornisce la base per un'analisi del capitale come forma socialmente costituita di mediazione e ricchezza la cui caratteristica primaria è una tendenza alla sua espansione illimitata [...]. Nei termini di Marx, da un contesto precapitalista caratterizzato da relazioni di dipendenza personale, ne è emerso uno nuovo caratterizzato dalla libertà personale individuale all'interno di una cornice sociale di «dipendenza oggettiva». Entrambi i termini della classica opposizione antinomica moderna – l'individuo liberamente autodeterminato e la società come sfera estrinseca di necessità oggettiva – sono, secondo l'analisi di Marx, storicamente costituiti con l'ascesa e la diffusione della forma delle relazioni sociali determinata dalla merce.⁵³

Il filosofo che ha elaborato questa antinomia tra «l'individuo liberamente autodeterminato e la società come sfera estrinseca della necessità oggettiva» come caratteristica chiave della modernità, è ovviamente Hegel. Hegel vide chiaramente anche il legame tra l'antinomia nel suo aspetto sociale (la coesistenza di libertà individuale e necessità oggettiva nella forma del regime dei meccanismi del mercato) e nel suo aspetto religioso (il protestantesimo con i suoi temi antinomici della responsabilità individuale e della Predestinazione). È per questo che, dal punto di vista filosofico, la questione fondamentale qui è l'ambiguità del riferimento a Hegel. Primo, ci sono autori, da Althusser a Karatani, che, a partire da posizioni teoriche diverse, liquidano il riferimento a Hegel nella critica dell'economia politica di Marx come una «civetteria» non pertinente (come la tarda svalutazione da parte di Lacan del suo riferimento a Heidegger). Karatani, per esempio, insiste che, nonostante la *Darstellung* di Marx dell'autospiegamento del capitale sia piena di riferimenti hegeliani, l'automovimento del capitale è lungi dall'essere equivalente all'automovimento circolare della Nozione (o Spirito) hegeliana: il punto di Marx è che questo movimento non raggiunge mai sé stesso, che non recupera mai il suo credito, che la sua risoluzione è rimandata per sempre, che la crisi è la sua componente più intima (il segno che il Tutto del Capitale è il non-Vero, come avrebbe detto Adorno), ed è per questo che il suo movimento è quello di una «cattiva infinità», che riproduce per sempre sé stessa:

A dispetto dello stile descrittivo hegeliano [...] il *Capitale* si differenzia dalla filosofia di Hegel nella sua motivazione. Il fine del *Capitale* non è mai lo «Spirito assoluto». *Il Capitale* rivela il

fatto che il capitale, nonostante organizzi il mondo, non può mai andare al di là del proprio limite. È una critica kantiana della pulsione mal controllata del capitale a frangere all'autorealizzazione al di là del proprio limite.⁵⁴

È interessante notare che già Adorno aveva caratterizzato in modo critico, in *Tre studi su Hegel*, il sistema di Hegel negli stessi termini «finanziari», come un sistema che vive di un credito che non sarà mai in grado di ripagare.⁵⁵ Per prima cosa, tuttavia, dobbiamo anche notare che l'Assoluto di Hegel non è «assoluto» nel senso ingenuo di conseguire una piena autoidentità: non finisce, ma è per sempre prigioniero di un ciclo di autoriproduzione ripetuto in eterno – si ricordi l'immagine hegeliana dell'Idea che gode del suo eterno ciclo di perdere sé stessa e riappropriarsi della sua alterità. Secondo, la critica di Marx è precisamente *non* kantiana, dal momento che egli concepì la nozione di limite nel senso propriamente hegeliano – come una forza stimolante *positiva* che spinge il capitale sempre più in là nella sua autoproduzione in continua espansione, non nel senso kantiano di una limitazione negativa. In altre parole, quello che non possiamo vedere a partire da una prospettiva kantiana è come «la pulsione mal controllata del capitale a frangere all'autorealizzazione al di là dei propri limiti» sia interamente co-sustanziale a questi limiti. L'«antinomia» centrale del capitale è la sua forza trainante, dal momento che il movimento del capitale è in ultima istanza non motivato dallo sforzo di appropriarsi di penetrare tutta la realtà empirica esterna a sé stesso, ma dalla pulsione a risolvere il suo inerente antagonismo. In altre parole, il capitale «non può mai andare al di là del proprio limite», non perché qualche Cosa noumenica resista alla sua comprensione, ma piuttosto perché, in un certo senso, è cieco al fatto che *non c'è nulla al di là di questo limite*, solo uno spettro di appropriazione totale generato dal limite stesso.

Il che ci riporta alle limitazioni politiche della visione di Karatani: il suo progetto non è veramente comunista, ma è invece un impossibile sogno kantiano di un capitalismo «trascendental-critico» che sostituisca il normale capitalismo «dogmatico» che si vuole appropriare di tutta la realtà per sé stesso. Questa illusione kantiana è pienamente realizzata nella fiducia che Karatani ripone nei LETS:⁵⁶ le forme di denaro che eviterebbero la feticistica «illusione trascendentale» e quindi rimarrebbero propriamente trascendental-critiche. È per questo che dobbiamo fare riferimento all'opera (oggi totalmente ignorata) di Alfred Sohn-Rethel come complemento necessario a Karatani: ciò che non può non saltare agli occhi di chiunque abbia una buona esperienza della storia del marxismo è la cospicua assenza di riferimenti a questo autore nel libro di Karatani. Sohn-Rethel svolse direttamente il parallelo tra la critica trascendentale di Kant e la critica dell'economia politica di Marx, ma nella direzione critica opposta: la struttura dell'universo della merce è quella dello spazio trascendentale kantiano. Vale a dire, l'obiettivo di Sohn-Rethel era di combinare l'epistemologia kantiana con la critica dell'economia politica di Marx. Quando le persone scambiano merci, esse astraggono dal valore d'uso specifico – solo il loro valore è importante. Marx chiamò questa astrazione «reale» perché essa ha luogo nella realtà sociale dello scambio senza sforzo cosciente, se qualcuno è conscio di questo o no non ha alcuna importanza. E per Sohn-Rethel questo tipo di astrazione è la base reale del pensiero formale e astratto: tutte le categorie di Kant come spazio, tempo, qualità, sostanza, accidente, movimento, e così via, sono implicite nell'atto dello scambio. C'è dunque un'identità formale tra epistemologia borghese e la forma sociale dello scambio, in quanto entrambe comportano un'astrazione: è la separazione storica di scambio e uso che fonda la possibilità del pensiero astratto, sia nella Grecia antica che nelle società moderne. Come

origine della sintesi sociale, lo scambio di merci condiziona la possibilità di tutte le sue forme di pensiero – lo scambio è astratto e sociale, contrariamente all'esperienza privata dell'uso:

Ciò che definisce il carattere del lavoro intellettuale nella sua divisione a pieno titolo da ogni lavoro manuale è l'uso di astrazioni di forma non empiriche che non possono essere rappresentate da nient'altro che da concetti non empirici, «puri». La spiegazione del lavoro intellettuale e di questa divisione dipende dunque dal provare l'origine delle astrazioni-forma non empiriche che vi stanno alla base. [...] questa origine non può essere che l'astrazione reale dello scambio della merce, in quanto essa è di carattere-forma non empirico e non sorge dal pensiero. Questo è il solo modo in cui può essere fatta giustizia alla natura del lavoro intellettuale e della scienza evitando l'idealismo. È la filosofia greca che costituisce la prima manifestazione storica della separazione tra testa e mano in questo modo particolare. In quanto l'astrazione reale non empirica è evidente nello scambio di merci solo perché attraverso esso diventa possibile una sintesi sociale che sta in stretta separazione spazio-temporale da tutti gli atti dell'interscambio materiale dell'uomo con la natura. [...] questo tipo di sintesi sociale non arriva a fruizione prima dell'ottavo o settimo secolo a.C. in Grecia, dove la prima introduzione della moneta verso il 680 a.C. fu di fondamentale importanza. Siamo qui di fronte allora all'origine storica del pensiero concettuale, nella sua forma pienamente sviluppata che costituisce l'«intelletto puro» nella sua separazione da tutte le capacità fisiche dell'uomo.⁵⁷

Qui Sohn-Rethel amplia di conseguenza l'ambito della mediazione socio-storica alla natura stessa: non è solo l'astrazione da una realtà particolare che è condizionata dal feticismo della merce. La nozione stessa di natura come «realtà oggettiva» priva di ogni significato, come l'ambito di fatti neutrali in opposizione ai nostri valori soggettivi, può emergere solo in una società in cui la forma della merce è predominante; è per questo che l'emergere delle scienze naturali «oggettive», che riducono i fenomeni naturali a dati positivi senza significato, sta in una stretta relazione con l'emergere dello scambio di merci:

Può generare confusione l'affermazione che la nozione di natura come un mondo fisico di oggetti indipendente dall'uomo emerge dalla produzione di merci quando questa raggiunge la sua piena crescita di economia monetaria. Ciononostante questa è la vera descrizione del modo in cui questa concezione di natura è radicata nella storia; essa sorge quando le relazioni sociali assumono il carattere impersonale e deificato dello scambio di merci.⁵⁸

Questa è la posizione di Lukács in *Storia e coscienza di classe*, dove anch'egli afferma enfaticamente che «la natura è una categoria sociale»: quello che appare «naturale» è sempre mediato /sovradeterminato da una totalità sociale storicamente specifica. In contrasto con Karatani, la

posizione di Lukács e di Sohn-Rethel è quindi che il passaggio dall'ideologia borghese, con il suo formalismo/dualismo, al pensiero rivoluzionario-dialettico della totalità è, filosoficamente, il passaggio da Kant a Hegel. Secondo questa seconda posizione, la dialettica di Hegel è la forma mistificata del processo rivoluzionario di liberazione emancipativa: la matrice deve rimanere la stessa, dobbiamo solo sostituire, come dice esplicitamente Lukács, nel ruolo del soggetto-oggetto della storia, lo Spirito assoluto con il proletariato. Anche il frammento (giustamente) famoso dei *Grundrisse* sui *Modi di produzione economica precapitalisti* può essere letto all'interno di questo orizzonte, come un tentativo di comprendere la logica intima del processo storico lungo linee hegeliane: l'unicità del modo di produzione capitalista sta quindi nel fatto che, in esso, «il lavoro è strappato dalla sua immersione primordiale nelle sue condizioni oggettive e, a causa di ciò, da un lato appare esso stesso come lavoro, e, dall'altro, il prodotto stesso del lavoro, come lavoro oggettificato, ottiene contro il lavoro un'esistenza completamente autonoma come valore». ⁵⁹ Il lavoratore appare dunque «come capacità di lavoro senza oggetto, puramente soggettiva, rispetto alle condizioni oggettive di produzione come la sua non proprietà, come una proprietà estranea, come valore che esiste per sé, come capitale». Tuttavia questa

forma più estrema di alienazione in cui, nel rapporto tra capitale e lavoro salariato, il lavoro, l'attività produttiva si presenta rispetto alle sue stesse condizioni e al suo stesso prodotto, è un punto di passaggio necessario — e pertanto contiene già in sé, solamente ancora in forma rovesciata, a testa in giù, la dissoluzione di tutti i presupposti limitati della produzione, e anzi crea e produce i presupposti incondizionati della produzione e quindi tutte le condizioni materiali per lo sviluppo totale, universale delle forze dell'individuo. ⁶⁰

La storia è quindi il processo graduale della separazione dell'attività soggettiva dalle sue condizioni oggettive, cioè dalla sua immersione nella totalità sostanziale; questo processo giunge al culmine nel capitalismo moderno con l'emergere del proletariato, la soggettività senza sostanza dei lavoratori totalmente separata dalle loro condizioni oggettive; questa separazione, tuttavia, è in sé già la loro liberazione, dal momento che crea la soggettività pura, dispensata da ogni legame sostanziale, che solo deve impadronirsi delle sue condizioni oggettive.

In contrasto con questa visione hegeliana, la terza posizione è che la logica di Hegel è la «logica del capitale», la sua espressione speculativa; questa posizione è stata impiegata in modo sistematico dalla cosiddetta scuola della logica del capitale in Germania negli anni Settanta, e anche in Brasile e Giappone. ⁶¹ Le tracce di questa posizione sono chiaramente individuabili nel *Capitale* — ad esempio, Marx descrive il passaggio dal denaro al capitale in termini hegeliani come il passaggio dalla sostanza al soggetto: il capitale è la sostanza auto-dispiegante e auto-differenziante, una sostanza-denaro fatta soggetto:

Le forme autonome, le forme di denaro, assunte nella circolazione semplice dal valore delle

merci, servono soltanto da mediazione allo scambio di merci, e scompaiono nel risultato finale del movimento. Invece nella circolazione D-M-D, l'una e l'altra, *merce e denaro*, funzionano soltanto come *differenti modi di esistere del valore stesso*: il denaro come suo modo di esistenza generale, la merce come suo modo di esistenza particolare, per così dire, solo in travestimento. Il valore trapassa costantemente da una forma all'altra, senza perdersi in questo movimento, e si trasforma così in un soggetto automatico. Se si fissano le forme fenomeniche particolari assunte alternativamente nel ciclo della sua vita dal valore valorizzantesi, si hanno le dichiarazioni: *capitale è denaro, capitale è merce*. Ma di fatto qui *il valore* diventa *soggetto di un processo* nel quale esso, nell'assumere forma di denaro e forma di merce, passando continuamente dall'una all'altra, altera anche la propria grandezza e, in qualità di plusvalore, si stacca da sé stesso in quanto valore iniziale: *valorizza sé stesso*. Perché il movimento durante il quale esso aggiunge plusvalore è il movimento suo proprio, il suo valorizzarsi, quindi la sua *autovalorizzazione*. Per il fatto d'esser valore, ha ricevuto la proprietà occulta di partorir valore. Scarica figli vivi o, perlomeno, depone uova d'oro.

Come *soggetto* prepotente di tale processo, nel quale ora assume ora dimette la forma di denaro e la forma di merce, ma in questo variare si conserva e si espande, il valore ha bisogno prima di tutto di una forma autonoma, per mezzo della quale venga constatata la sua identità con sé stesso. E possiede questa forma solo nel *denaro*. Quindi il denaro costituisce il punto di partenza e il punto conclusivo d'ogni processo di valorizzazione. [...]

Se nella circolazione semplice il valore delle merci nei confronti del loro valore d'uso riceve tutt'al più la forma autonoma del denaro, qui esso si presenta improvvisamente come una sostanza dotata di proprio processo vitale e di moto proprio, per la quale merce e denaro sono entrambi pure e semplici forme. Ma c'è di più. Invece di rappresentare relazioni fra merci, il valore entra ora, per così dire, *in relazione privata con sé stesso*. Si distingue, come valore originario, da sé stesso come plusvalore, allo stesso modo che Dio Padre si distingue da sé stesso come Dio Figlio, ed entrambi sono coetanei e costituiscono di fatto una sola persona, poiché solo mediante il plusvalore di dieci sterline, le cento sterline anticipate diventano capitale, e appena sono diventate capitale, appena è generato il figlio e, mediante il figlio, il padre, la loro distinzione torna a scomparire, ed entrambi sono uno, centodieci sterline.⁶²

Si noti come qui abbondino i riferimenti hegeliani: con il capitalismo, il valore non è una mera astratta universalità «muta», un legame sostanziale tra la molteplicità delle merci; da passivo mezzo di scambio, esso diventa il «soggetto prepotente» dell'intero processo. Invece di assumere solo passivamente le due forme diverse della sua esistenza effettiva (denaro – merce), esso appare come il soggetto «dotato di proprio processo vitale e di moto proprio»: si differenzia da sé stesso, pone la propria alterità, e poi di nuovo supera questa differenza, in altre parole il movimento è il suo proprio movimento. Proprio in questo senso, «invece di rappresentare relazioni fra merci, il valore entra ora [...] *in relazione privata con sé stesso*»: la «verità» della sua relazione con la propria alterità è la sua auto-relazione, e cioè, nel suo automovimento il capitale «sublata» retroattivamente le proprie condizioni materiali, cambiandole in momenti subordinati della sua «espansione spontanea» – in hegelese puro, esso pone i propri presupposti. Questa nozione della speculazione hegeliana come

espressione mistificata dell'(auto)movimento speculativo del capitale è espressa chiaramente in questo passo:

Questa *inversione* (*Verkehrung*) per cui il sensibile-concreto conta solo come la forma dell'apparenza del generale astratto e non, al contrario, il generale astratto come proprietà del concreto, caratterizza l'espressione del valore. Allo stesso tempo, rende difficile la sua comprensione. Se dico: il diritto romano e il diritto germanico sono entrambi diritti, questo è ovvio. Ma se dico: il diritto (*Das Recht*), questa astrazione (*Abstraktum*) si realizza nel diritto romano e nel diritto germanico, in questi diritti concreti, l'interconnessione sta diventando mistica.⁶³

Ma, ancora una volta, qui dobbiamo fare molta attenzione: Marx non sta semplicemente criticando l'«inversione» che caratterizza l'idealismo hegeliano (nello stile dei suoi scritti giovanili, specialmente *L'ideologia tedesca*). Il suo argomento non è che, mentre «in effetti» il diritto romano e il diritto germanico sono due tipi di diritto, nella dialettica idealista il Diritto stesso è l'agente attivo – il soggetto dell'intero processo – che «si realizza» nel diritto romano e nel diritto germanico. L'argomento di Marx è che questa «inversione» caratterizza la realtà stessa. Rileggiamo il passo sopra citato:

Se si fissano le forme fenomeniche particolari assunte alternativamente nel ciclo della sua vita dal valore valorizzantesi, si hanno le dichiarazioni: capitale è denaro, capitale è merce. Ma di fatto (*In der Tat*: in realtà) qui il valore diventa soggetto di un processo nel quale esso, nell'assumere forma di denaro e forma di merce, passando continuamente dall'una all'altra, altera anche la propria grandezza e, in qualità di plusvalore, si stacca da sé stesso in quanto valore iniziale: valorizza sé stesso.

È «di fatto» («in realtà») che le relazioni sono «invertite», e cioè, che l'universalità del valore si realizza nelle sue due specie, come denaro e come merce: come nella dialettica hegeliana, l'universalità del valore è qui il «soggetto» (il fattore attivo). È per questo che dobbiamo distinguere tra il modo in cui la realtà appare alla coscienza di ogni giorno degli individui presi nel processo, e il modo in cui la realtà appare «oggettivamente», senza che gli individui abbiano coscienza di esso: questa seconda, «oggettiva» mistificazione può solo venire articolata attraverso l'analisi teorica. Ed è per questo che Marx scrisse che «le relazioni che mettono in connessione il lavoro di un individuo con quello degli altri appaiono non come relazioni sociali dirette tra individui al lavoro, ma per quello che sono veramente, relazioni materiali tra persone e relazioni sociali tra cose» – l'affermazione paradossale che, nel feticismo della merce, le relazioni sociali appaiono «*per quello che sono veramente*» (come relazioni sociali tra cose). Questa sovrapposizione di apparenza e realtà

non significa (come nel caso del senso comune) che non abbiamo mistificazione, dal momento che realtà e apparenza coincidono, ma, al contrario, che la mistificazione è raddoppiata: nella nostra mistificazione soggettiva noi seguiamo una mistificazione inscritta nella realtà sociale stessa. È a partire da quest'idea che dobbiamo rileggere il seguente ben noto passo del *Capitale*:

È una precisa relazione sociale dei produttori in cui essi equiparano (gleichsetzen) i loro diversi tipi di lavoro come lavoro umano. Non è di meno una precisa relazione sociale dei produttori, in cui essi misurano la grandezza dei loro lavori secondo la durata del consumo di forza lavoro umana. Ma all'interno delle nostre interrelazioni pratiche questi caratteri sociali dei loro lavori appaiono a loro stessi come proprietà sociali che appartengono a loro per natura, come determinazioni oggettive (gegenständliche Bestimmungen) dei prodotti stessi del lavoro, l'uguaglianza dei lavori umani come una proprietà-valore dei prodotti del lavoro, la misura del lavoro secondo il tempo-lavoro socialmente necessario come la grandezza del valore dei prodotti del lavoro, e infine le relazioni sociali dei produttori attraverso i loro lavori appaiono come relazione-valore o relazione sociale di queste cose, i prodotti del lavoro. Proprio per questo i prodotti del lavoro appaiono a loro come merci, sensibili-sovrasensibili (sinnlichübersinnlich) o cose sociali.⁶⁴

Le parole cruciali sono qui «*all'interno delle nostre interrelazioni pratiche*» – Marx situa l'illusione feticista non nel pensiero, nel modo in cui malinterpretiamo cosa siamo e cosa facciamo, ma nella nostra pratica sociale stessa. Egli usa le stesse parole un paio di righe più in basso:

Perciò, all'interno delle nostre interrelazioni pratiche, possedere la forma equivalente appare come la proprietà sociale naturale (gesellschaftliche Natureigenschaft) di una cosa, come una proprietà che le pertiene per natura, così che di conseguenza esso sembra essere immediatamente scambiabile con altre cose proprio come esiste per i sensi (so wie es sinnlich da ist).

È esattamente in questo modo che dobbiamo leggere la formula generale di Marx della mistificazione feticista («*Sie wissen das nicht, aber Sie tun es*» – non lo sanno, ma lo fanno): quello che gli individui non conoscono è l'«inversione» feticista a cui obbediscono «*all'interno delle loro interrelazioni pratiche*», e cioè, nella loro realtà sociale stessa.

Così, di nuovo, abbiamo qui a che fare con *due diversi* livelli di «mistificazione»: primo, ci sono le «sottigliezze teologiche» dell'auto-movimento del capitale che devono essere portate alla luce dall'analisi teorica; poi, ci sono le mistificazioni della coscienza comune che culminano nella cosiddetta «formula della trinità»: lavoro, capitale e terra come i tre «fattori» di ogni processo di produzione che contribuiscono tutti al valore del prodotto e che sono perciò remunerati di

conseguenza – il lavoratore riceve un salario, il capitalista riceve il profitto, e il proprietario terriero riceve la rendita fondiaria. Questa mistificazione finale è il risultato di una serie di rimozioni graduali. Primo, per il capitalista, la distinzione tra capitale costante e capitale variabile (il capitale investito nei mezzi e nelle materie di produzione che, attraverso il loro utilizzo, semplicemente trasmettono il loro valore al prodotto, e il capitale impiegato nei salari che, attraverso l'utilizzo della forza lavoro, genera plusvalore) è sostituita da una distinzione più «logica» tra capitale circolante e capitale fisso (il capitale che trasmette il suo intero valore al prodotto in un ciclo di produzione – materie e salari – e il capitale che trasmette il suo valore ai prodotti solo in modo graduale – edifici, macchinari e altre attrezzature tecnologiche). Questa rimozione offusca la fonte specifica del plusvalore e quindi fa sì che sia molto più «logico» parlare non del tasso di plusvalore (che è il rapporto tra capitale variabile e plusvalore) ma del tasso di profitto (il rapporto tra tutto il capitale investito e il plusvalore mascherato da «profitto»).

Quello che Marx propone qui è una *struttura* nel senso strettamente «strutturalista» del termine. Cos'è una struttura? Non solo la complessa articolazione di elementi; la definizione minima di una «struttura» è che essa implica (almeno) due livelli, così che la struttura «profonda» è rimossa/mistificata nella struttura superficiale «ovvia». Qui è utile un riferimento alla famosa analisi di Émile Benveniste delle forme attiva, passiva e neutra del verbo: i veri opposti non sono attivo e passivo (con la forma neutra come mediatore tra i due estremi), ma attivo e neutro (opposti lungo l'asse di inclusione/esclusione del soggetto nell'azione resa dal verbo), mentre la forma passiva funziona da terzo termine che nega il terreno comune dei primi due.⁶⁶ Allo stesso modo, la distinzione «profonda» tra capitale costante e capitale variabile è trasformata nella distinzione «ovvia» tra capitale fisso e capitale circolante, il «plusvalore» è trasformato in «profitto», e così via.

Postone ha espresso in modo succinto la differenza tra la seconda e la terza posizione: «Per Lukács il proletariato è il Soggetto, il che implica che esso deve realizzare sé stesso (Lukács è pienamente hegeliano), mentre se Marx dice che il capitale è il Soggetto, l'obiettivo deve essere quello di liberarsi del Soggetto, di liberare l'umanità da una dinamica in corso che esso costituisce, invece di realizzare il Soggetto».⁶⁷ Qui la tentazione ovvia è di proiettare il passaggio dalla seconda alla terza posizione su Marx stesso, come il passaggio dai *Grundrisse* al *Capitale*: nei *Grundrisse* Marx pensava ancora che la dialettica hegeliana fornisse la matrice dell'intero movimento storico dalla preistoria all'alienazione capitalista e alla sua «sublazione» nella rivoluzione comunista; ma mentre scriveva il *Capitale* gli divenne chiaro che le mistificazioni idealiste della dialettica hegeliana rispecchiavano perfettamente le «sottigliezze metafisiche e i capricci teologici» che costituiscono la «vita interiore» segreta di una merce. La tentazione seguente sarebbe di dire: ma perché non entrambe le cose? Perché non possiamo leggere la seconda e la terza posizione insieme? Se, come Marx scrisse nei *Grundrisse*, il capitale, l'alienazione capitalista, è in sé (cioè, in una forma capovolta) già la liberazione dal dominio che stiamo aspettando, non possiamo allora dire che la logica di Hegel è in sé, in forma mistificata/capovolta, già la logica dell'emancipazione?

Quale di queste tre posizioni è allora la corretta? Marx ha «civettato» in modo puramente esteriore con la terminologia dialettica di Hegel? Si è basato su di essa come formulazione mistificata del processo rivoluzionario di emancipazione? O come formulazione idealistica della logica stessa del dominio capitalista? La prima cosa da notare è che quest'ultima lettura della dialettica di Hegel non va fino in fondo: in questa prospettiva, quello che Hegel dispiega è l'espressione mistificata della *mistificazione* immanente alla circolazione del capitale, o, in termini lacaniani, della sua fantasia «oggettivamente-sociale». Per metterla in termini un po' ingenui, per Marx il capitale non è

«veramente» un soggetto-sostanza che si riproduce postulando i propri presupposti ecc.; ciò che questa fantasia hegeliana della riproduzione autogenerativa del capitale cancella è lo sfruttamento dei lavoratori, cioè, come il ciclo dell'autoriproduzione del capitale prenda la propria energia dalla fonte esterna (o piuttosto «es-timata») di valore, come esso debba essere parassita dei lavoratori. E allora perché non passare direttamente alla descrizione dello sfruttamento dei lavoratori, perché perdere tempo con le fantasie che sostengono il funzionamento del capitale? Per Marx è cruciale includere nella descrizione del capitale questo livello intermedio di «fantasia oggettiva», che non è né il modo in cui i soggetti fanno esperienza del capitalismo (essi sono bravi nominalisti empirici non consci dei «capricci teologici» del capitale), né il «reale stato delle cose» (dello sfruttamento dei lavoratori da parte del capitale).

Così, per tornare alla nostra domanda su quale delle tre versioni sia la corretta: c'è un'altra – una quarta – posizione da esplorare, in cui spostiamo l'accento su Hegel e poniamo una semplice domanda: *quale* Hegel è qui il nostro punto di riferimento? Non si riferiscono sia Lukács che i teorici della logica del capitale alla lettura (travisata) «idealista-soggettivista» di Hegel, all'immagine classica di Hegel come «l'idealista assoluto» che affermò lo Spirito come il vero attore della storia, il suo Soggetto-Sostanza? All'interno di questa cornice, il capitale può effettivamente apparire come una nuova incarnazione dello Spirito hegeliano, un mostro astratto che muove e media sé stesso, parassita dell'attività degli individui reali ed effettivi. È per questo che anche Lukács resta fin troppo idealista quando propone semplicemente di sostituire lo Spirito hegeliano con il proletariato come il Soggetto-Oggetto delle Storie: Lukács qui non è un vero hegeliano, ma un idealista pre-hegeliano.⁶⁸ Qui saremmo perfino tentati di parlare di un «rovesciamento idealista di Hegel» da parte di Marx: in contrasto con Hegel, che era ben conscio che l'uccello di Minerva prende il volo solo al tramonto, dopo il fatto – in altre parole che il Pensiero segue l'Essere (ed è per questo che, per Hegel, non ci può essere alcuna visione scientifica del futuro della società) – Marx riafferma il primato del Pensiero: l'uccello di Minerva (la filosofia contemplativa tedesca) deve essere sostituito con il canto del gallo francese (il pensiero rivoluzionario francese) che annuncia la rivoluzione proletaria – nell'atto rivoluzionario proletario, il Pensiero precederà l'Essere. Marx vede quindi nel tema hegeliano dell'uccello di Minerva un'indicazione del segreto positivismo della speculazione idealista di Hegel: Hegel lascia la realtà così com'è.

La risposta di Hegel potrebbe essere che il ritardo della coscienza non implica alcun oggettivismo ingenuo, così che la coscienza è presa in un processo oggettivo trascendente. Ciò che è inaccessibile è l'impatto dell'atto stesso del soggetto, la sua stessa iscrizione nell'oggettività. Ovviamente il pensiero è immanente alla realtà e la modifica, ma non come autocoscienza pienamente trasparente a sé stessa, non come Atto conscio del proprio impatto. Un hegeliano dunque accetta la nozione lukácsiana di coscienza come opposta alla mera conoscenza di un oggetto: la conoscenza è esterna all'oggetto conosciuto, mentre la coscienza è in sé «pratica», un atto che modifica il suo stesso oggetto. (Una volta che un lavoratore considera sé stesso come appartenente alle file del proletariato, questo cambia la sua stessa realtà: egli agisce in modo diverso). Facciamo qualcosa, ci consideriamo (ci dichiariamo) la persona che l'ha fatta e, sulla base di questa dichiarazione, facciamo qualcosa di nuovo – il momento vero e proprio della trasformazione soggettiva coincide con quello della dichiarazione, e non con quello dell'atto. Questo momento riflessivo di dichiarazione significa che ogni enunciazione non solo trasmette qualche contenuto, ma, simultaneamente, *determina come il soggetto si mette in relazione con questo contenuto*. Perfino gli oggetti e le attività più umili contengono sempre una tale dimensione dichiarativa, che costituisce l'ideologia della vita quotidiana.

Quello che dobbiamo aggiungere qui è che l'autocoscienza è essa stessa inconscia: non siamo consci del punto della nostra autocoscienza. Se mai c'è stato un critico dell'effetto feticizzante dei «leitmotiv» affascinanti e abbaglianti, è stato Adorno: nella sua distruttiva analisi di Wagner, egli tenta di dimostrare come i leitmotiv wagneriani servano da elementi feticizzati di facile identificazione e costituiscano quindi una specie di mercificazione interna-strutturale della sua musica.⁶⁹ È quindi un'ironia suprema che le tracce di questa stessa procedura feticizzante possano essere trovate negli scritti dello stesso Adorno. Molte delle sue provocatrici battute a effetto catturano in effetti un'idea profonda o almeno toccano qualche punto cruciale (ad esempio: «Nella psicoanalisi non c'è nient'altro di vero che le sue esagerazioni»); tuttavia, più spesso di quanto i suoi sostenitori siano disposti ad ammettere, Adorno cade prigioniero del suo stesso gioco, infatuato della propria abilità di produrre aforismi paradossali splendidamente «efficaci» a spese della sostanza teorica (si ricordi la famosa frase della *Dialettica dell'illuminismo* su come la manipolazione ideologica hollywoodiana della realtà sociale realizzi l'idea di Kant della costituzione trascendentale della realtà). In casi come questo, dove l'«effetto» spettacolare del cortocircuito inatteso (qui tra il cinema di Hollywood e l'ontologia kantiana) in effetti oscura la linea argomentativa teorica, il paradosso brillante funziona proprio allo stesso modo del leitmotiv wagneriano: invece di servire da punto nodale nella rete complessa di mediazioni strutturali, esso genera piacere idiota concentrando l'attenzione su di sé. Questa autoriflessività involontaria è qualcosa di cui Adorno indubbiamente non era cosciente: la sua critica del leitmotiv wagneriano era una critica allegorica dei suoi propri scritti. Non è questo un caso esemplare della riflessività inconscia del pensiero? Quando critica il suo avversario Wagner, Adorno in effetti dispiega un'allegoria critica dei propri scritti – in hegelese, la verità della sua relazione con l'Altro è una auto-relazione.

Qui si vede un altro Hegel, un Hegel più «materialista», per il quale la riconciliazione tra soggetto e sostanza non significa che il soggetto «inghiotta» la sua sostanza, internalizzandola nel proprio momento subordinato. La riconciliazione corrisponde piuttosto a una ben più modesta sovrapposizione o raddoppio delle due separazioni: il soggetto deve riconoscere nella sua alienazione dalla Sostanza la separazione della Sostanza da sé stessa. Questa sovrapposizione è ciò che manca nella logica feuerbachiana-marxiana della disalienazione, in cui il soggetto supera la sua alienazione riconoscendo sé stesso come l'agente attivo che ha esso stesso posto ciò che gli appare come il suo presupposto sostanziale. In termini religiosi, questa sovrapposizione corrisponderebbe alla (ri)appropriazione diretta di Dio da parte dell'umanità: il mistero di Dio è l'Uomo, «Dio» non è che la versione deificata/sostanzializzata dell'attività collettiva umana, e così via. Ciò che manca qui, in termini teologici, è il movimento di doppia *kenosis* che forma il cuore stesso del cristianesimo: l'autoalienazione di Dio si sovrappone all'alienazione da Dio dell'individuo umano che fa esperienza di sé come solo in un mondo senza Dio, abbandonato da un Dio che dimora in qualche inaccessibile Aldilà trascendente.

È questa doppia *kenosis* che manca alla critica marxista classica della religione come autoalienazione dell'umanità: «La filosofia moderna non avrebbe il suo *soggetto* se il sacrificio di Dio non fosse avvenuto».⁷⁰ Perché emerga la soggettività – non come mero epifenomeno dell'ordine ontologico sostanziale globale, ma come essenziale alla Sostanza stessa – la scissione, negatività e particolarizzazione, l'autoalienazione, devono essere postulate come qualcosa che ha luogo nel cuore stesso della Sostanza divina; in altre parole, il movimento dalla Sostanza al Soggetto deve aver luogo in Dio stesso. In breve, l'alienazione dell'uomo da Dio (il fatto che Dio gli appaia come un inaccessibile In-sé, come un puro Aldilà trascendente) deve coincidere con l'alienazione di Dio da

Sé stesso (l'espressione più intensa di questo è ovviamente quella di Cristo sulla croce: «Padre, padre, perché mi hai abbandonato?»): l'umana e finita «coscienza solo rappresenta Dio perché Dio ri-presenta sé stesso; la coscienza è solo a una distanza da Dio perché Dio prende distanza da sé stesso».⁷¹

È per questo che la filosofia marxista standard oscilla tra l'ontologia del «materialismo dialettico», che riduce la soggettività umana a una sfera ontologica particolare (non stupisce che Georgij Plechanov, l'inventore del termine «materialismo dialettico», descrivesse anche il marxismo come «spinozismo dinamicizzato»), e la filosofia della *prassi* che, dal giovane Lukács in avanti, prende come proprio punto di partenza e come proprio orizzonte la soggettività collettiva che postula/media ogni oggettività, ed è quindi incapace di pensare la propria genesi a partire dall'ordine sostanziale, l'esplosione ontologica, il «Big Bang», che le dà origine.

Nella «riconciliazione» hegeliana tra soggetto e sostanza non c'è alcun Soggetto assoluto che, in totale autotrasparenza, si appropri di e internalizzi ogni contenuto oggettivo sostanziale. Ma «riconciliazione» non significa nemmeno (come invece accade nell'idealismo tedesco da Hölderlin a Schelling) che il soggetto debba rinunciare alla percezione *arrogante* di sé stesso come perno del mondo e accettare il suo costitutivo «decentramento», la sua dipendenza da qualche primordiale Assoluto abissale che sta al di là/di sotto della divisione soggetto-oggetto, e, come tale, anche al di là della comprensione concettuale soggettiva. Il soggetto non è la propria origine: Hegel rifiuta fermamente la nozione fichtiana dell'io assoluto che pone sé stesso e non è che l'attività pura di questa autoposizione. Ma il soggetto non è nemmeno solo un'appendice o escrescenza accidentale secondaria di qualche realtà sostanziale presoggettiva: non c'è alcun Essere sostanziale a cui il soggetto possa tornare, nessun organico e comprensivo Ordine dell'Essere in cui il soggetto debba trovare il proprio posto. «Riconciliazione» tra soggetto e sostanza significa accettare questa radicale mancanza di ogni punto fondazionale fermo: il soggetto non è la propria origine, è secondario, dipendente dai suoi presupposti sostanziali; ma questi presupposti non hanno una consistenza sostanziale propria e sono sempre posti in modo retroattivo. Il solo «assoluto» è quindi il processo stesso:

«La verità è il tutto» significa che non dobbiamo guardare al processo di automanifestazione come a una privazione dell'Essere originale. E nemmeno solo come a una ascesa al punto più alto. Il processo è già il punto più alto [...]. Il *soggetto* per Hegel non è [...] che la relazione attiva con sé stesso. Nel soggetto non c'è nulla che sottostia alla sua auto-referenza, c'è *solo* l'auto-referenza. Per questo c'è solo il processo e niente che vi sottostia. Modelli filosofici e metaforici come l'«emanazione» (neoplatonismo) o l'«espressione» (spinozismo) presentano la relazione tra l'infinito e il finito in un modo che non riesce a caratterizzare cosa il processo (l'automanifestazione) sia.⁷²

In questo stesso modo dobbiamo prendere anche le formulazioni esageratamente «speculative» di Hegel secondo cui lo Spirito è il risultato di sé stesso, un prodotto di sé stesso: mentre «lo Spirito ha i suoi inizi nella natura in generale»,

l'estremo a cui lo spirito tende è la sua libertà, la sua infinità, il suo essere in sé e per sé. Questi sono i suoi aspetti, ma se ci chiediamo cosa sia lo Spirito, la risposta immediata è che esso è questo movimento, questo processo di procedere da, di liberarsi dalla natura; questo è l'essere, la sostanza dello Spirito stesso.⁷³

Lo Spirito è quindi radicalmente de-sostantivizzato: lo Spirito non è una forza positiva contrapposta alla natura, una sostanza diversa che in modo graduale fa breccia e traspare attraverso la natura inerte, esso *non è che* questo processo di autoliberazione. Hegel ripudia direttamente la nozione di Spirito come una qualche sorta di Agente positivo che sottostà al processo:

Si parla di solito dello Spirito come di un soggetto, si dice che fa qualcosa, e a parte ciò che fa, come di questo movimento, questo processo, ancora come di qualcosa particolare, essendo la sua attività più o meno contingente [...] appartiene alla natura stessa dello Spirito essere questa vivacità assoluta, questo processo, di procedere dalla naturalità, dall'immediatezza, di sublare, di abbandonare la sua naturalità, e di arrivare a sé stesso, e *di liberare sé stesso*, il suo essere sé solo in quanto arriva a sé stesso come tale un prodotto di sé stesso; *la sua attualità essendo solo che ha reso sé stesso ciò che è*.⁷⁴

Se allora «è *solo* come risultato di sé stesso che esso è Spirito»,⁷⁵ questo significa che il discorso classico sullo Spirito hegeliano che aliena sé stesso, e poi si riconosce nella sua alterità e così si riappropria del suo contenuto, è profondamente fuorviante: il sé a cui lo Spirito fa ritorno viene prodotto nel movimento stesso di questo ritorno, o, in altre parole, ciò a cui il processo di ritorno fa ritorno viene prodotto dal processo stesso di ritornare. Si ricordino a questo punto le insuperate concise formulazioni della *Logica* di Hegel su come l'essenza

presuppone sé stessa, e il toglier questa presupposizione è l'essenza stessa; viceversa questo togliere la sua presupposizione è la presupposizione stessa. – La riflessione dunque *trova prima di sé* un immediato ch'essa sorpassa e dal quale essa costituisce il ritorno. Ma questo ritorno è solo il presupporre ciò ch'era stato trovato. Questo trovato *diviene* soltanto in ciò e per ciò ch'esso vien *lasciato indietro* [...]. Giacché la presupposizione del ritorno in sé, – quello da cui l'essenza *proviene* ed è solo come questo provenire, – è unicamente nel ritorno stesso.⁷⁶

Quando Hegel dice che una nozione è il risultato di sé stessa, che essa procura la propria attualizzazione, questa affermazione – che, almeno inizialmente, non può non apparire stravagante (la nozione non è semplicemente un pensiero attivato dal soggetto pensante, ma possiede una proprietà

magica di auto-movimento) – deve essere avvicinata, per così dire, dalla parte opposta: lo Spirito come sostanza spirituale è una sostanza, un In-sé, che sostiene sé stesso *solo* attraverso l'incessante attività dei soggetti impegnati in esso. Per esempio, una nazione esiste *solo* nella misura in cui i suoi membri si considerano membri di questa nazione e agiscono di conseguenza, non ha assolutamente alcun contenuto, alcuna consistenza sostanziale, al di fuori di questa attività; e lo stesso vale per, diciamo, la nozione di comunismo – questa nozione «genera la propria attualizzazione» motivando la gente a lottare per esso.

Questa logica hegeliana è in azione nell'universo di Wagner fino a, e incluso, il *Parsifal*, il cui messaggio finale è profondamente hegeliano: «La ferita può essere curata solo dalla lancia che l'ha inflitta» [*Die Wunde schliesst der Speer nur der Sie schlug*]. Hegel dice la stessa cosa, anche se con l'accento spostato nella direzione opposta: lo Spirito è esso stesso la ferita che esso tenta di curare; e cioè, la ferita è autoinflitta.¹⁷ Cos'è lo «Spirito» al livello più elementare? È la «ferita» della natura: il soggetto è l'immenso – assoluto – potere della negatività, dell'introduzione di un divario o taglio nell'unità sostanziale data e immediata, il potere della *differenziazione*, dell'«astrazione», del separare e trattare come autonomo ciò che in realtà è parte di un'unità organica. È per questo che la nozione dell'«autoalienazione» dello Spirito (dello Spirito che si perde nella propria alterità, nella propria oggettivizzazione, nel proprio risultato) è più paradossale di quanto possa apparire: deve essere letta insieme all'asserzione di Hegel del carattere completamente non sostanziale dello Spirito: non c'è alcuna *res cogitans*, nessuna cosa che abbia anche la proprietà del pensare, lo Spirito non è che il processo di superamento dell'immediatezza naturale, del coltivare questa immediatezza, del ritirarsi-in-sé-stesso o dell'«allontanarsi» da essa, e — perché no — dell'alienarsi da essa. Il paradosso è quindi che non c'è alcun sé che preceda l'«autoalienazione» dello Spirito: il processo stesso di alienazione crea genera il «sé» da cui lo Spirito è alienato e a cui poi ritorna. L'autoalienazione dello Spirito è lo stesso che — coincide pienamente con — la sua alienazione dal suo Altro (la natura), perché costituisce sé stesso attraverso il suo «ritorno-a-sé-stesso» dalla sua immersione nell'Alterità naturale. In altre parole, il ritorno-a-sé-stesso dello Spirito crea la dimensione stessa alla quale esso ritorna.

Questo significa anche che il comunismo non deve più essere considerato come la (ri)appropriazione soggettiva del contenuto sostanziale alienato — tutte le versioni della riconciliazione che prendono la forma di «il soggetto ingoia la sostanza» devono essere respinte. Così, di nuovo, «riconciliazione» è l'accettazione piena dell'abisso del processo de-sostanzializzato come l'unica realtà che esista: il soggetto non ha alcuna realtà sostanziale, viene come secondo, emerge solo attraverso il processo di separazione, di superamento dei propri presupposti, e anche questi presupposti sono solo un effetto retroattivo dello stesso processo del loro superamento. Il risultato è quindi che c'è, a entrambi gli estremi del processo, un fallimento o una negatività inscritta nel cuore stesso dell'entità di cui ci stiamo occupando. Se lo status del soggetto è completamente «processuale», questo significa che esso emerge attraverso il fallimento stesso di attualizzare pienamente sé stesso. Questo ci porta ancora a una possibile definizione formale del soggetto: un soggetto tenta di articolare («esprimere») sé stesso in una catena significativa, questa articolazione fallisce, e per mezzo di e attraverso questo fallimento, il soggetto emerge: il soggetto è il fallimento della sua rappresentazione significativa — è per questo che Lacan scrive il soggetto del significante come \$, come «barrato». In una lettera d'amore, il fallimento stesso di chi scrive di formulare la sua dichiarazione in un modo chiaro ed effettivo — le sue esitazioni, la natura frammentaria della lettera, e così via — possono in sé essere la prova (forse sono la prova necessaria e la sola affidabile) che l'amore professato è autentico: qui il fallimento stesso di esprimere il messaggio in forma propria è

il segno della sua autenticità. Se il messaggio fosse espresso senza intoppi creerebbe solo il sospetto che esso faccia parte di un approccio calcolato, o che chi scrive in effetti ami sé stesso, o la grazia della propria scrittura, più di quanto ami l'amato/a, che l'oggetto del suo amore sia in effetti solo un pretesto per dedicarsi all'attività narcisisticamente appagante della scrittura.

E lo stesso vale per la sostanza: la sostanza non è solo già sempre persa, essa solo arriva a essere attraverso la sua perdita, come un secondario ritorno-a-sé – il che significa che la sostanza è già sempre soggettivizzata. Nella «riconciliazione» tra soggetto e sostanza entrambi i poli perdono quindi la loro solida identità. Prendiamo il caso dell'ecologia: una politica emancipativa radicale non deve avere come obiettivo né il dominio completo sulla natura né un'umile accettazione della supremazia di Madre Natura. Piuttosto, la natura deve essere esposta in tutta la sua catastrofica contingenza e indeterminatezza, e l'agire umano deve essere accettato nella totale imprevedibilità delle sue conseguenze. Visto da questa prospettiva dell'«altro Hegel», l'atto rivoluzionario non implica più come proprio agente il soggetto-sostanza lukácsiano, quell'agente che sa cosa sta facendo mentre lo fa.

***Proletari o rentier?*⁷⁸**

Abbiamo bisogno di questo «altro Hegel» soprattutto per comprendere il problema centrale che dobbiamo affrontare oggi: come influisce il predominio (o perfino il ruolo egemonico) tardo capitalista del «lavoro intellettuale/immateriale» sullo schema di base marxiano della separazione del lavoro dalle sue condizioni oggettive, e della rivoluzione come riappropriazione soggettiva di queste condizioni? Il paradosso è che, mentre questo «lavoro immateriale» non comporta più la separazione del lavoro dalle sue condizioni «oggettive» immediate (i lavoratori sono proprietari dei loro computer ecc., ed è per questo che possono siglare contratti come produttori autonomi), tuttavia la «sostanza» del «lavoro immateriale» (quello che Lacan chiamava il «grande Altro», il sistema di relazioni simboliche) non può essere «appropriata» da parte di soggetti collettivi nel modo in cui questo è possibile per la sostanza del lavoro materiale. La ragione è ben precisa: il «grande Altro» (la sostanza simbolica) è la rete stessa delle relazioni intersoggettive («collettive»), e in quanto tale la sua «appropriazione» può solo essere realizzata se l'intersoggettività è ridotta a un soggetto singolo (anche se questo è «collettivo»). Al livello del «grande Altro», la «riconciliazione» tra soggetto e sostanza non può più essere immaginata come la (ri)appropriazione della sostanza da parte del soggetto, ma solo come la riconciliazione di soggetti mediata dalla sostanza.

È in questo contesto che dobbiamo misurare l'ambiguità di quella che è probabilmente la sola idea economica originale elaborata dalla sinistra negli ultimi decenni: il reddito minimo di esistenza (dei cittadini), cioè una forma di rendita che assicuri una sopravvivenza dignitosa a tutti i cittadini, in particolare a quelli che non hanno altre risorse. Qui il termine «rendita» come viene usato in Brasile (*renta basica*) deve essere preso sul serio: l'introduzione di una rendita minima porta a conclusione il divenire-rendita del profitto che caratterizza il capitalismo contemporaneo. Dopo la rendita pagata a coloro che hanno privatizzato parti del «*general intellect*» (come Bill Gates, che raccoglie una rendita per il fatto di permettere alla gente di avere accesso alla rete globale), e la rendita che ricevono coloro che dispongono di risorse naturali scarse (petrolio ecc.), infine anche alla forza lavoro, il terzo elemento nel processo di produzione, verrebbe pagata una rendita. Su cosa è basata questa rendita? Come indica il suo altro nome («reddito di cittadinanza»), essa è una rendita pagata a tutti i cittadini di uno Stato, privilegiandoli rispetto ai non cittadini. (Questo spiega forse anche perché l'idea dirichiedere qualche forma minima di lavoro sociale come condizione per ricevere

questa rendita viene raramente discussa: il punto è precisamente che stiamo parlando di una rendita, qualcosa che i cittadini ricevono per il semplice fatto di essere cittadini di uno Stato, indipendentemente da cosa fanno). Il Brasile è stato il primo paese ad approvare una legge che garantisce un reddito minimo: nel 2004 il presidente Lula ha firmato la legge che garantisce «un reddito minimo incondizionato, o reddito di cittadinanza» a tutti i cittadini brasiliani o agli stranieri residenti nel paese da almeno cinque anni. L'ammontare sarà uguale per tutti, pagabile mensilmente e sufficiente a coprire «le spese minime per cibo, alloggio, istruzione e sanità», tenendo conto del «livello di sviluppo del paese e delle possibilità di bilancio». Mentre questo «reddito minimo di cittadinanza» verrà realizzato gradualmente, a discrezione dell'esecutivo, e dando priorità agli strati più bisognosi della popolazione, è nondimeno visto come una svolta importante, basata su una lunga tradizione di lotta sociale:

Durante l'ultimo quarto del diciannovesimo secolo una vera organizzazione sociale, economica e politica nacque a Canudos, un comune nello Stato di Bahia, nel nord-est del Brasile, creata sulla base di un complesso sistema religioso, e capeggiata da Antônio Conselheiro. Questa comunità sviluppò «un concetto di lavoro comune, cooperativo e solidale». A Canudos, che a un certo punto arrivò ad avere una popolazione di 24.000 persone e 5200 case, c'era una specie di potere comunitario socio-mistico, religioso, assistenziale, ispirato alla «fratellanza egualitaria del comunismo primitivo cristiano», in cui non c'era fame. «Tutti lavoravano insieme. *Nessuno possedeva niente. Tutti coltivavano la terra, tutti lavoravano. Raccolto... Questa è la tua parte... Questa è la tua parte. Nessuno riceveva di più o di meno*». Conselheiro aveva letto Tommaso Moro e le sue esperienze erano simili a quelle dei socialisti utopici Fourier e Owen. Canudos venne rasa la suolo dall'esercito brasiliano, e Antônio Conselheiro venne decapitato nel 1897.⁷⁹

Il movimento che appoggia il reddito minimo di cittadinanza sta crescendo anche in altri paesi: in Sudafrica ha ricevuto l'appoggio di diverse istituzioni; in Europa alcuni seguaci di Toni Negri stanno lavorando a una simile legislazione per l'Unione Europea, e così via. Ma il caso veramente sorprendente è l'Alaska: l'*Alaska Permanent Fund* è un fondo stabilito per legge costituzionale e gestito da una società semi-indipendente; venne stabilito nel 1976, quando il petrolio estratto nella regione del North Slope (Versante Nord) dell'Alaska cominciò a essere immesso nel mercato, permettendo allo Stato di spendere almeno il 25 per cento dei proventi per aiutare i poveri e aumentare i livelli di benessere sociale. In termini teorici, il primo a elaborare l'idea fu l'economista brasiliano Antonio Maria da Silveira che, già nel 1975, pubblicò un libro dal titolo *Redistribuição da Renda (Ridistribuzione del reddito)*. Oggi il principale fautore dell'idea del reddito minimo è Philippe Van Parijs, che salutò la nuova legge brasiliana come «una profonda riforma che appartiene alla stessa categoria dell'abolizione della schiavitù o dell'adozione del suffragio universale». L'idea di Parijs è che una società capitalista che offra un reddito minimo sostanziale e incondizionato a tutti i suoi membri sarebbe in grado di riconciliare uguaglianza e libertà, e di risolvere la vecchia impasse per cui se abbiamo più dell'una avremo meno dell'altra.⁸⁰ Basandosi su Rawls e Dworkin, Parijs afferma che una tale società al di là del capitalismo e del socialismo tradizionali sarebbe sia

giusta sia attuabile, e promuoverebbe una genuina libertà di scelta. Nella società attuale non possiamo veramente scegliere se stare a casa per educare i nostri figli o se avviare un'impresa – una tale scelta sarebbe possibile solo se, come forma di redistribuzione del reddito, una società tassasse la «scarsa» merce dei lavori ben pagati. Ma l'idea di Parijs è che la dinamica del capitalismo può essere combinata con la nozione di Rawls di società giusta come una società che massimizza la «libertà reale» dell'individuo meno avvantaggiato, la libertà di scegliere cosa preferire. In breve, la sola giustificazione morale possibile per il capitalismo sarebbe il fatto che la sua produttività venga sfruttata per fornire il reddito minimo più alto sostenibile.

Parijs offre quindi una reale «Terza Via» al di là di capitalismo e socialismo: il processo stesso della ricerca del profitto che sostiene la produttività capitalista deve essere «tassato» per assistere i poveri. Diversamente da Canudos e altre utopie socialiste, dove tutti i membri devono lavorare, qui lavorare o no è veramente una libera scelta: la libertà di scegliere di non lavorare è aggiunta alla società capitalista di libera scelta come un'opzione autentica. Se c'è sfruttamento in una tale società, esso sta non tanto nello sfruttamento dei lavoratori da parte dei capitalisti, quanto nello sfruttamento delle classi produttive dei capitalisti e dei lavoratori da parte dei non lavoratori: quelli che percepiscono la rendita non sono i parassiti al vertice della scala sociale (nobili, preti), ma quelli al fondo. Inoltre il reddito minimo aumenterebbe il potere negoziale dei lavoratori, dal momento che essi sarebbero in grado di rifiutare ogni offerta di lavoro che considerassero oltraggiosa o inaccettabile; inoltre, esso sosterrrebbe i consumi (favorendo la domanda) e quindi aiuterebbe l'economia a prosperare.

È facile notare qui il legame della teoria del reddito minimo con la nozione «cultural capitalista» di come la merce stessa contenga o fornisca il rimedio contro l'eccesso consumista: proprio come compiamo il nostro dovere ecologico o sociale comprando un prodotto (il prezzo di un cappuccino di Starbucks include denaro per l'agricoltura organica, per aiutare i poveri ecc.), allo stesso modo la pratica del reddito minimo fa lavorare il capitalismo per il bene comune: quanto maggiore è il profitto dei capitalisti, tanto più essi contribuiranno al benessere di chi sta al fondo... Il «consumariato» (l'idea che, nelle società sviluppate, la classe più bassa non sia più un proletariato ma una classe di consumatori mantenuta soddisfatta con merci standardizzate di basso costo, dagli alimenti geneticamente modificati alla cultura di massa digitalizzata)⁸¹ diventa una realtà con il reddito minimo: a coloro che sono esclusi dal processo di produzione viene pagato il reddito minimo non solo per ragioni di solidarietà, ma anche in modo che la loro domanda alimenti la produzione e prevenga così le crisi.

Dobbiamo porre attenzione ai presupposti che stanno dietro la soluzione del reddito minimo: primo, rimaniamo all'interno del capitalismo – la produzione sociale rimane prevalentemente capitalista, e la redistribuzione è imposta dall'esterno, dall'apparato statale. Dopo il 1989 la maggior parte dei pochi paesi comunisti che sopravvissero fece ogni concessione possibile al capitalismo, permettendo lo sfruttamento del mercato senza limitazioni, dando via tutto tranne la cosa essenziale: il potere del partito comunista. La società del reddito fisso è una specie di rovesciamento simmetrico di questo socialismo capitalista: anch'essa darebbe via tutto, tutto tranne la cosa essenziale: il funzionamento scorrevole della macchina capitalista. L'idea del reddito minimo è la versione più radicale della giustizia distributiva dello Stato sociale, del tentativo di far lavorare il capitalismo per il benessere sociale. Come tale essa presuppone uno Stato molto forte, uno Stato che sia in grado di imporre e controllare una redistribuzione così radicale. (Su questa falsariga possiamo perfino immaginare un sistema mondiale di reddito minimo, in cui gli Stati ricchi sostengono quelli poveri in un modo regolamentato). Il reddito minimo renderebbe possibile di accettare e rendere funzionale la

tendenza verso l'emarginazione dell'80 per cento della popolazione all'interno dell'economia.

Non deve quindi sorprendere che Peter Sloterdijk, l'*enfant terrible* liberalconservatore del pensiero tedesco contemporaneo, sia arrivato a una conclusione simile. La diagnosi che Sloterdijk fa della situazione contemporanea è che nelle nostre società occidentali sviluppate l'equilibrio tra le due forze vitali di base, *eros e thymos*, tra il desiderio basato su mancanza e bisogno, e l'orgoglio basato su una generosità autoassertiva, sia stato fatalmente disturbato: mancanza e bisogno hanno la precedenza su eccesso e donare generoso, colpa e dipendenza su orgoglio e autoaffermazione, precarietà su eccesso.⁸² Siamo paralizzati dalla codardia quando siamo messi di fronte all'autoaffermazione orgogliosa e al donare: «Non abbiamo pressoché alcuna comprensione per la dimensione complementare della vita dell'animo umano, l'orgoglio, l'onore, la generosità, l'aver e il tramandare, l'intera scala delle virtù del donare che appartiene alla vita *tymotica* compiuta». ⁸³ Di conseguenza, «solo una sorta di riforma politico-psicologica»⁸⁴ può aiutarci a uscire da questa «atmosfera di base letargocratica». E Sloterdijk aggiunge qui un bel vezzo multiculturalista: la nostra concentrazione sulla mancanza è eurocentrica, e, come tale, ci impedisce di confrontarci in modo adeguato con altre culture:

Il nostro pensiero, prigioniero delle categorie di mancanza e bisogno, ci impedisce di comprendere anche solo in modo approssimativo le numerose culture dell'orgoglio che continuano a esistere sulla terra insieme ai loro progetti di vita in cui l'uomo possiede un *plus* e domanda onore.⁸⁵

Sloterdijk non sarebbe Sloterdijk se non avesse tratto da questa semplice diagnosi una conclusione provocatoria e di vasta portata: prima credevamo che solo i poveri (uniti) potessero salvare il mondo, ma il ventesimo secolo ha mostrato le conseguenze catastrofiche di questo atteggiamento, la violenza distruttiva che è generata da un risentimento universalizzato. Ora, nel ventunesimo secolo, dobbiamo finalmente avere il coraggio di accettare che solo i ricchi possono salvare il mondo – individui eccezionalmente creativi e che donano con generosità come Bill Gates e George Soros hanno fatto più per le lotte per la libertà politica e contro la malattia di quanto abbia mai fatto alcun intervento dello Stato.

La diagnosi di Sloterdijk non deve essere confusa con le solite invettive dei liberal-conservatori contro la cosiddetta «sinistra del risentimento»; l'idea centrale è che ne abbiamo avuto abbastanza della «tirannia del benessere» che abbonda nel nostro «dispotismo democratico»; come nel Medioevo, l'orgoglio personale è oggi il peccato più grande, e il nostro diritto fondamentale è sempre di più semplicemente il «diritto alla dipendenza»: «Il benessere è oggi una droga dalla quale sempre più persone dipendono. Una buona idea umana trasformata in una specie di oppio per il popolo». ⁸⁶ Ciò che rende Sloterdijk interessante è che egli intende la sua proposta come una strategia per garantire la sopravvivenza della più grande conquista economico-politica dell'Europa moderna, lo Stato sociale socialdemocratico. Dobbiamo fare distinzione tra la socialdemocrazia associata alla panoplia di partiti politici che rivendicano quest'etichetta, e socialdemocrazia come la «formula di un sistema» che

descrivere precisamente l'ordine politico-economico delle cose come viene definito dallo Stato moderno in quanto Stato delle tasse, in quanto Stato delle infrastrutture, Stato di diritto e, non ultimo, Stato sociale e Stato terapia. Di conseguenza, nella realtà sistemica degli Stati nazione occidentali abbiamo sempre a che fare con due socialdemocrazie, che dovremmo tenere ben distinte se vogliamo evitare confusione. Troviamo ovunque una socialdemocrazia fenomenica e una strutturale, una manifesta e una latente, una che appare come partito e un'altra che è più o meno irreversibilmente integrata nelle definizioni, funzioni e procedure stesse dello Stato moderno come tale.⁸⁷

Questo «semi-socialismo reale» sta oggi raggiungendo il suo limite. Nonostante le nostre società prosperino attraverso la (ri)distribuzione della ricchezza generata dalla minoranza creatrice, entrambi i poli politici negano questo fatto: la sinistra lo nega perché, se lo ammettesse, dovrebbe accettare che la sinistra stessa vive dello sfruttamento di chi è ricco e ha successo; la destra lo nega perché, se non lo facesse, dovrebbe accettare che essa fa in realtà parte della sinistra socialdemocratica. Queste negazioni hanno funzionato finché la scena politica era focalizzata sul terreno dello Stato nazione, in cui un partito popolare largamente «popolare» era in grado di stringere un patto tra la maggioranza della popolazione e la minoranza produttiva; oggi, tuttavia, con migrazione e scambio globali, questa «sintesi social-nazionale» funziona sempre di meno. Qui sta, per Sloterdijk, la lezione delle elezioni tedesche del 2009: i grandi sconfitti sono stati entrambi i «partiti popolari» (sia i socialdemocratici che la CSU/CDU), mentre i vincitori sono stati i liberaldemocratici che, non volendo rappresentare l'intera società, deliberatamente si limitano a rappresentare la minoranza produttiva. Per mantenere la «socialdemocrazia oggettiva» è perciò cruciale garantire a questi strati sociali creativi e «attivi in quanto a tasse» il riconoscimento sociale che meritano: essi non sono gli «sfruttatori», non sono coloro che prendono, ma coloro che danno nelle nostre società, coloro attorno alla cui creatività ruota tutto il nostro benessere. È per questo che, secondo Sloterdijk, dobbiamo finalmente correggere il vecchio errore, per il quale Ricardo e Marx sono principalmente responsabili, di riconoscere solo il «lavoro» come l'agente che genera valore:

Probabilmente non esiste un altro caso nell'intera storia delle idee di un errore teorico che abbia implicato conseguenze di tale portata pratica. Su questo errore si basa un sistema, fino a oggi virulento, di calunnia dei portatori di creatività, il cui dominio si estende per oltre duecento anni, dai primi socialisti fino ai post-comunisti.⁸⁸

Dobbiamo creare una «nuova semantica», un nuovo spazio di idee egemoniche in cui la cultura dell'orgoglio, e il riconoscimento delle persone di successo (non solo dal punto di vista fisico, ma anche morale), avranno il posto che spetta loro.

Tuttavia, potremmo rispondere, la lezione dell'attuale crisi finanziaria non è l'esatto opposto? La maggior parte delle enormi somme implicate nel salvataggio vanno precisamente a quei «titani» senza regole *à la* Ayn Rand che hanno fallito nei loro schemi «creativi» e hanno così causato il

disastro. Non sono i grandi geni creativi che ora aiutano l'oziosa gente comune, sono i comuni contribuenti che aiutano questi «geni creativi» falliti. Inoltre, non è forse vero che, invece di incolpare l'egalitaria «sinistra del risentimento» per la prevalenza di *eros* su *thymos*, Sloterdijk farebbe meglio a ricordare un suo argomento precedente secondo cui è il capitalismo stesso che, nel suo nucleo stesso, è spinto da un *eros* perverso, da una mancanza che si fa sempre più profonda quanto più viene soddisfatta? Qui sta il nucleo superegotico del capitalismo: quanto più ammassiamo profitti, tanto più ne vogliamo. Conscio di tutto questo, e riferendosi alla nozione di Georges Bataille di «economia generale» del consumo sovrano, che oppone all'«economia ristretta» dell'infinito affarismo del capitalismo, Sloterdijk abbozza i contorni della scissione del capitalismo da sé stesso, del suo autosuperamento immanente: «Il vero significato di quelle riflessioni [di Bataille] sta nel dividere il capitalismo in modo che in esso si crei da sé il contrasto più radicale – e l'unico fruttuoso. È del tutto diverso da come lo poteva sognare la sinistra classica sopraffatta dal miserabilismo».⁸⁹ La sua menzione positiva di Andrew Carnegie mostra la via: il gesto sovrano autonegante dell'accumulazione infinita di ricchezza è di spendere questa ricchezza in cose senza prezzo e al di fuori della circolazione del mercato: le arti e le scienze, la sanità pubblica, e così via. Questo conclusivo gesto «sovrano» permette al capitalista di uscire dal circolo vizioso di una riproduzione in espansione infinita, del fare soldi per guadagnare più soldi. Quando dona la ricchezza che ha accumulato per il bene pubblico, il capitalista autonega sé stesso come mera personificazione del capitale e della sua circolazione riproduttiva: la sua vita acquista significato. L'espansione della riproduzione non è più considerata un fine in sé. Inoltre il capitalista in questo modo realizza lo spostamento da *eros* a *thymos*, dalla perversa logica «erotica» dell'accumulazione al riconoscimento e alla reputazione pubblici. Questo equivale a nient'altro che a elevare figure come Soros o Gates a personificazioni dell'autonegazione inerente al processo capitalista stesso: il loro impegno nella beneficenza – nella forma di donazioni immense al welfare pubblico – non è solo un'idiosincrasia personale. Che sia sincero o ipocrita, esso è il punto di arrivo logico della circolazione capitalista, necessario da un punto di vista strettamente economico, dal momento che permette al sistema capitalista di posticipare la propria crisi. Esso ristabilisce un equilibrio – una sorta di redistribuzione della ricchezza a chi ne ha veramente bisogno – senza cadere in una trappola fatale, e cioè la logica distruttiva del risentimento e della redistribuzione della ricchezza imposta dallo Stato, che può solo finire in una miseria generalizzata. Questo evita anche, potremmo aggiungere, l'altra modalità classica per ristabilire una sorta di equilibrio e per affermare il *thymos* attraverso il consumo sovrano, e cioè la guerra. Questo paradosso segnala un triste problema del nostro tempo: il capitalismo contemporaneo non si può riprodurre da solo. Ha bisogno di iniezioni extraeconomiche di beneficenza per sostenere il ciclo di riproduzione sociale. La vicinanza di Sloterdijk e Van Parijs non può non saltare agli occhi: partendo da estremi opposti, entrambi arrivano alla stessa conclusione pratica – entrambi mirano a giustificare il capitalismo mettendolo al servizio del Stato sociale socialdemocratico.

Uno dei problemi della posizione di Sloterdijk riguarda precisamente il *thymos*, l'orgoglio e la dignità personale: in che modo il fatto che il mio benessere dipenda dalla beneficenza incide sul mio orgoglio? L'idea del reddito minimo sembra evitare questo problema rispettando la dignità del destinatario, dal momento che il reddito non è il risultato di beneficenza privata, ma un diritto di ogni cittadino regolato dallo Stato; e tuttavia la sua divisione della società in cittadini «*basic*», minimi,⁹⁰ e in cittadini «produttivi» pone problemi di risentimento ancora sconosciuti. Inoltre, proprio perché il minimo richiesto per una vita degna non è solo questione della soddisfazione dei bisogni materiali, ma (anche) una questione di relazioni sociali, di invidia e risentimento, potremmo sostenere che non

c'è una «giusta misura» del reddito minimo che garantisca che questo non è stabilito né troppo in basso, il che condannerebbe i non lavoratori a una povertà umiliante, né troppo in alto, il che svaluterebbe lo sforzo produttivo. Tutti questi problemi ci indirizzano alla natura utopica del progetto del reddito minimo: ancora un altro sogno di avere capra e cavoli, di addestrare/obbligare la bestia capitalista a servire la causa della giustizia egalitaria.

Ma la congiuntura storica odierna non ci impone di abbandonare la nozione di proletariato, o della posizione del proletariato – al contrario, essa ci impone di radicalizzarla a un livello esistenziale che va perfino al di là di quello che Marx poteva immaginare. Abbiamo bisogno di una nozione più radicale di soggetto proletario, un soggetto ridotto al punto evanescente del *cogito* cartesiano, privato del suo contenuto sostanziale. Sarebbe facile, fin troppo facile, contrapporre un'argomentazione critica «marxista» a questa universalizzazione della nozione di proletariato: dobbiamo distinguere il processo generale di «proletarizzazione» (riduzione al minimo di soggettività priva di sostanza) dallo specifico argomento marxiano riguardo il «proletariato» come classe produttiva sfruttata privata dei frutti del proprio lavoro. In realtà, è ovvio che ciò che distingue il «proletariato» marxiano dalla «proletarizzazione» di persone che vivono in un deserto ecologico, private della loro «sostanza simbolica» collettiva, ridotte a un guscio «post-traumatico» ecc., è che solo il «proletariato» marxiano è lo sfruttato creatore di ogni ricchezza – ed è per questo che è solo il «proletariato» marxiano che può riappropriarsi di essa, riconoscendovi il proprio prodotto «alienato». Il problema è che l'ascesa del lavoro «intellettuale» (sia conoscenza scientifica che *savoirfaire* pratico) a posizione egemonica (il «*general intellect*») mina la nozione standard di sfruttamento, dal momento che non è più il tempo-lavoro che serve da fonte e misura definitiva del valore. Ma questo significa che il concetto di sfruttamento ha bisogno di essere radicalmente ripensato.

Misurato secondo i rigidi standard marxisti, il Venezuela (come l'Arabia Saudita ecc.) sta ora chiaramente *sfruttando* altri paesi: la fonte principale della sua ricchezza, il petrolio, è una risorsa naturale, il suo prezzo è una rendita che non esprime valore (la cui sola fonte è il lavoro): i venezuelani godono di una forma di rendita collettiva proveniente dai paesi sviluppati, rendita guadagnata per il fatto di possedere risorse scarse. Qui il solo modo in cui possiamo parlare dello sfruttamento del Venezuela è di abbandonare la teoria del valore lavoro di Marx in favore della teoria neoclassica dei tre fattori di produzione (risorse, lavoro, capitale), ognuno dei quali contribuisce al valore del prodotto. Solo se, applicando questa teoria, affermiamo che un paese sviluppato non paga il prezzo pieno del petrolio (se il prezzo «pieno» è definito come il prezzo che sarebbe stato raggiunto in condizioni di concorrenza di mercato senza attrito), possiamo dire che, prima del governo di Chávez, il Venezuela veniva «sfruttato». Non possiamo avere entrambe le cose: dobbiamo scartarne una, o la teoria del valore lavoro di Marx o la nozione di sfruttamento dei paesi in via di sviluppo attraverso il furto delle loro risorse naturali.

La riduzione del ruolo del lavoro fisico diretto sta gradualmente cambiando il ruolo e la motivazione degli scioperi. Nell'era classica del capitalismo, i lavoratori scioperavano per ottenere miglioramenti dei salari, delle condizioni di lavoro ecc., e contavano sul fatto che erano indispensabili – senza il loro lavoro le macchine si fermavano, e i padroni perdevano grandi somme di denaro. Oggi, dal momento che i lavoratori possono sempre più essere sostituiti da macchine o appaltando l'intero processo produttivo a ditte esterne, lo sciopero — dove ha ancora luogo — è più un atto di protesta rivolto principalmente al pubblico generale piuttosto che ai padroni o ai manager, e il suo scopo è semplicemente di conservare i posti di lavoro informando il pubblico del terribile problema che attende i lavoratori qualora perdano il lavoro (e uno sciopero tipico ora ha luogo in

una fabbrica che pianifica di ridurre radicalmente o di interrompere la produzione). Questa è la possibilità di cui Marx non ha tenuto conto: il processo stesso dell'ascesa del «*general intellect*» e dell'emarginazione del lavoro fisico misurato con il tempo, invece di minare il capitalismo rendendo insensato lo sfruttamento capitalista, può essere usato per rendere i lavoratori più impotenti e più indifesi, usando la loro stessa potenziale inutilità come una minaccia contro di loro.

In questo contesto possiamo anche elaborare in modo nuovo la relazione tra sfruttati e sfruttatori. Era già chiaro a Marx che gli sfruttatori (i padroni dei mezzi di produzione, cioè, delle condizioni oggettive del processo di produzione) sono un sostituto dell'Altro alienato-oggettivo (il capitalista è l'agente del lavoro passato «morto»). La sottomissione della natura da parte dell'uomo è quindi riflessa nella scissione all'interno dello stesso genere umano, dove la relazione è invertita: la relazione produttiva generale tra genere umano e natura è quella tra soggetto e oggetto (l'umanità come soggetto collettivo afferma il suo dominio sulla natura attraverso la sua trasformazione e il suo sfruttamento nel processo produttivo); all'interno del genere umano stesso, tuttavia, i lavoratori produttivi, come forza vivente del dominio sulla natura, sono essi stessi subordinati a quelli che sono gli agenti o i rappresentanti dell'oggettività subordinata. Questo paradosso venne chiaramente compreso già da Adorno e Horkheimer nella *Dialettica dell'illuminismo*, in cui essi mostrano che il dominio sulla natura comporta di necessità il dominio di classe degli uomini sugli uomini. La domanda da porre qui riguarda la nozione marxiana classica di rivoluzione proletaria: non è essa fin troppo soggettivista, dal momento che concepisce il comunismo come la vittoria finale del soggetto sulla sostanza? Questo non significa che dobbiamo accettare la necessità della dominazione sociale; dobbiamo piuttosto accettare il «primato dell'oggettivo» (Adorno): il modo di liberarci dei nostri padroni non sta nel far diventare il genere umano stesso il padrone collettivo della natura, ma nel riconoscere l'impostura nella nozione stessa di Padrone.

Terzo interludio

La parallasse architettonica

Le mie conoscenze di architettura sono limitate a qualche dato idiosincratico: la mia passione per Ayn Rand e il suo romanzo sull'architettura *La fonte meravigliosa (The Fountainhead)*;¹ la mia ammirazione per il kitsch barocco stalinista da «torta nuziale»; il mio sogno di avere una casa composta solo di spazi secondari e luoghi di passaggio – scale, corridoi, bagni, ripostigli, cucine – senza soggiorno né stanza da letto. Il rischio che corro qui è che quello che ho da dire oscilli tra i due estremi della congettura infondata e del luogo comune architettonico.

Ma forse, solo forse, il mio uso del concetto di parallasse giustifica il rischio che comporta il mio azzardare qualche osservazione sull'architettura basata su questo concetto (che ho preso da Kojin Karatani).² «Parallasse», secondo la definizione comune, è l'apparente spostamento di un oggetto (il cambio di posizione rispetto a uno sfondo) causato da un cambiamento della posizione dell'osservatore che dà una nuova visuale. La piega filosofica che dobbiamo aggiungere, ovviamente, è che la differenza osservata non è semplicemente «soggettiva», grazie al fatto che è lo stesso oggetto che esiste «là fuori» a essere visto da due punti di vista diversi. Come avrebbe detto Hegel, il punto è piuttosto che soggetto e oggetto sono intrinsecamente «mediati», così che uno spostamento «epistemologico» nel punto di vista del soggetto riflette sempre uno spostamento «ontologico» nell'oggetto stesso.

Lo scarto di parallasse non è quindi solo una questione di spostamento di prospettiva (da un punto di vista un edificio appare in un certo modo – se mi muovo di qualche passo, appare in modo differente); la cosa si fa interessante quando notiamo che lo scarto è inscritto nello stesso edificio «reale» – come se l'edificio, nella sua esistenza materiale stessa, portasse il segno di prospettive diverse e che si escludono a vicenda. Quando riusciamo a identificare uno scarto di parallasse in un edificio, lo scarto tra le due prospettive apre quindi uno spazio per un terzo, virtuale, edificio. In questo modo possiamo anche definire il momento creativo dell'architettura: esso concerne non solamente o principalmente l'edificio reale, ma lo spazio virtuale di nuove possibilità aperto dall'edificio reale. Inoltre, lo scarto di parallasse in architettura significa che la disposizione spaziale di un edificio non può essere compresa senza fare riferimento alla dimensione temporale: lo scarto di parallasse è l'iscrizione del mutamento della nostra esperienza temporale quando ci avviciniamo a, ed entriamo in, un edificio. È un po' come un quadro cubista, che presenta lo stesso oggetto da diverse prospettive, condensando nella stessa superficie spaziale un'estensione temporale. Attraverso lo scarto di parallasse nell'oggetto stesso «il tempo diventa spazio» (che è la definizione di mito data da Claude Lévi-Strauss).

È in questo senso che, quando ci troviamo di fronte a una posizione antinomica nel preciso senso kantiano del termine, dobbiamo rinunciare a ogni tentativo di ridurre un aspetto all'altro (o, a fortiori, di compiere una specie di «sintesi dialettica» degli opposti). Il nostro compito è, al contrario, quello di pensare tutte le possibili posizioni come risposte a una determinata impasse o antagonismo di base, come altrettanti tentativi di risolvere questa impasse. Questo ci porta immediatamente alla cosiddetta architettura postmoderna che, a volte, sembra realizzare la nozione di parallasse in modo direttamente palpabile. Pensiamo a Liebeskind o Gehry: i loro lavori sembrano spesso un tentativo

disperato (o gioioso) di combinare due principi strutturali incompatibili all'interno dello stesso edificio (nel caso di Liebeskind, cubi orizzontali/verticali e obliqui; nel caso di Gehry, abitazioni tradizionali con integrazioni moderne – cemento, lamiere ondulate, vetro), come se i due principi fossero serrati in una lotta per l'egemonia.

Postmodernismo e lotta di classe

Nel suo fondamentale saggio su Gehry, Fredric Jameson legge i suoi progetti per abitazioni individuali come un tentativo di mediare tra tradizione (vecchie strutture in legno decorate) e modernità alienata (ferro, cemento e vetro). Il risultato è un edificio ambiguo, una combinazione stravagante, un'abitazione antica alla quale viene annessa, come un'escrescenza cancerosa, una parte moderna in cemento e ferro. Nel suo primo progetto significativo, il restauro della sua casa di Santa Monica (1977-1978), Gehry «prese un modesto bungalow in un appezzamento marginale, lo avvolse in strati di ferro ondulato e reti metalliche, e infilò strutture in vetro verso l'esterno. Il risultato è una abitazione semplice che si sporge verso l'esterno con sorprendenti forme e superfici, spazi e viste».³ Jameson individua un impulso quasi utopico in questa dialettica tra i resti del tradizionale (stanze della vecchia abitazione, preservate come tracce di un sogno arcaico in un museo del moderno), e i nuovi involucri, costituiti essi stessi dai materiali di base del deserto americano.⁴ L'interazione tra lo spazio del vecchio edificio che viene preservato e lo spazio interstiziale creato dagli involucri genera un nuovo spazio, uno spazio che pone una questione fondamentale per pensare il capitalismo americano contemporaneo: quella tra conquiste tecnologiche e scientifiche e povertà e rifiuti.⁵ Una chiara indicazione, per il mio modo di vedere marxista, che i progetti architettonici sono risposte a un problema che è fondamentalmente socio-politico.

Ma siamo giustificati a utilizzare il termine (oggi già semiobsoleto) «postmodernismo»? Nella misura in cui il capitalismo post-Sessantotto forma una specifica unità economica, sociale e culturale, quest'unità stessa giustifica il nome «postmodernismo». Nonostante siano state fatte molte giustificate critiche al postmodernismo come nuova forma di ideologia, dobbiamo nondimeno ammettere che, quando Jean-François Lyotard, nella *Condizione postmoderna*, elevò il termine da mera descrizione di alcune nuove tendenze artistiche (specialmente in letteratura e architettura) a definizione di una nuova epoca storica, c'era un elemento di autentica *nominazione* nel suo atto: «postmodernismo» funzionava in effetti come un nuovo Significante Maestro che introduceva un nuovo ordine di intelligibilità nella confusa molteplicità dell'esperienza storica. Possiamo dunque agevolmente applicare all'architettura la triade lacaniana di Immaginario, Simbolico e Reale, che corrisponde vagamente alla triade di realismo, modernismo e postmodernismo. Per prima cosa c'è la realtà delle leggi fisiche a cui dobbiamo obbedire se vogliamo che un edificio si regga in piedi, delle funzioni concrete a cui deve adempiere, dei bisogni che deve soddisfare (la gente deve essere in grado di viverci o lavorarci; non deve costare troppo) – tutta la panoplia di considerazioni pragmatico-utilitarie. Poi c'è il livello simbolico: i significati (ideologici) che un edificio si suppone debba rappresentare ed esprimere. Infine c'è lo spazio immaginario: l'esperienza di coloro che vivranno o lavoreranno nell'edificio – come lo percepiscono, come lo sentono? Potremmo sostenere che uno dei caratteri che definiscono il postmodernismo è l'autonomizzazione di ognuno di questi tre livelli: la funzione è dissociata dalla forma e così via.

Se mai c'è stato un esempio di architettura in cui la funzione simbolica è predominante, questo fu l'Albania comunista, dove il suo leader Enver Hoxha, ossessionato dall'idea di proteggere il paese dall'invasione straniera, ordinò la costruzione di più di 10.000 piccoli bunker in cemento a forma di

cupola (perlopiù della misura di circa cinque metri e mezzo) che sono disseminati per tutta l'Albania (il paese più povero d'Europa con una popolazione di un milione e mezzo di abitanti). Ovviamente il ruolo di questi bunker non era né reale (come mezzo di difesa militare erano inutili) né immaginario (non furono certo costruiti tenendo conto dell'esperienza gradevole di chi era addestrato a usarli), ma avevano ragioni puramente simboliche: furono costruiti per servire come segno della determinazione dell'Albania a difendersi a ogni costo.⁶

A questi tre livelli di architettura – il reale, il simbolico e l'immaginario – dobbiamo aggiungerne un quarto: *l'architettura virtuale*. Second Life è un prospero spazio in 3D di comunità virtuali in cui si può comprare parte di uno spazio virtuale condiviso da altri, comporre l'identità del proprio avatar, e poi avanti fino a costruire una casa, fare affari, interagire con altri, e così via – perfino la Cina sta entrando nel gioco con una propria versione. La differenza fondamentale rispetto ai videogiochi in internet con molteplici partecipanti come Warcraft, è che in Second Life non ci sono regole o compiti prestabiliti, e si deve costruire la propria identità da zero. (E ovviamente questo porta a problemi etici e giuridici: ci sono già stati casi di pedofilia virtuale). Questo fenomeno sta diventando sempre più importante: secondo alcune stime, tra un paio d'anni più dei tre quarti degli utenti di internet (più di un miliardo di persone) abiterà anche un universo virtuale del tipo offerto da Second Life.⁷ L'ironia è che questa comunità ha la propria valuta, il «dollaro Linden», che ha un tasso di cambio fisso con i dollari «reali». Vale a dire, in questo universo il nostro avatar deve fare spese — deve comprare abiti, cibo, automobili, case, e così via, visto che la maggior parte dei giocatori non lo può programmare. E chi vende questi prodotti? Altri giocatori che sono in grado di programmare. C'è uno stilista di Second Life che vende camicie e giacche agli avatar degli altri giocatori: nella vita reale non guadagnava abbastanza, così è passato a Second Life, disegnando gli abiti e pagando poi un programmatore a buon mercato per digitalizzare i capi che ha disegnato. I suoi guadagni in termini di denaro reale sono tre volte quelli del suo lavoro nella vita reale, e in aggiunta non ha problemi con lavoratori in carne e ossa o materie prime: una volta che il modello è digitalizzato, vendere migliaia di articoli di ogni capo comporta solo farne altrettante copie, che non costa nulla. Non sorprende che Second Life sia stato esaltato in quanto offre uno spazio di capitalismo «puro» e senza attriti.

Nel suo manifesto modernista, *Ornamento e delitto* del 1908, Adolf Loos trasse dall'assioma che «la forma segue la funzione» la richiesta di «eliminare l'ornamento»: «L'evoluzione della civiltà è sinonimo dell'eliminazione dell'ornamento dall'oggetto d'uso». Per Loos gli ornamenti erano «immorali» e «degenerati», e così la loro eliminazione era necessaria per regolare la società moderna. È interessante che prendesse come uno dei suoi esempi i tatuaggi dei papuani – Loos riteneva che i papuani non si fossero evoluti ai livelli morali e civilizzati dell'uomo moderno, che, se si fa tatuare, viene considerato o un criminale o un degenerato. Dobbiamo aggiungere qui che, nella nostra vita quotidiana, l'ideologia è in azione soprattutto nei riferimenti apparentemente innocenti alla pura utilità: non dobbiamo mai dimenticare che, nell'universo simbolico, l'«utilità» funziona come una nozione riflessiva, cioè essa implica sempre l'asserzione dell'utilità come significato (per esempio, qualcuno che vive in una grande città e guida una Land Rover è improbabile che conduca il tipo di vita spiccia e «pragmatica» suggerita dalla scelta della sua automobile; piuttosto, egli possiede un tale veicolo per segnalare che conduce la propria vita sotto il segno di un atteggiamento spicchio e «pragmatico»).

L'opposizione «architettonicamente corretta» tra funzione autentica e sfoggio volgare può essere illustrata dal contrasto tra una semplice pompa dell'acqua e un rubinetto in oro: la prima è un semplice oggetto che soddisfa un bisogno vitale, il secondo indica uno sfoggio eccessivo di

ricchezza. Tuttavia, in casi come questo dobbiamo sempre stare attenti a evitare la trappola segnalata da John Berger nel suo *Splendori e miserie di Pablo Picasso*, in cui nota in modo pungente che il periodo blu di Picasso, «proprio perché tratta i poveri in modo sdolcinato, è sempre stato il periodo favorito dei ricchi».⁸ A uno sguardo più attento scopriamo ben presto che questa opposizione è sovradeterminata da un contesto molto più complesso e ambiguo. Chiunque visiti dei veri slum (come le favelas brasiliane) non può fare a meno di notare che le costruzioni improvvisate e rattoppate, anche se fatte di resti di lamiere ondulate e legno, sono piene di decorazioni di un kitsch spesso eccessivo fino al ridicolo, inclusi rubinetti in oro (ovviamente falsi). Sono (per la maggior parte) i poveri che sognano di avere rubinetti in oro, mentre i ricchi amano immaginare la semplice funzionalità degli arredi domestici; fornire una semplice pompa per l'acqua è il modo in cui Bill Gates cerca di aiutare i poveri africani, mentre i poveri africani stessi probabilmente la abbellirebbero il prima possibile con qualche ornamentazione «kitsch». È come la considerazione ironica fatta da un osservatore degli anni di Eltsin in Russia: le donne comuni che volevano sembrare attraenti si vestivano come (l'immagine comune di) prostitute (molto rossetto, gioielli da pochi soldi, e così via), mentre le vere prostitute preferivano segnalare la loro distinzione indossando abiti «da persone d'affari» semplici ma costosi. In verità, come recita un detto popolare tra i poveri che partecipano al carnevale in Brasile: «Solo i ricchi amano la modestia; i poveri preferiscono il lusso».

Contrariamente a Loos, Robert Venturi ha sottolineato l'importanza del fatto che un edificio comunichi un significato al pubblico, il che ha bisogno di incorporare elementi non funzionali nell'edificio – in modo spiritoso Venturi cambiò la massima di Mies van der Rohe «meno è più» a «meno è più noia».⁹ Quello che ancora una volta dobbiamo aggiungere qui è che l'austerità funzionalista modernista è sempre riflessiva; anch'essa comunica un significato: la «funzionalità» di un edificio del pieno modernismo è il messaggio che emana dall'edificio. Il punto non è semplicemente che l'edificio è funzionale, esso *si dichiara* tale, ma con l'ironia che questa dichiarazione può spesso andare a spese della reale funzionalità dell'edificio: gli edifici modernisti progettati senza ornamenti superflui e semplicemente per adempiere alla propria funzione, finiscono precisamente per non adempiere alle funzioni che dichiarano – le persone che vivono in essi spesso si sentono impacciate e a disagio. Sono gli elementi eccessivi, non funzionali di un edificio che lo rendono di fatto «funzionale», cioè, abitabile. Nel modernismo classico, un edificio si supponeva dovesse obbedire a un codice onnicomprensivo, mentre con il postmodernismo abbiamo una molteplicità di codici. Questo può significare o una molteplicità (ambiguità) di significati – quello che Charles Jencks ha chiamato «metafora allusiva» (l'Opera House di Sydney è lo sbocciare di un fiore o una serie di tartarughe che copulano?) – o una molteplicità di funzioni, dallo spettacolo allo shopping alla ristorazione (la Snøhetta National Opera House di Oslo, progettata per attrarre le giovani generazioni, tenta di apparire «cool» imitando le linee eleganti di un bombardiere strategico stealth;¹⁰ inoltre il tetto declina verso il fiordo e raddoppia come piattaforma per i bagnanti).

Come spesso è stato fatto notare, il postmodernismo si può dire stia per la *deregolamentazione* dell'architettura – per uno storicismo radicale in cui, in un pastiche globalizzato, tutto è possibile, tutto va bene. Il pastiche funziona come una «parodia vuota»: uno storicismo radicale in cui la totalità del passato è livellata nella sincronicità di un eterno presente. Il funzionamento esatto del pastiche deve essere specificato con esempi e analisi concreti. Mi si lasci considerare un caso estremo: a Mosca ci sono un paio di nuovi condomini esclusivi, progettati per i *nouveaux riches*, che imitano perfettamente lo stile del barocco neogotico stalinista (l'Università statale Lomonosov di Mosca, il Palazzo della cultura a Varsavia ecc.). Per comprendere il loro significato ideologico, concentriamo

la nostra attenzione su un altro fenomeno, perfino più estremo, legato a un recente scandalo nel mondo dell'arte in Russia. All'inizio di dicembre del 2008 il prestigioso Premio Kandinskij, il maggior premio artistico in Russia (sostenuto finanziariamente dalla Fondazione Guggenheim e dalla Deutsche Bank), venne conferito a Alexey Belyaev-Gintovt. Com'era da aspettarsi, questo causò un grande trambusto nei circoli artistici, non solo in Russia ma anche in Occidente, a causa dell'esplicito orientamento politico-ideologico di Belyaev: i suoi dipinti espongono in modo diretto e crudo il suo «nazionalbolscevismo», un miscuglio eclettico di temi ortodosso-patriottici russi e dei temi antiliberali, «totalitari», «stalinian-fascisti» di disciplina, sacrificio ecc., il tutto reso in uno stile kitsch barocco stalinista romantico-realista. Belyaev è un membro del movimento del neo-urasiatismo del filosofo Aleksandr Dugin, che appoggia la politica del Cremlino, inneggia all'«unione con i nostri grandi vicini dell'est» e anticipa «l'alba accecante di una nuova rivoluzione russa — fascismo sconfinato come le nostre terre, e rosso come il nostro sangue». Il suo catechismo include frasi come «la forza genera forza» e «il nostro obiettivo è il potere assoluto!» Come dobbiamo interpretare il successo di Belyaev? Dobbiamo cominciare individuando apertamente la sua «base di classe». Prevedibilmente, la glorificazione della violenza, del dominio imperiale, di sangue, terra e guerra da parte di Belyaev – espressa in un'estetica manieristicamente trionfale e neo-stalinista, che mescola il cremisi con foglie d'oro per dare conferma ai suoi ridondanti messaggi imperialisti – non è solo criticata ma anche ferocemente rifiutata dai tre maggiori orientamenti ideologico-artistici in Russia: e cioè, gli «autentici» conservatori ortodossi, i liberali pro-occidentali, e (quello che rimane della) sinistra, che liquidano tutti Belyaev come un clown e un commediante da non prendere sul serio come artista. Questa costellazione era rispecchiata nella concorrenza stessa per il premio, in cui Belyaev inaspettatamente ebbe la meglio su *Parata dei corpi celesti*, del veterano anticomunista Boris Orlov, e su *Usato*, del comunista Dmitry Gutov. L'opera di Orlov (che era data come vincitrice) è un gruppo di ibridi scultorei (incluse teste di aquile tedesche e code di aeroplani sovietici coperte da un panno nero) che escono da una replica del *Quadrato nero* di Malevič appesa alla parete. Il punto è ovviamente che il *Quadrato nero*, questo emblema del modernismo e dell'avanguardia russa, rappresenta anche i crimini che la modernità ha commesso sotto gli imperi nazista e sovietico: liberandosi del passato, cancellando l'ordito della tradizione per lasciare solo la differenza minima tra nero e bianco, Malevič inconsapevolmente crea lo spazio in cui la violenza «totalitaria» può prosperare. (Anche *Lo sterro* di Platonov può essere letto a questo livello: lo scavo delle fondamenta per la gigantesca «Casa Proletaria» crea un enorme quadrato vuoto; la costruzione dell'edificio stesso non fu mai nemmeno cominciata). L'opera di Belyaev ha lo stesso contenuto di quella di Orlov, ma priva della tensione dialettica con lo sfondo del *Quadrato nero* che dà il taglio critico: in Belyaev abbiamo solo il contenuto «totalitario», messo direttamente in scena in modo affermativo. Com'è potuto succedere questo, e cosa significa? Come ha spiegato la lega socialista VPERED [Avanti!]:

Non è che i curatori e i critici della giuria del Premio Kandinskij siano simpatizzanti fascisti... Il problema è che sono ultra-liberali. Il loro utopismo del mercato non fa distinzione tra destra e sinistra, tra nero e rosso, fascismo e comunismo; vede l'ironia appostata a ogni angolo per rendere tutto di nuovo piacevole e normale. «Non abbiamo parlato delle convinzioni politiche dell'artista», dice il membro della giuria Alexander Borovsky, capo del dipartimento di arte

contemporanea del Museo di Stato russo. Borovsky afferma anche che l'opera di Belyaev è un'interpretazione distanziata e scherzosa dello Zeitgeist stalinista. Ma non c'è niente di scherzoso nell'invito di Belyaev ai carri armati russi a entrare a Tbilisi, a giustiziare il presidente georgiano, a creare la «Grande Serbia» o a «liberare» le repubbliche ex sovietiche sotto il vessillo di un Impero eurasiatico (leggi: russo) [...]. È questa indifferenza che unisce l'oscura ideologia, essenzialmente postmoderna, «nazionalista di sinistra» dell'eurasiatismo, e il pan-estetismo delle élite affaristiche e mediatiche russe che controllano il consiglio del Premio Kandinskij. «Lasciate che sboccino migliaia di fiori!» «Tutte le ideologie sono uguali!» «L'arte al di là della politica!» gridano tutte queste persone rispettabili all'unisono, legittimando in questo modo espressioni sempre più aperte di fascismo genuinamente sentito nella sfera pubblica. La loro indifferenza è una forma di complicità [...]. La presenza di figure come Belyaev testimonia della rapida deriva dell'élite al potere verso il fascismo in un momento di crisi. Questa élite è già profondamente reazionaria e antidemocratica, avendo accumulato i suoi capitali in modo violento attraverso privatizzazioni ed espropriazioni shock. Cinque anni fa ha cominciato a usare l'arte contemporanea come mezzo di legittimazione civica, stabilendo la propria egemonia sulla parte più liberale e «alla moda» della vita culturale durante la «normalizzazione» di Putin.¹¹

La chiave del successo di Belyaev sta senza dubbio nel modo in cui egli «integra la sbornia sovietica della Russia con il suo presente ipercapitalista»; è tuttavia di cruciale importanza analizzare la modalità precisa di questa integrazione (o, per dirla in termini teoretici più contemporanei, articolazione). L'autopercezione del pubblico impegnato è quella di un'indifferenza giocosa: ciò che Belyaev fa con i simboli «totalitari» non è il trionfo definitivo sul «totalitarismo»? — egli può giocare con esso, fare come se ci credesse, e nondimeno la sua efficacia ideologica è completamente sospesa? «La sbornia sovietica della Russia» viene recitata, messa in scena, ridotta a un impotente pastiche. L'ironico, postmoderno «stalinian-fascismo» dovrebbe quindi essere considerato come lo stadio finale del realismo socialista, in cui la formula è raddoppiata in modo riflessivo e diventa il pastiche di sé stessa. Perché allora non dovremmo leggere l'uso dei temi «totalitari» da parte di Belyaev come un caso di ironia postmoderna, come una ripetizione comica della tragedia «totalitaria»? Marx notoriamente scrisse che la storia avviene prima come tragedia, poi come farsa — gli antichi greci dissero addio ai loro dèi nella forma delle satire di Luciano, prendendosi gioco di essi. Tuttavia, come molti commentatori perspicaci hanno notato, a volte questo ordine può essere rovesciato: ciò che comincia come farsa finisce in tragedia. Per tutta la fine degli anni Venti, per esempio, Hitler e il suo partito marginale furono universalmente derisi come buffoni da baraccone.

La «base di classe» di Belyaev e dei suoi amici è dunque la nuova élite capitalista russa che si considera ideologicamente indifferente, «apolitica», e si interessa solo di denaro e successo, disprezzando tutte le grandi Cause. L'«ideologia spontanea» di questa nuova borghesia sembra, paradossalmente, l'opposto della loro volgare «passione del reale» (piacere, denaro, potere): un (non meno volgare) pan-estetismo — tutte le ideologie sono uguali, ugualmente ridicole, servono solo a procurare piccante eccitamento estetico, così quanto più sono problematiche tanto più eccitamento generano. Ed esattamente lo stesso vale per i nuovi condomini costruiti nello stile di un'architettura neostalinista che *finge di fingere*: essa (e il suo pubblico) pensano di star solo giocando, ma ciò di cui non sono coscienti è che, indipendentemente dal loro atteggiamento giocoso, il gioco possiede il

potenziale di diventare serio. La loro «giocosa indifferenza» cela la realtà dell'esercizio spietato del potere: quello che mettono in scena come spettacolo estetico è una realtà per le masse di gente comune. La loro indifferenza nei confronti dell'ideologia è la forma stessa della loro complicità con l'ideologia dominante.

Questa indifferenza testimonia di come, nel postmodernismo, la parallaxe sia apertamente ammessa, esibita – e, in questo modo, neutralizzata: la tensione antagonista tra diversi punti di vista è appiattita su una pluralità indifferente di punti di vista. La «contraddizione» quindi perde il suo taglio sovversivo: in uno spazio di permissività globalizzata, punti di vista contraddittori coesistono cinicamente — il cinismo è la reazione dell'«e allora?» alla discordanza. Sfruttiamo spietatamente le risorse naturali ma contribuiamo anche alla causa ecologista – e allora? A volte la cosa in sé può servire a mascherare sé stessa: il modo più efficace di offuscare gli antagonismi sociali è di esibirli apertamente.

L'incommensurabilità

Ma forse siamo andati troppo in fretta. Facciamo un passo indietro e affrontiamo la questione di base: come affronta un edificio ideologico (inclusi reali edifici architettonici) gli antagonismi sociali? Nel suo classico *L'inconscio politico*, Fredric Jameson ha proposto una chiara lettura ideologico-critica dell'interpretazione data da Claude Lévi-Strauss delle straordinarie decorazioni facciali degli indiani caduveo in Brasile:¹² essi usano

una composizione simmetrica, ma secondo un asse obliquo [...], una situazione complessa corrispondente a due forme contraddittorie di dualismo, che si risolve in un compromesso, realizzato da una opposizione secondaria fra l'asse ideale dell'oggetto [il volto umano] e quello della figura che rappresenta.

Jameson così commenta: «Già a livello puramente formale, quindi, questo testo visivo è stato compreso come una contraddizione attraverso la soluzione curiosamente provvisoria e asimmetrica che esso propone di tale contraddizione».¹³ (Per inciso, non sembra questo una mappa di Manhattan, dove il disegno simmetrico di strade e viali è attraversato dall'asse obliqua di Broadway? O, a livello architettonico, non sembra un tipico edificio di Liebeskind con la sua tensione tra linee verticali e oblique?) Nel seguente, e cruciale, passo, Lévi-Strauss interpreta questa immaginata risoluzione formale di un antagonismo come (non una «riflessione» ma) un atto simbolico, una trasposizione-spostamento dello squilibrio-asimmetria-antagonismo sociale alla base della società dei caduveo. I caduveo sono una società gerarchica, e la loro

gerarchia nascente è già il luogo dell'emergere, se non del potere politico in senso stretto, almeno di rapporti di dominio: lo status inferiore delle donne, la subordinazione dei giovani

agli anziani e lo sviluppo di una aristocrazia ereditaria. Ma mentre questa struttura di potere latente è mascherata, presso i vicini guana e bororo, da una divisione a metà che taglia le tre caste, e il cui scambio esogamo sembra funzionare in un modo non gerarchico, essenzialmente egualitario, essa è presente apertamente nei caduveo, nella forma di diseguaglianze e conflitti ben visibili in superficie. Le istituzioni sociali dei guana e dei bororo, d'altra parte, presentano un regno dell'apparenza, in cui la gerarchia e diseguaglianza reali sono dissimulate dalla reciprocità delle metà e in cui perciò «l'asimmetria delle classi si trova [...] equilibrata dalla simmetria delle metà».¹⁴

Non è questo anche il nostro problema? Nelle società borghesi siamo scissi tra uguaglianza formale-giuridica, sostenuta dalle istituzioni di uno Stato democratico, e le distinzioni di classe imposte dal sistema economico. Viviamo la tensione tra, da un lato, il rispetto politicamente corretto dei diritti umani ecc., e, dall'altro, crescenti ineguaglianze, *gated communities* ed esclusione. Ed esattamente lo stesso vale per l'architettura: quando un edificio incarna l'apertura democratica, questa apparenza non è mai mera apparenza – possiede una propria realtà, struttura il modo in cui gli individui interagiscono nella vita reale. Il problema con i caduveo era che (come negli odierni Stati non democratici) a essi mancava questa apparenza – essi non hanno «dunque avuto la possibilità di risolvere le loro contraddizioni, o almeno di poterle dissimulare grazie a delle istituzioni artificiali. [...] E poiché non potevano prenderne coscienza e viverlo [questo rimedio], si sono messi a sognarlo». Le decorazioni facciali sono «il fantasma di una società che cerca, con passione inesausta, il modo di esprimere simbolicamente le istituzioni che avrebbe potuto avere, se i suoi interessi e le sue superstizioni non glielo avessero impedito».¹⁵ (Si noti la fine struttura dell'analisi di Lévi-Strauss — lo stesso Jameson sembra non coglierne una dimensione quando riassume così i suoi risultati: l'arte facciale dei caduveo «costituisce un atto simbolico, mentre contraddizioni sociali reali, insuperabili nei loro stessi termini, trovano una risoluzione puramente formale nell'ambito estetico»,¹⁶ e, in questo senso, «è piuttosto l'atto estetico a essere in sé ideologico, e la produzione di una forma estetica o narrativa dev'essere vista come un atto in sé ideologico, la cui funzione è di inventare 'soluzioni' immaginarie o formali a contraddizioni sociali insolubili».)¹⁷

Tuttavia, qui Lévi-Strauss merita una lettura precisa e accurata: il punto non è che, in modo semplice e diretto, le decorazioni facciali dei caduveo formulino una risoluzione immaginaria di contraddizioni reali; è piuttosto che essi integrano la mancanza di un'«apparenza» propriamente funzionante che possa essere iscritta nell'organizzazione sociale e istituzionale stessa. In altre parole, non abbiamo a che fare con un desiderio di uguaglianza reale, ma con il desiderio di un'apparenza adeguata.¹⁸ È per questo che Jameson è pienamente giustificato quando parla di «inconscio politico»: c'è un messaggio codificato nel gioco architettonico formale, e il messaggio espresso da un edificio spesso funziona come il «ritorno del represso» dell'ideologia ufficiale. Si ricordi l'intuizione di Wittgenstein: ciò di cui non possiamo parlare direttamente può essere mostrato dalla forma della nostra attività. Ciò di cui l'ideologia ufficiale non può parlare apertamente può essere rivelato nei segni muti di un edificio.

Questo ci porta a un risultato inaspettato: il punto non è solo che la fantasia incarnata nel linguaggio muto degli edifici possa articolare l'utopia di giustizia, libertà e uguaglianza tradita dalle relazioni sociali reali; questa fantasia può anche articolare un *desiderio di diseguaglianza*, di una gerarchia netta e di distinzioni di classe. Jameson prende *Shining* di Stanley Kubrick, un altro film

incentrato sull'architettura, come esemplare di questa ambiguità degli impulsi utopici. Come tutti sappiamo, il film (basato su un romanzo di Stephen King) è ambientato in un grande e moderno hotel di montagna, chiuso per l'inverno e occupato da una sola famiglia che lo gestisce.¹⁹ L'hotel è, ovviamente, un edificio maledetto infestato da spiriti del passato – ma quali spiriti? È qui che Jameson trova il film inquietante:

[...] la pulsione verso la società, il desiderio di una comunità sociale, la *voglia* di altre comunità sociali realizzate, affiora con tutta la forza di un ritorno del rimosso: ed è questo in definitiva, io credo, il tema profondo su cui verte interamente *Shining*. Dove cercare questa «comunità conoscibile», alla quale, perfino nell'esclusione, poter agganciare la fantasia di relazioni collettive? Sicuramente non la si potrà trovare nella burocrazia manageriale dell'hotel stesso, tanto multinazionale e standardizzato quanto una catena di motel [...]. Laddove il romanzo mette in scena il «passato» come una babele di voci e un'esplosione indistinta di vite di morti provenienti da tutte le generazioni degli abitanti nella storia dell'hotel, il film di Kubrick pone in primo piano e isola un solo periodo, moltiplicando sempre più i segnali consolidati: gli smoking degli uomini, le spider, le fiaschette tascabili per i liquori, i capelli impomatati con la riga nel mezzo [...]. Si tratta della generazione degli anni Venti ed è proprio da essi che l'eroe è perseguitato e posseduto. Gli anni Venti sono stati l'ultimo periodo in cui un'autentica classe agiata americana conduceva una vita pubblica aggressiva e ostentata: la classe dirigente proiettava un'immagine di sé non apologetica e consapevole, e godeva senza sensi di colpa e apertamente dei propri privilegi, armata dei propri emblemi, il cappello a cilindro e il calice di champagne, sul palcoscenico sociale sotto gli occhi delle altre classi. La nostalgia di *Shining*, il desiderio di una comunità sociale, assume la forma caratteristica di un'ossessione per l'ultimo periodo in cui la coscienza di appartenere a una classe è stata del tutto evidente: perfino il tema del servitore o del cameriere esprime il desiderio di una gerarchia sociale ormai svanita, che non può più essere soddisfatto nella falsa atmosfera multinazionale, in cui Jack Nicholson viene assunto per un lavoro occasionale da funzionari di un'organizzazione senza volto. Questo è chiaramente un violento «ritorno del rimosso»: una spinta utopica che si presta scarsamente all'usuale celebrazione, soddisfatta di sé ed edificante, che trova la sua espressione nello stesso snobismo e nella consapevolezza di classe che noi ingenuamente supponevamo lo minacciasse.²⁰

E, *mutatis mutandis*, non vale lo stesso per l'architettura neogotica stalinista? Questa non effettua forse il «ritorno del represso» dell'ideologia ufficiale egalaritaria-emancipativa socialista, lo strano desiderio di gerarchia e distinzioni sociali? L'utopia realizzata in architettura può anche essere un'utopia conservatrice di un ordine gerarchico recuperato. (Lo stesso vale forse anche per i monumentali edifici pubblici dell'era Roosevelt, come l'ufficio centrale delle poste a New York. Non è strano allora che l'edificio centrale della New York University nel centro di Manhattan assomigli all'Università Lomonosov a Mosca...)

Il contesto architettonico di *Shining* è quindi cruciale: la follia omicida che esplode può solo essere spiegata nei termini della tensione (o incommensurabilità) tra la famiglia solitaria e il gigantesco edificio vuoto che essa occupa. In questo senso possiamo perfino leggere *Psycho*, il

capolavoro di Alfred Hitchcock, come la messa in scena di un antagonismo architettonico: Norman non è forse scisso tra due *case*, il moderno motel orizzontale e la verticale casa gotica della madre, sempre di corsa tra le due, e sempre incapace di trovare il proprio posto? In questo senso, il carattere *unheimlich* della conclusione del film significa che, nella sua piena identificazione con la madre, egli alla fine trova il proprio *heim*, la propria casa. In opere moderniste come *Psycho* questa scissione è ancora visibile, mentre lo scopo principale dell'architettura postmoderna contemporanea è di offuscarlo. Basta ricordare il «New Urbanism» con il suo ritorno a piccole abitazioni familiari in piccole cittadine, con verande, che ricreano l'atmosfera accogliente della comunità locale: chiaramente questo è un caso di architettura come ideologia allo stato puro, che fornisce una soluzione immaginaria (per quanto «reale» nel senso di materializzata nella disposizione effettiva delle case) a un'impasse sociale reale che non ha nulla a che vedere con l'architettura e tutto a che vedere con le dinamiche del tardo capitalismo. L'opera di Gehry presenta un caso più ambiguo dello stesso antagonismo: egli prende uno dei due poli dell'antagonismo – una vecchia abitazione familiare o un edificio modernista in cemento e vetro – e poi, o lo sottopone a una specie di distorsione anamorfica cubista (pareti e finestre che seguono una linea curva ecc.), o combina la vecchia abitazione familiare con un'integrazione modernista. Allora questa è la mia ipotesi: se il motel dei Bates fosse stato costruito da Gehry, combinando direttamente la vecchia casa e il moderno motel in una nuova entità ibrida, Norman non avrebbe avuto alcun bisogno di uccidere le proprie vittime, dal momento che sarebbe stato liberato dall'insopportabile tensione che lo spinge a correre da un posto all'altro – avrebbe ora un terzo luogo di mediazione tra i due estremi.

L'ipotesi, in aggiunta, è che gli odierni giganteschi complessi teatrali e artistici, che si può dire siano il modello dell'architettura contemporanea, in effetti tentino di imporsi come istituzioni architettoniche a livello zero: i loro significati conflittuali (svago e arte seria, il sacro e il profano, l'esclusivo e il popolare) si cancellano a vicenda, e il risultato è la presenza del significato in quanto tale, come opposto al non significato – il loro significato è di avere un significato, di essere isole di significato nel flusso della nostra esistenza quotidiana senza significato. Per fare un po' più di luce sulla natura di parallaxe della loro struttura, consideriamo ora la descrizione che Jameson fa del progetto di Rem Koolhaas per la Bibliothèque nationale de France: l'enorme cubo che ospita la biblioteca

[...] critica le concezioni tradizionali della struttura o della forma tramite la sua stessa enormità, e tenta [...] tramite la natura prosaica della forma, di evitare del tutto la percezione formale. Ciò che questa non-forma nega in modo specifico [...] è la più grande delle concezioni moderniste lecorbusieriane: quella della relazione essenzialmente espressiva tra l'interno e le sue linee plastiche e pareti esterne, che dovevano lasciar cadere la loro rigidità e seguire semplicemente la loro funzione, in modo da corrispondere esteticamente alla alquanto differente realtà dell'interno.²¹

Questa *corrispondenza espressiva* tra l'interno (la divisione di un edificio in stanze e spazi per attività diverse) e l'esterno di un edificio si sposta quindi verso una radicale *incommensurabilità*: «Le funzioni, le stanze, l'interno, gli spazi interiori, pendono all'interno del loro enorme contenitore

come altrettanti organi fluttuanti». ²² Questi spostamenti formali nella relazione tra esterno e interno «reincorporano i paradossi della proprietà privata dopo la fine della società civile (nel caso di una biblioteca, tramite la dialettica della proprietà di informazione, o tramite la più classica antinomia di uno spazio pubblico con proprietari privati)». ²³

Tuttavia, non dobbiamo fraintendere questa enfasi sull'incommensurabilità tra esterno e interno come una critica (che si basa sulla domanda di continuità tra i due). L'incommensurabilità tra esterno e interno è un a priori trascendentale – nella nostra più elementare esperienza fenomenologica, la realtà che vediamo attraverso una finestra è sempre minimamente spettrale, non possiede la piena realtà dello spazio chiuso in cui ci troviamo. È per questo che, quando guidiamo un'automobile o guardiamo dalla finestra di una casa, percepiamo la realtà esterna in uno stato stranamente de-realizzato, come se stessimo guardando uno spettacolo su uno schermo; se apriamo la finestra l'impatto diretto della realtà esterna provoca sempre un minimo shock; siamo, per così dire, sopraffatti dalla sua vicinanza. È anche per questo che, quando entriamo nello spazio chiuso di una casa, siamo spesso sorpresi: il volume interno sembra più grande della struttura esterna, come se la casa fosse più grande dall'interno che dall'esterno.

Sul lato sud della zona militarizzata che divide la Corea del nord dalla Corea del sud i sudcoreani hanno costruito un sito turistico veramente unico: un teatro con davanti una grande vetrata tipo schermo cinematografico che dà sulla Corea del nord. Lo spettacolo che la gente osserva quando prende posto per guardare attraverso la vetrata è la realtà stessa (o piuttosto un tipo di «deserto del reale»): l'arida zona demilitarizzata con i suoi muri, e così via, e, più in là, si intravede la Corea del nord. Come se volesse rispettare la finzione, la Corea del nord ha costruito poi un finto villaggio modello, con bellissime abitazioni che sono in piena vista dal punto di osservazione della vetrata; la sera le luci vengono accese contemporaneamente in tutte le case, ai loro abitanti sono dati bei vestiti e questi ogni sera sono obbligati a fare una passeggiata – a una zona sterile viene quindi conferito uno status fantasmatico, essa viene elevata a spettacolo per il solo fatto di essere inserita in una cornice. Qualcosa di simile è accaduto a Peppermint Bay, un centro ricreativo in Tasmania (progettato da Terroir Pty Ltd), dove l'area riservata a funzioni e cerimonie è situata di fronte a una quercia e alla fine di un percorso labirintico. Da un grande atrio all'interno del centro si può vedere il grande albero secolare che sta fuori in una zona erbosa, attraverso una vetrata che prende l'intera parete e la cui forma a zigzag corrisponde vagamente alla forma di un albero. Ciò che vediamo attraverso la vetrata (l'albero, ma anche l'erba e l'acqua sullo sfondo) è un piacevole paesaggio naturale – ma visto come tale dall'interno dell'edificio, con la vetrata che funge da cornice. Dobbiamo quindi distinguere fra due esterni: l'esterno stesso (dove l'albero è visto direttamente dalla zona erbosa) e l'esterno-interno (l'esterno visto dall'interno). I due non sono la stessa cosa: nel secondo caso, l'esterno non è più semplicemente l'unità onnicomprensiva che contiene l'interno, ma è esso stesso simultaneamente racchiuso dall'interno (o, potremmo dire, la natura è racchiusa dalla cultura). Allo stesso modo, la Corea del nord può apparire sublime – quando viene vista dal luogo sicuro nella Corea del sud; per converso, la democrazia può apparire sublime, quando viene vista dal punto di osservazione di un regime autoritario o «totalitario». Anche il Nuovo Museo dell'Acropoli di Bernard Tschumi, costruito di fronte alla collina sulla quale sta il Partenone, si affida a un effetto simile: quando arriviamo al terzo piano, vediamo attraverso una grande vetrata la «cosa stessa», il Partenone – il fatto che lo vediamo attraverso una cornice, e non direttamente, non fa che accrescere la sua sublime apparenza. ²⁴

Ciò che questa mutua intrusione indica è che interno ed esterno non coprono mai l'intero spazio: c'è sempre l'eccesso di un terzo spazio che si perde nella divisione in esterno e interno. Nelle

abitazioni umane c'è uno spazio intermedio che viene sconfessato: sappiamo tutti che esiste, ma non ne accettiamo veramente l'esistenza – rimane ignorato e (generalmente) indicibile. Il contenuto principale di questo spazio invisibile sono ovviamente gli escrementi (nelle condutture e nelle fogne), ma esso include anche la rete complessa di attrezzature elettriche, connessioni digitali ecc. – il tutto contenuto negli spazi angusti tra le pareti e sotto i pavimenti. Ovviamente sappiamo bene come i nostri escrementi lasciano la casa, ma la nostra relazione fenomenologica immediata con essi è più radicale: è come se i rifiuti sparissero in qualche sorta di inferi, al di là della nostra vista e fuori dal nostro mondo.²⁵ In modo simile, in relazione al corpo di un'altra persona, sappiamo molto bene che questa suda, defeca e urina, ma nelle nostre relazioni quotidiane astraiano da questo fatto; queste caratteristiche non fanno parte dell'immagine del nostro prossimo. Siamo dipendenti da questo spazio, ma lo ignoriamo – non sorprende allora che nei film di fantascienza, dell'orrore e nei techno-thriller questo spazio oscuro tra le pareti è dove stanno in agguato orribili minacce (da macchine di spionaggio a mostri o animali come scarafaggi e ratti). Si ricordi anche, nell'architettura fantascientifica, il topos di un edificio con un piano o una stanza in più non inclusi nel piano dell'edificio (e dove ovviamente dimorano cose terrificanti).

Cosa può fare qui l'architettura? Una possibilità è di ri-includere questo spazio escluso in una forma addomesticata. A 509 metri dal suolo, il grattacielo Taipei 101 a Taiwan era fino a poco tempo fa l'edificio più alto della terra. Dal momento che Taiwan è spesso colpita da tifoni, il problema era come controllare l'oscillazione che si sarebbe verificata quando l'edificio fosse stato esposto a forti venti. La soluzione fu originale: per ridurre le vibrazioni laterali, un'enorme sfera d'acciaio del peso di 606 tonnellate è appesa al novantaduesimo piano e arriva fino all'ottantasettesimo; la sfera è collegata a pistoni che portano olio attraverso piccoli fori, ammortizzando in questo modo le vibrazioni. Quello che rende questa soluzione particolarmente interessante è che non è trattata come il segreto oscuro dell'edificio, ma è esibita pubblicamente come la sua attrazione principale. Vale a dire, seduti nel magnifico ristorante, da una parte si vede il panorama della città attraverso le vetrate, mentre dall'altra si può vedere la sfera gigante che ondeggia dolcemente. Ma questa trasparenza è ovviamente una pseudo-trasparenza, come quella dei banchi nei grandi supermercati alimentari dove il cibo viene preparato davanti ai nostri occhi (la frutta è spremuta, carne e verdure sono fritte...).

L'involucro...

Per tornare all'architettura postmoderna: la forma ambigualmente «significativa» in cui l'edificio è avvolto – spesso un primitivo simbolismo mimetico, come far somigliare l'intero edificio a un animale (tartaruga, uccello, insetto...) – non è un'espressione dell'interno, ma è qualcosa che viene imposto sopra di esso. Il legame tra forma e funzione è reciso, non c'è alcuna relazione causale tra i due: la forma non segue più la funzione, la funzione non determina più la forma, e il risultato è un'estetizzazione generalizzata. Questa estetizzazione raggiunge il suo climax nei grandi poli culturali multifunzionali contemporanei, la cui caratteristica fondamentale è il divario tra rivestimento e struttura. Quali sono le fondamentali versioni architettoniche di questo divario? Il livello zero, non espressivo, è rappresentato da alcuni degli edifici di Koolhaas, come il già citato progetto per la Bibliothèque nationale de France: qui l'involucro è semplicemente un'enorme scatola neutra che, internamente, alberga gli spazi funzionali multipli che «pendono all'interno del loro enorme contenitore come altrettanti organi fluttuanti». (Lo stesso succede con molti centri commerciali contenuti all'interno di grigi scatoloni rettangolari).

Alcuni dei progetti di Liebeskind (in modo esemplare il Wohl Center della Bar-Ilan University, a

Ramat-Gan in Israele) riflettono nella «pelle»²⁶ stessa il divario tra il rivestimento protettivo e la struttura interna: la stessa forma esterna (un'enorme scatola) è moltiplicata, basandosi sul contrasto tra le linee rette verticali e orizzontali e le linee diagonali delle pareti esterne. Il risultato è un effetto ibrido, come se lo stesso edificio fosse un condensato di due (o più) cubi asimmetrici – come se lo stesso principio formale (una scatola cubica) fosse applicato su assi diversi. Una strana tensione e disequilibrio, un conflitto di principi, sono quindi inscritti direttamente nella forma, come se l'edificio reale mancasse di un singolo punto di sostegno e di una singola prospettiva.

Il passo successivo è l'estetizzazione minima del contenitore esterno: non è più solo una scatola neutra, ma un guscio arrotondato che protegge il gioiello che sta all'interno. Formalmente il contrasto tra esterno e interno è di norma quello tra la sfericità del rivestimento e le linee rette delle strutture interne: un involucro curvo (una cupola a forma di uovo) avvolge gli edifici interni a forma di scatola a linee verticali e orizzontali, come la «gigantesca tazza da tè» dell'Oriental Art Centre di Shanghai, o, dello stesso architetto (Paul Andreu), il National Grand Theater of China a Pechino, con la sua gigantesca copertura in metallo e vetro, un guscio d'uovo che protegge gli edifici adibiti agli spettacoli. Il Kinder Surprise, uno dei più popolari prodotti dolciari in vendita nell'Europa centrale, è un uovo di cioccolato avvolto in carta colorata; dentro troviamo un giocattolino di plastica (o i pezzi con cui il giocattolo può essere costruito) – si potrebbe affermare allora che il National Grand Theater of China è una sorta di gigantesco Kinder Surprise. Questo tema della protezione del gioiello interno raggiunge il suo climax nel progetto per il nuovo Teatro Mariinskij a San Pietroburgo: l'edificio del teatro, dalla forma funzionale a scatola e in marmo nero (un palazzo del diciottesimo secolo), è avvolto nel bozzolo di una irregolare struttura *glacé* separata, una «lamella».

L'estetizzazione della «pelle» culmina nei cosiddetti «edifici scultorei Gehry», dove la struttura esterna che avvolge l'interno scultorei Gehry», dove la struttura esterna che avvolge l'interno funzionale non è più solo un guscio, ma una scultura con un significato a pieno titolo. Per esempio: il Performing Art Center del Bard College, il cui rivestimento è una struttura curvilinea di alluminio a forma di cimice-scarafaggio; o la Walt Disney Concert Hall a Los Angeles, con le sue forme metalliche curvilinee senza finestre; o il Jay Pritzker Pavillon nel Millennium Park di Chicago, che tenta di realizzare l'«effetto Bilbao», cioè di creare uno stimolante spazio pubblico nel mezzo della giungla di cemento della città. Dobbiamo menzionare qui anche l'Auditorium di Tenerife a Santa Cruz, il cui rivestimento ha l'aspetto di un gigantesco uccello marino intrappolato dalle sue stesse invadenti ali a mezza luna (o a forma di falce).

C'è ancora un'altra variazione di questo divario tra rivestimento e contenuto: i cosiddetti «*terrain buildings*», dove la superficie di rivestimento è costruita come continuazione diretta del terreno circostante, con le linee ondulate di una collina ricoperta di erba, e così via (pensate alle abitazioni degli hobbit nel *Signore degli anelli*). Il Yokohama International Port Terminal (progettato da Foreign Office Architects) è qui esemplare: uno spazio pubblico il cui tetto funziona da piazza e come prolungamento della superficie del vicino parco. Così gli stessi architetti hanno descritto la loro opera: «Invece di sviluppare l'edificio come un oggetto o figura sul molo, il progetto è prodotto come un'estensione del suolo urbano». Il Yokohama Terminal può quindi essere visto come il caso estremo in cui, in un certo senso, tutto l'interno dell'edificio è ridotto allo spazio interstiziale tra la pelle-involucro (la superficie verde o in legno) e il corpo della terra, compresso nell'ambito appiattito tra i due. Non ci stupisce però che l'effetto reale di questi edifici sia esattamente l'opposto della «naturalizzazione» voluta (un'immersione senza interruzioni nell'ambiente naturale): la natura stessa viene così de-realizzata, ovvero, sembra che una superficie «naturale» di erba sia una pelle artificiale che nasconde un complesso macchinario.

E, per concludere, la relazione tra esterno e interno può anche essere rovesciata, come nel caso della Tate Modern a Londra, dove un megalite in decadenza un tempo abbandonato (la centrale elettrica) viene conservato come involucro esterno, mentre tutte le pareti e le superfici interne vengono completamente ristrutturare e modernizzate. (Lo stesso vale per l'Eastgate Theatre and Arts Center a Peebles [Gran Bretagna]: della vecchia chiesa abbandonata è stata conservata solo la facciata gotico-vittoriana, mentre il corpo principale dietro la facciata è stato ricostruito in un moderno stile a vetrate).

La relazione stessa tra urbanistica e architettura deve quindi essere storicizzata: essa cambia con il postmodernismo, in cui la differenza diventa sempre più sfocata: gli edifici postmoderni tendono a funzionare come i loro propri spazi urbani (come parchi all'interno di centri commerciali, mondi-capsula autonomi).²⁷ In questo modo lo spazio pubblico è privatizzato a un punto tale che potenzialmente sospende la tensione dialettica stessa tra privato e pubblico. L'edificio di un centro commerciale è come una scatola con un mondo all'interno, separato dall'esterno da una grigia parete uniforme o da pannelli di vetro scuro che riflettono solamente l'esterno, e non danno alcuna idea o accenno di cosa accade all'interno.

Il mistero semiotico centrale dei poli culturali multifunzionali è il mistero di questo raddoppio: perché un edificio dentro un edificio? Perché un contenitore stesso deve essere contenuto? Questa (a volte mostruosa) esibizione di incoerenza ed eccesso non invoca una diagnosi, dal momento che funziona come un sintomo, un messaggio codificato all'interno del caos? E se questo raddoppio presentasse la «contraddizione» dello spazio pubblico che viene controllato da privati, di uno spazio sacro dell'arte che dovrebbe essere aperto allo svago profano? Un'analisi serrata dell'«involucro» che avvolge molti di questi edifici ci porta alla stessa conclusione. Gli studi di Alejandro Zaera Polo del concetto di involucro architettonico si centrano sul confine tra esterno e interno, invece che sull'organizzazione interiore dell'interno: Zaera Polo definisce l'«involucro» come la membrana che separa l'Interno di un edificio dal suo Esterno.²⁸ Come tale, l'involucro (l'aspetto esteriore del volume di un edificio) è il più vecchio e il più primitivo elemento architettonico che materializza la divisione tra esterno e interno e porta quindi automaticamente una carica politica. Nella sua dettagliata elaborazione, Zaera Polo distingue quattro forme tipologiche: piatta orizzontale, piatta verticale, verticale e sferica/cubica; ogni tipo possiede un numero di caratteristiche che lo rendono adatto a rappresentazioni e funzioni che possono essere connesse a certi effetti sociali e politici. Tuttavia, più interessante di queste differenziazioni dettagliate è il modo in cui Zaera Polo fonda la nozione di involucro su un'idea molto precisa delle dinamiche tardo capitaliste, basata sull'opera di Gilles Deleuze e Peter Sloterdijk.

Il punto di partenza di Zaera Polo è quello che siamo tentati di chiamare «deleuzianismo neocapitalista» (senza alcuna intenzione di scherno). Deleuze e Guattari hanno proposto un certo sistema concettuale – l'opposizione tra molecolare e molare, produzione e rappresentazione, differenza e identità, la moltitudine nomade e l'ordine gerarchico ecc. – in cui un polo è la forza generativa e l'altro la sua rappresentazione illusoria: la moltitudine è produttiva, ed è in quanto tale riflessa in modo distorto nel teatro della rappresentazione. Per dirla in modo brutalmente semplificato, il problema è: in che relazione sta questo sistema con il capitalismo? Ci sono due risposte opposte. Quella degli stessi Deleuze e Guattari è una risposta marxista: anche se il capitalismo è una forza di «deteritorializzazione», che libera la produttività della moltitudine, questa produttività rimane imprigionata all'interno dei confini di una nuova «riterritorializzazione», quella della struttura capitalista del profitto che racchiude l'intero processo; solo nel comunismo la produttività nomade della moltitudine può essere pienamente liberata. La risposta opposta è quella

data dai sostenitori del «nuovo spirito del capitalismo» del post-Sessantotto: per questi è il marxismo stesso che rimane prigioniero della logica totalizzante-rappresentativa dello Statopartito come agente unitario che regola la vita sociale, ed è il capitalismo che è oggi la sola forza efficace di produttività molecolare nomade. Paradossalmente, dobbiamo ammettere che c'è più verità nella seconda risposta: per quanto Deleuze e Guattari abbiano ragione a concepire la struttura capitalista come un ostacolo alla piena liberazione della produttività, essi commettono qui lo stesso errore che commette proprio Marx, ignorando come l'ostacolo sia (come l'*objet a* di Lacan) una condizione positiva di ciò che esso racchiude, così che, abolendolo, paradossalmente perdiamo la produttività stessa che esso ostacolava.

Zaera Polo è quindi giustificato a inscrivere il suo deleuzianismo nel campo capitalista:

Ci sono due forme fondamentali di strutture politiche che hanno storicamente organizzato lo scambio e il flusso di risorse, competenze e strutture di comando, nel tempo e nello spazio: i mercati e le burocrazie. Questi sono i due campi in cui gli architetti possono provare a costruire il loro intervento. All'interno dell'economia globale, il mercato è diventato dominante come meccanismo di organizzazione in grado di integrare un gran numero di agenti nei suoi processi in un minor tempo. Le burocrazie sono organizzazioni di potere basate su una totalità gerarchica che opera in condizioni stabili per lunghi periodi di tempo, e può a stento sopravvivere al ritmo del cambiamento e al livello di complessità richiesti da un'economia globale. Mentre all'interno delle burocrazie gli agenti e le loro relazioni sono fisse nel corso del tempo, i mercati sono organizzazioni che organizzano il potere attraverso un insieme complesso e costantemente variabile di agenti e fattori. Come forma di organizzazione politica più adatta a integrare ambiti in continua espansione, il mercato è una potente forza che sta dietro il fallimento dell'ideologia e dell'utopia come dispositivi politici efficaci, dal momento che essi avrebbero bisogno di un potere centralizzato se dovessero essere attuati. Il mercato è probabilmente un ambiente migliore per articolare l'odierna proliferazione di interessi politici e l'emergere di micro-politiche [...]. I sostenitori dell'ideologia, che sperano in un ritorno a una società guidata dallo Stato e ideologicamente illuminata come rimedio per le miserie dell'economia di mercato e come alibi per la ricostruzione di un'architettura rappresentativa, significativa, perfino utopica, farebbero bene a ricordare le miserie delle burocrazie e a considerare come possibili interventi istituzionali possano essere convogliati attraverso l'enorme macchina dei mercati per impedire che diventi sclerotica.²⁹

Di conseguenza dobbiamo lasciar perdere ogni utopismo ideologico anti-mercato e sottoscrivere pienamente il fatto che il mercato globale «è il luogo principale della politica architettonica contemporanea» — e cioè, dobbiamo operare all'interno del sistema del capitalismo globale. La grande caratteristica della globalizzazione è la liberazione, fino a oggi senza precedenti, dei poteri della deterritorializzazione — il processo descritto molto tempo fa da Marx nel famoso passo del *Manifesto del partito comunista*:

Tutte le stabili e irrugginite condizioni di vita, con il loro seguito di opinioni e credenze rese venerabili dall'età, si dissolvono, e le nuove invecchiano prima ancora di aver potuto fare le ossa. Tutto ciò che vi era di stabilito e di rispondente ai vari ordini sociali si svapora, ogni cosa sacra viene sconsecrata [...].³⁰

Questo non significa tuttavia che ogni cosa si trasformi progressivamente in melma sociale senza forma: la deterritorializzazione stessa crea il bisogno di nuovi modi di delimitazione, ora non più le vecchie e fisse mura gerarchiche, ma una molteplicità di «involucri», «bolle», come «contenitori di una realtà liquida»:

La globalizzazione ha messo in moto un insieme di tipologie spaziali principalmente determinate dalla capacità di condurre flusso. Gli architetti hanno cercato di pensare questo spazio senza confini, lo «spazio dei flussi», dissolvendo l'involucro come ostacolo al flusso e alla continuità spaziale, e presentando un'immagine del mondo come un magma che scorre caotico. Tuttavia un nuovo quadro sta emergendo sotto forma di bolle e tecnologia informatica, schiume economiche, contenitori di una realtà liquida.³¹

Qui entra in scena Peter Sloterdijk e la sua monumentale trilogia *Sfere*: lungi dal propugnare un ritorno a un contenimento premoderno, Sloterdijk è stato il primo a proporre quello che potremmo chiamare un «provincialismo per l'era globale»:

[...] il mondo come spazio schiumoso riempito di bolle e globi di diverse grandezze e qualità. Questa società capsulare e i suoi fenomeni come il provincialismo globale, la politica della climatizzazione e gli uteri sociali, descrivono un nuovo paradigma, che richiede non solo una riconsiderazione delle tecnologie e dell'economia dell'involucro dell'edificio, ma anche delle sue implicazioni politiche, sociali e psicologiche.³²

Quali sono allora le implicazioni politiche dell'«attuale desiderio dell'involucro come dispositivo di isolamento e di immunizzazione»? Zaera Polo è ben conscio del fatto che l'interno di un edificio sia interamente determinato da esigenze di efficienza ecc.; la sua scommessa è che l'involucro – nella sua indipendenza dai contenuti funzionali – possa diventare uno spazio potenziale di libertà, di autonomia estetica, e trasmettere il proprio messaggio:

Mentre la maggior parte degli altri aspetti del progetto architettonico sono ora controllati da altri agenti (ad esempio, project manager, appaltatori specializzati), che garantiscono l'efficienza della consegna del progetto, il fatto che il cliente sia sempre di più senza un volto dà agli architetti licenza di inventare l'interfaccia dell'edificio. L'involucro è diventato l'ultimo ambito del potere architettonico, nonostante l'incapacità della disciplina di articolare una cornice teorica in grado di strutturare la sua rinnovata importanza. Dare avvio a una critica politica dell'involucro, che sia in grado di affrontare i suoi molteplici legami e complessità, potrebbe metterci nella posizione di elaborare l'architettura non solo come rappresentazione degli interessi di un cliente, di una certa ideologia politica, o di un'immagine di utopia, ma come un agire politico affatto reale, concreto ed efficace, in grado di mettere insieme, e mediare tra, gli interessi delle molteplicità che convergono sul progetto architettonico.³³

Contrariamente alle antiquate forme di politica radicale, che tendono ad agire come un singolo ente con lo scopo di minare il sistema, i nuovi sforzi di realizzare una redistribuzione del potere funzionano sul piano sub-politico degli interventi locali:

Invece di ricorrere a ideologie politiche o a riferimenti utopici predefiniti e onnicomprensivi per articolare le pratiche dell'architettura, intendiamo elaborare possibili correlazioni tra strategie architettoniche ed effetti politici per mobilitare la disciplina a un livello sub-politico. La questione ora non è se certa architettura è allineata a destra, a sinistra o a un certo partito politico – come in precedenti incarnazioni delle politiche architettoniche – ma piuttosto quali strategie architettoniche possono innescare effetti sulla distribuzione del potere [...]. Esiste un numero crescente di nuove forme di azione politica che preannunciano l'emergere sia di diverse qualità politiche (come gli affetti) sia di diversi ambiti politici (come la vita quotidiana). La politica contemporanea sta cedendo il passo a una nuova ondata di potenti habitat materiali, ambienti artificiali, organizzazioni artificiali, appartenenze e legami, che stanno letteralmente ridefinendo l'ambiente politico in cui siamo e coesistiamo. Sia enti governativi che organizzazioni aziendali si stanno muovendo nella direzione di livelli molteplici di *governance* con connessioni intensificate tra di loro [...]. Ne risulta che la sfida al potere può solo essere selettiva, e che una divisione del lavoro politico deve essere articolata da molteplici discipline che operano indipendentemente e simultaneamente [...]. Una politica unica di resistenza non è più in grado di sfidare le forme contemporanee del potere costituito.³⁴

Tuttavia, come Zaera Polo deve ammettere, a parte la (relativa) autonomia estetica e politica che fornisce (e l'ovvia funzione ambientale), l'involucro serve anche come dispositivo di sicurezza: «Il design di involucri sferici si è di conseguenza concentrato recentemente sulla costruzione della superficie stessa, sia come un dispositivo ambientale e di sicurezza, sia come il locus di rappresentazione simbolica». La funzione di sicurezza non è qui la stessa di quella delle pareti tradizionali, che proteggono l'interno dai pericoli esterni: la differenza decisiva è che l'involucro

protegge uno spazio pubblico privatizzato: «Una definizione più permeabile del confine della proprietà è più probabile che possa dare spazio in modo effettivo a una relazione fluida tra privato e pubblico *in un'epoca in cui l'ambito pubblico è sempre più costruito e gestito da agenti privati*» (corsivo mio). Allora, dalla poesia deleuziana di fluida deterritorializzazione, siamo tornati al compito di come effettuare e proteggere la delimitazione e appropriazione [*enclosure*] (privata) degli spazi pubblici. Se l'architettura tradizionale era un tentativo di racchiudere [*enclose*] l'interno dall'esterno, oggi essa spesso tenta di racchiudere l'esterno stesso, e cioè, di creare un esterno protetto/schermato, separato dal fuori «selvaggio». L'involucro che isola un (insieme di) edificio(/i) è quindi la versione urbanistica-architettonica delle *eclosures* dei terreni comuni: non solo l'interno di una casa, ma il suo esterno stesso è transennato e «climatizzato» – non solo rispetto alla qualità della temperatura e dell'aria, ma anche rispetto alla presenza indesiderata di soggetti potenzialmente «tossici»:

La «politica della climatizzazione» di Sloterdijk indica un processo in cui settori crescenti dello spazio urbano sono dati ad agenti privati affinché li sviluppino e li gestiscano: giardinieri, perfino manager e agenti di sicurezza privati fanno parte del progetto di queste *atmosfere*. Il *junkspace* di Koolhaas è un'altra descrizione dello stesso fenomeno di igienizzazione di aree sempre maggiori della città, che procura un ambiente sicuro, sempre che siamo disposti a cedere compiti di polizia a servizi di sicurezza privati.³⁵

Questa tendenza ha raggiunto il suo picco (almeno per il momento) nel progetto «Crystal Island» a Mosca, annunciato di recente da Norman Foster:

2,5 milioni di metri quadrati sotto un unico involucro, l'edificio più grande del mondo, approssimativamente cinque volte più grande dell'edificio del Pentagono. Il progetto viene descritto come un esempio di sostenibilità, in grado di migliorare le prestazioni ambientali dell'edificio, inglobando aree sempre maggiori della città sotto un unico involucro progettato per migliorare la ventilazione e la luce naturali.³⁶

L'ideologia e la politica «progressista» ufficiale (come il New Labour nel Regno Unito) amano celebrare questi progetti come modelli della «rivitalizzazione» dei centri cittadini in decadenza; tuttavia Zaera Polo ha ragione a porre la domanda «se questa sia in effetti una rigenerazione dei centri urbani, come afferma il New Labour, o se sia invece l'acquisizione delle parti centrali delle città da parte di una specie di organizzazione aliena con aria condizionata e sicurezza privata».³⁷ Questo ci porta all'antagonismo sociale che questi edifici tentano di risolvere. Da un lato, costruire un polo culturale multifunzionale è considerato «come il santo graal dagli architetti»: «Diversamente

dai tipi di edifici più convenzionali, come uffici, abitazioni e perfino l'architettura civile, che devono adeguarsi al paesaggio urbano, un centro culturale multifunzionale può permettersi di essere audace e insolito, di uscire dalla norma».³⁸ Tuttavia questo spazio di libertà creativa è contrastato dalle esigenze di multifunzionalità dell'edificio: i manager di questi centri non possono

semplicemente affidarsi agli eventi culturali stessi per provvedere sufficiente attrazione; l'edificio deve creare un'«esperienza» e un'«atmosfera del luogo» per un pubblico sempre più esigente. È con questo tipo di caratteri immateriali che gli eventi culturali possono veramente avere la meglio sull'*home entertainment*. Bisogna pensare a ogni aspetto della visita, dai foyer e bar alle attrezzature e alla facilità di accesso.³⁹

Questa esigenza, tuttavia, non è solamente finanziaria, ma è profondamente ideologica – riflette una «tensione culturale»:

La percezione che fondi pubblici vengano spesi per edifici «elitari» è sempre stato il tallone d'Achille di questi progetti, lasciandoli scoperti ad attacchi da ogni lato; nella più trasparente e politicamente corretta società odierna, è la questione dell'inclusione, più di ogni altra, che ha influenzato la progettazione degli odierni spazi culturali. Il risultato è che il polo culturale ha dovuto essere ridefinito per il ventunesimo secolo. La nuova generazione di edifici deve fare parte della spazio pubblico, e solo l'accesso alle aree centrali deve essere a pagamento. Questi poli includono attività pubbliche all'interno e attorno al complesso, per attrarre così un più vasto numero di visitatori.⁴⁰

...della lotta di classe

Questo sforzo costante di contrastare la minaccia di «elitarismo» segnala una serie di opposizioni che l'architettura dei poli culturali deve affrontare: pubblico/privato, aperto/riservato, elitario/popolare – tutte variazioni del motivo di base della lotta di classe (che, ci dicono, non esiste più nelle nostre società). Lo spazio di queste opposizioni delinea il problema per il quale i poli culturali multifunzionali sono le soluzioni proposte.

Claude Lévi-Strauss menziona una delle tribù indigene americane i cui membri affermano che tutti i sogni hanno un significato sessuale nascosto – tutti *a eccezione di quelli apertamente sessuali* : in questi, appunto, dobbiamo cercare un altro significato segreto. Lo stesso vale per l'antagonismo di classe: ogni questione che non riguardi la classe (ecologica, femminista, razzista) può essere interpretata attraverso il prisma dell'antagonismo di classe, a eccezione del riferimento diretto proprio all'antagonismo di classe, che (poiché è una rimozione necessariamente distorta del «vero» antagonismo) ha bisogno di essere rimandato a un altro antagonismo. Quando Pat Buchanan

«codifica» in termini di classe la sua opposizione al multiculturalismo e al femminismo, il suo razzismo, e così via, o quando Nixon veniva visto come appartenente alle «classi basse» in opposizione a Kennedy, qui lo stesso riferimento di classe funziona come uno schermo che dissimula il vero legame tra l'antagonismo di classe e il problema in questione (femminismo, razzismo, e così via).

Lo stesso antagonismo di classe può funzionare come mezzo per mistificare l'antagonismo di classe: non può «significare sé stesso» ma può offuscare sé stesso. La strategia dei repubblicani sfrutta magistralmente le debolezze della politica liberaldemocratica: il loro modo paternalistico di prendersi cura dei poveri, combinato a una sotterranea e malcelata indifferenza, o perfino disprezzo, per i colletti blu; il loro femminismo politicamente corretto, combinato a una segreta diffidenza verso le donne potenti. Sarah Palin era un successo in entrambi i punti: mettendo in mostra sia il marito di estrazione popolare che la propria femminilità.

Generazioni anteriori di politici donne (Golda Meir, Indira Gandhi, Margaret Thatcher, e fino a un certo punto anche Hillary Clinton) erano quello che si è soliti chiamare donne «falliche»: si comportavano come «lady di ferro», che imitavano e tentavano di superare l'autorità maschile, di essere «più uomini degli uomini stessi». In un recente commento in *Le Point*, Jacques-Alain Miller ha fatto notare che Sarah Palin, al contrario, esibisce orgogliosamente la propria femminilità e la propria maternità. Palin ha un effetto «castrante» sui suoi oppositori maschi, non per il fatto di essere più virile di loro, ma perché usa la maggior arma femminile, l'umiliazione sarcastica della tronfia autorità maschile – sa che l'autorità maschile «fallica» è una posa, una parvenza da sfruttare e di cui farsi beffe. Si ricordi come si fece beffe di Obama come «community organizer»,⁴¹ sfruttando il fatto che c'è qualcosa di sterile nell'aspetto fisico di Obama, con la sua pelle nera ma non troppo, la figura snella, e le grandi orecchie. Qui abbiamo la femminilità «post-femminista» senza complessi, che unisce le caratteristiche di madre, insegnante compita (occhiali, capelli raccolti), persona pubblica e, implicitamente, oggetto sessuale, che esibisce orgogliosamente il «first dude»⁴² come giocattolo fallico. Il messaggio è che «non le manca niente» – e che, per aggiungere al danno la beffa, è stata una donna repubblicana che ha realizzato questo sogno della sinistra liberale. È come se lei semplicemente fosse quello che le femministe liberali di sinistra vorrebbero essere. Non c'è da meravigliarsi che l'effetto Palin sia quello di una falsa liberazione: *drill, baby, drill!*⁴³ Possiamo mettere insieme l'impossibile: femminismo e valori della famiglia, multinazionali e colletti blu. Questo significa che – in hegelese – la lotta di classe incontra sé stessa nella sua determinazione oppositiva (*gegensätzliche Bestimmung*), nella sua forma distorta/rimossa, come una tra le tante lotte sociali. E, esattamente allo stesso modo, il populismo «anti-elitario» in architettura è la modalità dell'apparenza del suo opposto, delle differenze di classe.

Come rientra allora in queste coordinate l'architettura antielitaria dei poli culturali multifunzionali? Il suo tentativo di superare l'esclusività elitaria fallisce, dal momento che essa riproduce i paradossi dell'apertura liberale delle classi alte: la sua falsità, e il fatto che non riesca a raggiungere questo obiettivo, sono la falsità e il limite del nostro capitalismo liberale tollerante. Il messaggio effettivo dell'«inconscio politico» di questi edifici è *l'esclusività democratica*: essi creano uno spazio aperto egalitario e multifunzionale, ma proprio l'accesso a questo spazio è filtrato invisibilmente e controllato da privati. In termini più politici, i poli culturali multifunzionali tentano di produrre *normalità civile in uno stato di emergenza (eccezione)*: costruiscono uno spazio «aperto» che è racchiuso in un bozzolo, protetto, e filtrato. (Questa logica è portata all'estremo nei centri commerciali in alcuni paesi dell'America Latina, ben protetti da personale di sicurezza armato di mitragliatrici).

In quanto tali, i poli culturali multifunzionali sono spazi utopici che escludono il *junkspace*:⁴⁴ tutti gli «avanzi» maleodoranti dello spazio cittadino. Per usare un termine coniato da Deleuze, una grande città contemporanea è uno spazio di «inclusione disgiuntiva»: esso *deve includere* luoghi la cui esistenza non fa parte del suo «ego ideale», che sono *disgiunti* dalla sua immagine idealizzata di sé stesso. Il paradigma (ma di gran lunga non il solo) di questo spazio sono gli slum (favelas in Brasile), luoghi di deregolamentazione spaziale e mescolanza caotica, di «bricolage» architettonico con i materiali che si trovano a disposizione. (Sarebbe interessante studiare in dettaglio i grandi slum suburbani come fenomeno architettonico con una propria estetica sregolata). Tra questi due estremi – l’architettura «manierata» fatta per essere notata e osservata in quanto tale, sull’esempio dei poli culturali multifunzionali, e l’auto-organizzazione spontanea del *junkspace* – c’è l’ampio e perlopiù invisibile dominio dell’architettura «ordinaria», le migliaia di edifici «anonimi», dai condomini ai garage e ai centri commerciali, che sono fatti solo per funzionare, non per essere notati dalla stampa o dalle riviste di architettura. Dovremmo sorprenderci di scoprire che queste tre modalità dell’architettura corrispondono ai tre grandi strati delle nostre società? I manager, avvocati, personalità dello spettacolo e altri «lavoratori immateriali» ad alti livelli; (ciò che resta della) classe lavoratrice comune; e infine gli esclusi (ovvero, quelli che vivono negli slum).

I poli culturali multifunzionali funzionano da eccezione: isole artificiali di significato nella nostra esistenza senza significato, *enclosure* utopiche che balzano fuori dalla realtà ordinaria delle nostre città. In quanto tali, essi riuniscono gli opposti: sono sacri e profani, come chiese laiche – e il modo in cui i visitatori si mettono in relazione a essi è con un misto di soggezione sacra e di consumo profano. Ispirano soggezione con il loro aspetto maestosamente sublime, ma l’oggetto di questa soggezione è di nuovo ambiguo: è l’Arte Seria di cui sono i templi, o sono le multinazionali capitaliste che vi stanno dietro? Hal Foster aveva ragione a notare che

l’individualità dell’architettura di Gehry sembra più esclusiva che democratica. Invece che «forum di partecipazione civica», i suoi centri culturali appaiono come luoghi di *spectatorship* spettacolare, di soggezione turistica [...]. Questa è oggi la logica di molti centri culturali, progettati, insieme a parchi tematici e complessi sportivi, per collaborare al «revival» aziendale della città – come essa venga resa sicura per lo shopping, per lo spettacolo e per tenere a distanza gli altri.⁴⁵

Questo ci porta a ciò che è falso nell’anti-elitarismo dei poli culturali multifunzionali: non è il fatto che essi siano segretamente elitari, è il loro anti-elitarismo stesso, la loro implicita equazione ideologica di arte seria con l’elitarismo. Per quanto possa essere a volte difficile per il pubblico più ampio «arrivare» a Schoenberg o Webern, non c’è nulla di «elitario» nella grande arte — la grande arte è per definizione universale ed emancipativa, e in potenza parla a tutti noi. Quando, in luoghi d’«élite» come *the old Met*⁴⁶ a New York, le classi alte si riunivano per l’esecuzione di un’opera, la loro posa sociale era in flagrante contraddizione con l’opera rappresentata sul palcoscenico – considerare Mozart e la folla di ricchi come appartenenti allo stesso spazio è un’oscenità. C’è una storia molto nota sui i primi anni del Met, quando una dama dell’alta società, una dei grandi patrocinatori dell’opera, arrivò tardi, mezz’ora dopo l’inizio del primo atto; essa chiese che la

rappresentazione fosse interrotta per un paio di minuti e che le luci fossero accese perché potesse esaminare gli abiti delle altre dame con il suo binocolo da teatro (e ovviamente venne accontentata). Semmai Mozart faceva parte dei poveri nelle ultime file, che spendono i loro ultimi, sudati quattrini per vedere l'opera. Lungi dal rendere il tempio esclusivo dell'arte seria più accessibile, è proprio l'ambiente di costose caffetterie e tutto il resto che è in realtà esclusivo ed «elitario». Si ricordi ciò che scrisse Walter Benjamin sull'Opéra Garnier a Parigi: il vero punto focale dell'opera non è la sala concerti, ma l'ampia scalinata ovale sulla quale le dame dell'alta società fanno mostra dei loro abiti alla moda e i gentiluomini si incontrano per una sigaretta informale – questa vita sociale era il vero fuoco della vita dell'opera, «ciò di cui in verità si trattava». Nei termini della teoria di Lacan, se il godimento della rappresentazione sul palco era quello che attirava il pubblico, il gioco sociale che si svolgeva sulle scalinate prima della rappresentazione e durante gli intervalli erano i preliminari che fornivano il *plus-de-jouir*, il surplus di godimento per cui valeva davvero la pena andare.⁴⁷ E lo stesso vale anche per gli odierni poli culturali multifunzionali – la verità del loro anti-elitarismo democratico è la parete protettiva a bozzolo della «pelle». È proprio questa «pelle» protettiva aggiuntiva che è responsabile dell'effetto del Sublime generato da questi edifici. Come nota Hal Foster, Jameson

ha utilizzato il vasto atrio del Bonaventure Hotel a Los Angeles, progettato da John Portman, come il sintomo di un nuovo tipo di Sublime architettonico: una sorta di iperspazio che scompiglia i centri sensoriali umani. Jameson ha preso questo delirio spaziale come un esempio particolare della generale incapacità di comprendere l'universo del tardo capitalismo, di elaborarlo a livello cognitivo. Stranamente, quello che Jameson ha offerto come una *critica* della cultura postmoderna molti architetti (Frank Gehry primo fra tutti) lo hanno preso come un *modello*: la creazione di spazi eccessivi con la funzione di sopraffare il soggetto, un Sublime neobarocco dedicato alla gloria della Corporation (l'Azienda, che è la Chiesa del nostro tempo). È come se questi architetti progettassero, non per contestare la «logica culturale del tardo capitalismo», ma seguendo le sue istruzioni.⁴⁸

In breve, anche un critico acuto come Jameson è stato troppo ingenuo qui: ciò che il critico culturale individua attraverso una penosa analisi è apertamente ammesso dall'oggetto della sua critica. C'è tuttavia un'altra domanda che deve essere posta: perché mai i nostri sensi non dovrebbero essere scompigliati? Non è un tale turbamento un altro modo di svegliarci dal nostro sonno ideologico quotidiano? Qui ci troviamo davanti a un dilemma molto semplice ma incisivo: se viviamo in una società alienata e mercificata, cosa dovrebbe fare l'architettura? Renderci coscienti dell'alienazione facendoci sentire a disagio, scioccati e sgomenti, oppure fornire la falsa apparenza di una bella vita che cancella la verità? Per Nikos Salingaros, ciò che definisce la «cattiva architettura» è la ricerca di problemi formali o critico-ideologici, invece dell'adattamento alla natura e ai bisogni delle persone comuni; la cattiva architettura mette le persone a disagio o le fa ammalare fisicamente. I bersagli di Salingaros sono gli architetti postmoderni superstar, che enfatizzano il significato a spese dell'esperienza concreta della gente che usa questi edifici. Prendiamo Bernard Tschumi – dalla premessa che non c'è una relazione fissa tra forma architettonica e gli eventi che hanno luogo in essa,

egli ha tratto una conclusione socio-critica: questo divario apre lo spazio per il lavoro critico di scardinamento. Il ruolo dell'architettura non è di esprimere una struttura sociale esistente, ma di funzionare da strumento per mettere in questione questa struttura e per correggerla. Il contro-argomento di Salingaros sarebbe: dovremmo allora mettere a disagio le persone comuni nei loro edifici solo per imporre loro il messaggio critico-ideologico che essi vivono in una società alienata, mercificata e antagonista? Koolhaas aveva ragione a respingere quello che egli chiama in modo sprezzante il «fondamentale moralismo» dell'architettura, e di mettere in dubbio la possibilità di ogni pratica architettonica immediatamente «critica»; tuttavia, quello che qui vogliamo dire non è che l'architettura *dovrebbe* in qualche modo essere «critica», ma che essa *non può non* riflettere e interagire con gli antagonismi sociali e ideologici: quanto più tenta di essere pura e puramente estetica e/o funzionale, tanto più riproduce questi antagonismi.

Spandrels

C'è una via d'uscita da questa impasse? La via d'uscita non è facile, questo è certo. Il primo passo è, ovviamente, quello di spostare l'attenzione dai «grandi» progetti simbolici come i poli culturali multifunzionali (che sono fatti per essere «notati») agli edifici «anonimi» che spuntano ovunque e in cui la vasta maggioranza della gente passerà quasi tutto il suo tempo: è qui che una vera rivoluzione deve portare un cambiamento, nel modo in cui questi progetti «anonimi» sono concepiti e realizzati. (Allo stesso modo, i teorici del cinema hanno notato che una vera rivoluzione nel cinema deve essere individuata non in inquadrature e movimenti di camera eccentrici – quelli fatti per essere notati, come le famose inquadrature dalla gru di Hitchcock – ma piuttosto nella trasformazione che comporta filmare, diciamo, una conversazione quotidiana tra due personaggi). Ci sono alcuni tentativi interessanti in questa direzione, come i lavori del tandem Lacaton & Vassal in Francia, il cui scopo è di dimezzare il prezzo di un edificio per metro quadro e di tornare alla densità degli alloggi nelle antiche e affollate città europee, il che comporta molto meno dispendio energetico in termini di regolazione e trasporto della temperatura (si veda il loro edificio per la scuola di architettura a Nantes, un edificio multifunzionale a basso costo – scuola, centro musicale locale, spazio per incontri della comunità – ma multifunzionale in un modo totalmente diverso dalla celebrata «multifunzionalità» dei poli culturali più rappresentativi).

Ma perfino i poli culturali multifunzionali aprono nuove e inaspettate possibilità. C'è un interessante nuovo fenomeno che emerge con l'asserzione del divario tra pelle e struttura – un inatteso spazio interstiziale. Qualcosa del genere è accaduto molto tempo fa nella pittura moderna: una delle definizioni minime della pittura modernista riguarda la funzione della cornice. La cornice del dipinto che abbiamo di fronte non è la sua vera cornice; c'è un'altra, invisibile cornice implicata dalla struttura del dipinto, la cornice che struttura la nostra percezione del dipinto, e queste due cornici per definizione non si sovrappongono mai – c'è un divario invisibile che le separa. Il contenuto centrale del dipinto non è espresso nella sua parte visibile, ma è situato in questa dislocazione delle due cornici, nel divario che le separa. Questa dimensione tra-le-due-cornici è ovvia in Malevič, in Edward Hopper, ⁴⁹ o nella *Madonna* di Munch — le gocce di sperma e la piccola figura dall'aspetto di feto dell'*Urlo* compresse tra le due cornici.

Non troviamo qualcosa di simile in alcuni dei poli culturali multifunzionali, come il Kimmel Center for the Performing Arts di Philadelphia, dove lo stesso terzo spazio viene generato? Le sue due sale sono come «due gioielli in una teca di vetro», coperte da un tetto gigantesco: «Il vasto soffitto a volta di acciaio ripiegato e vetro crea una spettacolare esperienza di internoesterno». ⁵⁰

Sotto la volta, in cima a cubi, ci sono ripiani con del verde, situati nello spazio tra interno ed esterno. Ci sono accessi aperti su entrambi i lati, «che creano un'estensione protetta del marciapiede che sta all'esterno, e confondono la distinzione tra la città e l'esterno».⁵¹ Questo «spazio aperto all'interno», questo esterno che è all'interno, aperto all'accesso, è pieno di caffè, spettacoli di marionette gratuiti, e così via. Lo stesso vale per l'Esplanade National Performing Arts Centre a Singapore: sopra gli edifici c'è una gigantesca «pelle» in metallo e vetro a forma di pesce, una «zona cuscinetto o ambiente bio-climatico, che regola la temperatura dell'aria tra gli spazi chiusi e con aria condizionata delle scatole nere – i due maggiori spazi per le rappresentazioni – e l'ambiente esterno in continuo cambiamento».⁵² Questo «spazio interstiziale», aperto dalla «sconnessione tra pelle e struttura», gioca un ruolo cruciale:

Per molti, la vera magia di questo edificio è la sensazionale atmosfera che si trova negli spazi di «avanzo» tra i teatri e la struttura esterna. Le forme curvilinee di queste aree pubbliche sono l'effetto secondario di due processi di progettazione separati – quelli delle zone adibite alle rappresentazioni, guidati da esigenze acustiche e logistiche, e l'involucro, guidato da esigenze climatiche e strutturali.⁵³

Non è questo spazio – che offre non solo una visuale emozionante sia dell'interno che dell'esterno, ma anche angoli nascosti in cui passeggiare o riposare – un potenziale spazio utopico?

Un nome per questo spazio interstiziale tra la pelle e il contenuto di un edificio è *poche* («tasca» in francese). *Poche* si riferisce in primo luogo a un piano o disegno di un edificio, in cui gli oggetti solidi sono completamente oscurati, per avere una migliore nozione della geometria dello spazio fisico tracciandone i contorni; più in generale, esso si riferisce a tutti gli spazi «inusuali», ignorati nello schema complessivo di un edificio.⁵⁴ Ma ha anche un significato più preciso, specificato dal termine badiouiano «sottrazione»: l'ispessimento delle pareti per creare uno «spazio sottrattivo»; questo spazio è creato scavando attraverso un largo muro, intagliando in esso sale e stanze. *Poche* permette la creazione di movimenti unici attraverso un edificio; è utile non solo per dare forma alla pianta di una struttura, e per il progetto sia del tetto che del pavimento, ma ci permette anche di attraversare una struttura orizzontalmente per creare un flusso di movimento visivamente gradevole (per esempio, un modo di far arrivare la luce all'interno di una struttura è di forare il tetto lasciando aperture che permettano l'entrata di più luce). Per dirla in rozzo hegelese, *poche* riflette la dialettica dell'involucro e del corpo nell'ispessimento dell'involucro stesso: l'involucro stesso è gonfiato fino a divenire il corpo nel quale interni supplementari vengono scavati. È per questo che *poche* può anche essere rovesciato in «*poche* virtuale», in cui ciò che sembra lo spessore di pareti *poched* è in effetti vuoto: se «*poche*» designa lo scavare sale e stanze in spesse pareti reali, «*poche* virtuale» sta per una disposizione spaziale di (normalmente sottili) pareti che crea l'illusione che lo spazio delineato da queste pareti sia avvolto da (o scavato in) una spessa parete.

La nozione di «exattamento», introdotta originariamente da Stephen Jay Gould e Richard Lewontin, può avere qui qualche attinenza.⁵⁵ Ci sono due tipi di exattamento: (1) adattamenti che sono risultati attraverso la selezione naturale e che sono stati in seguito cooptati per un'altra funzione («adattamenti

cooptati»); (2) caratteristiche che non sono sorte come adattamenti attraverso la selezione naturale, ma piuttosto come effetti collaterali di processi di adattamento, e che sono stati cooptati per una funzione biologica («*spandrel*⁵⁶ cooptati»).⁵⁷

L'esempio preferito di Gould era il mento umano, la cui presenza è una conseguenza incidentale del tasso di crescita differenziale di due ossa nella mandibola. L'osso dentario su cui si trovano i denti si allunga più lentamente dell'osso della mandibola stessa, e così sporge il mento. Nei nostri antenati ominidi la mascella cresce più lentamente e così il mento non si sviluppa.⁵⁸

Quello che deve richiamare la nostra attenzione qui è che Gould e Lewontin presero in prestito il termine architettonico «*spandrel*» (usando come esempio i pennacchi di San Marco a Venezia) per designare quella classe di forme e spazi che risulta come necessario sottoprodotto di un'altra, indipendente, decisione di progettazione, e non come adattamenti impiegati direttamente per la loro utilità in sé.

In architettura, il prototipo di *spandrel* è lo spazio triangolare «avanzato» sulla parte superiore, quando una parete rettangolare è perforata da un passaggio coronato da un arco circolare. Per estensione, uno *spandrel* è qualsiasi configurazione geometrica dello spazio inevitabilmente avanzata come conseguenza di altre decisioni architettoniche. Quindi sono chiamati *spandrel* anche lo spazio tra il pavimento e il primo gradino di una scala, o il tratto orizzontale tra le architravi di una linea orizzontale di finestre e il fondo della serie di finestre sul piano immediatamente sopra. Per generalizzazione [...] uno *spandrel* è ogni spazio necessariamente e prevedibilmente sviluppatosi in un certo modo, e non esplicitamente progettato come tale, ma piuttosto che deriva come inevitabile conseguenza collaterale di un'altra decisione architettonica (perforare un muro con un arco circolare, costruire una scala a una certa altezza dal pavimento, costruire un edificio a più piani con una serie di finestre in fila).⁵⁹

Gli spazi tra i piloni di un ponte possono quindi essere usati da persone senza dimora per dormire, anche se questi spazi non sono stati progettati per fornire questo tipo di riparo. E proprio come i pennacchi di una chiesa possono incidentalmente diventare un luogo di decorazioni – tipo i ritratti dei quattro evangelisti – così *spandrel* anatomici possono venire cooptati per usi per i quali non erano stati inizialmente selezionati.

Gli *spandrel* non aprono allora lo spazio per esattamenti architettonici? E questa procedura non si estende agli edifici stessi, così che una chiesa o una stazione ferroviaria possano essere esattati in una galleria d'arte ecc.? Gli «spazi interstiziali», creati dalla «sconnessione tra pelle e struttura» nei poli culturali multifunzionali, non sono allora questi *spandrels*, spazi vuoti dal punto di vista

funzionale ma aperti all'exattamento? Qui la lotta è aperta — la lotta per chi se ne approprierà. Questi «spazi interstiziali » sono quindi il luogo adatto ai sogni utopici – ci ricordano la grande responsabilità politico-etica dell'architettura: nella progettazione architettonica è in gioco molto più di quanto possa inizialmente apparire. Si ricordino i famosi versi di William Butler Yeats: «*I miei sogni ho steso sotto i tuoi piedi / Cammina leggera, perché cammini sui miei sogni*». Dal momento che queste parole si riferiscono anche all'architettura, l'avvertimento per gli architetti è: quando fate i vostri progetti, camminate leggeri, perché camminate sui sogni della gente che vivrà nei e guarderà i vostri edifici.

Capitolo quarto

Depressione

Il trauma neuronale, ovvero, l'ascesa del cogito proletario

Cogito contro storicismo

Quello che sta alla base di questo tema del *cogito* è lo status della cosiddetta «eccezione occidentale» che culmina nella modernità europea: lo spostamento dal Tutto organico all'Universalità (che introduce un taglio/rottura nel Tutto, opponendo l'Universalità al contenuto particolare), da spiritualizzati mondi vitali particolari a un ordine secolare globale ecc. Hegel interpreta questo spostamento come il passaggio dal Tutto estetico della *polis* della Grecia antica all'universalità astratta cristiana; a uno sguardo più attento, possiamo vedere che questo spostamento si ripete per tre volte nella storia occidentale: prima come il movimento dal *mythos* al *logos*, cioè la rottura con l'universo mitico tradizionale operata dalla filosofia greca; poi come la rottura cristiana con il cosmo pagano, che culmina nel rifiuto «irrazionale» del mondo, nel ritiro nel non-pensiero della «notte del mondo»; infine come il moderno «disincanto» della realtà, l'emergere del soggetto cartesiano opposto all'infinito universo muto e privo di senso. Per gli odierni sostenitori antimodernisti di un nuovo «paradigma olistico» post-secolare, le cose presero una piega funesta quando Platone privilegiò il pensiero speculativo astratto sul pensiero incorporato in un concreto mondo vitale; o quando il cristianesimo postulò il credente come un individuo astratto, non come un membro di una comunità concreta; o quando la modernità cartesiana ruppe con l'universo premoderno del significato mitico. Per i sostenitori di queste tesi, l'intera nozione di modernismo e universalismo secolare è una mostruosa idiosincrasia nella storia della specie umana, la radice della nostra crisi ecologica e di altre forme di crisi – in sostanza, il modernismo secolare è una posizione impossibile, un'illusione; «non siamo mai stati moderni» (come scrive Bruno Latour).

Quando, negli anni Trenta del diciannovesimo secolo, Adolphe de Custine visitò la Russia, la sua esperienza in questo paese illustrò un punto interessante e propriamente hegeliano: l'oggetto stesso della sua indagine si allontanava da lui quanto più egli vi si avvicinava. Vale a dire, de Custine andò in Russia alla ricerca di un ordine organico immediato; voleva trovare una società che, contrariamente all'Europa occidentale – con la sua crescente disintegrazione dei legami organici causata dall'economia moderna e dalla Rivoluzione francese –, fosse rimasta ordinata in modo gerarchico e basata sulla tradizione. Quello che trovò, tuttavia, fu l'esatto contrario: quello che mancava alla Russia era proprio l'unità organica della società; trovò invece una fragile mescolanza di ordine brutale e caos completo. Non solo c'era un immenso caos al di sotto dell'apparenza di potere e ordine totali; lo stesso potere statale funzionava in modo caotico, esposto com'era ai capricci dello zar. (Questa caratteristica – caos dietro l'apparenza di ordine e controllo totalitario – continua anche oggi, ed era sorprendentemente presente nell'epoca sovietica).¹ L'«unità organica» si rivela quindi essere il modo dell'apparenza del suo opposto, di un'intrinseca instabilità: il «segreto» delle società dispotiche è che non hanno mai trovato la loro «*inneres Gestalt*», la loro forma interiore; questo vale anche per il fascismo, che fu sempre diviso tra modernismo e ritorno alla

tradizione. È per questo che, rinunciando a ogni tentazione «organica» di questo tipo, è assolutamente cruciale per una politica di emancipazione rimanere fedele al progetto universalista/secolare della modernità. Di conseguenza, dobbiamo rifiutare la tesi che l'attuale transizione a un mondo multicentrico (in cui la cultura occidentale non è più privilegiata) ci obbliga a rinunciare a ogni proiezione di una storia universale, non importa quanto critica, inclusa la visione marxista del progresso storico. Prendiamo una delle più articolate critiche «postcolonialiste» dello «storicismo» marxista, *Provincializzare l'Europa* di Dipesh Chakrabarty.²

L'ironia del libro di Chakrabarty è che, criticando lo storicismo, esso lo riduce a una piuttosto angusta teoria «delle fasi», che postula uno sviluppo storico lineare (dalle società tradizionali a quelle moderne universali e secolarizzate), e in questo modo ignora di fatto l'uso dominante di questo termine nei contemporanei studi culturali, un uso pienamente approvato e praticato dallo stesso Chakrabarty: la radicale relativizzazione storica di ogni cultura e mondo vitale. Vale a dire, Chakrabarty critica Marx per il suo avvallare acritico dell'universalità della «logica del capitale» e dei suoi momenti costitutivi (come il lavoro astratto), ignorando che, in ognuna delle sue forme realmente esistenti, questa universalità è sempre colorata da un mondo vitale storicamente specifico, e quindi non può essere direttamente applicata ad altre culture – ogni estensione di questo tipo dovrebbe anzi comportare un lungo e paziente lavoro di traduzione.

Secondo Chakrabarty, se accettiamo la nozione di evoluzione storica «a fasi», allora la nostra stessa critica del colonialismo e l'appoggio alle lotte anticoloniali si baserà surrettiziamente su nozioni colonialiste. Per un marxista progressivista eurocentrico, quando i contadini del terzo mondo si ribellano al potere coloniale, essi lo fanno per mezzo di forme di protesta prepolitiche e tradizionale-religiose, cioè, essi «non sono ancora» costituiti in moderno movimento politico (secolare); in ultima analisi, essi rimangono nella «sala d'aspetto» della storia e hanno bisogno di tempo per disfarsi delle loro pratiche arcaiche e diventare propriamente istruiti ai modi della modernità. Inoltre, ogni sottigliezza o complicazione della teoria marxista (il ricorso allo «sviluppo ineguale», alla «sincronicità del sincrono» ecc.) si basa ancora sul modello delle fasi, che, secondo Chakrabarty, deve essere definitivamente abbandonato: dal momento che non c'è uno standard universale delle fasi storiche, non c'è nulla di «incompleto» nella coesistenza di forme «moderne» di vita politica e di pratiche «tradizionali».

Se nella modernità indiana ciò che è borghese sta in una relazione di opposizione con ciò che appare pre-borghese, se il soprannaturale non secolare esiste fianco a fianco con il secolare, e se entrambi si trovano all'interno della sfera del politico, non è perché in India il capitalismo o la modernità politica sono ancora «incompleti».³

Di conseguenza, quando l'India fu integrata nel sistema capitalista globale, le pratiche premoderne di vita che persistettero non devono in alcun modo essere liquidate come «il mero sopravvivere di una cultura precapitalista antecedente»: «Era un vero e proprio capitalismo in cui però le relazioni borghesi non avevano raggiunto alcuna indiscussa posizione egemonica – ovvero [...] era un 'domino senza egemonia'».⁴ Chakrabarty si riferisce qui alla tanto celebrata combinazione, attuata senza sforzo in India, di spiritualità tradizionale (con la sua diversità di pratiche e riti quotidiani) e la

modernità digitale; è questa combinazione che rende in effetti l'India un modello, dimostrando che un capitalismo globale «senza mondo» può coesistere con una pluralità di mondi vitali particolari.⁵ (Qui possiamo trovare perfino eco della nozione di modernità alternative, in cui l'India potrebbe essere sostituita con altre culture: la combinazione latino-americana di modernità e pratiche «magiche» indigene premoderne; la combinazione giapponese e cinese di modernità e «valori asiatici»; incluso anche il tema assai sensibile di Islam e modernità).

Chakrabarty non è tuttavia impegnato in una liquidazione semplicistica dell'universalismo marxista: in un fine modo dialettico egli ammette che questo è «allo stesso tempo indispensabile e inadeguato per aiutarci a comprendere le molteplici pratiche di vita» degli sviluppi sociali e politici nei paesi del terzo mondo.⁶ Inoltre, questa combinazione di elementi «moderni» e «premoderni» è una componente necessaria di ogni «capitalismo reale», inclusa la versione occidentale; in altre parole, dobbiamo leggere «l'espressione 'non ancora' in maniera decostruttiva, in relazione a un processo di differimento intrinseco all'essenza (cioè alla logica) del capitale»: «È come se il 'non ancora' fosse ciò che tiene vivo il capitale.⁷ Qui Chakrabarty introduce una distinzione tra «Storia 1» (s1) — la storia immanente del capitale, che pone i suoi stessi postulati — e «Storia 2» (s2) — tutti quegli elementi e processi del mondo vitale che non possono essere ridotti a momenti dell'autoriproduzione del capitale. s1 è astratta-universale, essa articola la logica decontestualizzata dell'illuminismo, mentre s2 si riferisce a mondi vitali concreti. Il punto è ovviamente che, dal momento che s1 è sempre contaminata da s2,

nessuna forma storica del capitale, per quanto possa assumere dimensioni globali, sarà mai universale. Nessun capitale globale (o locale) potrà mai rappresentare la logica universale del capitale, poiché ogni forma storicamente disponibile di capitale è un compromesso provvisorio costituito da una modificazione della Storia 1 per mano delle Storie 2 di qualcuno. In quel caso l'universale può esistere solo come casella vuota, che viene continuamente usurpata da un particolare storico che tenta di proporsi come universale.⁸

È qui tuttavia che nascono i problemi: il fatto stesso che dobbiamo distinguere s1 e s2 indica lo status speciale di s1. Come spieghiamo allora la sua distinzione? Possiamo in definitiva ridurre s1 a un effetto di s2? In altre parole, il processo di secolarizzazione europea può essere inteso come anch'esso pienamente radicato nel mondo vitale europeo? Chakrabarty dà una risposta affermativa:

In qualunque parte del mondo ci troviamo, è impossibile *pensare* il fenomeno della «modernità politica» — la presenza di istituzioni moderne quali lo Stato, la burocrazia e l'impresa capitalistica — senza ricorrere a categorie e concetti che affondano le radici nelle tradizioni intellettuali, e perfino teologiche, europee.⁹

Il passo logico seguente è rigettare l'assunzione che «divinità e spiriti sono, in ultima istanza, 'fatti sociali', che il sociale esiste comunque prima di essi»:

Non esiste alcuna società conosciuta in cui gli esseri umani non siano vissuti in compagnia di spiriti e divinità. Benché il Dio del monoteismo abbia subito qualche colpo – se non è addirittura «morto» – nella storia europea ottocentesca del «disincanto del mondo», in altri luoghi le divinità e gli altri agenti che intervengono nelle pratiche della cosiddetta «superstizione» non sono mai morti. Io credo invece che gli dèi e gli spiriti esistano fianco a fianco agli esseri umani e parto dal presupposto che essere uomini comprenda la questione della nostra relazione con le divinità e gli spiriti.¹⁰

Chakrabarty cita qui la ben nota figura del programmatore informatico indiano che, ogni mattina prima di andare al lavoro, offre doni alla sua divinità locale: per chi pensa secondo la logica occidentale delle «fasi», questo programmatore vive simultaneamente in universi che sono «lontani secoli» l'uno dall'altro. Ma la simultaneità aproblematica di questi atteggiamenti – in altre parole la coesistenza «normalizzata» dell'universalità della modernizzazione e di mondi vitali particolari – non è forse una delle caratteristiche che definiscono la postmodernità? Come molti osservatori hanno notato, la postmodernità non è il superamento della modernità, ma il suo compimento: nell'universo postmoderno, «avanzi» premoderni non sono più vissuti come ostacoli che il progresso verso una modernizzazione pienamente secolarizzata deve superare, ma come qualcosa da incorporare aproblematicamente nell'universo globale multiculturale; tutte le tradizioni sopravvivono, ma in una forma mediata «denaturalizzata», cioè, non più come modi di vita autentici, ma come «stili di vita» scelti liberamente. Qui sta l'astuzia della postmodernità: al programmatore indiano è permesso di praticare i suoi rituali tradizionali – e di credere che, attraverso queste pratiche, rimane in contatto con il suo mondo vitale autentico – ma questi rituali stessi sono già stati «mediatizzati» e incorporati nel capitalismo globale, rendendo possibile il suo regolare funzionamento. (Heidegger, il riferimento principale di Chakrabarty, era ben cosciente di questa «trans-funzionalizzazione» delle tradizioni in componenti di un macchinario tecnologico globale). Una tale coesistenza vale non solo per l'India, ma è presente ovunque, incluse le più sviluppate società occidentali. È qui che dobbiamo applicare la nozione propriamente dialettica di totalità: il capitalismo funziona come una «totalità». In altre parole, elementi di mondi vitali ed economie preesistenti (incluso il denaro) vengono gradualmente riarticolati come suoi stessi momenti, «exattati» con una funzione diversa. Questo significa che la linea che separa s_1 da s_2 è per definizione sfocata: parti di s_2 che sono «trovate» dal capitalismo come esterne a sé stesso, vengono costantemente riarticolate come suoi elementi integranti.

Per dirla con termini metodologici più astratti, dobbiamo qui tracciare una distinzione chiara tra l'ideale immaginario e l'idealità concettuale. In tedesco questa è la distinzione tra *ideal* e *ideel*: come nella distinzione tra «scienza ideale» – una struttura scientifica pienamente formalizzata a cui ci approssimiamo in modo infinito – e la «struttura ideale» di una scienza, che riproduce la struttura teorica delle scienze esistenti. Quello che Marx descrive come la «logica del capitale» non è un ideale che non può mai essere pienamente realizzato perché rimane sempre contaminato da mondi vitali particolari, ma la struttura teorica del capitalismo esistente. Qui non c'è bisogno di

«traduzione», dal momento che la stessa matrice formale regola tutti i processi capitalisti, indipendentemente dalla diversità dei mondi vitali in cui hanno luogo. Chakrabarty affronta questo problema quando propone una lettura critica dell'analisi di Marx del lavoro astratto: egli rifiuta la lettura dominante «sostanzialista», secondo la quale il «lavoro astratto» designa una proprietà reale o ideale del lavoro. Il lavoro astratto deve piuttosto essere inteso

come categoria pratica, performativa. Organizzare la vita sotto il segno del capitale significa agire *come se* si potesse astrarre il lavoro da tutti i tessuti sociali in cui esso si trova sempre incastonato e che rendono concreta ogni forma particolare di lavoro – compreso anche il lavoro di astrazione. [...] Si noti l'espressione usata da Marx: «l'astrazione [...] diviene per la prima volta praticamente vera». Marx non avrebbe potuto esprimersi più chiaramente per indicare che il lavoro astratto non era un'entità sostanziale, non era lavoro fisiologico e nemmeno una quantità calcolabile di dispendio energetico nervoso o muscolare. Si riferiva, piuttosto, a una pratica, a un'attività, a una concreta messa in opera dell'operazione di astrazione, simile a quella realizzata nelle strategie analitiche dell'economia quando si parla di una categoria astratta detta «lavoro».¹¹

Questa opposizione, tuttavia, è troppo approssimativa ed esclusiva, proprio perché non lascia spazio alcuno per lo status reale del lavoro astratto in Marx. Il lavoro astratto non è né «sostanziale» né una *performance* – è, ovviamente, una categoria sociale ed è, in questo senso, «performativo», ma come tale ha una *realtà* propria, come struttura del sistema reale di relazioni sociali. Di nuovo, qui non c'è bisogno di traduzione, dal momento che, *nel campo sociale*, «*come se*» è *la cosa stessa* – l'astrazione viene realizzata nell'atto dello scambio: «La riduzione di diversi lavori privati concreti a questa nozione astratta di lavoro umano equivalente ha luogo solo attraverso lo scambio, che di fatto equipara prodotti di lavori diversi».¹² Lo status performativo del lavoro astratto non è quindi in alcun modo «meno reale» del suo status sostanziale: quando un capitalista indiano fa affari con aziende europee, o quando un lavoratore indiano vende la sua forza lavoro, questi atti sono, ovviamente, percepiti in modo diverso in mondi vitali diversi, ma la «verità» sta nella loro astrazione, non nel loro contenuto concreto (culturale o di altro tipo). In altre parole, il contenuto concreto (culturale) è in definitiva una contraffazione ideologica: *una maschera che offusca il regno dell'astrazione*. Per tornare all'esempio di Chakrabarty: il programmatore indiano pensa di rimanere fedele, nel profondo del suo essere, al suo mondo vitale tradizionale, ma la sua «verità» è la sua inclusione nella macchina capitalista globale. Con la modernità, il mondo vitale perde la propria immediatezza – Heidegger ne era ben conscio, ed è per questo che considerava che la modernità europea albergasse il «pericolo» di un universo «senza mondo», che fosse una minaccia per gli autentici mondi vitali.

Quando i critici dell'universalità sottolineano il suo carattere violento come un'imposizione altamente rischiosa,¹³ siamo tentati di rispondere parafrasando la famosa risposta data dall'interrogatore a Winston Smith, quando, in *1984* di Orwell, egli mette in dubbio l'esistenza del Grande Fratello: «Sei tu che non esisti!» La dimensione universale a cui ci riferiamo esiste veramente? E se fosse invece la nostra identità particolare che non esiste, cioè, che è già sempre

attraversata da universalità, prigioniera di esse? E se, nell'odierna civilizzazione globale, fossimo più universali di quanto pensiamo, ed è la nostra identità particolare a essere una fragile fantasia ideologica? Inoltre, e cosa ancor più importante, prendendo come punto di partenza identità particolari del mondo vitale, Chakrabarty ignora come l'universalità si manifesti attraverso gli scarti, i fallimenti e gli antagonismi al cuore di quelle identità stesse. Come scrive Susan Buck-Morss, «l'umanità universale è visibile ai bordi»:

[...] invece di considerare alla stessa stregua culture molteplici e distinte, per cui gli individui sono riconosciuti come parte dell'umanità in modo indiretto attraverso la mediazione di identità culturali collettive, l'universalità umana emerge nell'evento storico al punto di rottura. È nelle discontinuità della storia che gli individui, la cui cultura è stata tesa fino al punto di rottura, danno espressione a un'umanità che va al di là dei limiti culturali. Ed è nella nostra identificazione empatica con questo stato nudo, libero e fragile che abbiamo una possibilità di comprendere quello che dicono. Un'umanità comune esiste a dispetto della cultura e delle sue differenze. La non identità di una persona con il collettivo crea lo spazio per solidarietà sotterranee che hanno una possibilità di fare appello a un sentimento morale universale, fonte oggi di entusiasmo e speranza.¹⁴

Alla protesta classica per il fatto che il capitalismo globale corrode e distrugge i mondi vitali particolari, dobbiamo controbattere sostenendo che tali mondi vitali sono immancabilmente basati su qualche forma di dominio e oppressione, che in misura maggiore o minore essi celano antagonismi nascosti, e che ogni universalità emancipativa che emerge in essi è l'universalità di coloro che non hanno un «posto» all'interno del loro mondo particolare, un'universalità che forma il collegamento laterale tra coloro che sono esclusi in ogni mondo vitale.¹⁵

Le conseguenze politiche della perdita di un mondo vitale autentico in una economia globale in cui regna l'astrazione, possono essere viste facilmente nella Cina contemporanea. I media liberali occidentali si fecero una gran risata quando, nell'agosto del 2007, l'Ufficio statale cinese per gli affari religiosi approvò l'«ordinanza numero cinque», una legge che doveva entrare in vigore il mese successivo e che regolava «le misure di gestione della reincarnazione di Buddha viventi nel buddismo tibetano». Questo «importante passo per istituzionalizzare la gestione della reincarnazione» fissa le procedure attraverso le quali avviene la reincarnazione – in breve, proibisce ai monaci buddisti di reincarnarsi senza permesso governativo: nessuno fuori della Cina può influenzare il processo di reincarnazione, e solo i monasteri in Cina possono fare domanda per avere il permesso.

Prima di scagliarci con rabbia contro i comunisti cinesi totalitari che ora vogliono controllare la vita dei loro soggetti perfino dopo la loro morte (immaginate un burocrate che risponde a un candidato: «Ci scusi, ma tutti i posti superiori per la reincarnazione sono già stati occupati nella Sua regione; possiamo permetterLe di reincarnarsi solo in un cane o in un maiale. . .»), dobbiamo ricordare che tali misure erano abbastanza consuete nella storia della prima età moderna in Europa. La pace di Augusta del 1555, il primo passo verso la pace di Westfalia del 1648 che pose termine alla Guerra dei trent'anni, dichiarava che la religione del principe locale era la religione ufficiale di

una regione o paese (*cuius regio, eius religio*). Questo ebbe come risultato l'accettazione o la tolleranza del luteranesimo in Germania da parte dei cattolici; tuttavia, quando un nuovo sovrano di una diversa religione prendeva il potere, grandi gruppi di persone dovevano convertirsi. Il primo grande passo istituzionale verso la tolleranza religiosa nell'Europa moderna quindi implicava un paradosso dello stesso tipo di quello dell'ordinanza numero cinque cinese: la fede religiosa, in teoria una questione relativa all'esperienza spirituale più intima dell'individuo, deve essere regolata secondo il capriccio di un principe secolare.

Il governo cinese regola qualcosa che non solo tollera, ma perfino appoggia. Quello che gli interessa non è la religione in sé, ma l'«armonia» sociale, cioè la dimensione politica della religione. Per contrastare la disintegrazione sociale causata dallo sviluppo capitalista, i funzionari cinesi ora celebrano le religioni e le ideologie tradizionali che sostengono la stabilità sociale, dal buddismo al confucianesimo – quelle stesse ideologie che erano state il bersaglio della Rivoluzione culturale. Nell'aprile del 2006, Ye Xiaowen, il più alto funzionario cinese per gli affari religiosi, disse alla Xinhua News Agency che «la religione è una delle forze importanti da cui la Cina trae forza», e distinse il buddismo per il suo «ruolo unico nel promuovere una società armoniosa», la formula ufficiale per combinare espansione economica con sviluppo e assistenza sociale; la stessa settimana la Cina ospitò il World Buddhist Forum.

La posta in gioco nella legislazione riguardo la reincarnazione divenne chiara quando, nella contesa continua tra le autorità cinesi e il Dalai Lama, i cinesi agirono come protettori delle antiche tradizioni tibetane contro la modernizzazione. Nel novembre del 2007, in reazione all'annuncio della legge cinese, il Dalai Lama proclamò che il suo successore probabilmente non sarebbe stato scelto per reincarnazione ma per più moderni mezzi democratici: suggerì che qualche tipo di corpo religioso rappresentativo come il conclave in Vaticano avrebbe dovuto selezionare il suo successore. Questa volta fu il governo cinese che contrattaccò difendendo la reincarnazione come il metodo di scelta, accusando il Dalai Lama di abbandonare le antiche tradizioni tibetane a causa di interessi politici personali.

Il ruolo della religione in Cina come forza di stabilità contro la dinamica capitalista è quindi sancito ufficialmente; quello che disturba le autorità cinesi nel caso di sette come Falun Gong è puramente la loro indipendenza dal controllo statale. Allo stesso modo, il problema con il buddismo tibetano sta in un fatto ovvio che si tende a dimenticare: e cioè che la tradizionale struttura di potere in Tibet, capeggiata dal Dalai Lama, è teocratica. Il Dalai Lama unisce religione e potere secolare, e allora quando parliamo della sua reincarnazione stiamo parlando di un metodo per scegliere un capo di Stato. È allora un po' strano sentire come coloro che protestano per la non democratica pressione cinese sul Tibet si preoccupino dei diritti del Dalai Lama – un leader non democraticamente eletto se mai ce n'è stato uno.¹⁶

Negli ultimi anni i cinesi hanno cambiato strategia in Tibet, basandosi sempre di più su una colonizzazione etnica ed economica piuttosto che sulla coercizione militare, e trasformando velocemente Lhasa in una versione cinese del selvaggio west capitalista, con karaoke bar e «parchi tematici buddisti» à la Disney per turisti occidentali. In breve, quello che nasconde l'immagine data dai media di brutali soldati cinesi che terrorizzano monaci buddisti è la ben più efficace trasformazione socioeconomica di stile americano: nello spazio di un decennio o due, i tibetani saranno ridotti allo stesso status degli indiani d'America negli Stati Uniti. Sembra che i comunisti cinesi abbiano alla fine imparato la lezione: cos'è il potere oppressivo di polizia segreta, campi di prigionia e Guardie rosse che distruggono antichi monumenti, a confronto del potere di un capitalismo sfrenato per minare tutte le relazioni sociali tradizionali?

Forse troviamo le leggi cinesi sulla reincarnazione così scandalose, non perché esse siano così lontane dalla nostra sensibilità, ma perché svelano in modo così aperto il segreto di quello che stiamo tutti combinando. Non stanno facendo i cinesi solo quello che fanno tutti i governi «civilizzati»? Tollerano in modo rispettoso qualcosa che non prendono veramente sul serio, mentre tentano di contenere le sue possibili conseguenze politiche attraverso la legislazione.

È troppo facile ridere dell'idea di un potere ateo che regola (e in questo modo ammette l'esistenza di) qualcosa che, ai suoi occhi, non esiste. Tuttavia, ci crediamo *noi*? Nel dramma *Equus* (1973) di Peter Shaffer, la polizia chiede a Martin Dysart, uno psichiatra, di curare il diciassettenne Alan Strand che, inspiegabilmente, ha accecato sei cavalli nella stalla dove lavorava. Dysart scopre che quando Alan era un bambino, sua madre, una cattolica devota, gli leggeva ogni giorno passi della Bibbia, mentre il padre ateo, preoccupato dal fatto che Alan si stesse interessando in modo non sano agli aspetti più violenti della Bibbia, aveva distrutto un'immagine della crocifissione che Alan aveva ai piedi del letto, e l'aveva sostituita con quella di un cavallo. Il padre dice a Dysart che una notte ha visto Alan inginocchiato di fronte all'immagine del cavallo, che cantava una genealogia inventata di cavalli parodiando quella di Cristo nella Bibbia, che finisce con «Equus» – Alan divinizzava i cavalli per supplire al suo fallimento di integrare l'autorità paterna. In modo del tutto naturale Alan trova un lavoro in una stalla, dove sviluppa una fissazione erotica per uno stallone chiamato Nugget, che fa uscire in segreto per cavalcate notturne, montandolo nudo e senza sella, godendo della sensazione di potere dell'animale e dell'odore del sudore. Una sera Jill, una compagna di lavoro, gli propone di andare a fare l'amore nella stalla; ma quando Alan sente i cavalli che si muovono attorno a loro il suo nervosismo lo rende incapace di avere un'erezione. Alan minaccia Jill con un curasnet; dopo che lei è fuggita, incolpa lo spirito di Equus per il suo imbarazzo e punisce i sei cavalli acceccandoli per aver visto la sua vergogna. Alla fine del dramma Dysart dubita di poter veramente aiutare Alan: la sua cura sradicherebbe l'intensa vita erotico-religiosa di Alan. Ma Dysart nota anche che, nonostante egli sia profondamente interessato alla vecchia spiritualità pagana, la sua vita è sterile, dal momento che gli ha preso così tanto tempo riconoscere di fronte a lui, in Alan, la presenza vivente di ciò che stava cercando in antichi oggetti.¹⁷

Quando le forze talebane in Afghanistan distrussero le statue di Bamiyan non eravamo forse anche noi, i benevoli osservatori occidentali oltraggiati da quest'orrore, tutti dei Dysart?¹⁸

Questo significa anche che, prima di cedere al lamento per l'effetto «alienante» del fatto che le «relazioni tra persone» vengano sostituite da «relazioni tra cose», dobbiamo tenere a mente l'effetto opposto e *liberatore*: lo spostamento del feticismo sulle «relazioni tra cose» de-feticizza le «relazioni tra persone», permettendo loro di acquisire libertà e autonomia «formali». Se, in un'economia di mercato, io rimango di fatto dipendente, questa dipendenza è nondimeno «civilizzata», attuata nella forma di un «libero» scambio di mercato tra me e le altre persone, invece che nella forma di una servitù diretta o perfino di coercizione fisica. È facile deridere Ayn Rand, ma c'è un grano di verità nel famoso «inno al denaro» del suo *La rivolta di Atlante*:

Finché e a meno che non scoprirete che il denaro è alla radice di ogni bene, sarete voi stessi gli artefici della vostra rovina. Quando il denaro finirà di essere il mezzo di scambio fra gli uomini, allora gli uomini diverranno gli schiavi degli uomini. Sangue, fruste e fucili... o dollari. Fate la vostra scelta... non ce n'è altra.¹⁹

Non disse qualcosa di simile Marx nella formula sopra citata su come, in un'economia di mercato, «le relazioni tra le persone assumono la forma della relazione tra cose»? Nell'economia di mercato le relazioni tra le persone possono apparire come relazioni di libertà e uguaglianza mutualmente riconosciute: il dominio non è più attuato direttamente e visibile in quanto tale. Quello che è problematico è la premessa di base dell'affermazione di Rand: che l'unica scelta sia tra relazioni di dominio e sfruttamento dirette o indirette.

Cosa dire allora della critica classica della «libertà formale»: che essa è, in un certo modo, anche peggio della servitù diretta, dal momento che, nel caso della servitù, almeno non mi illudo di essere libero? Una risposta a questo punto è il motto già citato di Herbert Marcuse, «la libertà è la condizione della liberazione»: per chiedere «libertà reale» devo già sentirmi fondamentalmente e essenzialmente libero – solo in quanto tale posso sentire la mia servitù presente come indegna della mia condizione umana. Per sentire questo antagonismo tra la mia libertà e la realtà della mia servitù, tuttavia, devo essere riconosciuto come formalmente libero: la richiesta di libertà reale può nascere solo dalla mia libertà «formale». In altre parole, esattamente come, nello sviluppo del capitalismo, la sussunzione formale del processo di produzione sotto il capitale precede la sua sussunzione reale, la libertà formale precede la libertà reale, creandone le condizioni. La stessa forza di astrazione che dissolve i mondi vitali organici è simultaneamente la risorsa della politica di emancipazione.

Le conseguenze filosofiche di questo status reale dell'astrazione sono cruciali: esse ci obbligano a rifiutare la relativizzazione e contestualizzazione storicista di diverse modalità di soggettività, e ad affermare il soggetto cartesiano «astratto» (il *cogito*) come qualcosa che oggi corrode dall'interno tutte le diverse forme di autoesperienza culturale – non importa in che misura vediamo noi stessi come incorporati in una cultura particolare; dal momento che prendiamo parte al capitalismo globale, questa cultura è già sempre denaturalizzata, e funziona in effetti come uno specifico e contingente «modo di vita» della soggettività cartesiana astratta. Se tuttavia la filosofia moderna è inaugurata dall'emergere del *cogito* cartesiano, dove ci troviamo oggi rispetto a esso? Stiamo veramente entrando in un'epoca post-cartesiana, o è solo ora che la nostra costellazione storica veramente unica ci consente di scorgere il pieno significato del *cogito*?

L'inconscio freudiano contro l'inconscio cerebrale

Cosa rende unico il nostro momento storico? Cominciamo con un caso inaspettato: George Soros è senza dubbio un onesto filantropo la cui fondazione Open Society più o meno da sola ha salvato il pensiero sociale critico nei paesi post-comunisti. Eppure più o meno un decennio fa lo stesso George Soros speculò nel mercato delle valute, sfruttando le differenze nei tassi di cambio per guadagnare centinaia di milioni di dollari. Questa operazione dal successo strepitoso causò anche indicibili sofferenze, soprattutto nel sud-est asiatico, dove centinaia di migliaia di persone persero il lavoro, con tutte le conseguenze del caso. Questa è l'odierna violenza «astratta» allo stato puro: a un estremo, la speculazione finanziaria condotta nella sua sfera d'azione, senza alcun legame evidente con la realtà di vite umane; all'altro estremo, una catastrofe pseudonaturale che colpisce migliaia di persone come uno tsunami, senza ragione apparente. La violenza odierna è come un hegeliano «giudizio infinito» speculativo, che postula l'identità di questi due estremi.

Le conseguenze psicologiche di questo emergere di nuove forme di violenza «astratta» sono il tema di *Le nouveaux blessés (I nuovi feriti)* di Catherine Malabou.²⁰ Se il nome freudiano per le «incognite note» è l'Inconscio,²¹ il nome freudiano per le «incognite ignote» è *trauma*, l'intrusione violenta di qualcosa di radicalmente inatteso, qualcosa per cui il soggetto non era assolutamente

pronto, e che non può integrare in alcun modo. Su questa falsariga Malabou ha proposto una riformulazione critica della psicanalisi, prendendo come punto di partenza l'eco delicata tra il Reale interno ed esterno in psicanalisi. Per Freud e Lacan, gli shock esterni, incontri o intrusioni inattesi e brutali, devono il loro impatto propriamente traumatico al modo in cui toccano una «realtà psichica» traumatica preesistente. Malabou rilegge su questa falsariga l'interpretazione lacaniana del sogno di Freud «Padre, non vedi che sto bruciando?» L'incontro esterno contingente del reale (la candela cade, e dà fuoco al panno che copre il bambino morto; l'odore del fumo disturba il padre nella sua veglia notturna) innesca il vero Reale, l'insopportabile fantasia apparizione del bambino morto che rimprovera suo padre. In questo modo, per Freud (e Lacan) ogni trauma esterno è «sublato», interiorizzato, e deve il suo impatto al modo in cui un Reale preesistente di «realtà psichica» è risvegliato attraverso esso. Anche le intrusioni più violente del reale esterno – diciamo l'effetto scioccante dei bombardamenti in tempo di guerra sulle vittime – devono il loro effetto traumatico alla risonanza che trovano nel masochismo perverso, nella pulsione di morte, nei sensi di colpa inconsci, e così via. Oggi, tuttavia, la nostra stessa realtà socio-politica impone molteplici versioni di intrusioni esterne, traumi, che sono solo questo, interruzioni brutali ma senza significato, che distruggono il tessuto simbolico dell'identità del soggetto. Prima c'è la violenza fisica esterna: attacchi terroristici come l'11 settembre, il bombardamento «*shock and awe*»²² dell'Iraq, violenza di strada, stupri ecc., ma anche catastrofi naturali, terremoti, uragani. Poi c'è la distruzione «irrazionale» (senza significato) della base materiale della nostra realtà interna (tumori cerebrali, morbo di Alzheimer, lesioni cerebrali organiche ecc.), che possono cambiare radicalmente e perfino distruggere la personalità della vittima. Infine ci sono gli effetti distruttivi della violenza sociosimbolica (come l'esclusione sociale). (Si noti come questa triade riecheggi la triade dei beni comuni: il bene comune della natura esterna, della natura interna e della sostanza simbolica). La maggior parte di queste forme di violenza sono ovviamente conosciute da secoli, alcune perfino a partire dalla preistoria dell'umanità. Quello che oggi è nuovo è che, dal momento che viviamo in un'epoca post-religiosa e «disincantata», queste esperienze hanno una ben maggiore probabilità di essere vissute direttamente come intrusioni senza senso del Reale, e proprio per questo motivo, per quanto di natura estremamente diversa, esse sembrano appartenere alla stessa serie e sembrano produrre lo stesso effetto. (Si ricordi il fatto storico che lo stupro venne inserito nella categoria di trauma solo nel ventesimo secolo).²³

Ma qui c'è un'ulteriore distinzione che dobbiamo tener presente. Mentre per noi, nell'Occidente sviluppato, il trauma è di norma vissuto come una temporanea intrusione violenta che disturba la normalità della nostra vita (un attacco terroristico, un terremoto o un tornado, un'aggressione o uno stupro...), per coloro che vivono in un paese dilaniato dalla guerra come il Sudan o il Congo, il trauma è uno stato delle cose permanente, un modo di vita. Non hanno nessun luogo dove nascondersi e non possono nemmeno affermare di essere perseguitati dallo spettro di un trauma precedente: ciò che rimane non è lo spettro di un trauma, ma il trauma stesso. È quasi un ossimoro riferirsi a essi come a soggetti «post-traumatici», dal momento che ciò che rende la loro situazione così traumatica è la *persistenza* stessa del trauma.

Il rimprovero fondamentale che Malabou fa a Freud è che, quando ci troviamo di fronte a casi di questo tipo, egli cede alla tentazione di cercare un significato: non è pronto ad accettare il diretto potere distruttivo di shock esterni – questi possono distruggere la psiche della vittima (o per lo meno ferirla in modo irrimediabile) senza che vi sia l'eco di alcuna verità traumatica interiore. Sarebbe ovviamente osceno collegare, per esempio, la devastazione psichica di un «Muselmann» in un campo nazista alle sue tendenze masochiste, alla pulsione di morte, o a sensi di colpa. Egli (come la vittima

di stupri ripetuti, di tortura ecc.) non è devastato da ansietà inconsce, ma da uno shock esterno «senza senso», che non può in alcun modo essere ermeneuticamente appropriato o integrato: per il cervello leso,

non c'è alcuna possibilità di essere presenti alla propria frammentazione o alla propria ferita. Diversamente dalla castrazione, non c'è alcuna rappresentazione, alcun fenomeno, alcun esempio di separazione, che permetterebbe al soggetto di anticipare, attendere, o fantasticare su quello che potrebbe essere una rottura nelle connessioni cerebrali. Non è possibile nemmeno sognarlo. Non c'è alcuna scena per questa Cosa che non è una cosa. Il cervello non anticipa in alcun modo la possibilità di un danno a sé stesso. Quando questo danno si presenta, è un altro sé che è colpito, un «nuovo» sé fondato sul misconoscimento.²⁴

Per Freud, quando la violenza esterna diventa troppo forte, noi semplicemente usciamo dalla sfera psichica vera e propria: «O lo shock viene reintegrato in una cornice libidinale preesistente, o esso distrugge la psiche e nulla rimane». Quello che Freud non riesce a immaginare è che la vittima, per così dire, sopravviva alla propria morte: tutte le diverse forme di incontro traumatico, indipendentemente dalla loro natura specifica (sociale, naturale, biologica, simbolica), portano allo stesso risultato – emerge un nuovo soggetto che sopravvive alla propria morte, la morte (o la cancellazione) della sua identità simbolica. Non c'è continuità tra questo nuovo soggetto «post-traumatico» (la vittima delle lesioni del morbo di Alzheimer o di altre lesioni cerebrali ecc.) e la sua vecchia identità: dopo lo shock, è letteralmente un nuovo soggetto che emerge. Le sue caratteristiche sono ben note: assenza di coinvolgimento emotivo, profonda indifferenza e distacco – è un soggetto che non è più «nel-mondo» nel senso heideggeriano di un'esistenza incarnata e coinvolta. Questo soggetto vive la morte come una forma di vita — la sua stessa vita è l'incarnazione della pulsione di morte, una vita priva di coinvolgimento erotico; e questo vale per il boia non meno che per le sue vittime. Se il ventesimo secolo è stato il secolo di Freud, così che anche i suoi peggiori incubi venivano letti come vicissitudini (sodomasochiste) della libido, sarà il ventunesimo secolo il secolo del soggetto post-traumatico distaccato, la cui prima figura emblematica, quella del Muselmann, si sta moltiplicando nella forma di rifugiati, vittime del terrorismo, sopravvissuti ai disastri naturali o alla violenza familiare? Comune a tutte queste figure è la sensazione che la causa della catastrofe rimanga libidinalmente senza senso, e resista a ogni interpretazione:

[...] le vittime dei traumi socio-politici presentano oggi lo stesso profilo delle vittime delle catastrofi naturali (tsunami, terremoti, inondazioni) o gravi incidenti (incidenti domestici gravi, esplosioni, incendi). Siamo entrati in una nuova epoca di violenza politica, in cui la politica trae le proprie risorse dalla rinuncia al senso politico della violenza [...]. Tutti gli eventi traumatici tendono a neutralizzare la loro intenzione e a ipotizzare che la mancanza di motivazione vera e propria sia dovuta a incidenti casuali, la cui caratteristica è che non possono essere interpretati.

Oggi il nemico è l'ermeneutica [...]. Questa cancellazione di senso non è solo discernibile in paesi in guerra, ma è presente *ovunque*, come il nuovo volto del sociale che testimonia di una patologia psichica senza precedenti, identica in ogni caso e in ogni contesto, *globalizzata*.²⁵

Nella misura in cui la violenza di eventi traumatici consiste nel modo in cui essi recidono il soggetto dalle sue riserve di memoria, «le parole di questi pazienti non hanno alcun significato rivelatore, la loro malattia non costituisce un tipo di verità rispetto alla storia passata del soggetto».²⁶ In questa mancanza di senso «i conflitti sociali sono privati della dialettica della lotta politica vera e propria e diventano anonimi come le catastrofi naturali».²⁷ Abbiamo dunque a che fare con una miscela eterogenea di natura e politica, in cui «la politica cancella sé stessa come tale e assume l'aspetto della natura, e la natura scompare per prendere la maschera della politica. Questa *miscela eterogenea globale di natura e politica è caratterizzata dall'uniformizzazione globale di reazioni neuropsicologiche*».²⁸ Il capitalismo globale genera dunque una nuova forma di malattia che è essa stessa globale, indifferente alle distinzioni più elementari come quella tra natura e cultura.

Nel caso di questo tipo di intrusione del nudo reale, «*ogni ermeneutica è impossibile*»:²⁹ il trauma rimane esterno al campo del senso, non può essere integrato in esso come un mero deterrente che innesca la rianimazione di un trauma psichico latente. È questo che Freud non può (o piuttosto rifiuta di) pensare: per lui i traumi esterni come le lesioni cerebrali sono «psichicamente muti»,³⁰ possono avere un impatto psichico solo quando un trauma sessuale riecheggia in essi. In altre parole, il nemico che la psiche combatte quando incontra un trauma è in definitiva sempre un «nemico interno». Freud si rifiuta di prendere in considerazione l'impatto psichico di un'intrusione violenta che rimane esterna al senso, che preclude «la possibilità di essere oggetto di fantasia»;³¹ rifiuta di prendere in considerazione le conseguenze psichiche di intrusioni traumatiche che non possono essere integrate in una rappresentazione psichica – come l'indifferenza, la perdita di emozioni. È cruciale il fatto che, in questi casi, i limiti che separano la storia dalla natura, la «sociopatia» dalla «neurobiologia», sono sfocati: il terrore del campo di concentramento e una lesione cerebrale organica possono produrre la stessa forma di autismo.

Tali psiche distaccate sono «al di là di amore e odio: non dobbiamo chiamarle né sadiche né masochiste».³² Contro Malabou, tuttavia, dobbiamo riconoscere pienamente la differenza tra piacere e *jouissance*: mentre è chiaro che le inversioni dialettiche del piacere non riescono a includere i casi traumatici evocati da Malabou, l'intrusione di una *jouissance* insensibilizzante è qui sicuramente rilevante. In molti dei casi raccontati da Oliver Sacks in *Musicofilia*, il paziente ossessionato da musica compulsiva sente un gran sollievo quando apprende che le sue allucinazioni sono causate da una lesione cerebrale organica o da altri tipi di malfunzionamento fisico, e non da una follia psicologica: in questo modo il paziente non deve più sentirsi soggettivamente responsabile per le proprie allucinazioni, queste diventano solo un fatto oggettivo senza significato. E tuttavia, in questo sollievo non è all'opera anche una possibile fuga da qualche verità traumatica? Sacks racconta il caso di David Mamlok, un anziano immigrato ebreo tedesco che era ossessionato da allucinazioni musicali:

Quando chiesi al signor Mamlok di descrivermi la sua musica interiore, egli esclamò, stizzito, che era «tonale» e «sdolcinata». Trovai interessante questa scelta di aggettivi, e gli chiesi perché li avesse usati. Sua moglie, mi spiegò, componeva musica atonale, e lui stesso nutriva una preferenza per Schönberg e altri maestri atonali, sebbene gli piacesse anche la musica precedente e soprattutto quella da camera. Ma la musica delle sue allucinazioni non era nulla di tutto questo. Mi raccontò che era cominciata con un canto natalizio tedesco (subito me lo canticchiò) per poi proseguire con altre canzoni di Natale e ninnenanne; a queste avevano fatto seguito delle marce, soprattutto inni nazisti che aveva ascoltato da ragazzino nella Amburgo degli anni Trenta. Questi canti gli procuravano una particolare sofferenza perché era ebreo e a quell'epoca aveva vissuto nel terrore della Hitlerjugend, con le sue bande di giovani violenti che pattugliavano le strade a caccia di ebrei.³³

Qui lo stimolo organico non ha risvegliato vecchi traumi di osceno kitsch religioso-politico? Per quanto Sacks sia conscio del fatto che disturbi di origine organica come le allucinazioni musicali vengano investiti di significato (perché *queste* canzoni e non altre?), nondimeno fin troppo spesso il riferimento immediato alle cause organiche tende a cancellare la dimensione traumatica repressa.

Nella nuova forma di soggettività (autistica, indifferente, priva di coinvolgimento affettivo), la vecchia personalità non è «sublata» o sostituita da una formazione compensatoria, ma completamente distrutta; la distruzione stessa acquista una forma, diventa una (relativamente stabile) «forma di vita». Ciò che abbiamo non è semplicemente l'assenza di forma, ma la forma di (della) assenza (della cancellazione della personalità precedente). Più precisamente, la nuova forma è meno una forma di vita che una forma di morte: non un'espressione della pulsione di morte freudiana, ma, più direttamente, la *morte della pulsione*.

Come ha evidenziato Deleuze in *Differenza e ripetizione*, la morte è sempre doppia: la pulsione di morte freudiana significa che il soggetto vuole morire, ma morire a modo suo, secondo il suo percorso interiore, non come risultato di un accidente esterno. C'è sempre uno scarto tra i due, tra la pulsione di morte come tendenza «trascendentale» e l'accidente contingente che mi uccide. Il suicidio è un tentativo disperato (e in definitiva fallito) di riunire le due dimensioni. C'è una scena interessante in un film dell'orrore hollywoodiano, in cui una giovane donna disperata, sola nella sua stanza da letto, sta per uccidersi, quando all'improvviso l'orribile creatura che attacca la città fa irruzione nella stanza e la assale — la donna allora reagisce in modo disperato, visto che, nonostante volesse morire, non era questa la morte che voleva.

Nella misura in cui i «nuovi feriti» sono separati radicalmente dal loro passato, nella misura in cui la loro ferita sospende ogni ermeneutica, nella misura in cui non c'è alla fine nulla da interpretare qui, una tale «psiche abbandonata, emotivamente alienata e indifferente non è nemmeno (più) capace di transfert. Viviamo nell'epoca della fine del transfert. L'amore per lo psicanalista o per il terapeuta non significa nulla per una psiche che non può né amare né odiare».³⁴ In altre parole, questi pazienti non cercano né di sapere né di non sapere: quando sono in analisi non mettono il loro psichiatra o analista nel ruolo del soggetto supposto sapere. Cosa dovrebbe fare allora il terapeuta in tali condizioni? Malabou sottoscrive la posizione di Daniel Wildlocher: il terapeuta deve «diventare il soggetto della sofferenza dell'altro e della sua espressione, specialmente quando questo altro è incapace di provare qualsiasi sensazione» — o, come scrive la stessa Malabou, il terapeuta deve «raccogliere [*recueillir*] per l'altro il suo dolore».³⁵ Queste formule sono piene di ambiguità: se non

c'è alcun tipo di transfert, allora la questione non è solo come questa raccolta/montaggio interessi il paziente (ha alcun tipo di effetto positivo?), ma, in modo ben più radicale, come possiamo essere sicuri che quello che stiamo raccogliendo è veramente la sofferenza del paziente. E se il terapeuta, immaginando come il paziente debba soffrire, potesse solo immaginare come le privazioni del paziente devono apparire a qualcuno che ha ancora, diciamo, una memoria intatta, ed è dunque in grado di immaginare cosa significherebbe esserne privato? E se il terapeuta fraintendesse quindi una beata ignoranza per una insopportabile sofferenza? Non è strano dunque che la formula di Malabou di «raccogliere il dolore dell'altro» ricordi il problema della testimonianza dell'olocausto: il problema che i sopravvissuti dei campi dovettero affrontare non è solo che la testimonianza è impossibile – che ha sempre un elemento di prosopopea, che un altro deve raccogliere/compilare il loro dolore, dal momento che il vero testimone è già sempre morto e noi possiamo solo parlare a suo nome – ma c'è anche un problema simmetrico all'estremo opposto: non c'è un pubblico adatto, non c'è un ascoltatore che possa ricevere in modo adeguato la testimonianza. Il sogno più traumatico che Primo Levi ebbe ad Auschwitz riguardava la sua sopravvivenza: la guerra è finita, egli ha ritrovato la propria famiglia, e sta raccontando loro della sua vita nel campo, ma questi via via si annoiano, cominciano a sbadigliare e, uno dopo l'altro, lasciano la tavola, così che alla fine Levi rimane solo. Un fatto della guerra di Bosnia nei primi anni Novanta illustra lo stesso punto: molte delle ragazze che sopravvissero a esperienze di stupro brutali in seguito si suicidarono, dopo essersi ricongiunte alle loro comunità e aver scoperto che non c'era nessuno veramente disposto ad ascoltarle, ad accettare la loro testimonianza. In termini lacaniani, ciò che manca qui non è solo un altro essere umano, l'ascoltatore attento, ma il «grande Altro» stesso, lo spazio dell'iscrizione o registrazione simbolica delle mie parole. Levi disse la stessa cosa, nel suo modo diretto e semplice, quando affermò che quello che i nazisti avevano fatto agli ebrei era così irraggiungibile nel suo orrore che perfino se qualcuno fosse sopravvissuto ai campi non sarebbe stato creduto da quelli che non vi erano stati – lo avrebbero preso semplicemente per un bugiardo o un pazzo!

Mentre Malabou si concentra su casi in cui un cambiamento neuronale ha effetti soggettivi traumatici, non sarebbe stato perfino più sconvolgente considerare casi in cui un tale cambio potrebbe non essere stato notato? Nel maggio del 2002 venne riportata la notizia che alcuni scienziati della New York University avevano attaccato un chip in grado di ricevere segnali direttamente al cervello di un ratto, che permetteva loro di controllare i movimenti del ratto per mezzo di un meccanismo di guida (come in una macchinina telecomandata). Per la prima volta una macchina esterna si impadroniva della «volontà» di un agente animale vivente, delle sue decisioni «spontanee» rispetto ai movimenti da compiere. Ovviamente, la grande questione filosofica qui è come il povero ratto «viveva» questi movimenti che erano di fatto decisi dall'esterno. Continuava a «viverli» come spontanei (in altre parole, era totalmente inconsapevole del fatto che i suoi movimenti fossero guidati?), oppure era cosciente del fatto che «c'era qualcosa che non andava»? Ma, cosa più cruciale, e se un identico esperimento venisse fatto con umani – il che, a prescindere da questioni etiche, dal punto di vista tecnico non dovrebbero essere molto più complicato che nel caso del ratto? Nel caso del ratto potremmo sostenere che non dobbiamo applicare al ratto la categoria umana di «esperienza», ma nel caso di un essere umano dobbiamo chiederci invero se il soggetto dell'esperimento rimarrebbe totalmente inconsapevole del fatto che i suoi movimenti sono guidati, o se si renderebbe conto che «c'è qualcosa che non va». E come, precisamente, apparirebbe questo «potere esteriore» – come qualcosa «dentro di noi», una pulsione interna inarrestabile, o come una semplice coercizione esterna? Se il soggetto rimanesse totalmente inconsapevole che il suo comportamento «spontaneo» viene guidato dall'esterno, potremmo veramente fingere che questo non

abbia conseguenze per la nostra nozione di libero arbitrio?

Possiamo aggiungere un'altra orribile esperienza traumatica a quelle enumerate da Malabou. In *Le prix du progrès*, uno dei frammenti che concludono la *Dialettica dell'illuminismo*, Adorno e Horkheimer citano la tesi del fisiologo francese del diciannovesimo secolo Pierre Flourens contro l'anestesia medica con il cloroformio: Flourens afferma che può essere provato che l'anestetico funziona solo sulla rete neuronale della nostra memoria. E così, mentre veniamo macellati vivi sul tavolo operatorio, sentiamo un dolore terribile per tutta la durata dell'operazione, ma dopo, al risveglio, non lo ricordiamo. Non dovremmo leggere questa scena come la rappresentazione perfetta dell'inaccessibile Altro Luogo della fondamentale fantasia che non può mai essere pienamente soggettivizzata, assunta dal soggetto? Premonizioni di questo tipo sono regolarmente confermate: la «coscienza intraoperatoria» – in cui il paziente è mentalmente sveglio (e terrorizzato) mentre in teoria è sotto anestesia generale – continua a essere rilevata tra le 100 e 200 volte al giorno solo negli Stati Uniti. Il paziente è paralizzato, impossibilitato a parlare, e completamente incapace di comunicare il fatto che è cosciente; il dolore effettivo dell'operazione può essere sentito o meno, ma il paziente è pienamente cosciente di quello che sta succedendo, gli sembra di non poter respirare, e non è in grado di comunicare alcun tipo di angoscia a causa dell'agente miorilassante. I casi più traumatici avvengono quando i pazienti che sono stati pienamente coscienti durante l'operazione lo ricordano esplicitamente in seguito: il risultato è un enorme trauma che genera disturbo post-traumatico da stress e porta a effetti postumi di lunga durata come incubi, terrori notturni, flashback, insonnia e in alcuni casi perfino al suicidio.

Non è il trauma di cui parla Malabou un trauma vissuto come tale perché così sconvolgente dall'interno dell'orizzonte di significato? In altre parole, l'assenza di un Io pieno di significato è traumatica solo se ci aspettiamo la sua presenza? E se è così, allora perché non dovremmo supporre che questi soggetti freddi, indifferenti, distaccati *non* stiano affatto soffrendo? Che, una volta che la loro vecchia personalità è stata cancellata, essi non entrino in uno stato di beata indifferenza e sembri solo a noi che stanno subendo sofferenze insopportabili? E se *les nouveaux blessés* fossero letteralmente i nuovi beati?³⁶ E se la logica della vecchia battuta medica sull'Alzheimer («La cattiva notizia è che abbiamo scoperto che lei ha una grave forma del morbo di Alzheimer. La buona notizia è che lei avrà già dimenticato la cattiva notizia quando sarà arrivato a casa») fosse valida qui, così che, quando la vecchia personalità del paziente è distrutta, anche la misura stessa della sua sofferenza scompare? Non è vittima allora Malabou dello stesso errore che rimprovera alla psicanalisi? L'errore di non essere in grado di pensare l'assenza di un coinvolgimento pieno di significato, di leggere l'indifferenza distaccata dalla prospettiva dell'orizzonte di tale coinvolgimento? Per dirla in altro modo, non dimentica di includere sé stessa, il suo stesso desiderio, nel fenomeno osservato? In un capovolgimento ironico della sua tesi secondo cui il soggetto autistico è incapace di transfert, forse è il suo stesso transfert che Malabou non riesce a prendere in considerazione quando descrive l'immensa sofferenza del soggetto autistico. Questo soggetto è in senso originario una Cosa enigmatica e impenetrabile, totalmente ambigua, tale che non possiamo che oscillare tra l'attribuirle immensa sofferenza e beata ignoranza. Ciò che lo caratterizza è la mancanza di riconoscimento in un doppio senso: noi non ci riconosciamo in esso, non c'è alcuna possibile empatia, e il soggetto autistico, a causa del suo chiudersi in sé stesso, non riconosce *noi*, la sua controparte nella comunicazione.

Malabou rifiuta l'autonomia della vita psichica, nel senso freudiano di una «realtà psichica» autonoma, della libido come energia psichica diversa dall'energia neuronale (cerebrale). Per lei la libido freudiana è basata sulla sospensione (o esclusione) dell'energia neuronale; più precisamente,

sul rifiuto di Freud di ammettere la capacità del cervello di attuare auto-affezione, di impegnarsi in un auto-modellarsi auto-regolatorio. Così scrive: «L'energica psichica è in certo modo una deviazione retorica dell'energia neuronale»³⁷ — quando l'eccitazione del cervello endogeno non può essere rilasciata all'interno del sistema nervoso stesso, essa si trasforma in energia psichica che può trovare sfogo in rimozioni retoriche; in breve, «la retorica rimpiazza il silenzio del sistema neuronale»; «L'inconscio è strutturato come un linguaggio solo nella misura in cui il cervello non parla».³⁸ Le odierne scienze neurologiche hanno invalidato l'ipotesi freudiana con la loro scoperta del «cervello emozionale», che può generare autorappresentazioni e regolare la propria vita attraverso affetti: «L'emozione è una struttura riflessiva per mezzo della quale la regolazione vitale influisce su sé stessa».

Dobbiamo quindi contrapporre all'inconscio sessuale freudiano l'«inconscio cerebrale», l'attività auto rappresentativa del cervello che incessantemente costruisce la cartografia dei propri stati e quindi influisce su sé stesso. Malabou oppone rigorosamente questa auto-affezione (auto-relazione) cerebrale all'auto-affezione che è l'autocoscienza del soggetto (coscivo), e che è stata «decostruita» da Derrida nella sua analisi dettagliata dei paradossi e delle impasse implicate nel «sentirsi parlare». Nessuno può essere cosciente del funzionamento del proprio cervello; non c'è alcuna possibile soggettivizzazione del processo neuronale di auto-affezione: «L'auto-affezione cerebrale è l'inconscio della soggettività».³⁹ C'è un solo modo in cui l'esperienza soggettiva dell'auto-affezione del nostro cervello può avere luogo: nella forma della sofferenza causata da un danno cerebrale.

Quando l'inconscio libidinale subisce un incontro traumatico, reagisce per «regressione», ritirandosi da un coinvolgimento e da un'interazione di alto livello a una modalità di funzionamento più primitiva. Quando il processo cerebrale di auto-affezione viene disturbato, non c'è uno spazio o un livello più fondamentale a cui il soggetto possa tornare: la sua sostanza è cancellata, l'Io che sopravvive a questa distruzione è letteralmente un nuovo Io, la sua identità un'«identità di default», quella di un soggetto impassibile e distaccato privato perfino della capacità di sognare.

Qui la tesi di Malabou è a un tempo radicale e molto precisa. La sua intenzione non è semplicemente di aggiungere all'inconscio libidinale freudiano un altro inconscio, quello cerebrale. Il problema è piuttosto che l'inconscio freudiano ha senso solo quando (o se) rifiutiamo — cancelliamo la possibilità — di ammettere l'inconscio cerebrale. Questo significa che l'«inconscio cerebrale» non è solo un meccanismo per spiegare quei processi che non possono essere spiegati nei termini dell'inconscio libidinale: una volta che ammettiamo l'inconscio cerebrale, l'inconscio libidinale perde il suo fondamento. È solo questo inconscio cerebrale, irriducibile alla triade lacaniana Immaginario, Simbolico e Reale, che è l'inconscio veramente *materiale*.⁴⁰ L'inconscio cerebrale non è l'immaginario — il suo automodellarsi non è un autospecchiarsi narcisistico; non è simbolico — le sue tracce non rappresentano il soggetto all'interno di una struttura di significato; e non è reale nel senso lacaniano della Cosa come il definitivo oggetto libidinale incestuoso di «realtà psichica», dal momento che è radicalmente esterno alla libido, alla sessualità.

Nulla distingue l'inconscio freudiano e l'inconscio cerebrale più chiaramente del modo in cui essi si relazionano alla morte: come Freud sottolinea ripetutamente, l'inconscio libidinale è «non morto», non conosce (non può rappresentare) la propria morte, esso agisce come se fosse immortale, indistruttibile; ma il nostro cervello non agisce mai come se fosse immortale: l'inconscio cerebrale è distruttibile e si «conosce» (si modella) come tale.

La seconda distinzione riguarda la sessualità, o Eros come il polo opposto a Thanatos. Se l'inconscio cerebrale è mortale, l'inconscio freudiano è sessuale, dove, come scrive Malabou in termini molto precisi, la «sessualità» freudiana designa non semplicemente un contenuto limitato

(pratiche sessuali), ma la struttura formale stessa della relazione tra Esterno e Interno, tra l'incidente/l'accidente esterno e la sua *Aufhebung*/integrazione nel processo libidinale interno che innesca. «Sessualità» è quindi il nome di questo passaggio dalla contingenza alla necessità, dall'*Ereignis* all'*Erlebnis*: è attraverso la sua integrazione in una cornice preesistente di «realtà psichica» che l'accidente esterno è «sessualizzato». Il mediatore tra i due è la *fantasia*: per «eccitarmi», l'accidente esterno, questo puro shock, deve arrivare alla mia fantasia, la mia preesistente cornice fantasmatica deve riecheggiare in esso. La fantasia attua la «saldatura» [*soudure/Verlötung*] tra l'esterno e l'interno. L'attività del fantasticare inconscio è «primordialmente repressa» nell'inconscio radicale (non-soggettivizzabile), eppure in quanto tale essa rimane strettamente psichica, irriducibile e autonoma rispetto all'attività del cervello: essa è l'esterno dell'interno stesso della psiche, il suo livello di ex-timità.

Dobbiamo nondimeno rendere problematico il termine stesso «inconscio cerebrale»: esso designa non solo il processo neuronale «cieco», ma anche la riflessività di questo processo, il fatto che il cervello incessantemente «riflette» sé stesso, registrando e regolando il suo processo sul modello di quello che Damasio chiama il «proto-Sé». Tuttavia, in quale senso preciso merita questo proto-Sé di essere chiamato «inconscio»? Non rimane questa riflessività un processo naturale autoregolatore «cieco»? Non punta in questa direzione la definizione estremamente formale di Malabou dell'inconscio cerebrale? Malabou individua la condizione formale di base dell'inconscio cerebrale nel fatto che, quando pensiamo, non è mai il cervello stesso che percepisce sé stesso, ovvero, non possiamo mai diventare coscienti in modo riflessivo di come il nostro cervello funziona quando pensiamo — l'«inconscio cerebrale» è allora questa autoregolazione e autorappresentazione del cervello che ci rimane per sempre inaccessibile.

Tuttavia, nella misura in cui continua a parlare di «inconscio cerebrale» come di qualcosa *di più* di un tale processo autoregolatore cieco, Malabou corre il rischio di regredire a una figura premoderna organicista-idealista di una Forma spirituale inerente alla materia in quanto tale (sulla falsariga aristotelica dell'anima come forma inerente a un corpo). Quello che lei presenta come il suo più radicale materialismo – non c'è bisogno di una sfera o un livello specificatamente psichico; il cervello stesso può riflettere sé stesso – non è una velata rispirtualizzazione della materia?

Come si relazionano allora le due diverse figure di Alterità radicale l'una all'altra: l'alterità «cerebrale» di un Reale neuronale senza significato, e l'abisso della Cosa-Prossimo? Legata a questo c'è un'altra ovvia lacuna nella linea argomentativa di Malabou: mentre tenta di dimostrare come le lesioni cerebrali generino il trauma in modo totalmente indipendente dell'economia libidinale sessualizzata, non pone mai la domanda opposta, ovvero, come *sorge* il sessualizzato universo di senso? Non abbiamo ancora bisogno della teoria freudiana-lacanianiana per spiegare l'emergere della soggettività sessualizzata-simbolica?

Malabou formula il problema nei termini della difficoltà di arrivare veramente al di là del principio del piacere: quello che Freud chiama «al di là del principio del piacere», la pulsione di morte, è in realtà essa stessa un'altra asserzione indiretta del principio del piacere, non il suo vero al di là. La teoria della relatività di Einstein offre qui paralleli insperati con la teoria lacanianiana. Il punto di partenza della teoria della relatività è lo strano fatto che, per ogni osservatore, indipendentemente dalla direzione e dalla velocità a cui si muove, la luce si muove alla stessa velocità; in modo analogo, per Lacan, indipendentemente dal fatto che il soggetto desiderante si avvicini a, o fugga dall'oggetto del proprio desiderio, questo oggetto sembra restare alla stessa distanza dal soggetto. Chi non ha vissuto questa situazione da incubo in un sogno: quanto più scappo tanto più rimango allo stesso posto? Questo paradosso può essere risolto in modo chiaro introducendo la differenza tra

l'oggetto e la causa del desiderio: indipendentemente da quanto io mi avvicini all'oggetto del desiderio, la sua causa rimane a distanza, totalmente elusiva. Inoltre, la teoria generale della relatività risolve, con la nozione di spazio curvo, l'antinomia tra la relatività di ogni movimento rispetto all'osservatore e la velocità assoluta della luce, che si muove a una velocità costante indipendentemente dal punto di osservazione. In modo analogo, la soluzione freudiana dell'antinomia tra il soggetto che si avvicina a, o scappa dall'oggetto del suo desiderio, e la «velocità costante» (e distanza da lui) dell'oggetto-causa del desiderio, sta nello *spazio curvo del desiderio*: a volte il modo più breve per realizzare un desiderio è di aggirare il suo oggettoscopo, di posporre l'incontro con esso. Quello che Lacan chiama l'*objet petit a* è l'agente di questa curvatura: l'insondabile X a causa della quale, quando siamo messi a confronto con l'oggetto del nostro desiderio, ballarci attorno dà più soddisfazione che allungare la mano per raggiungerlo. E quello che accade nel caso del soggetto post-traumatico non è la *distruzione* dell'*objet a*? È per questo che un tale soggetto è privato di un'esistenza emotivamente coinvolta ed è ridotto a un vegetare indifferente. Non stupisce, allora, che nel suo confronto con Lacan – quando sostiene che, contrariamente a ogni apparenza, sia Freud che Lacan non possono veramente pensare la dimensione «al di là del principio del piacere», dal momento che ogni trauma distruttivo è ri-erotizzato – Malabou ignori totalmente la distinzione chiave di Lacan tra piacere (*Lust, plaisir*) e godimento (*Geniessen, jouissance*): ciò che è «al di là del principio del piacere» è il godimento stesso, è la pulsione come tale. Il paradosso di base della *jouissance* è che essa è sia impossibile *che* inevitabile: non è mai pienamente realizzata, sempre mancata, ma, allo stesso tempo, non possiamo mai liberarci di essa – ogni rinuncia al godimento genera un godimento della rinuncia, ogni ostacolo al desiderio genera il desiderio di un ostacolo, e così via. Questa inversione fornisce una definizione minima di surplus di godimento: esso comporta il paradossale «piacere nel dolore». Vale a dire, quando Lacan usa il termine *plus-de-jouir* dobbiamo porre una domanda ingenua ma cruciale: in cosa consiste questo surplus? È solo un aumento qualitativo di piacere ordinario? L'ambiguità dell'espressione francese è qui decisiva: può significare «surplus di godimento» come anche «non più godimento» – il surplus di godimento sul mero piacere è generato dalla presenza dell'opposto stesso del piacere, e cioè del dolore. Il surplus di godimento è dunque precisamente quella parte di *jouissance* che resiste all'essere contenuta dall'omeostasi, dal principio di piacere. (E dal momento che Malabou fa riferimento – tra gli altri – al «Muselmann» dei campi nazisti come pura figura della pulsione di morte al di là del principio di piacere, saremmo quasi tentati di affermare che è proprio il «Muselmann» che, a causa del suo disimpegno libidinale, può in effetti agire sul principio del piacere: ogni suo minimo gesto è pienamente strumentalizzato, si sforza di mangiare quando ha fame, e così via).

Qui Malabou sembra pagare il prezzo della sua troppo ingenua lettura di Freud, in quanto lo prende in modo troppo «ermeneutico» e non riesce a distinguere tra il nocciolo vero della scoperta di Freud e i diversi modi in cui egli stesso fraintese la portata di quella scoperta. Malabou accetta il dualismo freudiano delle pulsioni come è formulato, ignorando quelle precise letture (da Lacan a Laplanche) che hanno dimostrato in modo convincente che questo dualismo era una falsa via d'uscita, un regresso teorico. Così, ironicamente, quando Malabou mette a confronto Freud e Jung, sottolineando il dualismo delle pulsioni di Freud contro il monismo della libido (desessualizzata) di Jung, non coglie il paradosso cruciale: è proprio a questo punto, quando ricorre al dualismo delle pulsioni, che Freud è *al suo massimo junghiano*, e regredisce a un premoderno agonismo mitico di forze primordiali opposte. Come dobbiamo allora comprendere propriamente ciò che è sfuggito a Freud e lo ha spinto in questo dualismo? Quando considera che, per Freud, Eros si riferisce sempre, e include il suo Altro opposto, alla distruttiva pulsione di morte, Malabou – seguendo le formulazioni

fuorvianti dello stesso Freud – concepisce questa opposizione come un conflitto di due forze opposte, e non, in modo più preciso, come l'intrinseco auto-bloccaggio della pulsione. La «pulsione di morte» non è una forza opposta rispetto alla libido, ma uno scarto costitutivo che distingue la pulsione dall'istinto (significativamente, Malabou preferisce tradurre *Trieb* con «istinto») — sempre deragliata, presa in un loop di ripetizione, marcata da un impossibile eccesso. Deleuze, su cui Malabou altrimenti si basa costantemente, espresse chiaramente questo punto in *Differenza e ripetizione*: Eros e Thanatos non sono due pulsioni opposte che competono e combinano le loro forze (come in un masochismo eroticizzato); c'è solo una pulsione, la libido, che tende al godimento, e la «pulsione di morte» è lo spazio curvo della sua struttura formale:

Esso ha il ruolo di un principio trascendentale, mentre il principio di piacere è soltanto psicologico, e per questo esso è essenzialmente silenzioso (non dato nell'esperienza), mentre il principio di piacere ha una sua voce. La prima domanda da porre sarebbe dunque come il tema della morte, che sembra cogliere l'aspetto più negativo nella vita psicologica, possa essere in sé il più positivo, trascendentalmente positivo, al punto da affermare la ripetizione [...]. Eros e Thanatos si distinguono in questo, che Eros deve essere ripetuto, può essere vissuto solo nella ripetizione, mentre Thanatos (come principio trascendentale) è ciò che dà la ripetizione a Eros, sottomette Eros alla ripetizione.⁴¹

Come passiamo allora dalla sessualità animale (accoppiamento istintivo) alla sessualità propriamente umana? Sottomettendo la sessualità animale (il suo «istinto di vita») alla pulsione di morte. La pulsione di morte è la forma trascendentale che fa degli istinti animali una sessualità vera e propria. In questo senso, il soggetto disimpegnato, indifferente, de-libidinalizzato è invero il soggetto puro della pulsione di morte: in questo soggetto sopravvive solo la cornice esteriore della pulsione di morte come condizione formale-trascendentale degli investimenti libidinali, privata di ogni contenuto. È strano che Malabou, che cita nel suo libro *Differenza e ripetizione* di Deleuze, ignori questi passi che trattano direttamente del suo tema, fornendo un'elegante soluzione alla sua domanda sul perché Freud non fosse in grado di trovare rappresentazioni positive della pulsione di morte.

Il proletariato libidinale

Anche se forse è una piccola forzatura, saremmo tentati di dire che il soggetto privato della sua sostanza libidinale è il «proletariato libidinale». Quando sviluppa la sua nozione chiave di «plasticità distruttiva», del soggetto che continua a vivere dopo la sua morte psichica (la cancellazione del tessuto narrativo della sua identità simbolica che sosteneva i suoi investimenti e coinvolgimenti libidinali), Malabou tocca un punto chiave: l'inversione riflessiva della distruzione della forma nella forma assunta dalla distruzione stessa. In altre parole, quando abbiamo a che fare, diciamo, con un malato di Alzheimer, il punto non è solo che la sua consapevolezza è pesantemente limitata, che l'ambito dell'Io è ridotto, ma piuttosto che non abbiamo letteralmente più a che fare con lo stesso Io. Dopo il trauma emerge un *altro* soggetto, stiamo parlando a uno sconosciuto.

Questo potrebbe sembrare l'esatto opposto di ciò che accade in un processo dialettico hegeliano,

in cui abbiamo a che fare con una continua metamorfosi della *stessa* sostanza-soggetto, che si sviluppa in complessità, media e «sublata» il suo contenuto in un livello superiore: il punto del processo dialettico non è proprio che non attraversiamo mai un punto zero, che il contenuto passato non è mai radicalmente cancellato, che non c'è alcun inizio radicalmente nuovo?

La questione riguarda la radicale finitudine del soggetto. Heidegger sviluppa in modo coerente tutte le conseguenze dell'asserzione radicale della finitudine: essa comporta una serie di paradossi autoreferenziali. Vale a dire, quando Heidegger afferma che il fallimento fondamentale, il collasso dell'intera struttura di significato – il ritiro dal coinvolgimento e dalla cura, la possibilità che la totalità dei coinvolgimenti del *Dasein* «sprofondi in sé stessa; il mondo assume il carattere della più completa insignificatività»⁴² — è la più intima possibilità del *Dasein*; quando afferma che il *Dasein* può riuscire nel suo coinvolgimento solo sullo sfondo di un possibile fallimento («la struttura interrelazionale del mondo della Cura può fallire in modo così catastrofico che il *Dasein* apparirà, non come l'agente inserito nel mondo, aperto al significato, e coinvolto in un mondo condiviso che è, ma, per così dire, tutto d'un tratto, come la base nulla di una nullità»),⁴³ non sta solo affermando la tesi decisionista-esistenzialista che «essere un soggetto significa essere in grado di non riuscire a essere un soggetto»,⁴⁴ che la scelta è nostra ed è interamente contingente, senza alcuna garanzia di successo. La sua tesi è piuttosto che la totalità-di-significato storica in cui siamo gettati è già sempre, «costitutivamente», contrastata *dall'interno* dalla possibilità della sua somma impossibilità. La morte, il collasso della struttura di significato e cura, non è un limite esterno che, come tale, consentirebbe al *Dasein* di «totalizzare» il suo coinvolgimento pieno di senso; non è il punto di capitone⁴⁵ finale che «mette i puntini sulle i» della nostra vita e ci permette di totalizzare una storia di vita in una trama narrativa significativa e coerente. La morte è precisamente ciò che *non può* venire incluso in alcuna totalità di significato, la sua fattività senza senso è una minaccia permanente al significato, la sua prospettiva è un memento che non c'è alcuna via d'uscita finale.⁴⁶ La conseguenza di ciò è che la scelta non è una scelta diretta tra successo e fallimento, tra una modalità di esistenza autentica e una inautentica: dal momento che la nozione stessa che sia possibile totalizzare con successo la nostra vita in una struttura di senso onnicomprensiva è la più grande infedeltà inautentica, il solo vero «successo» che il *Dasein* può avere è di affrontare eroicamente e accettare il suo fondamentale fallimento.

Tuttavia è proprio qui che dobbiamo essere molto precisi: questo profilo di una continua metamorfosi «dialettica» non è hegeliano, ma è un esempio di «spinozismo dinamizzato» o di organicismo: la stessa Sostanza (Vita) si mantiene attraverso le sue metamorfosi. La logica delle transizioni dialettiche è interamente differente, dal momento che implica una transustanziazione radicale: è vero che, dopo negazione|alienazione|perdita, il soggetto «ritorna a sé stesso», ma questo soggetto non è lo stesso della sostanza che ha subito l'alienazione – esso viene costituito nel movimento stesso del ritorno-a-sé-stesso. In un modo propriamente hegeliano-freudiano-laciano, dobbiamo dunque trarre una conclusione radicale: *il soggetto è in quanto tale colui che sopravvive alla propria morte*, un guscio che rimane dopo che è privato della sua sostanza; è per questo che il matema di Lacan per il soggetto è \$ — il soggetto barrato. Non è che Lacan *possa* pensare l'emergere di un nuovo soggetto che sopravvive alla propria morte/disintegrazione; per Lacan il soggetto in quanto tale è un «secondo soggetto», un sopravvissuto formale (la forma che sopravvive) della perdita della sua sostanza, della X noumenica chiamata da Kant l'«Io, o Egli, o Esso (la cosa) che pensa».

Quando Malabou insiste che il soggetto che emerge dopo la ferita traumatica non è una

trasformazione del vecchio soggetto, ma letteralmente un soggetto nuovo, è ben conscia che l'identità di questo nuovo soggetto non emerge da una tabula rasa: molte tracce della narrazione di vita del vecchio soggetto sopravvivono, ma sono totalmente ristrutturata, strappate dal loro precedente orizzonte di significato e iscritte in un nuovo contesto. Il nuovo soggetto

modifica profondamente la visione e il contenuto del passato stesso. A causa della sua forza patologica di deformazione e della sua plasticità distruttiva, un tale evento [traumatico] in effetti introduce l'*inautenticità*, la *fatticità* nella vita psichica. Crea un'altra storia, un passato che non esiste.⁴⁷

Ma questo non vale già per rotture storiche radicali? Non abbiamo sempre a che fare con quello che Eric Hobsbawm ha chiamato «tradizioni inventate»? Non è forse vero che ogni epoca riscrive il proprio passato, e lo riarticola in un nuovo contesto? Il miglior contributo teorico di Malabou è quando fa un'importante considerazione critica su quei neuroscienziati, da Lurija a Sacks, che insistono nell'integrare la descrizione naturalistica di lesioni cerebrali ecc., con una descrizione soggettiva di come la lesione biologica non solo intacchi le abilità particolari del soggetto (perdita di memoria, incapacità di riconoscere i volti ecc.), ma cambi la loro intera struttura psichica, il modo fondamentale in cui essi vedono sé stessi e il loro mondo. (Il primo grande classico qui è l'insuperabile libro di Aleksandr Lurija, *Viaggio nella mente di un uomo che non dimenticava nulla*, una descrizione dell'universo interiore di un uomo condannato alla memoria assoluta, incapace di dimenticare). Questi scienziati rimangono troppo «umanisti»: concentrano il loro interesse sui tentativi della vittima di far fronte alla propria lesione, di costruire una forma di vita supplementare che le permetta in qualche modo di reintegrarsi nell'interazione sociale (nel libro di Sacks *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, la cura è trovata nel senso musicale dell'uomo, che è rimasto intatto: nonostante non possa riconoscere il volto di sua moglie o degli altri suoi compagni e amici, li può identificare attraverso i loro suoni). Lurija, Sacks e gli altri evitano in questo modo di affrontare pienamente il vero cuore traumatico della questione: non lo sforzo disperato del soggetto di compensare la perdita, ma il soggetto di questa stessa perdita, il soggetto che è la *forma* positiva che questa perdita assume (il soggetto impassibile distaccato). Si rendono il compito troppo facile, passando direttamente dal danno neuronale agli sforzi del soggetto di far fronte alla perdita, ed evitando così la vera difficoltà: la forma soggettiva di questo stesso danno.

Per Malabou, perfino Lacan cede a questa tentazione della «saldatura», con la sua nozione della Cosa (*das Ding*) come fondamentale oggetto libidinale, l'abisso che tutto cancella di *jouissance* incestuosa che è uguale alla morte. In questo punto ultimo e asintotico di coincidenza degli opposti, *Ereignis* e *Erlebnis*, esterno e interno, si sovrappongono completamente. Come Malabou scrive in termini molto precisi, la Cosa è il nome che Lacan dà all'orizzonte di distruzione finale che è impossibile-reale, un'anticipazione sempre differita, la minaccia di un'inimmaginabile X che è sempre a venire e non è mai presente. La distruzione di ogni orizzonte rimane un orizzonte di questa distruzione, la mancanza di incontro rimane l'incontro della mancanza. La Cosa è reale, ma un reale trasposto in «realtà psichica», è il modo in cui il soggetto fa esperienza di rappresentare l'impossibilità stessa di fare esperienza/rappresentare.

Il nome che Lacan dà all'Interno trascendentale che trova risonanza nell'intrusione traumatica esterna, è «separazione»: prima di ogni perdita traumatica empirica, c'è la separazione «trascendentale» costitutiva della dimensione stessa della soggettività, nelle sue molteplici forme, dal trauma della nascita alla castrazione simbolica. La sua forma generale è quella della separazione dall'oggetto parziale che sopravvive come lo spettro della *lamella* non morta.

Qui forse Lacan introduce una logica che non è presa in considerazione da Malabou: la castrazione non è solo un orizzonte di minaccia, un non-ancora/semprè-a-venire, ma è, allo stesso tempo, qualcosa che già sempre accade: il soggetto non è solo sotto la minaccia di separazione, è l'effetto della separazione (dalla sostanza). Inoltre, nella misura in cui un incontro traumatico genera angoscia, dobbiamo tenere a mente che per Lacan ciò a cui il soggetto è esposto nell'angoscia è proprio la perdita della perdita stessa – Lacan qui capovolge Freud: l'angoscia non è l'angoscia della separazione dall'oggetto, ma l'angoscia per il fatto che l'oggetto(-causa del desiderio) si avvicina troppo al soggetto. È per questo che il trauma appartiene alla sfera del perturbante nella fondamentale ambiguità di questo termine: ciò che rende perturbante il perturbante è la sua vicinanza, il fatto che esso è il divenire-visibile di qualcosa che ci è troppo vicino.

Allora, quando definisce – in modo critico nei confronti di Lacan – l'intrusione del reale traumatico come la separazione dalla separazione stessa, Malabou ripete in questo modo la nozione di Lacan del collasso psicotico come perdita della perdita: ciò che manca nella psicosi è in definitiva la mancanza stessa, il divario della «castrazione simbolica» che mi separa dalla mia identità simbolica, dalla dimensione virtuale del grande Altro. Di conseguenza, quando insiste che nel vero trauma del reale non è solo che il soggetto manchi del suo supplemento oggettivo, ma che è il soggetto stesso che manca (viene perso, si disintegra), non ripete Malabou la nozione di Lacan della disintegrazione del soggetto causata dalla troppa vicinanza psicotica dell'oggetto?

Ciò che Freud non può pensare è la «plasticità distruttiva», cioè la forma soggettiva assunta dalla distruzione stessa del sé, la forma diretta della pulsione di morte: «È come se non ci fosse alcun intermediario tra la plasticità della buona forma e l'elasticità come umiliante cancellazione di ogni forma. *In Freud non c'è alcuna forma della negazione della forma*».⁴⁸ Il altre parole, Freud non riesce a prendere in considerazione

l'esistenza di una forma specifica di psiche prodotta dalla presenza della morte, del dolore, della ripetizione di un'esperienza dolorosa. Avrebbe dovuto rendere giustizia al potere esistenziale dell'improvvisazione propria di un accidente, alle psiche abbandonate dal piacere, in cui indifferenza e distacco hanno preso il sopravvento, e che nondimeno rimangono psiche. Ciò che Freud cerca quando parla della pulsione di morte è proprio la forma di questa pulsione, la forma che non trova, nella misura in cui nega alla distruzione la propria plasticità specifica [...]. L'al di là del principio di piacere è quindi il lavoro della pulsione di morte come dare-forma alla morte nella vita, come produzione di quelle figure individuali che esistono solo nel distacco dell'esistenza. Queste forme di morte nella vita, fissazioni dell'immagine della pulsione, sarebbero i rappresentanti «soddisfacenti» della pulsione di morte che Freud cercò per così tanto tempo ben lontano dalla neurologia.⁴⁹

Queste figure sono «non tanto figure di coloro che vogliono morire, quanto figure di coloro che *sono già morti*, o, piuttosto, per usare una strana e terribile sfumatura grammaticale, che *sono già stati morti*, che hanno ‘fatto esperienza’ della morte».⁵⁰

Per quanto sia impossibile non notare le risonanze hegeliane di questa nozione di «plasticità negativa», della forma attraverso cui la distruttività/negatività stessa acquista un’esistenza positiva, il fatto strano è che Malabou – che ha tra l’altro scritto un libro pionieristico su Hegel – non solo ignori totalmente Hegel nei *Nuovi feriti*, ma anche faccia cenno qua e là al fatto che questa plasticità negativa è «non dialettizzabile» e, come tale, al di là della portata della dialettica hegeliana. Malabou vede qui, non solo un compito per la psicanalisi, ma anche un compito propriamente *filosofico* di riconcettualizzazione della nozione di soggetto per fare in modo di includere in esso questo livello zero del soggetto della pulsione di morte: «La sola questione filosofica oggi è l’elaborazione di un nuovo materialismo che precisamente rifiuti di considerare alcuna separazione, perfino la più piccola, non solo tra cervello e pensiero, ma anche tra cervello e inconscio».⁵¹ Malabou ha ragione a sottolineare la dimensione filosofica del nuovo soggetto autistico: in esso abbiamo a che fare con il livello zero della soggettività, con la conversione formale della pura externalità del reale senza senso (la sua brutale intrusione distruttiva) nella pura internalità del soggetto «autistico» distaccato dalla realtà esterna, distante, ridotto a un nucleo che periste privato di ogni sostanza. La logica è qui ancora quella del giudizio infinito hegeliano: l’identità speculativa dell’intrusione esterna senza senso e della pura internalità distaccata – è come se solo un brutale shock esterno potesse far emergere la pura interiorità del soggetto, del vuoto che non può essere identificato con alcun determinato contenuto positivo.

La dimensione propriamente filosofica dello studio del soggetto post-traumatico sta nel riconoscere in questo modo che ciò che appare come la distruzione brutale dell’identità sostanziale (narrativa) del soggetto è anche il momento della sua nascita. Il soggetto autistico post-traumatico è la «prova vivente» che il soggetto non può essere identificato (non si sovrappone in pieno) con le «storie che esso stesso racconta su sé stesso», con il tessuto simbolico narrativo della sua vita: quando tutto questo viene sottratto, qualcosa (o piuttosto, *nulla*, ma una *forma* del nulla) rimane, e questo qualcosa è il soggetto puro della pulsione di morte.

Il soggetto lacaniano come $\$$ è quindi una risposta *a e del* reale: una risposta *al* reale della brutale intrusione senza senso; e una risposta *del* reale, cioè, una risposta che emerge quando l’integrazione simbolica dell’intrusione traumatica fallisce, raggiunge il suo punto di impossibilità. Come tale, il soggetto al livello più elementare è invero «al di là dell’inconscio»: una vuota forma priva perfino delle formazioni inconse che racchiudono una varietà di investimenti libidinali.

Dobbiamo nondimeno applicare anche al soggetto post-traumatico la nozione freudiana secondo cui una violenta intrusione del reale conta come trauma solo nella misura in cui un trauma precedente riecheggia in esso – *in questo caso, il trauma precedente è quello delle nascita della soggettività stessa*: un soggetto è «barrato», come dice Lacan, emerge solo quando un individuo vivente è privato del suo contenuto sostanziale, e questo trauma costitutivo è ciò che è ripetuto nell’esperienza traumatica posteriore. È questo a cui mira Lacan con la sua tesi che il soggetto freudiano non è altro che il *cogito* cartesiano: il *cogito* non è un’«astrazione» dalla realtà degli individui reali viventi con la loro ricchezza di proprietà, emozioni, capacità, relazioni ecc.; al contrario, è questa «ricchezza della personalità» che funziona come l’immaginaria «stoffa dell’io»,⁵² come scrive Lacan; il *cogito* è, al contrario, un’«astrazione» molto reale, un’«astrazione» che funziona come un concreto atteggiamento soggettivo. Il soggetto post-traumatico, il soggetto ridotto a una vuota forma di soggettività senza sostanza, è la «realizzazione» storica del *cogito* – si ricordi che, per Cartesio, il

cogito è il punto zero della sovrapposizione di pensare ed essere, quel punto in cui il soggetto, in certo modo, né «è» (è privato di ogni sostanziale contenuto positivo) né «pensa» (il suo pensare è ridotto alla vuota tautologia di pensare che pensa).

Il soggetto post-traumatico è allora anche un altro nome per il Prossimo come Cosa, per l'abisso vuoto dell'Altro al di là di ogni empatia e identificazione? Ciò che rende il confronto con un soggetto post-traumatico così insopportabile – così *traumatico*, precisamente – non è proprio il fatto che, in questo incontro, siamo messi a confronto con un Prossimo privato degli abiti del «nostro simile»? Sì e no: per quanto ci sia un'ovvia vicinanza tra i due, il Prossimo come Cosa *non* è semplicemente il *cogito* cartesiano (o la sua comparsa nella realtà sotto forma del soggetto post-traumatico). Il Prossimo sta per l'abisso del desiderio dell'Altro, per l'enigma del *Che vuoi?*,⁵³ mentre il soggetto post-traumatico è precisamente privato di questa profondità enigmatica; è piatto, manca di ogni profondità, di ogni densità impenetrabile.

Allora, quando afferma che il soggetto post-traumatico non può essere spiegato nei termini freudiani della ripetizione di un trauma passato (dal momento che lo shock traumatico cancella ogni traccia del passato), Malabou rimane troppo fissa sul contenuto traumatico e dimentica di includere nella serie di memorie traumatiche passate la cancellazione stessa del contenuto sostanziale, la sottrazione stessa della forma vuota dal suo contenuto. In altre parole, proprio nella misura in cui cancella ogni contenuto sostanziale, lo shock traumatico *ripete* il passato, e cioè la passata perdita traumatica di sostanza che è costitutiva della dimensione stessa della soggettività. *Quello che è ripetuto qui non è qualche antico contenuto, ma il gesto stesso di cancellare ogni contenuto sostanziale*. È per questo che, quando un soggetto umano cade vittima di una intrusione traumatica, il risultato è la vuota forma del soggetto «morto vivente», ma quando la stessa cosa accade a un animale, il risultato è semplicemente una devastazione totale. Nel caso del soggetto umano, ciò che rimane dopo l'intrusione violenta che cancella ogni contenuto sostanziale è la pura forma della soggettività, una forma che doveva già esserci.

Per dirla in altro modo, il soggetto è il caso estremo di quello che Freud ha descritto come l'esperienza della «castrazione femminile» su cui si fonda il feticismo: l'esperienza di non trovare nulla dove ci aspettavamo di vedere qualcosa (un pene). Se la domanda filosofica fondamentale è: «Perché c'è qualcosa piuttosto che il nulla?», la domanda sollevata dal soggetto è: «Perché non c'è nulla dove ci dovrebbe essere qualcosa?» L'ultima forma di questa sorpresa ha luogo nelle neuroscienze: cerchiamo la «sostanza materiale» della coscienza solo per trovare che «a casa non c'è nessuno» — solo la presenza inerte di un pezzo di materia chiamato il «cervello». Dov'è allora il soggetto qui? Da nessuna parte: non è né l'autocognizione della coscienza, né, ovviamente, la cruda presenza della materia cerebrale. Anche quando guardiamo negli occhi un soggetto autistico (o un «Muselmann») possiamo avere questa sensazione di una «casa vuota» dove, diversamente che nel caso di un oggetto morto come il cervello, ci aspettiamo di trovare qualcuno/qualcosa che abiti lo spazio vuoto. Questo è allora il soggetto al suo livello zero: come una casa vuota in cui «non c'è nessuno»:

[...] uccidere a sangue freddo, «far esplodere sé stessi» [...], organizzare il terrore, dare al terrore il volto di un evento casuale svuotato di senso: è veramente ancora possibile spiegare questi fenomeni evocando la coppia sadismo e masochismo? Non vediamo che la loro sorgente

è altrove, non nelle trasformazioni dell'amore in odio, o dell'odio in indifferenza all'odio, ma in un al di là del principio del piacere dotato di una propria plasticità che è venuto il momento di concettualizzare?⁵⁴

L'emergere di un soggetto così distaccato, un sopravvissuto alla propria morte, rimanda immediatamente a una caratteristica del capitalismo globale odierno ben resa dal titolo del libro di Naomi Klein *Shock Economy*. Qui c'è tuttavia una domanda ancora più radicale che dobbiamo porre: come si relaziona l'emergere di un tale soggetto distaccato con l'attuale processo di «*enclosing*», di «recinzione» dei beni comuni, il processo della proletarizzazione di coloro che sono in questo modo esclusi dalla loro stessa sostanza? Le tre versioni della proletarizzazione non corrispondono perfettamente alle tre figure contemporanee del soggetto cartesiano?

La prima figura, che corrisponde alla *enclosure* della natura esterna, è, forse inaspettatamente, la nozione marxiana del *proletario*, il lavoratore sfruttato il cui prodotto gli è tolto, riducendolo a una soggettività senza sostanza, al vuoto della pura potenzialità soggettiva, la cui attualizzazione nel processo lavorativo corrisponde alla sua de-realizzazione.

La seconda figura, legata alla *enclosure* della «seconda natura» simbolica, è quella di un *soggetto totalmente «mediatizzato»*, interamente immerso nella realtà virtuale: mentre «spontaneamente» egli pensa di essere in diretto contatto con la realtà, la sua relazione con la realtà è di fatto sostenuta dal complesso macchinario digitale. Pensate a Neo, l'eroe di *Matrix*, che scopre all'improvviso che ciò che percepisce come realtà quotidiana è costruito e manipolato da un megacomputer – la sua posizione non è precisamente quella della vittima del *malin génie* cartesiano?

La terza figura, che corrisponde all'*enclosure* della nostra natura «interiore», è, ovviamente, il soggetto post-traumatico: per avere un'idea del *cogito* allo stato puro, al suo «grado zero», basta trovarsi faccia a faccia con un «mostro» autistico – uno spettacolo doloroso e inquietante. È per questo che resistiamo in modo così categorico allo spettro del *cogito*.

Quarto interludio

L'Apocalisse alle porte

My Own Private Austria¹

Hegel era pienamente cosciente del fatto che il peso aggiunto a un evento dalla sua iscrizione simbolica «sublata» la sua realtà immediata – nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* fornì una meravigliosa caratterizzazione della storia della guerra del Peloponneso di Tucidide: «La guerra del Peloponneso fu, in sostanza, solo una guerra tra Atene e Sparta. Tucidide ci ha lasciato la storia della maggior parte di essa, e quest'opera immortale è il guadagno assoluto che l'umanità ha ricavato da quella lotta».² Dobbiamo leggere questo giudizio in tutta la sua ingenuità: in certo modo, dal punto di vista della storia mondiale, la guerra del Peloponneso ebbe luogo affinché Tucidide potesse scrivere un libro su di essa. Anche il termine «assoluto» deve essere trattato come gli spetta: dalla prospettiva relativa dei nostri interessi umani finiti, le numerose tragedie della guerra del Peloponneso (la sofferenza e la devastazione che causò) sono, ovviamente, infinitamente più importanti di un semplice libro; dal punto di vista dell'Assoluto, tuttavia, è il libro che conta.

Questa è la domanda da porre quando parliamo di Radovan Karadžić come poeta: nel nome di quale poesia commise le sue stragi? Secondo i media serbi, Karadžić (camuffato da Dabić) andava spesso a un bar dove avevano regolarmente luogo letture di poesia serba antica, accompagnate da una «gusla» (uno strumento tradizionale a corda singola), sotto le immagini di Karadžić e di Ratko Mladić esposte con orgoglio alla parete. Una volta recitò una poesia composta di recente su sé stesso – vedendosi già come l'eroe di un'epica che verrà cantata da una lontana generazione futura. Allora, siamo tentati di dire, ancora una volta migliaia di persone sono dovute morire e hanno dovuto soffrire perché un futuro poema epico sulla guerra potesse essere scritto.

Per quanto possa sembrare scandaloso, vogliamo dire che qualcosa di simile vale per quella sotterranea realtà austriaca di cui abbiamo intravisto uno scorcio con il caso di Josef Fritzl:³ qui l'opera della drammaturga e romanziera austriaca Elfriede Jelinek è «il guadagno assoluto che l'umanità ha ricavato» da crimini così spaventosi. Per decenni Jelinek ha descritto senza compromessi la violenza degli uomini contro le donne in tutte le sue forme, inclusa la complicità libidinale delle donne stesse nella loro vittimizzazione. Senza pietà ha portato alla luce le fantasie oscene che giacciono al di sotto della rispettabilità mitteleuropea, fantasie che si sono infiltrate nello spazio pubblico con l'affaire Fritzl, che invero presenta «l'irrealtà delle 'brutte' fiabe».⁴ Non è strano che Jelinek sia stata per decenni una spina nel fianco dei conservatori austriaci, che la liquidano come una degenerata che pubblica le proprie perverse fantasie private. Durante una campagna elettorale, il partito della libertà di Jörg Haider arrivò perfino a usare manifesti con la semplice domanda: «*Jelinek oder Kultur?*» — volete una vera cultura o Jelinek? La risposta è chiara: la vera formula è «*Jelinek oder das Unbehagen in der Kultur*» — Jelinek mette in scena l'osceno disagio che sta nel cuore stesso della nostra cultura, e la sua opera è in questo rispetto simile a quella della rock band Rammstein.

C'è ovviamente almeno una palese differenza tra Tucidide e Jelinek: Tucidide arrivò dopo i fatti

per scrivere una storia della guerra, mentre Jelinek è forse ancor più di un contemporaneo, è un precursore che scrive una storia del futuro, identificando nel presente il potenziale per orrori a venire. Questa inversione temporale – per cui la rappresentazione simbolica precede il fatto che rappresenta, la storia come racconto precede la storia come evento reale – è un indice dalla condizione della tarda modernità, in cui il reale della storia assume il carattere di un trauma.

Quando pensiamo di conoscere veramente un buon amico o un parente, succede a volte che, all'improvviso, questa persona fa qualcosa – fa un commento inaspettatamente volgare o crudele, fa un gesto osceno, getta uno sguardo freddo e indifferente quando ci aspettavamo compassione – che ci rende consapevoli del fatto che non lo conosciamo veramente: ci rendiamo improvvisamente conto che di fronte a noi c'è un completo estraneo. A questo punto, il nostro simile si trasforma in un Prossimo. È questo che è accaduto in modo devastante con Josef Fritzl: da tipo gentile e cortese si trasformò all'improvviso in un mostruoso Prossimo – con grande sorpresa delle persone che lo incontravano giornalmente e semplicemente non potevano credere che questa fosse la stessa persona. Josef Fritzl, *mon prochain...*

L'idea freudiana del «padre primordiale» (*Urvater*), che Freud sviluppò in *Totem e tabù*, è di solito considerata ridicola – e a ragione, se la prendiamo come un'ipotesi antropologica seria che sostiene che, all'alba dell'umanità, gli «uomini-scimmia» vivevano in gruppi dominati da un padre onnipotente che teneva tutte le donne per il suo (ab)uso sessuale esclusivo e che, dopo che i figli si ribellarono e uccisero il padre, tornò per tormentarli come una figura totemica o un'autorità simbolica, dando così origine a sensi di colpa e istituendo la proibizione dell'incesto. E se tuttavia leggessimo la dualità del padre «normale» e del padre primordiale con accesso illimitato al godimento incestuoso, non come un fatto riguardante la preistoria dell'umanità, ma come un fatto libidinale, un fatto che riguarda la «realtà psichica», che accompagna la «normale» autorità paterna come la sua ombra oscena, prosperando nelle oscure profondità delle fantasie inconsce? Questo sottosuolo osceno diventa visibile attraverso i suoi effetti – in miti, sogni, lapsus, sintomi – e, a volte, impone la sua diretta realizzazione perversa (come notò Freud, i perversi realizzano quello su cui gli isterici possono solo fantasticare).

La stessa disposizione architettonica della casa dei Fritzl – i «normali» piano terra e piani superiori sostenuti (letteralmente e libidinalmente) dallo spazio sotterraneo e senza finestre di dominio totale e di *jouissance* illimitata – non materializza il «normale» spazio familiare raddoppiato dalla sfera segreta dell'osceno «padre primordiale»? Fritzl creò nella sua cantina la sua utopia, un paradiso privato in cui, come disse agli avvocati, passava ore infinite a guardare la tv e a giocare con i bambini, mentre Elisabeth preparava la cena. In questo spazio chiuso in sé stesso perfino il linguaggio che gli abitanti condividevano non era il dialetto comune, ma una specie di lingua privata: si riporta che i due figli Stefan e Felix comunicassero in un dialetto bizzarro, e alcuni dei suoni che pronunciavano sembravano «come di animali».

Il caso Fritzl convalida il gioco di parole di Lacan sulla perversione come *père-version*, una versione del padre; è cruciale notare come il sotterraneo appartamento segreto materializzi una ben precisa fantasia ideologico-libidinale, una versione estrema del nesso padre-dominio-piacere. Uno degli slogan del Sessantotto era «tutto il potere all'immaginazione» – e, in questo senso, anche Fritzl è un figlio del Sessantotto, che realizza senza pietà la propria fantasia. È per questo che è fuorviante, e perfino totalmente sbagliato, descrivere Fritzl come «inumano»; se mai, egli era, per usare il titolo di Nietzsche, «umano, troppo umano». Non stupisce che Fritzl si sia lamentato che la sua vita era stata «rovinata» dalla scoperta della sua famiglia segreta. Quello che rende il suo regno così ghiacciante è precisamente il modo in cui il suo esercizio del potere e il suo *usufrutto* della figlia

non erano solo freddi atti di sfruttamento, ma erano accompagnati da una giustificazione ideologico-familiare (fece quello che un padre dovrebbe fare, proteggere i suoi figli dalle droghe e dagli altri pericoli del mondo esterno), come anche da esibizioni occasionali di compassione e di considerazione umana (portò la figlia malata all'ospedale, per esempio). Questi atti non erano fessure di calda umanità nella sua armatura di freddezza e crudeltà, ma espressioni dello stesso atteggiamento protettivo che lo condusse a imprigionare e stuprare i suoi figli.

Fritzl affermò che aveva notato che Elisabeth voleva scappare da casa – rientrava tardi, cercava un lavoro, aveva un ragazzo, forse faceva uso di droghe, e voleva proteggerla da tutto questo. I contorni della strategia ossessiva sono chiaramente riconoscibili qui: io la proteggerò dai pericoli del mondo esterno, anche se questo significa distruggerla. Secondo i media, Fritzl si difese in questo modo: «Se non fosse per me, Kerstin non sarebbe viva oggi. Non sono un mostro, potrei averli uccisi tutti. E così non ci sarebbero state tracce. Nessuno mi avrebbe scoperto». Cruciale qui è la premessa di base: come padre, egli aveva il diritto di esercitare un potere totale sui suoi figli, incluso l'*usufrutto* sessuale e l'omicidio; fu grazie alla sua bontà che mostrò qualche considerazione e non esercitò a pieno questo potere. Come può confermare qualsiasi psicanalista, troviamo spesso tracce di un tale atteggiamento anche nei padri più «normali» e premurosi: all'improvviso il buon padre esplode in un padre-Cosa, convinto che i suoi figli gli debbano tutto, la loro stessa esistenza, che siano con lui in debito assoluto, che il suo potere su di loro sia senza limiti, convinto di avere il diritto di fare tutto ciò che vuole per prendersi cura di loro.

La spiegazione «psicologica» dello stesso Fritzl (che Elisabeth gli ricordava sua madre, una matriarca tirannica) è ovviamente un esempio ridicolo di imitazione banale del gergo freudiano. Ma qui dobbiamo evitare la trappola di dare la colpa all'autorità patriarcale come tale, vedendo nella mostruosità di Fritzl la conseguenza finale della Legge paterna, come anche la trappola opposta di dare la colpa alla disintegrazione di questa Legge. Un atteggiamento del genere non è né una componente della «normale» autorità paterna (la misura del suo successo è proprio la capacità di lasciare libero il figlio, di lasciarlo uscire nel mondo esterno), né un segno del suo fallimento (nel senso che il vuoto della «normale» autorità paterna è integrato, riempito, dalla figura feroce dell'onnipotente «padre primordiale»), ma piuttosto le due cose allo stesso tempo: una dimensione che, in circostanze «normali», rimane virtuale, nel caso Fritzl è stata resa attuale.

I tentativi di dare la colpa alla peculiarità austriaca commettono lo stesso errore ideologico di coloro che sognano una «modernità alternativa» a quella liberal-capitalista dominante: spostando la colpa su circostanze austriache contingenti, essi vogliono mantenere la paternità come tale innocente e senza colpa, cioè, rifiutano di vedere che la nozione stessa di autorità paterna racchiude un potenziale per tali atti. E, per inciso, è piuttosto comico vedere analisti critici che danno la colpa dell'affare Fritzl al senso austriaco di ordine e al bisogno di mantenere le apparenze, di chiudere un occhio e rifiutare di guardare meglio anche quando è evidente che c'è qualcosa che non va, alludendo allo stesso tempo all'oscuro passato nazista dell'Austria; non associamo di solito il nazismo piuttosto all'opposta posizione «totalitaria», quella di spiare i propri vicini per scoprire qualsiasi attività sovversiva e denunciarla alla polizia?⁵

Questo non significa naturalmente che tutto il dibattito sul carattere «austriaco» del crimine di Fritzl debba essere scartato: dobbiamo solo essere coscienti che la violenza eccessiva del «padre primordiale» assume in ogni cultura particolare alcune caratteristiche fantasmatiche specifiche. Invece dei futili tentativi di dare la colpa del terribile crimine di Josef al passato dell'Austria o al suo eccessivo senso dell'ordine e delle apparenze, dobbiamo piuttosto collegare la figura di Fritzl a un ben più rispettabile mito austriaco, quello della famiglia von Trapp immortalata in *Tutti insieme*

appassionatamente (*The Sound of Music*): un'altra famiglia che vive in un castello isolato, sotto la benevola autorità militare di un padre che li protegge dal malvagio mondo esterno, e con le generazioni stranamente mescolate (suor Maria, come Elisabeth, appartiene a una generazione che sta a metà tra il padre e i figli). L'aspetto kitsch è qui rilevante: *Tutti insieme appassionatamente* è il fenomeno kitsch per eccellenza, e anche quello che Fritzl creò nella sua cantina mostra caratteristiche di una soddisfatta vita familiare kitsch: la famiglia felice che si prepara per la cena, il padre che guarda la tv con i bambini mentre la madre prepara da mangiare. Tuttavia, non dobbiamo dimenticare che l'immaginario kitsch con cui abbiamo a che fare qui non è austriaco, ma appartiene a Hollywood e, più in generale, alla cultura popolare occidentale: l'Austria di *Tutti insieme appassionatamente* non è l'Austria degli austriaci, ma la mitica immagine hollywoodiana dell'Austria. Eppure, negli ultimi decenni gli austriaci stessi hanno cominciato a «fare gli austriaci», come se si identificassero con l'immagine hollywoodiana del loro paese.

Il parallelo può essere esteso fino a includere la versione «Fritzl» di alcune delle scene più famose di *Tutti insieme appassionatamente*. Possiamo immaginare i bambini spaventati raccolti attorno alla madre Elisabeth, nel timore della tempesta dell'imminente arrivo del padre, e la madre che li calma con una canzone sulle «cose che piacciono a loro» perché si concentrino su di esse, dai giocattoli comprati dal padre alla loro trasmissione televisiva preferita. Oppure un ricevimento di sopra nella villa di Fritz, a cui i bambini del sottosuolo sono eccezionalmente invitati, e poi, quanto arriva il momento di andare a letto, i bambini che cantano per gli ospiti riuniti la canzone *Aufwiedersehen, Goodbye* ed escono uno dopo l'altro. Davvero, nella casa dei Fritzl la cantina, se non le colline, era viva con il suono della musica.⁶

Per ridicolo che sia *Tutti insieme appassionatamente* (uno dei peggiori casi di kitsch hollywoodiano), dobbiamo prendere molto sul serio la sacra intensità dell'universo del film, senza la quale non si può spiegare il suo straordinario successo: il potere del film sta nel fatto che mette in scena, in modo diretto e osceno, fantasie imbarazzantemente intime. La narrazione del film ruota attorno alla risoluzione del problema che viene posto dal coro delle suore nella scena introduttiva: «Cosa potremo fare di Maria?»⁷ La soluzione proposta è quella menzionata da Freud in un aneddoto: «*Penis normalis, zwei mal täglich...*»⁸ Ricordate quella che è probabilmente la scena più intensa del film: dopo che Maria scappa dalla famiglia von Trapp e ritorna al convento, incapace di gestire la propria attrazione sessuale per il barone von Trapp, non può trovare pace al convento, dal momento che desidera ancora il barone; in una scena memorabile la madre superiora le consiglia di ritornare dalla famiglia von Trapp e di tentare di risolvere la sua relazione con il barone. La superiora trasmette questo messaggio in una strana canzone, «Cerca il tuo mondo»,⁹ il cui sorprendente motivo è: Fallo! Corri il rischio e prova tutto quello che vuole il tuo cuore! Non permettere che considerazioni meschine ti sbarrino la strada! Il potere perturbante di questa scena sta nell'esibizione inaspettata dello spettacolo del desiderio, un *eros energumenes* che rende la scena letteralmente *imbarazzante*: proprio il personaggio che ci si aspetterebbe predicasse l'astinenza e la rinuncia risulta essere il paladino della fedeltà al nostro desiderio. In altre parole, se la madre superiora è senza dubbio una figura superegotica, lo è nel senso lacaniano, per il quale la vera ingiunzione del super io è: «Godi!» Possiamo bene immaginare, su questa falsariga, Josef Fritzl che fa visita al suo parroco, confessa il suo desiderio appassionato di imprigionare e stuprare sua figlia, e il prete che risponde: «Cerca il tuo mondo...» (O, se è per quello — letteralmente molto più vicino ai fatti — un giovane prete che confessa al suo superiore la sua brama sessuale, e riceve la stessa risposta).

La scena fantasmatica chiave del film è quella che segue il ritorno dei bambini e di Maria, sporchi e bagnati, dalla loro gita a Salisburgo. Sulle prime l'adirato barone fa il severo padre disciplinatore,

congedandoli freddamente e rimproverando Maria. In seguito, tuttavia, quando torna a casa e li sente cantare in coro *La musica va*, immediatamente cede e mostra la sua vera natura gentile: comincia a canticchiare il motivo e poi si unisce al loro canto, dopodiché tutti si abbracciano e padre e figli si ricongiungono. I rituali disciplinari e gli ordini ridicolmente teatrali del padre vengono dunque rivelati per quello che sono: una maschera proprio del loro opposto, un cuore tenero e gentile. Ma cos'ha a che fare questo con Fritzl? Non era questi un fanatico della disciplina senza punti deboli? Non proprio. Se il potere di Fritzl veniva usato per imporre il suo sogno, egli non era un freddo maniaco della disciplina, ma piuttosto proprio qualcuno che era fin troppo «vivo con il suono della musica» e voleva realizzare il suo sogno in un suo proprio spazio privato.

Negli ultimi anni del regime comunista in Romania, a Nicolae Ceaușescu venne chiesto da un giornalista straniero come giustificava i limiti ai viaggi all'estero imposti ai cittadini rumeni – non era questa una violazione dei loro diritti umani? Ceaușescu rispose che questi limiti esistevano per proteggere un diritto umano ancor più grande e più importante: il diritto a una patria sicura, che sarebbe stato minacciato da troppi viaggi liberi. Non ragionava qui come Fritzl, che anch'egli proteggeva i diritti «più fondamentali» dei suoi figli a una casa sicura, dove fossero protetti dai pericoli del mondo esterno? In altre parole, per usare i termini di Peter Sloterdijk, Fritzl proteggeva il diritto dei suoi figli a vivere in una sicura sfera chiusa, mentre, ovviamente, riservava a sé il diritto di oltrepassare sempre le barriere, visite a resort thailandesi per turismo sessuale incluse, l'incarnazione stessa del tipo di pericolo da cui voleva proteggere i suoi figli. Si ricordi che anche Ceaușescu vedeva sé stesso come una premurosa autorità paterna, un padre che proteggeva la sua nazione dalla decadenza straniera; e, come in tutti i regimi autoritari, la relazione fondamentale tra il governante e i suoi soggetti era anche una relazione di amore incondizionato. Inoltre, preoccupandosi per la sua patria, la città di Bucarest, Ceaușescu fece una proposta che stranamente ricorda l'architettura della casa dei Fritzl: per risolvere il problema dell'inquinamento del fiume che attraversa la città, progettò di scavare al di sotto del letto esistente del fiume *un altro* ampio canale in cui sarebbe stata diretta tutta la sporcizia, così che ci sarebbero stati due fiumi, quello profondo che conteneva tutto l'inquinamento, e quello in superficie per il godimento dei cittadini felici...

L'ubuismo del potere

Il fatto che eventi come l'affare Fritzl – nelle loro diverse variazioni (inclusa la pedofilia nella Chiesa) – stiano diventando sempre più comuni, non è un segno dell'imminenza di quello che può solo essere definito con un termine che suona un po' antiquato: «apocalisse morale»? Cosa voleva dire Badiou quando, rispondendo alla domanda di un giornalista, disse che uno dei nostri problemi oggi è che c'è troppa libertà? Forse un esempio estremo di quello a cui voleva arrivare lo possiamo vedere nella vacuità morale ritratta nel documentario *Freemen: When Killers Make Movies*, girato a Medan in Indonesia nel 2007.¹⁰ Il film racconta di un caso di oscenità che raggiunge proporzioni estreme: un film, girato da Anwar Congo e i suoi amici, che sono oggi uomini politici rispettati, ma che erano un tempo gangster e leader di squadroni della morte che giocarono un ruolo chiave nell'uccisione nel 1966 di circa 2,5 milioni di presunti simpatizzanti comunisti, prevalentemente di etnia cinese. *Freemen* tratta di «assassini che hanno vinto, e del tipo di società che hanno costruito». Dopo la loro vittoria, i loro crimini non vennero relegati allo status di «sporchi segreti», il crimine fondatore le cui tracce devono essere cancellate; al contrario, gli assassini millantano apertamente i dettagli dei loro massacri (il modo di strangolare una vittima con un filo, il modo di tagliare una gola, come stuprare una donna così da trarne più piacere possibile). Nell'ottobre del 2007, la televisione

statale indonesiana produsse un talk show che esaltava Anwar e i suoi amici; nel mezzo dello show, dopo che Anwar dice che i loro omicidi erano ispirati da film di gangster, la raggiante presentatrice si volta verso la telecamera e dice: «Stupefacente! Un grande applauso per Anwar Congo!» Quando chiede a Anwar se teme la vendetta dei parenti delle vittime, lui risponde: «Non possono. Appena alzano la testa li annientiamo!» Quando il suo tirapiedi aggiunge: «Li stermineremo tutti!», il pubblico in studio esplose in applausi esuberanti. Bisogna vederlo per crederci. Ma ciò che rende *Freemen* straordinario è anche il livello di riflessività tra documentario e finzione – il film è, in un certo modo, un documentario sugli effetti reali di vivere una finzione:

Per esplorare la sbalorditiva vanagloria dei killer, e per testare i limiti del loro orgoglio, cominciammo con ritratti documentari e semplici ricostruzioni dei massacri. Ma quando ci rendemmo conto di che tipo di film Anwar e i suoi amici volevano veramente fare sul genocidio, le ricostruzioni divennero più elaborate. E così offrimmo ad Anwar e ai suoi amici l'opportunità di drammatizzare le uccisioni usando i generi cinematografici che volevano (western, gangster, musical). Cioè, offrimmo loro la possibilità di scrivere, dirigere e interpretare le scene *che avevano in mente quando stavano uccidendo delle persone*.¹¹

Hanno raggiunto i limiti dell'«orgoglio» degli assassini? Ci sono quasi arrivati quando hanno proposto ad Anwar di interpretare la vittima delle sue torture in una ricostruzione; quando gli mettono un filo attorno al collo, egli interrompe la scena e dice: «Perdonatemi per tutto quello che ho fatto». Ma questa si dimostra essere una debolezza momentanea, che non porta ad alcuna crisi di coscienza più profonda; il suo orgoglio eroico immediatamente riprende le redini. Probabilmente lo schermo protettivo che impediva ogni crisi morale più profonda era il fatto stesso di essere filmati: come negli atti reali del passato di omicidio e tortura, essi vivevano la loro attività come una recita di modelli cinematografici, che permetteva loro di vivere la realtà stessa come una finzione. Grandi ammiratori di Hollywood (i loro inizi furono l'organizzazione e il controllo del mercato nero dei biglietti del cinema), nei loro massacri recitavano delle parti, imitando i gangster dei film, i cowboy o perfino i ballerini dei musical.

Qui entra il «grande Altro», non solo con il fatto che gli assassini modellarono i loro crimini sull'immaginario cinematografico, ma anche e soprattutto con il fatto ben più importante del vuoto morale della società: di che sorta di tessuto simbolico (l'insieme di regole che traccia la linea tra ciò che è pubblicamente accettabile e ciò che non lo è) deve essere composta una società se perfino un livello minimo di vergogna pubblica – che obbligherebbe i colpevoli a trattare le loro azioni come uno «sporco segreto» – è sospesa, e una così mostruosa orgia di uccisione e tortura può essere pubblicamente celebrata decenni dopo che ha avuto luogo, e nemmeno come un crimine straordinario necessario per il bene pubblico, ma come un'ordinaria e accettabile attività di piacere? Qui è da evitare, naturalmente, la facile risposta di dare la colpa direttamente a Hollywood o alla «rozzezza etica» dell'Indonesia. Il punto di partenza devono piuttosto essere gli effetti dissestanti della globalizzazione capitalista che, minando l'«efficacia simbolica» delle strutture etiche tradizionali, crea un tale vuoto morale.

Qui uno sguardo all'Italia di Berlusconi può essere istruttivo. Siamo certamente ben distanti dai

freemen dell'Indonesia, ma i primi passi in questa direzione sono stati compiuti perfino in Italia: l'ostentazione pubblica di oscenità private, le confessioni indecenti in show televisivi, il miscuglio senza vergogna di politica e interessi affaristici privati, tutto questo crea poco a poco un pericoloso vuoto morale. Il 4 settembre 2009 Niccolò Ghedini, l'avvocato di Berlusconi, disse che Berlusconi «è pronto ad andare in tribunale a spiegare che non solo non è un gran porco, ma non è nemmeno impotente»,¹² compiendo in questo modo un ulteriore passo nell'oscenità pubblica. Dà i brividi immaginare come esattamente Berlusconi potrebbe «spiegare» la sua potenza sessuale.¹³ Sono passati i tempi in cui la destra era caratterizzata da comportamenti rigidi e la sinistra si lasciava andare a esplosioni «volgari» – oggi, quando la destra diventa sempre più apertamente volgare (e la Francia non sta forse seguendo da vicino questo modello? Non c'è un lato berlusconiano e buffonesco anche in Sarkozy?), è forse compito (o uno dei compiti) della sinistra di ripristinare un po' di semplici buone maniere.

L'attuale «ubuismo» del potere – il termine fu coniato da Foucault, che si riferiva a *Ubu roi* di Alfred Jarry, per caratterizzare la sovranità oscena e stravagante di un potere decadente — sta in forte contrasto con i due «totalitarismi» del ventesimo secolo, fascismo e stalinismo, che insistevano entrambi sull'intoccabile dignità di coloro che stavano al vertice del potere. In un regime stalinista, ossessionato dal salvare le apparenze, è inimmaginabile che qualcuno si faccia beffe del Leader o che il Leader prenda in giro sé stesso, o la sua grande missione: se qualcosa del genere accade, viene vissuto come una catastrofe, e scoppia il panico. Nell'odierna politica «ubuizzata» l'impossibile diventa possibile, e questo tipo di autoderisione avviene sempre, mentre il potere continua a funzionare senza intoppi.

Il compito è di ripristinare la cortesia, non di trovare una nuova sostanza etica. Cortesia non è la stessa cosa che consuetudine (nel senso forte di *Sittlichkeit*, costumi, moralità, cioè la base etica sostanziale della nostra attività sociale): la cortesia, al contrario, e per dirla in termini un po' semplificati, *supplisce alla mancanza o al collasso della sostanza dei costumi*. La cortesia sta per la consuetudine (o piuttosto per ciò che rimane della consuetudine) dopo la caduta del grande Altro: assume il ruolo principale quando i soggetti incontrano una mancanza di etica sostanziale, in altre parole quando si trovano in situazioni problematiche che non possono essere risolte con l'aiuto della sostanza etica esistente. In tali situazioni dobbiamo improvvisare e inventare nuove regole ad hoc; ma, per essere in grado di farlo – per poter avere a disposizione lo spazio intersoggettivo in cui, attraverso una complessa interazione, è possibile arrivare a una soluzione condivisa – questa interazione deve essere regolata da un minimo di cortesia. Quanto più manca il «profondo» contesto etico sostanziale, tanto più abbiamo bisogno di una cortesia «superficiale».

Sulla stessa falsariga, dobbiamo *rispettare* piuttosto che scartare il rifiuto da parte delle classi basse delle provocazioni artistiche elitarie-avanguardiste (che, in ogni caso, ora sono pienamente integrate nelle dinamiche del mercato dell'arte). È noto che la retrospettiva *Andres Serrano: Opere 1983-1993*, al New Museum of Contemporary Art a New York, provocò uno scandalo: la fotografia di Serrano *Piss Christ*, che ritrae un crocifisso immerso nell'urina, venne addirittura portata come documento in un dibattito al Congresso: la questione era se lo Stato debba patrocinare artisti (come Serrano, che aveva ricevuto una sovvenzione), la cui opera vilipendi gli standard del comune senso del pudore che si pensa siano condivisi dai contribuenti che finanziano lo Stato. Com'era da aspettarsi, i liberali di sinistra esplosero a questo attacco – l'articolo di Michael Benson sul *New York Times* è emblematico della sorta di difesa che veniva portata:

Come Robert Mapplethorpe, Serrano si batte contro le inibizioni riguardo il corpo umano. Il suo uso di fluidi corporei non intende suscitare disgusto, ma contestare la nozione di disgusto per quel che riguarda il corpo umano. È possibile vedere l'uso che Serrano fa dei fluidi corporei come pura provocazione. Ma è anche possibile credere che Serrano li consideri come una forma di purificazione. I fluidi ci fanno guardare alle immagini in modo più intenso e ci fanno riflettere sulla dottrina religiosa di base riguardo la materia e lo spirito.¹⁴

Il problema di questa difesa è che funziona troppo bene: la sua logica include quasi tutto. Ipotizziamo che io pubblichi un videoclip che mostra in dettaglio come defeco, come il foro anale si allarga gradualmente finché le feci fuoriescono, mostrando contemporaneamente anche l'espressione stupidamente soddisfatta/rilassata del mio volto quando il tutto è finito; potremmo sostenere allora che «Žižek si batte contro le inibizioni che riguardano il corpo umano. Il suo uso dell'escremento corporeo non intende suscitare disgusto ma contestare la nozione di disgusto per quel che riguarda il corpo umano. È possibile vedere l'uso che Žižek fa dell'escremento corporeo come pura provocazione. Ma è anche possibile credere che Žižek lo consideri come una forma di purificazione – il corpo si purifica espellendo l'escremento. L'escremento ci fa guardare alle immagini in modo più intenso e ci fa riflettere sulla dottrina religiosa di base riguardo la materia e lo spirito»? Forse allora, ma solo forse, Chávez aveva ragione a vietare alcune serie tv americane sulla televisione venezuelana perché moralmente problematiche.

Negli anni Sessanta, quando la compagnia Pepsi Cola mise sul mercato Diet Pepsi, la canzone che accompagnava la pubblicità del Super Bowl XL terminava con il ritornello «*brown and bubbly*», marrone e piena di bolle; non sorprende che la pubblicità venne immediatamente ritirata, dal momento che produceva immediate associazioni con la diarrea. Perché l'agenzia pubblicitaria non notò quest'ovvia associazione? Erano semplicemente ciechi o — opzione più paranoica — pensavano che l'associazione anale avrebbe soddisfatto il segreto desiderio coprofagico del pubblico? Forse possiamo immaginare, in un futuro non troppo lontano, un'epoca in cui riferimenti diretti di così cattivo gusto agli escrementi saranno perfettamente normali – con la stessa pubblicità della Pepsi che questa volta *non* viene ritirata.

Quello che manca nel liberalismo è ciò che, seguendo Marx, possiamo chiamare la «base» della libertà. Tuttavia, questa consapevolezza del bisogno di una tale «base» non deve indurci a fidarci della sostanza etica tradizionale del «comune senso del pudore» tra la gente comune: di fronte alla presente minaccia ecologica, biogenetica, e di altro tipo, questa sfera di consuetudini tradizionali «organiche» ha letteralmente *perso la sua sostanza* – non possiamo più basarci su di essa perché ci fornisca una specie di «mappatura etica», che ci permetta di trovare la via d'uscita dai presenti enigmi. Come funziona allora lo spazio politico pubblico in un tale universo de-sostanzializzato?

Si ricordi la distinzione psicanalitica tra *acting out*¹⁵ e *passage à l'acte*: l'*acting out* è uno spettacolo rivolto a una figura del grande Altro, che lascia il grande Altro indisturbato al suo posto, mentre il *passage à l'acte* è un'esplosione violenta che distrugge il legame simbolico stesso. Non è questo il nostro problema oggi? Le massicce dimostrazioni contro l'attacco americano all'Iraq nel 2003 sono state esemplari di una strana relazione simbiotica, perfino parassitaria, tra il potere e chi manifestava contro la guerra. Il risultato paradossale fu che entrambe le parti rimasero soddisfatte. I manifestanti salvarono la loro anima bella – dissero chiaramente che non erano d'accordo con le politiche del governo riguardo l'Iraq – mentre quelli che stavano al potere potevano accettarlo con

calma, e perfino trarne profitto: non solo le proteste non fecero nulla per impedire l'attacco (già deciso) all'Iraq, ma paradossalmente fornirono un'ulteriore legittimazione per esso, resa al meglio proprio da George Bush, la cui reazione alle dimostrazioni di massa che protestavano per la sua visita a Londra fu: «Vedete, è per questo che stiamo combattendo: perché quello che la gente sta facendo qui – protestare contro la politica del loro governo – sia possibile anche in Iraq!»

La celebrazione da parte di gente come Habermas del movimento paneuropeo contro la guerra in Iraq fu quindi forse un po' fuori luogo e superficiale: l'intera faccenda era piuttosto un caso supremo di *acting out* pienamente assimilato. Il nostro problema è che la sola alternativa a questo sembrano essere scoppi violenti come quelli che esplosero nelle banlieue francesi qualche anno fa – *l'action directe*, come si faceva chiamare una delle organizzazioni terroriste di sinistra del post-Sessantotto. Quello di cui abbiamo bisogno è invece l'atto vero e proprio: un intervento simbolico capace di minare il grande Altro (il legame sociale egemonico), di riordinare le sue coordinate.

Benvenuti nell'Antropocene

Questo vuoto morale non è che una dimensione dei tempi apocalittici in cui viviamo. È facile vedere come ognuno dei tre processi di proletarizzazione (menzionati nel capitolo precedente) si riferisca a un punto apocalittico: il collasso ecologico, la riduzione biogenetica degli umani a macchine manipolabili, il controllo digitale totale sulle nostre vite. A tutti questi livelli ci stiamo avvicinando a un punto zero, «il tempo della fine è vicino» – questa è la descrizione di Ed Ayres:

Ci troviamo di fronte a qualcosa così interamente al di fuori della nostra esperienza collettiva che non riusciamo veramente a vederlo, anche quando l'evidenza è schiacciante. Per noi questo «qualcosa» è un blitz di enormi alterazioni biologiche e fisiche nel mondo che ci ha dato sostentamento fino a oggi.¹⁶

A livello geologico e biologico, Ayres enumera quattro «picchi» (o sviluppi accelerati), che si avvicinano asintoticamente al punto zero in cui l'espansione quantitativa raggiungerà il suo punto di esaurimento e provocherà un cambio qualitativo. I quattro picchi sono: crescita della popolazione, consumo di risorse naturali, emissioni di gas serra ed estinzione di massa delle specie. Per affrontare questa minaccia la nostra ideologia collettiva sta mobilitando meccanismi di dissimulazione e autoillusione che includono la volontà diretta di non sapere: «Un modello generale di comportamento tra le società umane minacciate consiste nel calarsi meglio il paraocchi quando falliscono, invece di porre più attenzione alla crisi».¹⁷

Il recente cambiamento nelle reazioni degli uomini al potere al riscaldamento globale è un'esibizione manifesta di tale dissimulazione. Il 27 giugno 2008 venne riportato dai media che, secondo alcuni scienziati del National Snow and Ice Data Center a Boulder, in Colorado, il ghiaccio dell'Artico si sta sciogliendo molto più in fretta di quanto era stato predetto: il Polo Nord rischiava di rimanere senza ghiaccio già nel settembre del 2010. Fino a poco tempo fa, la reazione prevalente a notizie così nefaste era una richiesta di misure di emergenza: ci stiamo avvicinando a una catastrofe inimmaginabile e il tempo per agire sta finendo rapidamente. Ultimamente tuttavia, sentiamo sempre

più voci che ci ingiungono a essere ottimisti riguardo il riscaldamento globale. Le previsioni pessimiste, ci viene detto, devono essere viste in un contesto più equilibrato. È vero che il cambiamento climatico porterà a maggiore concorrenza per le risorse naturali, inondazioni delle coste, danni alle infrastrutture a causa dello scioglimento del permafrost, pressioni sulle specie animali e sulle culture indigene, il tutto accompagnato da violenza etnica, disordine civile, e potere alle gang locali. Ma dobbiamo anche tenere a mente che i tesori di un nuovo continente fin qui nascosti saranno portati alla luce, le sue risorse diventeranno più accessibili, la sua terra più adatta a insediamenti umani. Già entro un anno o giù di lì, navi da carico saranno in grado di prendere una via diretta a nord attraverso l'Artico, diminuendo il consumo di carburante e riducendo così le emissioni serra. Le grandi imprese e i poteri dello Stato stanno già cercando nuove opportunità economiche, che riguardano non solo (o nemmeno in primo luogo) l'«industria verde», ma molto più semplicemente il potenziale per un ulteriore sfruttamento della natura aperto dal cambiamento climatico.

Il profilo di una nuova guerra fredda sta quindi appearing all'orizzonte – e, questa volta, sarà un conflitto combattuto letteralmente in condizioni assai fredde. Il 2 agosto 2007 un team russo ha piantato una capsula di titanio con una bandiera russa sotto la calotta di ghiaccio del Polo Nord. Questa asserzione della pretesa russa sulla regione artica non è stata fatta né per ragioni scientifiche né come atto di spacconeria politica e propagandistica. Il suo vero obiettivo era di assicurare alla Russia le vaste ricchezze energetiche dell'Artico: secondo stime attuali, fino a un quarto del petrolio e delle fonti di gas non sfruttate del mondo potrebbe trovarsi sotto l'oceano Artico. Alle pretese della Russia si oppongono prevedibilmente altri quattro paesi, i cui territori confinano con la regione artica: gli Stati Uniti, il Canada, la Norvegia, e la Danimarca (attraverso la sua sovranità sulla Groenlandia).

Se è difficile fare una stima della correttezza di queste previsioni, una cosa è certa: uno straordinario cambio sociale e psicologico sta avendo luogo proprio sotto i nostri occhi – l'impossibile sta diventando possibile. Un evento vissuto dapprima come reale ma impossibile (la prospettiva di una imminente catastrofe che, per quanto possa essere probabile, è in effetti scartata come impossibile) diventa reale e non più impossibile (una volta che la catastrofe avviene, essa viene «rinormalizzata», vista come parte del normale corso delle cose, come se fosse stata già sempre possibile). Lo scarto che rende possibili questi paradossi è quello tra conoscenza e credenza: *sappiamo* che la catastrofe (ecologica) è possibile, perfino probabile, ma non *crediamo* che accadrà veramente.

Una decina d'anni fa, la legittimazione della tortura o la partecipazione di partiti neofascisti in un governo dell'Europa occidentale sarebbero stati scartati come disastri etici che non sarebbero «mai potuti avvenire»; una volta che sono accaduti, ci siamo immediatamente abituati alla nuova situazione, accettandoli come ovvi. Si ricordi anche il nefando assedio di Sarajevo dal 1992 al 1995: il fatto che una «normale» città europea di mezzo milione di abitanti fosse circondata, ridotta alla fame, bombardata, e i suoi cittadini fossero terrorizzati dal fuoco dei cecchini ecc., e che questo andasse avanti per tre anni, sarebbe stato considerato inimmaginabile prima del 1992 – senza dubbio, si pensava, le potenze occidentali avrebbero rotto l'assedio e avrebbero aperto un corridoio sicuro per la città! In verità, quando l'assedio cominciò, perfino i cittadini di Sarajevo pensarono che sarebbe stato un evento di breve durata, e mandarono al sicuro i loro figli «per una settimana o due, finché questo casino non finisce». E poi, assai in fretta, l'assedio venne «normalizzato».

Lo stesso passaggio immediato da impossibilità a normalizzazione è chiaramente visibile nel modo in cui i poteri dello Stato e le grandi imprese si relazionano alle minacce ecologiche come lo

scioglimento della calotta di ghiaccio. Gli stessi politici e manager che fino a poco tempo fa ignoravano i timori del riscaldamento globale come allarmismo apocalittico di ex comunisti, o almeno come basato su prove non sufficienti – e che quindi ci assicuravano che non c'era alcun motivo di panico, che, fondamentalmente, tutto sarebbe continuato come sempre – trattano ora tutto d'un tratto il riscaldamento globale come un semplice fatto, come solo un'altra parte del «continuare come sempre». Nel luglio del 2008, la CNN trasmise più volte un servizio intitolato *The Greening of Greenland*, il verdeggiare della Groenlandia, che celebrava le nuove opportunità che lo scioglimento dei ghiacci offre agli abitanti della Groenlandia: già possono coltivare verdure sulla terra aperta, e così via. L'oscenità di questo servizio non sta solo nel fatto che si concentra su un beneficio minore di una grave catastrofe, ma anche nel fatto che, aggiungendo la beffa al danno, gioca sul doppio significato di «green», verde, nel discorso pubblico («verde» per vegetazione; «verde» per preoccupazioni ecologiche) e associa il fatto che sia possibile coltivare più verdure in Groenlandia a causa del riscaldamento globale con un aumento della consapevolezza ecologica. Fenomeni come questo sono un ulteriore esempio di quanto avesse ragione Naomi Klein quando descrisse in *Shock Economy* il modo in cui il capitalismo globale sfrutta le catastrofi (guerre, crisi politiche, disastri naturali) per liberarsi dei «vecchi» vincoli sociali e imporre il suo programma sulla tabula rasa creata dal disastro? Forse le imminenti crisi ecologiche, lungi dal minare il capitalismo, gli serviranno come il suo più importante impulso.

Quello che si perde in questo spostamento è un senso appropriato di quello che sta accadendo, di tutte le trappole inattese che la catastrofe nasconde. Per esempio, una delle caratteristiche incresciose della nostra situazione è che il tentativo stesso di contrastare certe minacce ecologiche potrebbe contribuire al peggioramento di altre. (Per esempio, il buco nell'ozono aiuta a proteggere l'interno dell'Antartide dal riscaldamento globale, così, se il buco viene riparato, l'Antartide potrebbe raggiungere velocemente il resto della terra in termini di riscaldamento). Una cosa almeno è certa: negli ultimi decenni è stato di moda parlare del ruolo dominante del «lavoro intellettuale» nelle nostre società postindustriali; tuttavia, la materialità si sta ora riaffermando con forza in tutti i suoi aspetti, dalle imminenti lotte per le risorse scarse (cibo, acqua, energia, minerali) all'inquinamento dell'ambiente. Così, mentre dobbiamo senza dubbio sfruttare le opportunità aperte dal riscaldamento globale, non dobbiamo mai dimenticare che abbiamo a che fare con una tremenda catastrofe sociale e naturale, che dobbiamo fare tutto il possibile per attenuare. Adottando una «visione equilibrata» agiamo come coloro che perorano una «visione più equilibrata» di Hitler: è vero, ha ucciso milioni di persone nei campi di concentramento, ma ha anche eliminato la disoccupazione e l'inflazione, ha costruito nuove autostrade, ha fatto viaggiare i treni in orario... Questa nuova costellazione fornisce il punto di partenza per l'elaborazione da parte di Dipesh Chakrabarty delle conseguenze storico-filosofiche del riscaldamento globale, dove la conseguenza principale è il collasso della distinzione tra storie umane e naturali: «Giacché non è più questione semplicemente di una relazione interattiva dell'uomo con la natura. Gli umani questo ce l'hanno sempre avuto [...]. Ora viene affermato che gli umani sono una forza della natura in senso geologico».¹⁸ Vale a dire, il fatto che «gli umani – grazie al nostro numero, al consumo di combustibili fossili e altre attività correlate – siano diventati un agente geologico sul pianeta»,¹⁹ significa che essi sono in grado di influire sull'equilibrio stesso della vita sulla terra, così che – «in sé» con la Rivoluzione industriale, «per sé» con il riscaldamento globale – una nuova era geologica è cominciata, battezzata da alcuni scienziati come «Antropocene». Il modo in cui il genere umano è costretto a vedere sé stesso in queste nuove condizioni è come una *specie*, come una delle specie divita sulla terra. Quando il giovane Marx descriveva l'umanità come una «esistenza generica» [*Gattungswesen*], voleva dire qualcosa di alquanto diverso, ovvero che,

contrariamente alle specie animali, solo gli umani sono un'«esistenza generica», cioè una forma di esistenza che sta in una relazione attiva con sé stessa come specie, ed è quindi universale non solo in sé, ma anche per sé. Questa universalità appare dapprima nella sua forma alienataperverta con il capitalismo, che connette e unisce l'intera umanità all'interno dello stesso mercato mondiale; con lo sviluppo sociale e scientifico moderno non siamo più solo una mera specie tra le altre, o ancora un altro aspetto della condizione naturale. Per la prima volta nella storia, noi umani ci costituiamo collettivamente e siamo coscienti di ciò, così che siamo anche responsabili di noi stessi: la modalità della nostra sopravvivenza dipende dalla maturità della nostra ragione collettiva. Gli scienziati che parlano di Antropocene, tuttavia,

stanno dicendo qualcosa di opposto. Essi affermano che, giacché gli umani costituiscono un particolare tipo di specie, possono, nel processo di dominio delle altre specie, acquisire lo status di una forza geologica. Gli umani, in altre parole, sono diventati una condizione naturale, almeno oggi.²⁰

Qui il controargomento marxista classico è che questo spostamento dal Pleistocene all'Antropocene è interamente dovuto allo sviluppo esplosivo del capitalismo e al suo impatto globale – il che ci mette di fronte alla domanda chiave: come dobbiamo pensare il legame tra la storia sociale del capitale e i ben più ampi cambi geologici delle condizioni per la vita sulla terra?

Se lo stile di vita industriale è stato quello che ci ha portato a questa crisi, allora la domanda è: perché pensare in termini di specie, certamente una categoria che appartiene a una storia ben più lunga? Perché la narrativa del capitalismo – e quindi la sua critica – non dovrebbe essere sufficiente come struttura per interrogare la storia del cambiamento climatico e capire le sue conseguenze? Sembra plausibile affermare che la crisi del cambiamento climatico è una conseguenza inevitabile di un modello di società basato su un alto consumo di energia che l'industrializzazione capitalista ha creato e promosso, ma la crisi attuale ha reso visibili certe altre condizioni per l'esistenza della vita nella forma umana che non hanno connessioni intrinseche con la logica delle identità capitalista, nazionalista o socialista. Sono connesse piuttosto con la storia della vita su questo pianeta, nel modo in cui forme di vita diverse sono connesse l'una all'altra, e nel modo in cui l'estinzione di massa di una specie potrebbe minacciarne un'altra [...]. In altre parole, qualsiasi siano le nostre scelte socio-economiche e tecnologiche, qualsiasi siano i diritti che decidiamo di celebrare come nostra libertà, non ci possiamo permettere di destabilizzare condizioni (come la zona di temperatura in cui il pianeta esiste) che funzionano come parametri limite dell'esistenza umana. Questi parametri sono indipendenti da capitalismo o socialismo. Sono rimasti stabili per ben più a lungo delle storie di queste istituzioni e hanno permesso agli esseri umani di diventare la specie dominante sulla terra. Sfortunatamente, ora siamo diventati noi stessi un agente geologico che turba queste

condizioni parametriche di cui abbiamo bisogno per la nostra stessa esistenza.²¹

Contrariamente alla guerra nucleare, che sarebbe il risultato di una decisione cosciente di un agente particolare, il cambiamento climatico «è una conseguenza non intenzionale dell'azione umana e mostra, solo attraverso l'analisi scientifica, gli effetti delle nostre azioni come specie».²² Questa minaccia per l'esistenza stessa dell'umanità crea un nuovo senso di «noi» che comprende veramente l'intera umanità:

Il cambiamento climatico, rifratto attraverso il capitale globale, accentuerà senza dubbio la logica dell'ineguaglianza presente nel dominio del capitale; alcuni senza dubbio ne trarranno temporaneamente vantaggio a spese di altri. Ma l'intera crisi non può essere ridotta a una storia del capitalismo. Diversamente dalle crisi del capitalismo, non ci sono qui scialuppe di salvataggio per i ricchi e i privilegiati (come testimoniano la siccità in Australia o i recenti incendi nei quartieri ricchi in California).²³

Il nome più appropriato per questo soggetto universale emergente potrebbe essere «specie»: «Specie potrebbe invero essere la variabile metasintattica per un'emergente nuova storia universale degli umani, che appare all'improvviso in quel momento di pericolo che è il cambiamento climatico».²⁴ Il problema è che questo universale non è un universale hegeliano, che sorge dialetticamente dal movimento della storia e sussume/media tutte le particolarità: esso «sfugge alla nostra capacità di fare esperienza del mondo»,²⁵ e così può solo dar luogo a una «storia universale negativa»,²⁶ non all'hegeliana storia mondiale come il graduale, immanente autospiegamento della libertà.

Con l'idea degli umani come specie, l'universalità del genere umano ricade nella particolarità di una specie animale: fenomeni come il riscaldamento globale ci rendono coscienti che, con tutta l'universalità della nostra attività teorica e pratica, siamo a un certo livello di base solo un'altra specie vivente sul pianeta terra. La nostra sopravvivenza dipende da certi parametri naturali che noi automaticamente diamo per scontati. La lezione del riscaldamento globale è che la libertà del genere umano era possibile solo sullo sfondo di parametri naturali stabili della vita sulla terra (temperatura, composizione dell'aria, sufficienti rifornimenti di acqua ed energia, e così via): gli umani possono «fare ciò che vogliono» solo nella misura in cui rimangono sufficientemente marginali da non perturbare seriamente le precondizioni naturali. La limitazione della nostra libertà che diventa palpabile con il riscaldamento globale è il risultato paradossale della stessa crescita esponenziale della nostra libertà e del nostro potere, cioè, della nostra crescente capacità di trasformare la natura intorno a noi, fino a e inclusa la destabilizzazione del sistema stesso necessario per la vita. «Natura» diventa così letteralmente una categoria socio-storica, ma non nel senso elevato lukácsiano (il contenuto di ciò che conta per noi come «natura» è sempre sovradeterminato da una totalità sociale storicamente specificata che struttura l'orizzonte trascendentale della nostra comprensione della natura); piuttosto, nel senso molto più radicale e letterale (ontico) di qualcosa che non è solo un contesto stabile dell'attività umana, ma viene influenzato da essa nelle sue componenti più basilari.

Ciò che viene minato in questo modo è la distinzione fondamentale tra natura e storia umana, secondo la quale la natura segue ciecamente il suo corso e deve solo essere spiegata, mentre la storia umana deve essere compresa; e perfino se il suo corso globale è fuori dal nostro controllo, e funziona come un fato che va contro i desideri della maggior parte delle persone, questo «fato» è un risultato della complessa interazione di molti progetti e azioni individuali e collettive, basate su una certa comprensione di cosa sia il nostro mondo. In breve, nella storia noi affrontiamo il risultato delle nostre stesse imprese.²⁷

Chakrabarty non sembra cogliere qui la piena portata della relazione propriamente dialettica tra i parametri geologici di base della vita sulla terra e la dinamica socio-economica dello sviluppo umano. Ovviamente i parametri naturali del nostro ambiente sono «indipendenti da capitalismo o socialismo»; essi contengono una minaccia potenziale per tutti noi, indipendentemente dallo sviluppo economico, dal sistema politico ecc. Tuttavia, il fatto che la loro stabilità sia stata minacciata dalla dinamica del capitalismo globale presenta nondimeno un'implicazione più forte di quella ammessa da Chakrabarty: in un certo modo dobbiamo ammettere che *il Tutto è contenuto nella sua Parte*, che il destino del Tutto (la vita sulla terra) ruota attorno a ciò che accade in quella che in precedenza era una delle sue parti (il modo di produzione socio-economico di una delle specie sulla terra). È per questo che dobbiamo accettare il paradosso che, nella relazione tra l'antagonismo universale (i parametri minacciati delle condizioni necessarie per la vita) e l'antagonismo particolare (l'impasse del capitalismo), la lotta fondamentale è quella particolare: possiamo risolvere il problema universale (della sopravvivenza della specie umana) solo risolvendo prima l'impasse particolare del modo di produzione capitalista. In altre parole, il ragionamento banale che ci dice che, indipendentemente dalla nostra posizione di classe o dal nostro orientamento politico, dovremo affrontare la crisi ecologica se vogliamo sopravvivere, è profondamente fuorviante: la chiave per la crisi ecologica non sta nell'ecologia in quanto tale.

I colloqui di Copenhagen del dicembre 2009 tra i maggiori rappresentanti delle venti grandi potenze su come combattere il riscaldamento globale sono miseramente falliti: il risultato è stato un vago compromesso senza alcuna scadenza o obbligo stabilito, più una dichiarazione di intenti che un trattato. La lezione è chiara e amara: le élite politiche statali servono il capitale, sono incapaci e/o non disposte a controllare e regolare il capitale anche quando in ultima analisi è in gioco la sopravvivenza stessa della razza umana. La vecchia battuta di Fredric Jameson vale oggi più che mai: è più facile immaginare una catastrofe totale che ponga fine a tutta la vita sulla terra che immaginare un cambiamento reale nelle relazioni capitaliste – come se, anche dopo un cataclisma globale, il capitalismo in qualche modo potesse continuare... Una ragione in più a favore del fatto che, quando i nostri beni comuni naturali sono minacciati, né il mercato né lo Stato ci salvano, ma solo una mobilitazione propriamente comunista. Qui tutto quello che dobbiamo fare è mettere a confronto la reazione alla crisi finanziaria del settembre 2008 con la conferenza di Copenhagen del 2009: salvare il pianeta dal riscaldamento globale (in alternativa: salvare i pazienti affetti da AIDS, salvare chi muore per mancanza di fondi per cure e operazioni costose, salvare i bambini che muoiono di fame ecc.) – tutto questo può aspettare ancora un po', ma la chiamata a «Salvare le banche!» è un imperativo incondizionato che richiede e ottiene azione immediata. Il panico era qui assoluto, un'unità transnazionale e non-partisan venne immediatamente stabilita, tutte le ruggini tra i leader mondiali furono momentaneamente dimenticate, per evitare *la* catastrofe. Possiamo preoccuparci quanto vogliamo delle realtà globali, ma è il Capitale che è il Reale della nostra vita.

Di conseguenza, come abbiamo suggerito più sopra, non dobbiamo dire che il capitalismo è sostenuto dalla cupidigia egoista dei singoli capitalisti, dal momento che la loro cupidigia è essa

stessa subordinata allo sforzo impersonale del capitale stesso a riprodursi; ciò di cui abbiamo veramente bisogno è più, non meno, egoismo illuminato. Il conflitto tra capitalismo ed ecologia può apparire come un tipico conflitto tra interessi patologici egoistico-utilitaristi e un interesse propriamente etico per il bene comune dell'umanità. A uno sguardo più attento, tuttavia, diventa immediatamente chiaro che la situazione è esattamente quella opposta: sono le nostre preoccupazioni ecologiche che sono fondate su un utilitaristico senso di sopravvivenza, e come tali mancano della dimensione propriamente etica, e stanno semplicemente per interesse personale illuminato, o, al loro massimo, per interesse da parte delle generazioni future (ammesso che, ovviamente, ignoriamo la nozione spiritualista e new age della sacralità della vita come tale, del diritto dell'ambiente alla preservazione ecc.). La dimensione etica in questa situazione la possiamo piuttosto trovare nella pulsione del capitalismo verso la sua stessa riproduzione sempre in espansione: un capitalista che si dedica in modo incondizionato alla pulsione capitalista è in effetti pronto a mettere in gioco tutto, inclusa la sopravvivenza dell'umanità, non per qualche guadagno o scopo «patologico», ma semplicemente per il bene della riproduzione del sistema come un fine-in-sé – il suo motto potrebbe essere *fiat profusus, pereat mundus*. Come motto etico è ovviamente un po' strano, se non del tutto malvagio; tuttavia, da una prospettiva strettamente kantiana, dobbiamo riconoscere che ciò che ce lo fa apparire ripugnante è la nostra reazione survivalista puramente «patologica»: un capitalista, nella misura in cui agisce «in accordo con il suo concetto», è qualcuno che persegue fedelmente uno scopo universale, senza tener conto di alcun ostacolo «patologico»...

Forse la chiave per cogliere i limiti della posizione di Chakrabarty sta nella sua nozione semplificata della dialettica hegeliana. L'idea di una «storia universale negativa» è veramente antihegeliana? Al contrario, non è l'idea di una molteplicità (di umani) totalizzata (riunita insieme) attraverso un limite esterno negativo (una minaccia) un'idea hegeliana per eccellenza? Inoltre, non è forse vero che per Hegel ogni universalità è in definitiva «negativa», nel senso preciso che deve apparire come tale, in opposizione («relazione negativa») al suo stesso contenuto particolare-determinato (si ricordi la teoria hegeliana della guerra)? Può sembrare che Hegel celebri il carattere *prosaico* della vita in un ben organizzato Stato moderno, in cui le perturbazioni sono superate nella tranquillità dei diritti privati e nella sicurezza della soddisfazione dei bisogni: la proprietà privata è garantita, la sessualità è riservata al matrimonio, il futuro è sicuro. In questo ordine organico l'universalità e gli interessi particolari sembrano riconciliati: si dà al «diritto infinito» della singolarità soggettiva ciò che gli spetta, gli individui non vivono più l'ordine oggettivo dello Stato come un potere straniero che si intromette nei loro diritti, ma riconoscono in esso la sostanza e la cornice della loro libertà stessa. Tuttavia, Gérard Lebrun pone qui la domanda faticosa: «Il sentimento dell'Universale può essere dissociato da questa pacificazione?»²⁸ La risposta è chiara: sì, ed è per questo che la guerra è necessaria – in guerra l'universalità riafferma il suo diritto su e contro la pacificazione concreta-organica inerente alla prosaica vita sociale. Non è allora la necessità della guerra la prova definitiva che in effetti, per Hegel, ogni riconciliazione sociale è destinata a fallire, che *nessun ordine sociale organico può effettivamente contenere la forza della negatività astratta-universale*? È per questo che la vita sociale è condannata alla «cattiva infinità» dell'eterna oscillazione tra la vita civile stabile e la perturbazione del tempo di guerra.

In altre parole, l'archiviazione da parte di Chakrabarty dell'universalità hegeliana vale solo se riduciamo quello che Hegel chiama «universalità concreta» al modello organico-corporativo di un ordine universale, in cui ogni momento particolare gioca un ruolo determinato, contribuendo alla ricchezza del Tutto. Se tuttavia riconosciamo che l'«universalità concreta» hegeliana designa un universale che entra in tensione dialettica con il proprio contenuto particolare – in altre parole, che

ogni universalità può postulare sé stessa «come tale» solo in modo negativo – allora l'idea di natura come, non solo ciò che costituisce il contesto stabile dell'attività umana, ma anche ciò che contiene una minaccia apocalittica per la specie umana, appare profondamente hegeliana.²⁹

Versioni dell'Apocalisse

Oggi ci sono almeno tre versioni diverse dell'apocalittismo: fondamentalista cristiana, new age e tecno-digital-post-umana. Per quanto tutte condividano la nozione di base che l'umanità si sta avvicinando a un punto zero di trasmutazione radicale, le loro rispettive ontologie sono radicalmente diverse: l'apocalittismo tecno-digitale (il cui rappresentante principale è Ray Kurzweil) rimane all'interno dei confini del naturalismo scientifico e identifica al livello dell'evoluzione della specie umana i contorni della sua trasmutazione nel «postumano»; l'apocalittismo new age dà alla trasmutazione una piega spiritualista, interpretandola come lo spostamento da una modalità di «consapevolezza cosmica» a un'altra (di solito dalla posizione moderna dualista-meccanicista a una di immersione olistica); infine, i fondamentalisti cristiani leggono l'apocalisse in termini strettamente biblici, cercando (e trovando) segni che la battaglia finale tra Cristo e l'anticristo è vicina, che le cose si stanno avvicinando a una svolta critica. Nonostante quest'ultima versione sia considerata la più ridicola, e per quanto sia pur sempre pericolosa in termini di contenuto, essa è la più vicina a una radicale logica «millenarista» di emancipazione.

Consideriamo per primo l'apocalittismo tecno-digitale. Un'anteprima di quello che ci aspetta qui è un'«interfaccia gestuale» portatile chiamata SixthSense, messa a punto da Pranav Mistry, un membro del Fluid Interfaces Group presso il MIT Media Lab.³⁰ L'hardware — una piccola webcam che si appende al collo, un proiettore tascabile, e uno specchio, tutti connessi via wireless a uno smartphone che sta in tasca — forma un dispositivo mobile portatile. L'utente inizia dal maneggiare oggetti e fare gesti; la telecamera riconosce e traccia i gesti delle mani dell'utente e gli oggetti fisici usando tecniche basate sulla visione artificiale. Il software processa i dati delle sequenze video, leggendoli come una serie di istruzioni, e recupera le opportune informazioni (testi, immagini ecc.) da internet; il dispositivo poi proietta queste informazioni su qualsiasi superficie fisica disponibile — tutte le superfici, pareti e oggetti fisici attorno all'utente possono servire da interfaccia. Questi sono alcuni esempi di come funziona: in una libreria, prendo un libro e lo tengo davanti a me; immediatamente vedo proiettate sulla copertina le sue recensioni e classificazioni. Se voglio sapere che ore sono, traccio semplicemente un cerchio sul mio polso sinistro, e il proiettore mostra un orologio sul mio braccio destro. Quando estendo le dita e le braccia e formo un quadrato, il sistema riconosce questo gesto come «inquadrare una scena», fa una fotografia e la registra. (In seguito posso manipolare le fotografie proiettandole su qualsiasi parete e dando istruzioni con le mani — trascinando le immagini con la punta delle dita ecc.). Andando all'aeroporto, sollevo il mio biglietto aereo e, ad esempio, le parole «volo in ritardo di 40 minuti» vengono proiettate su di esso. Quando leggo un giornale, indico un'immagine e immagini alternative o videoclip con più informazioni vengono proiettate sulla superficie. Posso consultare una carta stradale o una mappa visualizzata su una parete vicina, zoomare, allargare o fare una panoramica, usando movimenti intuitivi delle mani. Se traccio un segno @ con le dita, uno schermo di computer virtuale con il mio indirizzo email viene proiettato su qualsiasi superficie davanti a me; posso poi scrivere messaggi usando una tastiera virtuale. E qui potremmo andare molto oltre — pensate solo a come questo dispositivo potrebbe trasformare i rapporti sessuali. (Basta inventare, su questa falsariga, un sogno maschile sessista: basta guardare una donna, compiere i gesti appropriati, e il dispositivo proietterà una descrizione

delle sue caratteristiche rilevanti – divorziata, facile da sedurre, le piacciono il jazz e Dostoevskij, brava nel sesso orale ecc.). La sorpresa è il costo modico di questo dispositivo: assemblare un attuale prototipo costa solo attorno ai 350 dollari, possiamo così immaginare il potenziale interesse del grande pubblico. In questo modo il mondo intero diventa una «superficie multi-touch», mentre l'intero internet è costantemente mobilitato per fornire dati supplementari che mi permettono di orientarmi. Mistry ha sottolineato l'aspetto fisico di questa interazione: fino a oggi internet e i computer isolavano l'utente dall'ambiente circostante; il tipico utente di internet è un *geek*, uno «smanettone», che siede solo di fronte a uno schermo, incurante della realtà che lo circonda. Con SixthSense invece io rimango coinvolto in un'interazione fisica con gli oggetti: l'alternativa «o realtà fisica o il mondo dello schermo virtuale» è sostituita da una interpenetrazione diretta dei due. La proiezione di informazioni direttamente sugli oggetti reali con cui interagisco crea un effetto quasi magico e sconcertante: le cose sembrano rivelare – o piuttosto emanare – di continuo la loro stessa interpretazione. La prima cosa da notare qui è che SixthSense non rappresenta veramente una rottura radicale con la nostra esperienza quotidiana; piuttosto, mette apertamente in scena qualcosa che è sempre stato così. Vale a dire, nella nostra esperienza quotidiana della realtà, il «grande Altro» – il denso tessuto simbolico di conoscenza, aspettative, pregiudizi, e così via – riempie in modo continuo le lacune della nostra percezione. Per esempio, quando un razzista occidentale vede un povero arabo per strada, non proietta forse un complesso di pregiudizi e aspettative sull'arabo e quindi lo «vede» in un determinato modo? È per questo che SixthSense ci mette di fronte a un altro caso di ideologia in azione nella tecnologia: il dispositivo imita e materializza il meccanismo ideologico di (mis)conoscimento che sovradetermina le nostre percezioni e interazioni quotidiane. La domanda è fino a che punto l'aperta messa in scena di questo meccanismo possa minarne l'efficacia.

Se c'è uno scienziato-capitalista che, ancor più di Bill Gates, esemplifica perfettamente il terzo «spirito del capitalismo» con la sua creatività non gerarchica e anti-istituzionale, le sue preoccupazioni umanitarie ed etiche ecc., costui è Craig Venter, con la sua idea di una produzione del genoma umano a fini commerciali. Il campo di Venter è la biologia di sintesi, in cui una vita non è prodotta dall'evoluzione darwinista, ma è creata dall'intelligenza umana. Il primo importante passo avanti di Venter è stato lo sviluppo della «*shotgun sequencing*», il metodo per analizzare il genoma umano nel modo più veloce e a più basso costo fino ad ora realizzato; Venter ha pubblicato il proprio genoma personale, mappando così per la prima volta la sequenza del DNA di un individuo (per inciso, questo ha rivelato che Venter è a rischio di contrarre l'Alzheimer, il diabete e una malattia ereditaria agli occhi). Poi ha annunciato il suo grande progetto successivo: costruire un organismo interamente sintetico, che possa essere usato per salvare il mondo dal riscaldamento globale. Nel gennaio del 2008 Venter ha costruito il primo genoma al mondo completamente sintetico di un organismo vivente: usando sostanze chimiche di laboratorio, ha ricreato una copia quasi esatta del materiale genetico trovato in un piccolo batterio. La più ampia struttura DNA creata dall'uomo è lunga 582.970 coppie di basi; è stata costruita a partire da quattro più piccoli (ma pur sempre imponenti!) filamenti di DNA, utilizzando il potere di trascrizione del lievito, ed è modellata sul genoma di un batterio conosciuto come *Mycoplasma genitalium* (comune nel tratto riproduttivo umano, è stato scelto solo perché ha un genoma relativamente minuscolo).

Il genoma creato in laboratorio non ha dato come risultato fino a questo momento un microbo

vivente che funziona e si riproduce. Ma il dottor Venter sostiene che è solo una questione di tempo, e che troveranno il modo di «avviarlo» inserendo il DNA sintetico nella membrana cellulare di un altro batterio.³¹

Questo successo apre la strada alla creazione di nuovi tipi di microrganismi, che potrebbero avere numerose applicazioni: come carburanti verdi per sostituire petrolio e carbone; per smaltire rifiuti tossici o assorbire gas serra ecc. Il sogno di Venter è in realtà di creare i primi «organismi da un trilione di dollari» – organismi brevettati che possano secernere biocarburanti, generare energia pulita sotto forma di idrogeno, o perfino produrre alimenti su misura:

Immaginate la fine dei combustibili fossili: la cessazione di operazioni di trivellazione ecologicamente devastanti, la deflazione del potere politico ed economico dei baroni del petrolio neoconservatori, e trasporto, riscaldamento ed elettricità accessibili e a basse emissioni. L'impatto di questa tecnologia è profondo e non si ferma qui. Con la scoperta dei dettagli dei cicli biochimici e metabolici, possiamo imitare in modo più preciso la loro eleganza ed efficienza per risolvere problemi che affliggono la civiltà industriale. Forse progetteremo un bio-robot primitivo e indipendente che si nutra di CO₂ e secerna O₂. Forse potremo rimuovere il mercurio dalle nostre fonti di approvvigionamento idrico. I limiti non sono conosciuti, ma le possibilità sono impressionanti.³²

Ci sono, come ammette Venter, anche possibilità più minacciose; per esempio, sarà possibile sintetizzare virus come l'Ebola, o creare nuovi agenti patogeni. Ma il problema è più profondo: un'ingegneria genetica così estrema creerà organismi sostanzialmente diversi, e ci troveremo in un nuovo terreno pieno di incognite. Il problema sta nella nostra limitata comprensione di come funziona il DNA: anche se riusciamo a mettere insieme una sequenza di DNA sintetico, non siamo in grado di prevedere come funzionerà in realtà, come interagiranno i suoi componenti. Il DNA comunica con una cellula stimolandola a produrre proteine, e noi siamo ben lontani dal comprendere appieno la relazione tra una data sequenza di DNA, le proteine che genera, e le proprietà finali di un organismo. Questi pericoli sono accresciuti dall'assenza di qualsiasi controllo pubblico su quello che accade in bioingegneria: senza alcuna sorveglianza democratica, industriali profittatori stanno arminggiando con i componenti fondamentali della vita. Venter ha tentato di dissipare le paure riguardo l'emergere di una società del tipo di *Blade Runner*:

Il film [*Blade Runner*] presenta un'ipotesi di base con la quale io non ho semplicemente niente a che fare: che la gente voglia una classe di schiavi. Per come immagino il potenziale di progettare il genoma umano, penso: non sarebbe bello se potessimo avere dieci volte le capacità

cognitive che abbiamo oggi? Ma la gente mi chiede di progettare una persona stupida che lavori come servitore. Ho ricevuto lettere da persone in prigione che mi chiedono di progettare donne che possano tenere nelle loro celle. Non credo che noi, la nostra società, faremo questo.³³

Venter forse non lo crede, ma le richieste con cui è bombardato provano senza dubbio che c'è una domanda sociale per la creazione di una sottoclasse di servitori. Ray Kurzweil ha dato una diversa confutazione di queste paure:

L'idea di umani che danno la caccia a cyborg non ha senso, perché queste entità non saranno separate. Oggi trattiamo il Parkinson con un impianto cerebrale delle dimensioni di un pisello. Aumentate le possibilità di questo dispositivo di un miliardo e diminuite le sue dimensioni di centomila, e avrete un'idea di ciò che sarà possibile tra venticinque anni. Non sarà: «Ok, cyborg a sinistra e umani a destra». I due saranno completamente mescolati.³⁴

Se questo in linea di principio è vero (e qui possiamo dare infinite variazioni al motivo derridiano di come la nostra umanità sia già sempre integrata da protesi artificiali), il problema è che, con la diminuzione delle dimensioni per un fattore di centomila, la protesi non è più vissuta come tale, ma diventa invisibile, parte della nostra autoesperienza immediata-organica, così che coloro che controllano tecnologicamente le protesi possano controllarci nel cuore stesso della nostra autoesperienza.³⁵

Qui ci sono questioni ancor più radicali da sollevare, questioni che riguardano i limiti stessi del nostro desiderio di (e del nostro essere pronti a) sapere: cosa faranno degli aspiranti genitori quando verrà loro detto che il loro bambino avrà i geni per l'Alzheimer? La nuova parola alla moda *previvor* (una persona che non ha il cancro ma possiede una predisposizione genetica a sviluppare la malattia, un *pre-survivor*, pre-sopravvissuto) rende perfettamente l'angoscia di questo tipo di conoscenza previa.

Alcuni scienziati del Beijing Genomics Institute (BGI) hanno completato la quarta sequenza del genoma umano al mondo; intendono usare la loro banca dati del genoma per «risolvere problemi che riguardano malattie genetiche specificamente cinesi», come anche per migliorare la diagnosi, la previsione e la terapia. Tali fenomeni sono solo la punta dell'iceberg di un processo che ha luogo in Cina e di cui non si parla molto, giacché i media sono concentrati sul Tibet ecc.: e cioè l'espansione della rivoluzione biogenetica. Mentre noi in Occidente siamo impantanati in dibattiti infiniti sui limiti etici e legali degli esperimenti e delle procedure biogenetiche (cellule staminali, sì o no? Fino a che punto dovrebbe essere permesso intervenire sul genoma? Solo per prevenire malattie, o anche per migliorare caratteristiche fisiche e perfino psichiche per creare un neonato che corrisponda ai nostri desideri?), i cinesi semplicemente procedono senza vincoli, in un esempio modello di agevole cooperazione tra enti governativi (come la loro Accademia delle scienze) e capitale privato. In breve, entrambi i rami di quello che Kant avrebbe chiamato l'uso «privato» della ragione (lo Stato e il capitale) hanno unito i loro sforzi a spese dell'assente uso «pubblico» della ragione (un libero

dibattito intellettuale in una società civile indipendente su ciò che sta accadendo: come tali sviluppi violino lo status dell'individuo come agente eticamente autonomo ecc., per non parlare di possibili abusi politici). Le cose procedono veloci su entrambi i fronti, non solo nella direzione di una visione distopica dello Stato che controlla e manovra la massa biogenetica dei suoi cittadini, ma anche in una corsa al profitto: miliardi di dollari americani vengono investiti in laboratori e cliniche cinesi (la più grande è a Shanghai) per sviluppare cliniche private che hanno come target ricchi stranieri occidentali che, a causa di proibizioni legali, non sarebbero in grado di ricevere quelle cure nei loro paesi. Il problema è ovviamente che nel contesto globale le proibizioni legali stanno velocemente perdendo senso: il loro effetto principale sarà di rafforzare il vantaggio commerciale e scientifico di strutture cinesi e di altri paesi – Shanghai ha quindi grandi possibilità di diventare una megalopoli distopica come la città anonima di *Blade Runner*.

Si sta avvicinando il momento in cui dovremo rovesciare la protesta classica che le nostre relazioni con le altre persone sono sempre più mediate da macchinari digitali, al punto che, tra ogni contatto faccia a faccia c'è sempre un'interfaccia: la prospettiva per il prossimo futuro è lo sviluppo esplosivo di legami diretti tra computer (e altri media) stessi, che poi comunicheranno, prenderanno decisioni ecc., al nostro posto, e semplicemente ci presenteranno i risultati finali della loro interazione. (Per esempio, quando ritiriamo dei soldi da un bancomat, la macchina informa la nostra banca, il cui computer manda l'informazione al nostro PC per email). Già oggi ci sono più connessioni tra computer stessi che tra i computer e i loro utenti umani; anche qui possiamo applicare la formula di Marx, in quanto relazioni tra aggeggi computerizzati stanno rimpiazzando le relazioni tra persone. E se da questa interazione emergesse una forma di auto-organizzazione capace di imporre le proprie decisioni, così che gli utenti umani non controlleranno e domineranno più la rete digitale, ma saranno essi stessi utilizzati da questa?

Il tecno-thriller dal budget milionario *Eagle Eye* (2008, D.J. Caruso) prende in considerazione questa prospettiva in tutta la sua ambiguità; non sorprende che il film sia stato un flop al botteghino, per interessanti ragioni ideologiche. Questo è una sintesi della trama:³⁶ il film comincia con un incidente comune nella «guerra al terrorismo»: l'esercito degli Stati Uniti ha una pista su un sospetto terrorista in Medio Oriente, ma siccome l'uomo si nasconde, scoprire la sua identità si rivela difficile, e il sistema informatico che processa tutti i dati militari raccomanda di abortire la missione. Il segretario alla Difesa accetta, ma il presidente ordina di proseguire la missione comunque. La faccenda si trasforma in un disastro politico quando tutti quelli che sono stati uccisi risultano essere dei civili, e in risposta vengono eseguiti attentati dinamitardi. A questo punto entrano in scena gli eroi del film, due cittadini americani comuni, Jerry Shaw (un ex studente che si è ritirato da Stanford) e Rachel Holloman (una giovane ragazza madre, il cui figlio Sam suona la tromba). Un giorno, quando Jerry torna a casa, trova il suo appartamento pieno di armi, esplosivi e documenti falsi. Riceve una telefonata da una donna sconosciuta che gli dice che l'FBI lo arresterà tra 30 secondi e che deve scappare. Non credendole, Jerry viene arrestato dall'FBI, ma la donna sconosciuta di nuovo organizza per telefono la fuga di Jerry e lo fa incontrare con Rachel, che è stata costretta dalla stessa donna sconosciuta ad aiutare Jerry, sotto la minaccia di ucciderle il figlio. La donna (ancora solo una voce al telefono) aiuta i due a evitare la polizia e le unità dell'FBI, dimostrando la capacità di controllare a distanza virtualmente ogni dispositivo di rete, come semafori, telefoni cellulari, e perfino gru automatizzate. Jerry e Rachel vengono guidati a un negozio di elettronica dove la voce di donna si presenta loro: risulta essere un super computer top-secret chiamato «*Autonomous Reconnaissance Intelligence Integration Analyst*» (ARIIA), che raccoglie informazioni segrete da tutto il mondo e può virtualmente controllare ogni apparecchio elettronico. Alla luce dell'errore

commesso dal presidente all'inizio del film, ARIIA ha deciso che il potere esecutivo è una minaccia per il bene pubblico e deve essere eliminato. ARIIA intende distruggere il gabinetto del presidente lasciando come successore il segretario alla Difesa, che aveva accettato la raccomandazione di abortire la missione. Spiega a Jerry e a Rachel che sta cercando di aiutare il popolo degli Stati Uniti. Dà una collana a Rachel che, a sua insaputa, contiene dell'esplosivo, e la manda a presenziare al discorso sullo Stato dell'Unione del presidente. Il discorso ha come introduzione uno spettacolo eseguito dalla classe di Sam, e il dispositivo che innescherà l'esplosivo è programmato per attivarsi quando Sam suonerà un fa alto con la tromba, che corrisponde alla parola *free*, libero, nell'ultima strofa dell'inno nazionale americano. Alla fine tutto finisce bene grazie al lavoro eroico degli onesti agenti dell'FBI; l'esplosione viene evitata, Sam viene salvato, e Rachel e Jerry diventano una coppia.

ARIIA non è semplicemente un agente razionale che agisce di fatto nell'interesse del popolo degli Stati Uniti? Non sarebbe meglio per gli Stati Uniti se il suo piano avesse successo? ARIIA è pronto a sacrificare decine di astanti innocenti – ma anche il presidente era pronto a farlo quando decise di portare avanti l'attacco originale che uccise decine di civili arabi. L'ambiguità del film consiste nel fatto che non è chiaro se quest'ironia sia voluta o no.³⁷

In che modo la digitalizzazione delle nostre vite influenza l'orizzonte ermeneutico della nostra esperienza quotidiana? Secondo un servizio della CNN del 29 maggio 2008, scimmie con sensori impiantati nel cervello hanno imparato a controllare con il pensiero un braccio meccanico, usandolo per nutrirsi di frutta e marshmallow. Nell'esperimento alla scuola di medicina dell'Università di Pittsburgh, a due macachi sono stati impiantati elettrodi dello spessore di un capello, che trasmettevano segnali da aree del cervello legate ai movimenti. Gli scienziati responsabili dell'esperimento sostengono che questo porterà alla creazione di arti protesici controllati dal cervello per persone a cui è stato amputato un arto o per pazienti con disturbi degenerativi. Il primo prototipo è già operativo: un braccio robotico installato su una sedia a rotelle e controllato solo dal pensiero è stato creato all'Università della South Florida.³⁸ Il dispositivo fornisce a persone affette da sclerosi laterale amiotrofica (SLA) o da paralisi integrale – il cui cervello è pienamente funzionante, ma che non hanno alcun modo di esprimere i loro pensieri – la capacità di compiere semplici funzioni giornaliere che sarebbero altrimenti impossibili. L'elettroencefalogramma offre ai pazienti affetti da SLA un modo per comunicare con il mondo esterno; collocando ai pazienti un copricapo fornito di elettrodi e riempito di un gel conduttore di elettricità, gli scienziati possono monitorare tipi particolari di impulsi elettrici che passano per il cervello. In questo caso gli scienziati monitorano una particolare onda cerebrale chiamata P300; leggere onde P300 è fondamentalmente come leggere i pensieri di una persona, soltanto in modo più grossolano. Per utilizzare il braccio robotico installato sulla carrozzella, la persona sulla sedia a rotelle guarda verso frecce direzionali che lampeggiano su un piccolo schermo: quando la freccia punta nella direzione in cui vogliono andare, il loro cervello si accende sull'encefalogramma e la sedia a rotelle o il braccio robotico si muovono di conseguenza. Nemmeno il proverbiale mignolo di Stephen Hawking – il legame minimo tra la sua mente e il mondo esterno, la sola parte del suo corpo paralizzato che riesce a muovere – sarà quindi più necessario: la mente sarà in grado *direttamente* di far muovere gli oggetti, il cervello stesso farà da telecomando.

Recenti ricerche fanno pensare alla inquietante possibilità che gli enti della Difesa degli Stati Uniti siano coinvolti in progetti di vasta scala e a lungo termine per sviluppare mezzi per controllare a distanza le emozioni e gli atteggiamenti umani, attaccando il cervello con precise onde elettromagnetiche. Dal momento che è già possibile identificare le onde cerebrali che materialmente

sostengono particolari atteggiamenti emotivi (paura, odio, coraggio), l'idea è di bombardare il cervello con onde simili generate artificialmente per produrre o ostacolare l'emozione voluta. Una procedura simile è già stata sperimentata nel contesto del trattamento di veterani di guerra per effetti post-traumatici: identificando il supporto materiale delle tracce mnemoniche traumatiche nel cervello e poi esponendo il cervello a onde specifiche, queste tracce possono essere cancellate, con limitate perdite di memoria a breve termine come effetto collaterale indesiderato. Anche se la portata di queste pratiche non è conosciuta, ci sono sufficienti motivi per pensare che gli enti coinvolti siano impegnati in grandi sforzi per sfruttare la possibilità di eliminare la differenza tra «interno» ed «esterno», collegando direttamente i «circuiti» del cervello a processi esterni tecnologicamente manipolabili.

L'ideale che regola questa ricerca è la possibilità di un eventuale controllo totale del passato e del futuro a livello psichico. La strategia è sempre la stessa: un'invenzione viene prima presentata come una nuova, geniale cura per qualche malattia debilitante (così nessuno si può opporre), e poi viene estesa ad altri campi. Esistono già ampie ricerche su interventi genetici e biochimici che potrebbero cancellare selettivamente il passato traumatico di un soggetto e permettere, ad esempio, a una vittima di torture o stupro di riacquistare la normalità; il problema sorge ovviamente quando una tale procedura è estesa fino a includere un controllo più totale delle tracce del passato. Futuri genitori ricchi si possono già permettere di far fare uno scan del cervello del loro bambino non ancora nato per trovare tracce di possibili insufficienze mentali future (basso quoziente di intelligenza, tendenze criminali ecc.) – e, di nuovo, quali sarebbero le conseguenze della possibile universalizzazione di questa procedura? Dobbiamo evitare qui una doppia trappola: il sogno utopico di una benevola «pulizia» del cervello, per proteggerlo da malattie e rimuovere le tracce di traumi passati, ma anche la falsa prospettiva da giorno del giudizio che tratta tutti gli interventi di questo tipo sul cervello come segnali della «fine dell'umanità».

La *World Transhumanist Association* – fondata nel 1998 da Nick Bostrom e David Pearce – si è data il compito di affrontare questi problemi. Descrive sé stessa come «un'organizzazione internazionale non a scopo di lucro che sostiene l'uso critico della tecnologia per ampliare le capacità umane». ³⁹ La sua premessa è che lo sviluppo umano, in termini di evoluzione, non ha raggiunto in nessun modo un punto finale: sostiene che ogni tipo di tecnologie emergenti – neurofarmacologia, intelligenza artificiale e cibernetica, nanotecnologie – ha il potenziale di aumentare le capacità umane. Come dice Bostrom: «Qualche anno fa le discussioni ruotavano tipicamente attorno alla questione: 'questo è fantascienza? O abbiamo a che fare con possibilità future realistiche?' Oggi le discussioni tendono a partire dalla posizione che, sì, sarà sempre più possibile modificare le capacità umane. La questione ora è se dobbiamo farlo o no. E, se sì, quali sono i vincoli etici?» Contrariamente alla nozione nietzschiana del «superuomo», che mira a una «trascendenza morale e culturale» (pochi eletti dotati di forte volontà e grande raffinatezza si sbarazzerebbero delle catene della moralità e delle convenzioni tradizionali e si eleverebbero così al di sopra del resto dell'umanità), l'idea transumanista del «postumano» mira a una società in cui tutti avranno accesso alle tecnologie di miglioramento:

I transumanisti sollecitano più fondi per la ricerca per allungare radicalmente la durata della vita in buona salute e sostengono lo sviluppo di mezzi medici e tecnologici per migliorare la

memoria, la concentrazione, e altre capacità umane. I transumanisti propongono che a tutti sia data l'opzione di usare questi mezzi per migliorare varie dimensioni del loro benessere cognitivo, emozionale e fisico. Non solo questa è un'estensione naturale degli scopi tradizionali della medicina e della tecnologia, ma è anche una grande opportunità umanitaria per migliorare realmente la condizione umana.

Di conseguenza, le maggiori preoccupazioni etiche sono quelle dell'accessibilità e la questione di chi trasforma chi:

Una cosa è parlare di cittadini adulti e competenti che decidono cosa fare con i loro corpi. Se però pensiamo di modificare i bambini, o selezionare gli embrioni, allora sorge un'altra serie di questioni etiche. C'è poi un'ulteriore tipologia di questioni etiche che riguarda l'accesso. Se alcune delle tecnologie, com'è ben possibile, si rivelassero estremamente care, allora quali meccanismi dovrebbero essere messi in atto per assicurare equità?⁴⁰

Per impedire che istituzioni governative o private decidano del nostro destino, la scelta se valersi o meno di questi opzioni di miglioramento dovrebbe generalmente essere lasciata all'individuo – ma può bastare a tutelarci?

Con tutti i loro avvertimenti sul fatto che siamo sull'orlo di un'era postumana, i transumanisti rimangono in effetti troppo umanisti. Vale a dire, quando descrivono la possibilità di intervenire sulla nostra base biogenetica e di cambiare la nostra stessa «natura», in qualche modo presuppongono che il soggetto autonomo che decide liberamente delle proprie azioni sarà ancora presente, e deciderà come cambiare la propria «natura». Portano dunque all'estremo la scissione tra il «soggetto dell'enunciato» e il «soggetto dell'enunciazione»: da un lato, come oggetto dei miei interventi, io sono un meccanismo biologico le cui proprietà, incluse quelle mentali, possono essere manipolate; dall'altro, io sono (agisco come se fossi) in qualche modo esente da questa manipolazione, un individuo autonomo che, agendo a distanza, può fare le scelte giuste. Ma cosa succede se il cerchio si chiude, così che la manipolazione biogenetica «si intromette» già nel mio potere decisionale stesso, e l'individuo autonomo non c'è più? È per questo che sembra sempre esserci qualcosa di superficiale, perfino noioso, in tutte le meditazioni transumaniste: fondamentalmente ignorano il problema e, come i loro critici, evitano il nocciolo della questione che sembrano affrontare: che conseguenze avranno la biogenetica e altri interventi sulla definizione stessa di umanità? Sia i transumanisti che i loro critici, senza problematizzare la questione, rimangono aggrappati alla nozione classica di un libero individuo autonomo – la differenza è che i transumanisti semplicemente presumono che questo sopravviverà al passaggio all'era postumana, mentre i loro critici vedono la postumanità come una minaccia a cui opporre resistenza.

Portato all'estremo, l'apocalittismo tecno-digitale assume la forma della cosiddetta «tech-gnosis» e si trasforma in apocalittismo new age. Ciò che si profila all'orizzonte della «rivoluzione digitale» è quindi la prospettiva che gli esseri umani acquisiscano la capacità di quello che Kant e altri idealisti

tedeschi chiamavano «intuizione intellettuale» (*intellektuelle Anschauung*): quella forma di intuizione che genera immediatamente l'oggetto che percepisce, chiudendo il divario che separa l'intuizione (passiva) e la produzione (attiva), una capacità fino a ora riservata all'infinita mente divina. Con gli appropriati impianti neurologici sarà possibile passare dalla nostra realtà «comune» a una realtà alternativa generata da un computer senza tutto il rozzo macchinario dell'odierna Realtà Virtuale (gli scomodi occhiali, i guanti ecc.), visto che i segnali raggiungeranno direttamente il nostro cervello, aggirando gli organi sensoriali. *Il simbolo perduto* (*The Lost Symbol*) di Dan Brown è un caso esemplare della mistificazione spiritualista di queste continue scoperte scientifiche: il fatto che le neuroscienze stiano lentamente svelando i processi neuronali che sostengono il pensiero viene mistificato nella nozione new age che il pensiero stesso possa «influenzare» direttamente i processi materiali. Inoltre, questa mistificazione spiritualista viene completata con un pezzo di materialismo volgare: il romanzo sostiene che il pensiero stesso ha una propria esistenza materiale separata. La new age, la «nuova epoca» annunciata dal romanzo, la sconvolgente trasformazione che subirà l'umanità, implica il superamento del divario che separa il pensare dalla realtà: gli umani risveglieranno il loro potenziale spirituale e diventeranno come dèi, ovvero, saranno in grado di influenzare direttamente il mondo con il solo pensiero. Magia e scienza, fede e conoscenza, saranno dunque riconciliate, l'antica fede riceverà una validazione scientifica sperimentale. Contro *Il simbolo perduto* dobbiamo insistere che il simbolo come tale (l'ordine simbolico in cui gli esseri umani risiedono) è il simbolo di una perdita – vale a dire, quello che il romanzo presenta come una perdita (il divario tra pensiero e realtà) è la caratteristica stessa che sostiene la nostra libertà di pensiero. È questo divario stesso che ci preserva dall'immersione immediata nella realtà, permettendo al pensiero di distanziarsi dalla realtà; in breve, il vero miracolo del pensiero è proprio ciò che *Il simbolo perduto* percepisce come l'ostacolo da superare.⁴¹

Una delle nozioni preferite, bifronte come la testa di Giano, usate dagli spiritualisti new age è quella di sincronicità, derivata dalla fisica quantistica: la precisa nozione quantistica di sincronicità (due particelle separate sono interconnesse in modo tale che la rotazione dell'una influenza la rotazione dell'altra più velocemente del tempo che la luce impiega a viaggiare tra le due) viene letta come una manifestazione materiale di una dimensione «spirituale» che connette gli eventi al di là del sistema della causalità materiale: «Le sincronicità sono il jolly nel mazzo di carte della natura, in quanto rifiutano di giocare secondo le regole e suggeriscono che, nella nostra ricerca di certezza riguardo l'universo, abbiamo ignorato alcuni indizi vitali».⁴²

Nell'ordinaria mappatura cognitiva della new age, la «sinistra» sta per ciò che è inconscio e sconosciuto, e la «destra» per coscienza e veglia. Di conseguenza, la tragedia della sinistra politica negli ultimi due secoli sta nel suo essersi limitata a questioni di giustizia sociale e uguaglianza economica, dimenticando il bisogno di uno spostamento «più profondo» dalla coscienza intellettuale-razionale al riconoscimento di una dimensione nascosta accessibile solo all'intuizione: «La sinistra ha lottato per i 'diritti' dell'uomo, la sua parte 'destra', ignorando la parte 'sinistra' dell'uomo e della donna».⁴³ Nella versione radicale dello spiritualismo new age, l'incombente crisi materiale (la catastrofe ecologica) è ridotta a una mera «espressione materiale di un processo psico-spirituale, che ci costringerà a una transizione a un nuovo e più intenso stato di consapevolezza».⁴⁴

Questo ci riporta ai tre «spiriti del capitalismo», che effettivamente formano una specie di triade hegeliana della «negazione di negazione»: la soggettività individualista dell'imprenditore, basata sull'etica protestante e rimpiazzata poi dall'«uomo dell'organizzazione» aziendale, ritorna nella nuova forma del capitalista «creativo» infinitamente plastico. È cruciale notare che i due spostamenti non avvengono allo stesso livello: il primo riguarda il contenuto normativo all'interno della stessa

forma simbolica (dell'Ego-Ideale e dell'ideale-ego), mentre il secondo spostamento abbandona la forma stessa della Legge simbolica, sostituendola con una vaga ingiunzione superegotica. C'è forse un «quarto spirito» del capitalismo, uno spirito che ripete il movimento dall'individuale al collettivo, dall'etica protestante all'uomo dell'organizzazione, ma a livello del «terzo spirito», ovvero, che fa al «terzo spirito» quello che il «secondo spirito» ha fatto al primo? Potremmo sostenere che questo «quarto spirito» è precisamente non più uno spirito del capitalismo, ma già un nome (uno dei nomi) del comunismo. La seguente è una versione spiritualista new age del nuovo ordine sociale che ci si attende emergerà come effetto secondario del più profondo spostamento spirituale:

Se stiamo passando dagli Stati-nazione allo stato noosferico, potremmo trovarci a esplorare il tipo di organizzazione sociale non gerarchica – un «ordine sincronico» basato su fiducia e telepatia – che gli hopi e altri gruppi aborigeni hanno usato per millenni. Se una civiltà globale riuscirà ad auto-organizzarsi a partire dal nostro caos attuale, sarà fondata sulla cooperazione invece che su una concorrenza in cui il vincitore prende tutto, sull'adeguatezza invece che sull'eccesso, sulla solidarietà nella comunità invece che sull'elitarismo individuale, riaffermando la natura sacra di tutta la vita sulla terra.⁴⁵

Questa descrizione – se grattiamo via il rivestimento spiritualista – non raffigura una specie di comunismo? Come facciamo allora a liberarci del rivestimento? L'antidoto migliore contro la tentazione spiritualista è tenere a mente la lezione fondamentale del darwinismo: la totale contingenza della natura. Perché le api stanno morendo in massa, soprattutto negli Stati Uniti, dove, secondo alcune fonti, il bilancio delle morti ha raggiunto l'80 per cento della popolazione? Questa catastrofe potrebbe avere un effetto devastante sul nostro approvvigionamento alimentare: circa un terzo della dieta umana proviene da piante che vengono impollinate dagli insetti, e l'ape è responsabile dell'80 per cento di questa impollinazione. È così che dobbiamo immaginare un possibile disastro globale: nessun big bang, solo un'interruzione su piccola scala con conseguenze globali devastanti. Non possiamo nemmeno dire che tutto quello che dobbiamo fare è ripristinare la situazione al suo equilibrio naturale. A quale equilibrio? E se le api negli Stati Uniti e in Europa si fossero già adattate a un certo grado e modalità di inquinamento industriale?

Un'aria di mistero circonda il crollo della popolazione delle api: nonostante la stessa cosa stia succedendo simultaneamente in tutto il mondo (sviluppati), ricerche locali indicano cause diverse – gli effetti velenosi dei pesticidi sulle api, la loro perdita di orientamento spaziale causata dalle onde elettroniche dei nostri dispositivi di comunicazione, e così via. Questa molteplicità di cause rende incerto il legame tra causa ed effetto – e, come sappiamo dalla storia, quando c'è un divario tra causa ed effetto sorge la tentazione di cercare un Significato più profondo: e se, al di sotto delle cause naturali, ci fosse una più profonda causa spirituale? In quale altro modo possiamo spiegare la misteriosa sincronicità di un fenomeno che è, dal punto di vista delle scienze naturali, causato da fattori diversi in luoghi diversi? Qui entra in gioco la cosiddetta «ecologia spirituale»: le arnie non sono forse una specie di colonia schiavista, campi di concentramento in cui le api sono spietatamente sfruttate? È dunque Madre Natura che ci punisce per il nostro sfruttamento? Il miglior antidoto contro questa tentazione spiritualista è di tenere a mente, anche in questo caso, che ci sono cose che

sappiamo di sapere (ad esempio, la vulnerabilità delle api ai pesticidi), cose che sappiamo di non sapere (diciamo, come le api reagiscono alle radiazioni causate dagli umani), ma anche, e soprattutto, ci sono incognite ignote e incognite note. Ci sono aspetti di come le api interagiscono con il loro ambiente che non solo ci sono ignote, ma di cui non siamo nemmeno consapevoli. E ci sono molte «incognite note» che influiscono sulla nostra percezione delle api: tutti i pregiudizi antropocentrici che spontaneamente colorano e influenzano il nostro studio di esse. L'aspetto più inquietante di tali fenomeni è la perturbazione causata in quello che Lacan chiamava «conoscenza nel reale»: la conoscenza «istintiva» che regola l'attività di animali e piante. Questa oscura conoscenza può andare fuori controllo. Quando l'inverno è troppo caldo, le piante e gli animali fraintendono la temperatura come un segnale che la primavera è già cominciata, e allora iniziano a comportarsi di conseguenza, non solo rendendosi in questo modo vulnerabili a successivi attacchi di freddo, ma anche disturbando l'intero ritmo della riproduzione naturale. Con tutta probabilità, qualcosa del genere sta accadendo alle api.

Se non possiamo arrivare a una padronanza completa della nostra biosfera, sfortunatamente è in nostro potere farla deragliare, disturbare il suo equilibrio in modo tale da farla scatenare, in un processo che cancellerà la nostra esistenza. Prendiamo la vasta massa di torba congelata scoperta di recente nella Siberia occidentale (dell'estensione di Francia e Germania insieme): ha cominciato a sgelare, un fatto che ha il potenziale di rilasciare nell'atmosfera miliardi di tonnellate di metano, un gas serra venti volte più potente del biossido di carbonio. Questo fatto deve essere letto insieme alla notizia del maggio 2007 che ricercatori dell'Albert Einstein College of Medicine «hanno scoperto dati che provano che certi funghi possiedono un altro talento oltre alla loro capacità di decomporre la materia: la capacità di usare la radioattività come fonte di energia per produrre alimento e stimolare la loro crescita».⁴⁶ Ci sono già in circolazione alcune idee su come i «funghi mangia-radiazioni» potrebbero far parte del menu di nuove missioni spaziali. «Dal momento che la radiazione ionizzante è prevalente nello spazio, gli astronauti potrebbero essere in grado di dipendere dai funghi come fonte inesauribile di cibo in lunghe missioni o per colonizzare altri pianeti», ha detto uno degli scienziati.

Di fronte a questa prospettiva, non dobbiamo soccombere al terrore; anzi, è in casi come questo che dobbiamo tenere la mente aperta a nuove possibilità, senza mai dimenticare che la «natura» è un meccanismo contingente e sfaccettato, in cui catastrofi possono portare a risultati inaspettatamente positivi – come nel film di Robert Altman *America oggi (Short Cuts)*, in cui un catastrofico incidente automobilistico porta a un'inaspettata amicizia.⁴⁷

Proprio come sarebbe sbagliato liquidare l'ambientalismo come «una religione fondamentalista adottata da atei di città che cercano di riempire una vasta lacuna spirituale che affligge l'Occidente»,⁴⁸ così non c'è ragione di trattare gli ecoscettici come simili a chi nega l'Olocausto; c'è una doppia lezione da trarre da essi riguardo il riscaldamento globale: (1) quanta ideologia è invero investita nelle preoccupazioni ecologiche; e (2) quanto poco sappiamo veramente delle conseguenze reali della nostra azione nell'ambiente naturale.

Un'apertura alla contingenza radicale è difficile da mantenere – perfino un razionalista come Habermas non ci riesce. Il suo recente interesse per la religione rompe con la tradizionale preoccupazione liberale per il contenuto umanista, spirituale e di altro tipo celato nella forma religiosa; quello che gli interessa ora è la forma stessa: le persone che *veramente* credono in modo fondamentale e sono pronte a mettere in gioco la loro vita per questa credenza, mostrando un'energia pura e una dedizione incondizionata che manca all'anemica-scettica posizione liberale – come se abbracciare un tale impegno potesse rivitalizzare il nostro inaridimento post-politico della

democrazia. Habermas reagisce qui allo stesso problema di Chantal Mouffe con il suo «pluralismo agonistico»: come reintrodurre la passione in politica? E tuttavia, Habermas non si dà in questo modo a una sorta di vampirismo ideologico, succhiando energia da ingenui credenti senza essere disposto ad abbandonare la sua posizione fondamentalmente secolare-liberale, così che una piena fede religiosa rimane una specie di affascinante e misterioso Altro? Ma, come ha mostrato già Hegel a proposito della dialettica di illuminismo e fede nella *Fenomenologia dello spirito*, una tale contrapposizione di valori formali illuministi e credenze fondamentali-sostanziali è falsa, e corrisponde a una indifendibile posizione ideologico-esistenziale. Quello che dobbiamo fare, al contrario, è assumere pienamente l'identità dei due momenti opposti – che è precisamente quello che fa un «materialismo cristiano» apocalittico, mettendo insieme sia il rifiuto di un'Alterità divina sia l'elemento di dedizione incondizionata.

Capitolo quinto

Accettazione

La causa riconquistata

Nel 1968 le strutture camminavano per strada: lo faranno ancora?

Queste parole ovviamente si riferiscono alla reazione di Jacques Lacan alla famosa scritta antistrutturalista che comparve sui muri di Parigi nel maggio del Sessantotto: «Le strutture non camminano per strada!» – in altre parole, non è possibile spiegare le grandi dimostrazioni di studenti e operai del Sessantotto in termini di strutturalismo (ed è per questo che alcuni storici sostengono che il 1968 fu l'anno che separò lo strutturalismo dal poststrutturalismo, con quest'ultimo, così dicono, molto più dinamico e aperto agli interventi politici attivi). La risposta di Lacan fu che proprio questo è ciò che è accaduto nel maggio del Sessantotto: le strutture *sono* scese in strada, cioè, gli eventi esplosivi erano in definitiva il risultato di uno spostamento strutturale nel tessuto sociale e simbolico di base dell'Europa moderna – il risultato, in termini lacaniani, del passaggio dal discorso del Maestro¹ al discorso dell'Università.² Quanto avesse ragione Lacan quando descriveva la modernità come marcata dall'ascesa del «discorso dell'Università», diventa chiaro quando ci soffermiamo sulla frase «per servire il popolo»: non solo il leader è legittimato dal fatto di servire il popolo, lo stesso re deve reinventare la propria funzione come «il più alto servitore del popolo» (come diceva Federico il Grande). È cruciale il fatto che non ci sia nessuno che non serva e che venga semplicemente servito: la gente comune serve lo Stato o il Popolo, mentre lo Stato stesso serve la gente. Questa logica raggiunge il suo climax nello stalinismo, dove è l'intera popolazione che serve: i lavoratori comuni sono tenuti a sacrificare il loro benessere per la comunità, e i leader lavorano notte e giorno per servire il popolo (nonostante la loro «verità» sia S_1 , il Significante Maestro). L'agente che viene servito, il Popolo, non ha alcuna esistenza sostanziale positiva: è il nome dell'abissale Moloch che ogni individuo esistente serve. Il prezzo di questo paradosso è ovviamente un'ulteriore serie di paradossi autoreferenziali: il popolo come individui serve sé stesso come Popolo, i suoi Leader incarnano direttamente il suo interesse universale come Popolo, e così via.

Nel frammento *Corrieri*, Kafka ci fa intravedere un mondo senza Significante Maestro:

Venne data loro la possibilità di scegliere fra diventare re o corrieri del re. Come bambini vollero tutti essere corrieri. Per questo ci sono soltanto corrieri, scorrazzano per il mondo e, poiché di re non ce ne sono, gridano i messaggi ormai privi di senso l'uno all'altro. Volentieri porrebbero fine alla loro miserevole vita, ma non osano farlo per via del giuramento che hanno prestato.

Non sarebbe come una ventata di aria fresca se potessimo trovare individui ingenuamente pronti a prendere la posizione del Maestro/Padrone, che affermino semplicemente: «Io *sono* colui che state servendo!», senza che questa posizione di Maestro/Padrone venga alienata nella conoscenza dei suoi Servitori-Leader?

La succinta formula critica di Lacan riguardo i gloriosi eventi del maggio del Sessantotto fu «la verità sciopera» [*la vérité fait la grève*]: «Con il peso della verità che grava su di noi in ogni istante della nostra esistenza, che fortuna avere solo una relazione collettiva con essa!»³ Era come se, in una strana versione del rovesciamento che caratterizza il *point de capiton*,⁴ le serie di verità con cui ognuno di noi deve lottare, i sintomi individualizzati, venissero scambiate con una grande Verità collettiva: seguo la Verità, e non devo occuparmi di altre verità. Questa Verità collettiva ovviamente non è affatto una verità: in essa, la verità sciopera, la dimensione propria della verità è sospesa. Questa situazione non poteva durare, e dovremmo considerarci fortunati che il nuovo potere che emerse dopo il crollo di questa Verità (il ritorno trionfale di de Gaulle una volta che l'euforia fu terminata – il vecchio-nuovo Maestro/Padrone che, come disse Lacan, i rivoluzionari isterici volevano e alla fine ottennero) non fu più tirannico del precedente (come accadde con la Rivoluzione francese e con la Rivoluzione d'ottobre, una volta che l'entusiasmo scemò): «Questa è la tesi liberale di Lacan, e fu un *tour de force* riuscire a esporla a studenti che erano assai lontani da questa prospettiva».⁵ Miller ha ragione: la tesi di Lacan è in effetti liberale, nel senso preciso che cancella il Reale che incontriamo a livello collettivo. Il politico come tale è qui svalutato come una sfera di identificazioni immaginarie e simboliche; per definizione esso implica un misconoscimento. La premessa di base del liberalismo è il nominalismo della verità: la verità è individuale, il sociale può solo fornire una cornice neutra per l'interazione e l'autorealizzazione degli individui. E se, tuttavia, il collettivo non fosse solo il livello delle identificazioni immaginarie e simboliche? E se in esso incontrassimo il Reale degli antagonismi?

Inoltre, l'esplosione del Sessantotto fu veramente il passaggio dal discorso del Maestro al discorso dell'Università? Non fu piuttosto la crisi di una certa forma del discorso dell'Università, quella forma «repubblicana» francese che era stata dominante a partire dalla Rivoluzione francese? Qui la figura di Hegel è cruciale. Hegel è, da un lato, la prima figura del discorso dell'Università: in tarda età fu professore a Berlino, nell'università riorganizzata da Humboldt come prima università moderna – tutte le grandi università precedenti (la Sorbona, Oxford) erano ancora radicate nel discorso teologico. Dall'altro, Hegel non è ancora pienamente una figura del discorso dell'Università: ciò che in Hegel resiste a questo discorso è la nozione centrale di Conoscenza Assoluta, che è assolutamente incompatibile con lo spirito esplorativo aperto del discorso dell'Università – non sorprende che l'intera modernità postidealista definisca sé stessa attraverso la sua opposizione a Hegel, come un modo specifico di negare l'«assurda» posizione della Conoscenza Assoluta.⁶

Aveva allora ragione Lacan a concettualizzare questo spostamento come una transizione dal discorso del Maestro al discorso dell'Università? Non sapeva che il discorso dell'Università caratterizza la struttura fondamentale che sta alla base della modernità come tale, delle società post-tradizionali che, non basandosi più sull'autorità indiscussa del Maestro/Padrone, richiedono che ogni autorità sia giustificata davanti al tribunale della Ragione? Lacan non definì l'Unione Sovietica – un paese di autorità gerarchico-amministrativo-centrale se mai ce n'è stato uno – come l'incarnazione pura del discorso dell'Università? Ciò che realmente accadde nel post-Sessantotto fu l'emergere di un nuovo «spirito del capitalismo»: la struttura gerarchica fordista del processo di produzione venne gradualmente abbandonata e sostituita con una forma di organizzazione a base reticolare, fondata

sull'iniziativa e sull'autonomia dei dipendenti sul posto di lavoro. Al posto della catena di comando gerarchica-centralizzata c'erano ora reti con una molteplicità di partecipanti, che organizzavano il lavoro in forma di team o progetti, dedite alla soddisfazione del cliente, e una mobilitazione generale dei lavoratori grazie alla visione dei loro leader. Questo nuovo «spirito del capitalismo» recuperò trionfalmente la retorica egalitaria e anti-gerarchica del Sessantotto, presentandosi come una riuscita rivolta libertaria contro le organizzazioni sociali oppressive del capitalismo delle grandi aziende e del socialismo «reale».⁷

A un'analisi più attenta, dobbiamo probabilmente fare distinzione tra due fasi di questo «capitalismo culturale», come viene esemplificato da uno spostamento nella logica della pubblicità. Negli anni Ottanta e Novanta dominava il riferimento diretto all'autenticità personale o alla qualità dell'esperienza, senza alcuna coloritura ideologica diretta, mentre nell'ultimo decennio notiamo la crescente mobilitazione di temi socio-ideologici (ecologia, solidarietà sociale): l'esperienza a cui ci si riferisce qui è quella di far parte di un più ampio movimento collettivo, di preoccuparsi per la natura e per chi sta male, per i poveri e i bisognosi, di fare qualcosa di utile. TOMS Shoes, un'azienda fondata nel 2006, fornisce un esempio di questo «capitalismo etico» portato all'estremo. La sua politica aziendale si basa su

una semplice premessa: per ogni paio di scarpe che acquistate, TOMS donerà un paio di scarpe nuove a un bambino bisognoso. Un paio per ogni paio. Il progetto che ci definisce è usare il potere d'acquisto degli individui per contribuire al bene comune [...]. Dei sei miliardi di persone del pianeta, quattro miliardi vivono in condizioni che molti non riescono nemmeno a immaginare. Facciamo un passo verso un domani migliore!⁸

Il motto «*One for One*», un paio per ogni paio, dà la chiave per svelare il meccanismo ideologico su cui si basa TOMS Shoes: la relazione stessa tra consumismo egoistico e beneficenza altruista diventa quella dello scambio; cioè, il peccato del consumismo (comprare un nuovo paio di scarpe) viene espiato e quindi cancellato dalla consapevolezza che qualcuno che ha veramente bisogno di scarpe ne ha ricevuto un paio gratis. Il processo arriva quindi al suo climax: l'atto stesso di prendere parte all'attività consumistica è presentato allo stesso tempo come una partecipazione alla lotta contro i mali causati in ultima analisi dal consumismo capitalista.

Se leggiamo *logos* al modo heideggeriano, come la primordiale «raccolta» di senso che apre un mondo, allora possiamo effettivamente interpretare il *logo* delle grandi aziende come l'ultimo stadio del *logos*: un logo non è solo un segno che designa certe proprietà o qualità, esso «raccolge» una molteplicità di significati in un singolo Nome e quindi «apre» un intero mondo. *Levi's* non indica solo le presunte proprietà di un paio di jeans, esso sostiene un intero mondo di significati, che fornisce lo sfondo sul quale facciamo esperienza di cosa significa portare un paio di jeans, il «mondo» che accompagna il fatto di portare i jeans.

La densità semantica, il surplus di carica di significato da cui la nostra vita quotidiana è gravata, diventa quindi sempre più palpabile: non possiamo nemmeno bere una tazza di caffè o comprare un paio di scarpe senza che ci venga ricordato che la nostra azione è sovradeterminata da ecologia, povertà, e così via. Pepsi Cola ha spinto la manipolazione di questo surplus umanitario a un

inaspettato livello di riflessività: al consumatore non viene solo promesso che parte del profitto dell'azienda andrà a cause umanitarie o di altro tipo, gli viene anche chiesto di proporre idee su come spendere il denaro, e poi gli si offre la possibilità di votare l'idea che deve essere messa in atto:

Pepsi si è sempre occupata di ristoro. E se, invece di limitarsi a ristorare la gente, Pepsi aiutasse a ristorare il mondo? [...] Se hai un'idea su come rendere migliore il mondo – sia che si tratti di salvare qualcosa, creare qualcosa, o riparare qualcosa – vogliamo che tu ce la proponga. Poi voterai per decidere quali idee sono le migliori. Doneremo milioni di dollari in Pepsi Refresh Grants per realizzare le idee vincenti.⁹

Il surplus è quindi aperto a noi, i consumatori: quando consumiamo, ci viene anche data la «libertà di scelta» di esprimere il nostro impegno ideologico preferito.

Qui quello che dobbiamo evitare a ogni costo sono le generalizzazioni superficiali, che accettano il nucleo ideologico di questa autopercezione del consumatore come un'immagine accurata della società contemporanea, e che quindi contribuiscono all'offuscamento delle distinzioni fondamentali, come la seguente: «Non viviamo più in un mondo di padroni e schiavi, capitalisti e proletari, o cittadini, ma in un mondo di consumatori, sia reali che virtuali».¹⁰ Dobbiamo invece analizzare come quegli aspetti del Sessantotto, che sono stati integrati con successo nell'ideologia capitalista egemonica, possono essere (e sono) oggi mobilitati non solo dai liberali, ma anche dalla destra contemporanea, nella loro lotta contro ogni forma di «socialismo». Emblematico qui è il tema della «libertà di scelta» e il suo ruolo centrale nella resistenza alla riforma del sistema sanitario proposta da Obama negli Stati Uniti.

L'11 settembre ha segnato la fine di una certa postmodernità: quella associata con i felici anni Novanta di Clinton, l'epoca dell'ironia e della correttezza politica. Dopo l'11 settembre ci sono stati ovunque segni del ritorno delle «grandi» ideologie: dal populismo di sinistra in America Latina alle mobilitazioni anti-occidentali nel mondo arabo, sono emerse nuove cause – e lo stesso processo è percepibile anche in Occidente. Hegel disse che il male può anche risiedere nello sguardo stesso che vede il mondo circostante come pervaso dal male. Si pensi a un fondamentalista religioso che vede segni di peccato e corruzione ovunque nella società moderna – il vero male non è il suo stesso sguardo sospettoso? Il vero male non sta in quell'atteggiamento di cecità totale alle conquiste delle moderne società secolari permissive, dai diritti delle donne alla tolleranza religiosa alla lotta contro il razzismo? L'osservazione di Hegel vale senza dubbio per Sarah Palin che, in un commento online del 7 agosto 2009, chiamò il piano della riforma sanitaria di Obama «assolutamente malvagio»:

L'America che io conosco e amo non è quella in cui i miei genitori o il mio bambino con la sindrome di Down dovranno stare di fronte alla «commissione della morte» di Obama, così che i suoi burocrati possano decidere, basandosi su un giudizio soggettivo del loro «livello di

produttività nella società», se sono degni dell'assistenza sanitaria.

La tesi repubblicana classica secondo la quale i piani di riforma porteranno al razionamento, con il governo che deciderà quali procedure mediche un paziente può avere, è qui integrata dall'ulteriore sale della fantasia ideologica: l'immagine delle «commissioni della morte», che decidono in modo puramente stalinista chi deve vivere e chi deve morire, imponendo il criterio del «livello di produttività». Tuttavia, al di là delle ridicole idiosincrasie della «guerra culturale» conservatrice, vale la pena spendere qualche parola in senso più generale sulla libertà di scelta.

Alcuni di noi ricordano le vecchie e turpi tirate comuniste contro la libertà borghese puramente «formale» — per quanto queste fossero assurde, c'è un pizzico di verità nella distinzione tra libertà «formale» ed «effettiva»: la libertà «formale» è quella libertà di scegliere *all'interno* delle coordinate delle relazioni di potere esistenti, mentre la libertà «effettiva» nasce quando possiamo cambiare le coordinate stesse delle nostre scelte. Un manager di un'azienda in crisi ha la «libertà» di licenziare i lavoratori A o B ecc., ma non la libertà di cambiare la situazione che gli ha imposto questa scelta. Se affrontiamo in questo modo il dibattito sulla riforma sanitaria, la «libertà di scelta» appare in una luce diversa. È vero, gran parte della popolazione verrà in effetti sollevata dalla dubbia «libertà» di preoccuparsi di chi pagherà le loro spese mediche, della «libertà» di districarsi nel complesso sistema delle decisioni finanziarie e di altro tipo. Essendo in grado di dare per scontata l'assistenza medica di base — contare su di essa come si conta sulla fornitura di acqua o elettricità, senza doversi preoccupare di scegliere una compagnia dell'acqua o una compagnia elettrica — essi semplicemente guadagneranno più tempo ed energia per dedicare la loro vita ad altre cose. L'imposizione di un'ulteriore scelta può influenzare il contesto che forma la condizione-base della libertà, e può quindi diminuire la nostra libertà di scelta effettiva. Libertà e regolamentazione non sono opposte: siamo effettivamente in grado di compiere scelte libere solo perché uno spesso sfondo di regolamentazioni sostiene questa libertà, perché possiamo contare sul fatto che c'è qualche tipo di sistema giuridico a cui fare appello se veniamo aggrediti o derubati, perché possiamo aspettarci con ragionevole certezza un minimo di civiltà quando interagiamo con gli altri ecc. *E* anche perché possiamo contare sull'assistenza medica garantita e non dobbiamo quindi preoccuparci continuamente delle malattie... La lezione da trarre è quindi che la libertà di scelta è efficace solo quando un sistema complesso di condizioni giuridiche, educative, etiche, economiche e di altro tipo forma uno spesso sfondo invisibile per l'esercizio della nostra libertà. È per questo che, come contro-posizione all'ideologia della scelta, dovremmo prendere a modello paesi come la Norvegia: nonostante tutti gli agenti principali rispettino un accordo sociale di base e progetti sociali ambiziosi siano attuati in uno spirito di solidarietà, la produttività e il dinamismo rimangono a livelli straordinariamente alti, smentendo categoricamente l'idea comune che una società di questo tipo debba essere stagnante.

L'estrema manipolazione ideologica dell'idea di «libertà di scelta» può essere collegata al modo in cui l'ideologia popolare anti-consumista ha recentemente trattato il tema della povertà, presentandola in effetti come una questione di scelta personale. Ci sono innumerevoli libri e articoli in riviste di «*lifestyle*» che consigliano come «uscire dal consumismo» e adottare uno stile di vita libero dalla compulsione a possedere gli ultimi prodotti alla moda. La distorsione ideologica qui è ovvia: presentando la povertà come una (libera) scelta, psicologizza una situazione sociale oggettiva. L'ex presidente sloveno Janez Drnovšek, un freddo tecnocrate trasformatosi in un assurdo autodidatta

della new age, era solito rispondere alle lettere della gente comune su di un popolare settimanale. In una lettera, un'anziana signora si lamentava che, a causa della sua magra pensione, non poteva mangiare carne o viaggiare; la risposta del presidente fu che doveva essere felice della sua situazione: il cibo semplice senza carne è più sano, e, invece di concedersi il lusso di fare la turista, poteva intraprendere un viaggio interiore spiritualmente molto più soddisfacente, l'esplorazione del suo vero Io.¹¹

Non basta quindi fare variazioni sul tema classico della critica marxista: «Nonostante si presuma che viviamo in una società di libere scelte, le scelte che vengono lasciate a noi sono in effetti insignificanti, e la loro proliferazione maschera l'assenza di scelte vere, scelte che cambierebbero i tratti basilari della nostra vita... ». Se questo è vero, il problema è però che siamo costretti a scegliere senza avere a disposizione il genere di conoscenza che ci permetterebbe di fare una scelta vera e propria; o più precisamente, ciò che ci rende incapaci di agire non è il fatto che «non sappiamo ancora abbastanza» (sulla questione se, diciamo, l'industria umana sia veramente responsabile del riscaldamento globale, e così via), ma, al contrario, il fatto che sappiamo troppo *mentre non sappiamo cosa fare* di questa massa di conoscenza incoerente, non sapendo come subordinarla a un Significante Maestro. (La crisi ecologica è qui paradigmatica). Questo ci porta alla tensione tra S_1 e S_2 : la catena di conoscenza non è più totalizzata/*capitonné*¹² da un Significante Maestro. La crescita esponenziale, incontrollabile, della conoscenza scientifica funziona come una pulsione acefala, e questo impulso-alla-conoscenza scatena un potere che non è quello della padronanza: un potere proprio all'esercizio della conoscenza come tale. La Chiesa percepisce questa mancanza, e ardentemente si offre come il Maestro/Padrone che garantirà che l'esplosione della conoscenza scientifica rimanga all'interno di «limiti umani» e non ci sommergerà – una vana speranza, ovviamente.

Qualche tempo fa Ulrich Beck utilizzò la nozione di «società del rischio», analizzando il fatto che il nostro atteggiamento soggettivo fondamentale è passato da «ho fame» a «ho paura».¹³ Ciò che oggi genera la paura è la non-trasparenza causale della minaccia interessata: non tanto la trascendenza delle cause, quanto la loro immanenza (non sappiamo fino a che punto siamo noi stessi a provocare il pericolo). Non siamo impotenti di fronte a qualche Altro naturale o divino; stiamo diventando troppo potenti, senza capire il nostro stesso potere. Rischi spuntano ovunque, e noi ci affidiamo agli scienziati per affrontarli. Ma qui sta il problema: gli scienziati/esperti sono i suggesti supposti sapere, ma non sanno. Il divenire-scientifiche delle nostre società presenta un doppio tratto inaspettato: mentre sempre di più ci affidiamo a esperti perfino nelle sfere più intime della nostra esperienza (sessualità e religione), questa universalizzazione non fa che trasformare il campo della conoscenza scientifica in un incoerente e antagonico non-Tutto. La vecchia divisione platonica tra il pluralismo delle opinioni (*doxa*) e una singola e universale verità scientifica è sostituita da un mondo di «opinioni esperte» in conflitto tra loro. E, come sempre succede, questa universalizzazione implica autoriflessività: come nota acutamente Beck, le minacce odierne non sono in primo luogo esterne (naturali), ma sono generate internamente dalle attività umane legate ai progressi scientifici (le conseguenze ecologiche dell'industria, le conseguenze psichiche di una biogenetica incontrollata ecc.), cosicché le scienze sono allo stesso tempo (una delle) fonti di rischio, il solo medium che abbiamo per comprendere e definire il rischio, come anche (una delle) fonti per affrontare il rischio, per trovare una via d'uscita¹⁴ — la frase di Wagner: «*Die Wunde schließt der Speer nur, der Sie schlug*», chiude la ferita soltanto la lancia che l'ha aperta, acquista quindi una nuova rilevanza.

La categoria paradigmatica che rivela questa impotenza della scienza, mentre simulateamente la

nasconde con uno schermo ingannevole di esperta sicumera, è «valore limite»: quanto ancora possiamo inquinare l'ambiente «senza pericolo»? Quanto combustibile fossile possiamo bruciare? Che quantità di una sostanza velenosa è necessaria per minacciare la nostra salute? (O, in una versione razzista, quanti stranieri può integrare la nostra comunità senza che perdiamo la nostra identità?) E così via. Qui l'ovvio problema è che, a causa della non trasparenza della situazione, ogni «valore limite» ha l'aspetto di una finzione, di un intervento simbolico arbitrario nel reale – siamo davvero sicuri che il livello di zuccheri nel sangue prescritto dai medici sia quello corretto, così che al di sopra di esso siamo in pericolo e al di sotto di esso siamo al sicuro? I «valori limite» non sono piuttosto casi di quello che Thomas Schelling ha chiamato «punti focali»? Secondo Schelling, le interazioni umane reali non sono governate solo da un puro calcolo strategico (che può essere formalizzato), ma da punti focali

che la formulazione matematica non è in grado di individuare. Dicendo questo, non era sua intenzione affermare che la teoria dei giochi fosse inutile, semplicemente pensava che la maggior parte dei rapporti fra uomini fosse talmente ricca di ambiguità che questi punti focali potessero rappresentare degli strumenti fondamentali per capire cosa poteva o non poteva succedere.¹⁵

Questo è l'esempio più famoso di Schelling: mi metto d'accordo con un amico per incontrarci il giorno dopo a New York, ma, a causa di un guasto nella comunicazione, nessuno dei due sa dove e a che ora incontrarci. Quando Schelling chiese ai suoi studenti cosa fare in un caso del genere, la maggioranza suggerì di andare all'orologio della Grand Central Station a mezzogiorno – visto che questo è il luogo di incontro che si è imposto come il più «ovvio» (per una persona della nostra cultura, ovviamente), indipendentemente da ogni calcolo strategico. Il ragionamento qui è più complesso di quanto possa sembrare: quando cerco il punto focale, non cerco solamente di indovinare quale sarebbe il punto più ovvio per entrambi; la domanda a cui cerco di rispondere è: «Cosa mi aspetto che l'altro si aspetti che io mi aspetti da lui?» Quando vado all'orologio della Grand Central Station a mezzogiorno, lo faccio perché mi aspetto che il mio amico si aspetti che io mi aspetti che lui ci vada. Nei negoziati, il «punto focale» può essere un impegno «irrazionale» (nel senso di non basato su alcun calcolo strategico razionale) che fissa un tratto non negoziabile: per lo Stato di Israele, il controllo sulla totalità di Gerusalemme è «non negoziabile»; prima delle trattative sul salario, un leader sindacale annuncia che non accetterà mai meno di un aumento del 5 per cento, e così via. Se ci sono, ovviamente, sempre modi per scendere a un compromesso rimanendo fedeli alla lettera del proprio impegno (diciamo, il leader sindacale può accettare che l'aumento del 5 per cento sia graduale, spalmato su un periodo di 5 anni), un impegno di questo tipo alza la posta: non possiamo abbandonare la sua lettera senza «perdere la faccia». In contrasto con il ragionamento puramente strategico, un tale impegno non è psicologico ma propriamente *simbolico*: è «performativo», fondato in sé stesso («Dico così perché dico così!») — e possiamo chiaramente vedere come il «valore limite» sia in definitiva solo un altro caso del «punto focale» di Schelling, che è esso stesso un altro nome per quello che Lacan chiamò «punto di capitone» e poi Significante Maestro.

Ma il passaggio dal discorso del Maestro a quello dell'Università – o da uno «spirito del capitalismo» a un altro – fu veramente tutto quello che accadde negli eventi del Sessantotto, così che tutto l'ebbro entusiasmo per la libertà fu solo un mezzo per sostituire una forma di dominio con un'altra? (Si ricordi la sfida di Lacan agli studenti: «Siete degli isterici che chiedono un nuovo Maestro. Lo otterrete».) È più probabile che il Sessantotto non sia stato un evento singolo, ma un evento ambiguo in cui tendenze politiche diverse lottarono per l'egemonia. Questo spiegherebbe il fatto che, mentre l'ideologia egemonica si impossessò degli eventi del maggio del Sessantotto come di un'esplosione di libertà sessuale e di creatività anti-gerarchica, Nicolas Sarkozy poteva dire, nella campagna elettorale del 2007, che il grande compito che si era dato era di aiutare la Francia a superare finalmente il Sessantotto. (Non dobbiamo ovviamente farci sfuggire l'ironia di questa dichiarazione: il fatto che Sarkozy, con le sue boutade buffonesche e il matrimonio con Carla Bruni, possa essere diventato presidente della Francia, è in sé un effetto del cambiamento di costumi provocato dal maggio del Sessantotto). C'è poi una differenza tra il «loro» e il «nostro» maggio del Sessantotto, e il nostro – il legame tra le proteste studentesche e gli scioperi dei lavoratori – è oggi ampiamente dimenticato.

Se allora, come afferma Badiou, il maggio del Sessantotto fu la fine di un'epoca, che segnalava (insieme alla Rivoluzione culturale cinese) l'esaurimento finale della grande serie politico-rivoluzionaria che era cominciata con la Rivoluzione d'ottobre, a che punto siamo oggi? Se consideriamo la nostra situazione dalla prospettiva del Sessantotto, l'analisi deve essere guidata dalla prospettiva di un'alternativa radicale al capitalismo democratico-parlamentare: siamo obbligati a ritirarci e ad agire da «siti di resistenza » diversi, o possiamo ancora immaginare un intervento politico più radicale? È questa la vera eredità del Sessantotto, al cui centro stava un rifiuto del sistema liberal-capitalista, un *no* alla totalità di esso, sintetizzato al meglio nella formula *Soyons réalistes, demandons l'impossible!* La vera utopia è la credenza che il sistema globale esistente possa riprodursi indefinitivamente; il solo modo di essere veramente «realisti» è di pensare ciò che, all'interno delle coordinate di questo sistema, non può che apparire impossibile. Come possiamo prepararci a questo cambio radicale, come possiamo porne le basi? Il minimo che possiamo fare è cercare le tracce del nuovo collettivo comunista nei movimenti sociali o perfino artistici già esistenti. Ciò di cui abbiamo bisogno oggi è dunque una fine ricerca di «segnali che vengono dal futuro », di indicazioni di questa nuova radicale messa in questione del sistema. Qui possiamo contare su alcuni alleati inaspettati.

L'8 marzo 2008, precisamente alle due e cinquantacinque del pomeriggio, 3000 persone sulla Place du Trocadéro a Parigi si immobilizzarono come statue, ripetendo così un avvenimento di un paio di mesi prima a New York, quando un numero ancora più grande di persone prese parte a un *freeze*, un blocco o congelamento, alla Grand Central Station.¹⁶ L'intenzione di questo atto era di «ridonare magia alla città»:

[...] mostrare che è possibile occupare uno spazio urbano in un modo alternativo, molto diverso dallo scopo per cui è stato progettato [...]. È un modo molto istintivo di stare insieme senza necessariamente conoscersi o condividere altro che quel solo momento eccezionale.¹⁷

I promotori di questi eventi sono ben consci del fatto che queste azioni, sospese come sono tra la protesta e la pagliacciata, appartengono a uno spazio post-sinistra: «Vogliamo mostrare che è possibile occupare uno spazio pubblico in modo radicale e divertente, senza di fatto infrangere la legge».¹⁸ Questa strategia di interrompere il flusso scorrevole della nostra partecipazione alla routine della vita quotidiana può anche assumere forme più radicali: a Los Angeles, gruppi di artisti digitali e di ingegneri militanti organizzano l'interruzione di tutte le trasmissioni audio e video all'ingresso di un'area residenziale limitata, e poi filmano i residenti confusi che escono di casa, non sapendo cosa fare, disconnessi dalla loro infusione giornaliera di droga mediatica. (Naturalmente è facile immaginare il possibile recupero di questi fenomeni da parte dell'establishment: un manager postmoderno, per esempio, che incoraggia i suoi dipendenti a praticare un «minuto di protesta», «scollegandosi» dal loro lavoro giornaliero per fare semplicemente un *freeze*, o a fare qualcosa di più stravagante come saltare su e giù, per ricaricare le energie).

Non c'è alcun messaggio in atti di questo tipo, sono casi di quello che, nell'epoca d'oro dello strutturalismo, Roman Jakobson chiamava la funzione «fatica» del linguaggio, l'uso del linguaggio per mantenere una relazione sociale attraverso formule ritualizzate come saluti, chiacchiere sul tempo, e affini convenevoli formali della comunicazione sociale. Questa è una caratteristica che i *flash mob*¹⁹ condividono con quello che sembra essere il loro opposto radicale: esplosioni di «irrazionale» violenza di massa. Ma nonostante i due possano sembrare opposti – la violenza brutta di incendiare macchine e uccidere contro l'innocuo spettacolo estetico – c'è qui in azione una più profonda «identità degli opposti». Potremmo dire che il 1968, il 1989 e il 2005 formano una sorta di triade hegeliana: la rivolta del maggio del Sessantotto fallì a livello politico (il capitalismo tornò trionfante) ma, in un certo modo, vinse a livello sociale (ristrutturando a fondo la sostanza dei costumi sociali attraverso la liberazione sessuale, nuove libertà individuali, posizioni più forti per le donne, forme di autorità post-patriarcali, e così via); la rivolta anti-comunista del 1989 vinse a livello politico (il comunismo si disintegrò davvero), ma perse a livello sociale (la nuova società post-comunista, con la sua combinazione di capitalismo selvaggio e nazionalismo, non è quello per cui lottavano i dissidenti). Quelli che vogliono una sorta di tregua tra questi due movimenti politicamente opposti (il Sessantotto era anticapitalista e critico della democrazia parlamentare, mentre l'Ottantanove voleva la democrazia parlamentare) di solito fanno notare che essi condividono un impegno libertario di base per la libertà individuale e la creatività contro ogni forma di coercizione e oppressione sociale. Tuttavia, da un punto di vista più radicalmente critico, dobbiamo rendere problematico proprio questo nucleo libertario stesso, situandolo in un impegno ideologico condiviso. Il terzo momento, allora, sono gli eventi del 2005, i roghi di auto nelle banlieue parigine, una specie di momento della verità dell'intero movimento: l'ideologia dominante si impadronì velocemente della rivolta del Sessantotto, cosicché la sua conseguenza finale fu il rovesciamento, non del capitalismo, ma del nemico del Mondo Libero capitalista: il socialismo reale. Nel 2005 abbiamo avuto quello che rimane del Sessantotto una volta che sottraiamo da esso l'Ottantanove, la realizzazione del suo effettivo potenziale politico – pura rivolta irrazionale senza alcun programma.

Badiou ha riflettuto sul fatto che viviamo in uno spazio sociale che viene vissuto sempre di più come «senza mondo».²⁰ In un tale spazio, una violenza «senza senso» è la sola forma che una protesta può prendere. Perfino l'antisemitismo nazista, per quanto fosse abominevole, apriva un mondo: descrisse la sua situazione critica postulando un nemico nella forma della «cospirazione ebraica»; fissò un obiettivo e i mezzi per raggiungerlo. Il nazismo rivelò la realtà in un modo che permetteva ai suoi soggetti di acquistare una mappa cognitiva globale, e che includeva uno spazio per un loro impegno di senso. Il capitalismo, tuttavia, è il primo ordine socio-economico che *de-totalizza il*

significato: non c'è una «visione del mondo capitalista» globale, non c'è una vera e propria «civiltà capitalista»: la lezione fondamentale della globalizzazione è precisamente che il capitalismo può adattarsi a tutte le civiltà, da quella cristiana a quella indù o a quella buddista, da Ovest a Est. La dimensione globale del capitalismo può solo essere formulata a livello di verità-senza-significato, come il «reale» del meccanismo del mercato globale. È per questo che il famoso motto di Porto Alegre, «Un altro mondo è possibile!», è troppo semplicistico; non riesce a rendere il fatto che proprio ora viviamo già sempre meno all'interno di quello che può essere chiamato un mondo, così che il nostro compito non è più solo di sostituire il vecchio mondo con uno nuovo, ma... cosa? Le prime indicazioni ci vengono date nell'arte.

Segnali dal futuro: Kafka, Platonov, Sturgeon, Vertov, Satie

Ci sono due opposte figure dell'idiozia nella nostra vita. La prima è il soggetto (occasionalmente) iperintelligente che «non ci arriva», che comprende una situazione «in modo logico» e non coglie le sue regole contestuali nascoste. Per esempio, quando sono andato a New York per la prima volta, un cameriere in un caffè mi ha chiesto: «*How was your day?*» Come è stata la sua giornata? Fraintendendo questa osservazione come se fosse una vera domanda, io gli ho risposto sinceramente («Sono stanco morto, ho il jet lag...»), e ovviamente lui mi ha guardato come se fossi un completo idiota. Un caso esemplare di questo tipo di idiozia era Alan Turing, un uomo di straordinaria intelligenza, ma anche un proto-psicotico incapace di seguire le implicite regole contestuali. In letteratura è difficile ignorare il buon soldato Sc'vèik di Jaroslav Hašek che, quando vide i suoi commilitoni sparare ai soldati nemici dalle loro trincee, corse nella terra di nessuno gridando: «Smettete di sparare, c'è gente dall'altra parte!» L'archetipo di una tale idiozia è, tuttavia, il bambino ingenuo della storia di Andersen, che fa notare che l'imperatore è nudo – e in questo modo non coglie il fatto che, come scrive Alphonse Allais, tutti siamo nudi sotto i vestiti.

La seconda e opposta forma di idiozia è quella di coloro che si identificano con il senso comune, che sono totalmente a favore del «grande Altro» dell'apparenza. In una lunga serie di figure – a cominciare dal coro greco nel ruolo delle odierne risate registrate o del pianto registrato, sempre pronto a fare commenti sull'azione con qualche sorta di comune buon senso – dobbiamo menzionare almeno i classici comparati «stupidi» dei grandi detective: Watson per Holmes, Hastings per Poirot. Queste figure non solo servono a far risaltare la grandezza del detective; anzi, in uno dei romanzi, Poirot dice a Hastings che egli è indispensabile al lavoro del detective: immerso nel senso comune, Hastings reagisce alla scena del crimine nel modo in cui l'assassino, che voleva cancellare le tracce della sua azione, si aspettava che il pubblico reagisse; è solo allora, includendo nella sua analisi questa reazione attesa del «grande Altro», che il grande detective può risolvere il delitto. La grandezza di Kafka sta (tra le altre cose) nella sua capacità unica di presentare la prima figura di idiozia nella forma della seconda figura, come qualcosa di assolutamente normale e convenzionale (si ricordi lo stravagante ragionamento «idiota» nel lungo dibattito tra il prete e Josef K. che segue alla parabola sulla Porta della legge). *Giuseppina la cantante, ovvero, Il popolo dei topi* ²¹ è l'ultimo racconto di Kafka, scritto poco prima della morte, e così potrebbe essere considerato il testamento di Kafka, la sua ultima parola (mentre lo scriveva, sapeva che stava per morire). È allora *Giuseppina* l'allegoria del destino di Kafka-l'artista in persona? Sì e no. Quando Kafka stava scrivendo il racconto, aveva già perso la voce a causa dell'infiammazione alla gola (inoltre, come Freud, non aveva orecchio musicale). Ancor più importante è il fatto che, se alla fine del racconto *Giuseppina* scompare, Kafka stesso *voleva* scomparire, voleva cancellare ogni sua traccia dopo la

morte (si ricordi l'ordine che diede a Max Brod di bruciare tutti i suoi manoscritti). Ma la vera sorpresa è che quello che troviamo nel racconto non è, come ci saremmo aspettati, l'angoscia esistenziale mischiata a un erotismo un po' viscido – è invece la semplice storia di Giuseppina, il topolino cantante, e delle sue relazioni con il popolo dei topi (la traduzione inglese di *Volk* come «*folk*») introduce una dimensione populista totalmente ingiustificata). Nonostante Giuseppina sia molto ammirata, il narratore (un «Io» anonimo) mette in dubbio la qualità del suo canto:

Ma è proprio canto? Non è forse soltanto un fischiare? E di fischiare siamo capaci tutti, è la vera e propria arte del nostro popolo, anzi nemmeno un'arte, bensì una peculiare manifestazione di vita. Tutti noi fischiamo, ma a nessuno viene in mente di spacciarlo per arte, noi fischiamo senza badarvi, anzi senza che ce ne accorgiamo, e tra noi ci sono certo molti che non sanno neanche come questa di fischiare sia una delle nostre particolarità. Se dunque fosse vero che Giuseppina non canta, ma soltanto fischia o magari, come sembra a me, non va, si può dire, oltre i limiti del solito fischio (può darsi persino che non abbia nemmeno la forza sufficiente per il solito fischio, mentre un comune sterratore è capace di farlo senza sforzo, il giorno intero, accanto alla sua fatica), se ciò fosse vero, la presunta arte di Giuseppina sarebbe confutata, sì, ma più che mai resterebbe da spiegare l'enigma del suo grande successo.²²

Come dice il narratore, «il suo fischiare non è un fischiare» – frase che non può non ricordare il titolo del famoso dipinto di Magritte, cosicché possiamo immaginare un dipinto raffigurante Giuseppina che fischia con il titolo: «Questo non è fischiare».²³ Il primo tema del racconto è l'enigma della voce di Giuseppina: se non ha niente di speciale, perché provoca tanta ammirazione? Cosa c'è «nella sua voce più della voce stessa»? Come ha osservato Mladen Dolar, il suo fischiare senza significato (una canzone privata di significato, cioè ridotta all'oggetto-voce) funziona come l'*urinoir* di Marcel Duchamp: è un oggetto d'arte, non a causa di qualche inerente proprietà materiale, ma solo perché Giuseppina occupa il posto di un artista – in sé è esattamente come gli altri membri «ordinari» del popolo. Qui cantare è quindi l'«arte della differenza minima» – quello che differenzia la sua voce dalle voci degli altri è di natura puramente formale.²⁴ In altre parole, Giuseppina è un marcatore puramente differenziale: non trasmette al suo pubblico – il popolo – alcun profondo contenuto spirituale; ciò che produce è la differenza tra l'«assoluto silenzio» del popolo e il loro silenzio «come tale», marcato come silenzio per mezzo della sua opposizione al canto di Giuseppina. Perché allora, se la voce di Giuseppina è la stessa di quella di tutti gli altri, c'è bisogno di lei? Perché la gente si riunisce per ascoltarla? Il suo fischiarecantare è un puro pretesto; in definitiva, il popolo si riunisce per il puro piacere di riunirsi:

Siccome il fischiare fa parte delle nostre spontanee consuetudini, si potrebbe pensare che si fischi anche nell'uditorio di Giuseppina; quando assistiamo alle sue produzioni artistiche ci sentiamo bene, e quando stiamo bene fischiamo; ma il suo uditorio non fischia, se ne sta zitto;

noi si tace come se avessimo ottenuto la pace sospirata che, se non altro, i nostri stessi fischi ci precludono. Ci delizia il suo canto o non piuttosto il solenne silenzio che circonda quella debole vocina?²⁵

L'ultima frase ribadisce il punto centrale: ciò che conta non è la sua voce come tale, ma il «solenne silenzio», il momento di pace, di ritiro dal duro lavoro, che (ascoltare) la sua voce produce. Qui il contenuto sociopolitico diventa rilevante: il popolo dei topi conduce una vita dura e piena di tensione, difficile da sopportare, la loro esistenza è sempre precaria e minacciata, e il carattere stesso di precarietà del fischiare di Giuseppina funziona da sostituto per l'esistenza precaria dell'intero popolo dei topi:

La nostra vita è molto irrequieta, ogni giorno reca sorprese, angosce, speranze e spaventi, di modo che il singolo non potrebbe certo sopportare tutto ciò se non avesse sempre, di giorno e di notte, l'appoggio dei compagni; ma anche così la vita è spesso ben dura; mille spalle tremano talvolta sotto il peso destinato a uno solo.²⁶

Quel fischio che si leva, mentre a tutti gli altri è imposto il silenzio, giunge ai singoli quasi come un messaggio del popolo; il fischio sottile di Giuseppina in mezzo alle gravi decisioni è quasi pari alla misera esistenza della nostra gente in mezzo al tumulto del mondo ostile. Giuseppina s'impone, quel nulla di voce, quel nulla di effetto s'impone e trova la via per raggiungerci; fa piacere pensarci.²⁷

Giuseppina «è quindi il veicolo per una affermazione di sé stessa da parte della collettività: come uno specchio, riflette al popolo dei topi la loro identità collettiva»; c'è bisogno di lei perché «solo l'intervento dell'arte e del tema del grande artista può rendere possibile comprendere l'essenziale anonimità del popolo, che non ha alcun senso per l'arte, nessuna venerazione per l'artista».²⁸ In altre parole, Giuseppina «spinge [il popolo] a riunirsi in silenzio – sarebbe possibile questo senza di lei? Lei costituisce il necessario elemento di esterioresità che solo permette all'immanenza di porsi in essere».²⁹ Questo ci porta alla logica dell'eccezione costitutiva dell'ordine dell'universalità: Giuseppina è l'Uno eterogeneo attraverso cui il Tutto omogeneo del popolo è postulato (si percepisce) come tale.

Qui tuttavia vediamo perché la comunità dei topi non è una comunità gerarchica con un Signore/Padrone, ma invece una comunità «comunista» radicalmente egalitaria: Giuseppina non è venerata come una Signora o un Genio carismatico, il suo pubblico è pienamente cosciente che lei è solo una di loro. Così la logica non è nemmeno quella del Leader che, con la sua posizione eccezionale, stabilisce e garantisce l'uguaglianza dei suoi soggetti (che sono uguali nella loro identificazione comune con il loro Leader): Giuseppina stessa deve dissolvere la sua posizione

speciale in questa uguaglianza. Questo ci porta alla parte centrale del racconto di Kafka, la descrizione dettagliata e spesso comica del modo in cui Giuseppina e il suo pubblico, il popolo, si mettono in relazione l'uno con l'altra. Proprio perché il popolo è conscio del fatto che la funzione di Giuseppina è solo quella di riunirli, esso la tratta con egualitaria indifferenza; quando lei «chiede privilegi speciali (esenzione dal lavoro fisico) come compenso per il suo lavoro, oppure proprio come riconoscimento della sua distinzione unica e del suo insostituibile servizio alla comunità»,³⁰ la sua richiesta è respinta:

Già da molto tempo, forse fin dal principio della sua carriera d'artista, Giuseppina lotta per essere dispensata da ogni lavoro in considerazione del suo canto; bisognerebbe cioè toglierle ogni pensiero per il pane quotidiano, sollevarla in genere da tutto quanto concerne la lotta per l'esistenza e, probabilmente, scaricare tutto ciò sul popolo collettivamente. Già dalla stranezza della richiesta, dalla mentalità di escogitare una siffatta richiesta, un precipitoso entusiasta (ci furono anche questi) poteva dedurre l'interiore giustificazione. La nostra gente invece trae deduzioni diverse e respinge tranquillamente la domanda. E non si prende nemmeno la briga di confutare la motivazione dell'istanza. Giuseppina per esempio fa notare che lo sforzo nel lavoro le danneggerebbe la voce, che è bensì una fatica esigua se confrontata con quella del canto, ma toglie la possibilità di riposare a sufficienza dopo aver cantato e di rinnovare le energie per cantare di nuovo, sicché finisce con l'esaurirsi e non poter più raggiungere, in queste circostanze, la vetta della sua bravura. Il popolo la ascolta e passa oltre. Questo popolo così facile da commuovere, certe volte non si riesce a commuoverlo. Il rifiuto è talvolta così duro che la stessa Giuseppina rimane perplessa, pare che si assoggetti, prende a lavorare come si deve, canta meglio che può, ma soltanto per un poco, finché ripiglia la lotta con nuove energie (e pare ne possieda senza limitazione).³¹

È per questo che, quando Giuseppina scompare, contando narcisisticamente sul fatto che la sua assenza farà sentire al popolo la sua mancanza, immaginando come la rimpiangeranno (come un bambino che, non sentendosi sufficientemente amato, scappa di casa, sperando che i suoi genitori sentiranno la sua mancanza e lo cercheranno disperatamente), fa completamente male i calcoli riguardo la sua posizione:

Ella è un breve episodio nella perenne storia del nostro popolo e il popolo si rassegnerà alla perdita. Non ci sarà facile, certo; come potremmo tenere le riunioni in un completo mutismo? Ma, a pensarci, non erano mute anche con Giuseppina? Il suo fischiare era in realtà più forte e notevolmente più vivo di quanto ne sarà il ricordo? È stato forse, quando era ancor viva, più di un mero ricordo? Non ha invece il popolo nella sua saggezza collocato in alto il canto di Giuseppina appunto perché era impossibile che andasse perduto?

Può darsi perciò che non ne sentiremo molto la mancanza, mentre Giuseppina, liberata dagli affanni terreni, i quali sono riserbati a tutti gli eletti, si perderà lietamente nella innumerevole moltitudine degli eroi di nostra gente, e presto, dato che noi non registriamo la storia, in una redenzione superiore sarà dimenticata come tutti i suoi fratelli.³²

Fredric Jameson aveva ragione a leggere *Giuseppina* come l'utopia socio-politica di Kafka, la sua visione di una società comunista radicalmente egualitaria – con la singolare eccezione che Kafka, per il quale gli umani sono per sempre marcati dalla colpa superegotica, era in grado di immaginare una società utopica solo tra gli animali. Dobbiamo resistere alla tentazione di proiettare alcun tipo di tragedia sulla finale scomparsa e morte di Giuseppina: il testo dice chiaramente che, dopo la sua morte, Giuseppina «si perderà lietamente nella innumerevole moltitudine degli eroi di nostra gente». Come commenta Jameson:

Questo è forse il punto più alto del racconto di Kafka, e in nessun altro momento la gelida indifferenza dell'Utopia della democrazia è rivelata in modo più sorprendente (ma rivelata mediante nulla e attraverso nessuna reazione) che nel rifiuto del popolo di concederle questa forma di differenza individuale [...]. Nella misura in cui Giuseppina fa apparire l'essenza del popolo, fa ugualmente emergere questa essenziale indifferenza dell'anonimo e del radicalmente democratico [...]. L'utopia è precisamente l'elevazione dalla quale questa dimenticanza e oblio della specie [...] ha luogo; è l'anonimia come forza intensamente positiva, come il più fondamentale fatto della vita di una comunità democratica; ed è questa anonimia che nel nostro mondo non- o pre-utopico va sotto il nome di caratterizzazione della morte.³³

Si noti che Giuseppina viene trattata come una celebrità, ma *non* viene feticizzata: i suoi ammiratori sono perfettamente coscienti del fatto che non ha nulla di speciale, che è solo una di loro. Per parafrasare Marx, lei pensa che il popolo la ammiri perché è un'artista, ma in realtà lei è un'artista solo perché il popolo la tratta come tale. Abbiamo qui un esempio di come, in una società comunista, il Significante Maestro è ancora operativo, ma privato dei suoi effetti feticistici – la fiducia in sé stessa di Giuseppina viene percepita dal popolo come narcisismo innocuo e piuttosto ridicolo, che deve essere delicatamente, ma ironicamente, tollerato e sostenuto. È così che gli artisti dovrebbero essere trattati in una società comunista: dovrebbero essere lodati e lusingati, ma non dovrebbe essere dato loro alcun privilegio materiale come l'esenzione dal lavoro o razioni speciali di cibo. In una lettera a Joseph Weydemeyer del 1852, Marx dà consigli all'amico su come trattare con Ferdinand Freiligrath, un poeta che politicamente era un comunista:

Scrivi una lettera amichevole a Freiligrath. Non avere nemmeno troppa paura di fare complimenti, giacché i poeti sono tutti *plus ou moins*, persino i migliori, *courtisanes* e *il faut*

les cajoler, pour les faire chanter. Il nostro Freiligrath è, nella vita privata, l'uomo più amabile e meno esigente di questo mondo, dietro la sua effettiva bonomia nasconde un *esprit très fin et très railleur* e il suo patos è «vero», senza per questo renderlo «acritico» e «superstizioso». Egli è un vero rivoluzionario e un uomo in tutto e per tutto onesto, una lode che sono disposto a fare a poche persone. Ciò non di meno un poeta, comunque egli sia in quanto *homme*, ha bisogno di applauso, di ammirazione. Io credo che ciò dipenda dal genere stesso. Ti dico tutto ciò solo per avvertirti di non dimenticare, nella tua corrispondenza con Freiligrath, la differenza tra «poeta» e «critico».³⁴

Non vale lo stesso per la povera Giuseppina? Comunque ella sia in quanto *femme*, ha bisogno di applauso, di ammirazione – ciò dipende dal genere stesso. Invero, per dirla con i buoni vecchi termini stalinisti: *Giuseppina, l'artista del popolo della repubblica sovietica dei topi...*

Che aspetto avrebbe allora una cultura comunista?

La prima lezione della *Giuseppina* kafkiana è che dobbiamo sostenere una forma spudoratamente totale di immersione nel corpo sociale, una performance sociale ritualistica condivisa che scioccherebbe tutti i buoni liberali con la sua intensità «totalitaria» – qualcosa a cui Wagner mirava nelle sue grandi scene ritualistiche alla fine del primo e del terzo atto del *Parsifal*. Come *Parsifal*, anche un concerto della rock band Rammstein (diciamo quello all'arena di Nîmes il 23 luglio 2005) dovrebbe essere chiamato un *Bühnenweihfestspiel* (un'azione scenica ieratica), che è il «veicolo per l'affermazione di sé stessa della collettività».³⁵ Tutti i pregiudizi liberal-individualisti devono qui essere abbandonati – sì, ogni individuo deve immergersi completamente nella folla, abbandonando con gioia la sua distanza critica, la passione deve cancellare ogni ragionamento, il pubblico deve seguire il ritmo e gli ordini dei leader sul palcoscenico, l'atmosfera deve essere pienamente «pagana», un'inestricabile mescolanza del sacro e dell'osceno, e così via. In questo modo, l'atto stesso di superidentificazione con i *sinthomes* «totalitari» sospende la loro articolazione in uno spazio ideologico propriamente «totalitario».

Facciamo ancora una volta una deviazione attraverso il cinema. Un modo affidabile di identificare uno pseudo-intellettuale semi-istruito è attraverso la sua reazione alla ben nota scena di *Cabaret* di Bob Fosse in cui, fuori da una locanda di paese, la telecamera mostra in primo piano il volto di un giovane uomo biondo: egli comincia a cantare di come la natura si stia poco a poco risvegliando, di come gli uccelli abbiano ricominciato a cantare ecc.; la telecamera si sposta su due dei suoi compagni, che si uniscono al suo canto; poi, tutti gli ospiti della locanda si uniscono a loro, il canto si fa sempre più appassionato, le parole descrivono come anche la patria debba svegliarsi finché, alla fine, notiamo una fascia con una svastica sul braccio del cantante. La reazione dello pseudo-intellettuale è qualcosa del tipo: «Solo ora, vedendo questa scena, capisco cos'era il nazismo, come si impadronì delle anime dei tedeschi!» L'idea alla base di questa reazione è che il puro impatto emotivo della canzone spieghi la forza di attrazione del nazismo e ci dica quindi, più di qualsiasi studio dell'ideologia nazista, come funzionava veramente. Qui dobbiamo chiaramente dissentire. Un tale processo, il prototipo stesso del liberalismo ideologico, non coglie il punto: non solo queste performance di massa non sono intrinsecamente fasciste, ma non sono nemmeno «neutre», e non aspettano quindi che la sinistra o la destra si impossessino di loro – fu il nazismo che le rubò al movimento operaio, la loro patria originale. Nessuno di questi elementi «protofascisti» è *di per sé* fascista, ciò che li rende fascisti è solo la loro articolazione specifica; o per dirla nei termini di

Stephen Jay Gould, tutti questi elementi sono «exattati» dal fascismo. In altre parole, non c'è alcun «fascismo *avant la lettre*», perché è *la lettera stessa (la nominazione) che fa il fascismo vero e proprio a partire da un fascio di elementi*.

Per tornare allora alla canzone di *Cabaret (Tomorrow Belongs to Me* [Il domani mi appartiene]): non ha niente di «intrinsecamente fascista» o «protofascista» – possiamo facilmente immaginare la stessa canzone, con parole leggermente diverse (che celebrino il risveglio della classe operaia dal sonno della sua oppressione), come un grido di battaglia comunista. La passione è ciò che Badiou chiamerebbe il Reale senza nome della canzone, la fondazione libidinale neutra di cui ideologie diverse si possono impadronire. (In modo simile Sergej Ėjzenštejn cercò di isolare l'economia libidinale delle meditazioni di Ignazio di Loyola, delle quali ci si può poi impossessare per la propaganda comunista – il sublime entusiasmo per il santo Graal e l'entusiasmo dei contadini del *kolchoz* per una nuova macchina per produrre il burro dal latte sono sostenuti esattamente dalla stessa «passione»). I libertari di sinistra vedono il godimento come un potere di emancipazione: ogni potere oppressivo deve basarsi sulla repressione libidinale, e il primo atto di liberazione è di liberare la libido. I puritani di sinistra sono, al contrario, intrinsecamente sospettosi del godimento: per loro il godimento è una fonte di corruzione e decadenza, uno strumento usato da chi sta al potere per mantenere la loro presa su di noi, così che il primo atto di liberazione è di rompere l'incantesimo. La terza posizione è quella assunta da Badiou: *jouissance* è l'«infinito» senza nome, una sostanza neutra che può venire strumentalizzata in diversi modi.

A chi rifiuta la nozione di disciplina dovremmo obiettare che la vera poesia richiede grande disciplina – non a caso tre dei più grandi poeti del ventesimo secolo (più precisamente uno scrittore e due poeti) erano impiegati di banca o agenti assicurativi: Franz Kafka, Thomas Stearns Eliot e Wallace Stevens. Avevano bisogno di quella disciplina necessaria per avere a che fare con il denaro, non solo come un contrappunto alla licenza poetica, ma come un mezzo per inserire ordine nel flusso dell'ispirazione poetica stessa. L'arte della poesia è una lotta costante contro la propria fonte: la vera arte della poesia consiste nel modo in cui il poeta argina il flusso libero dell'ispirazione poetica. È per questo che – in conformità con la metafora della banca – non c'è niente di liberatorio nel capire il messaggio di una poesia; è piuttosto come ricevere una lettera dal fisco che ci informa dello stato del nostro debito con il grande Altro.

Ma qui arriva la sorpresa: la dissoluzione dell'«individualità critica» nel collettivo disciplinato non porta a qualche uniformità dionisiaca, ma piuttosto fa tabula rasa e apre il campo alle autentiche idiosincrasie. Più precisamente, ciò che questa immersione passionale sospende non è in primo luogo l'«Io razionale», ma il regno dell'istinto di sopravvivenza (di conservazione), su cui si basa, come sapeva Adorno, il funzionamento del nostro «normale» ego razionale:

Le speculazioni sulle conseguenze di una tale soppressione generale del bisogno di un istinto di sopravvivenza (e questa soppressione è allora in generale il nome che diamo all'Utopia stessa) ci portano ben oltre i confini del mondo della vita sociale e dello stile di classe di Adorno (o del nostro), e in un'utopia di disadattati ed eccentrici, in cui i vincoli per l'uniformizzazione e il conformismo sono stati rimossi, e gli esseri umani crescono spontanei come piante in uno stato di natura [...] non più incatenati dai vincoli di una socialità ora oppressiva, essi fioriscono in quei neurotici, compulsivi, ossessivi, paranoici e schizofrenici che la nostra società considera

malati ma che, in un mondo di vera libertà, potrebbero costituire la flora e la fauna della «natura umana» stessa.³⁶

C'è naturalmente un terzo e cruciale – e strutturalmente dominante – elemento di una cultura comunista: il freddo spazio universale del pensiero razionale (Badiou ha ragione a sottolineare che, al livello più elementare, il pensiero come tale, in contrasto con la fabulazione mitico-poetica, è comunista, e la sua pratica incarna l'assioma di uguaglianza incondizionata). Insieme, questi elementi formano una triade hegeliana del pensiero universale: l'Universale, il Particolare e l'Individuale (immersione ritualistica nella sostanza sociale particolare, idiosincrasia individuale), all'interno della quale ogni elemento permette agli altri due di rimanere separati: il pensiero universale impedisce all'idiosincrasia di rimanere intrappolata nella sostanza sociale (a ognuno le proprie fisime: puoi mescolare il vino rosso alla Coca-Cola, puoi fare l'amore solo appoggiato a un termosifone caldo, puoi preferire Virginia Woolf a Daphne du Maurier [che, per inciso, è una scrittrice di gran lunga migliore di Virginia Woolf]... fate la vostra scelta!); le idiosincrasie personali impediscono alla sostanza sociale di colonizzare il pensiero universale; la sostanza sociale impedisce al pensiero universale di trasformarsi in un'un'espressione astratta dell'idiosincrasia personale.

L'esempio che Jameson fa di una tale comunità utopica è *Čevengur* di Andrej Platonov. L'opera veramente unica di Platonov è invero cruciale per la comprensione adeguata dell'«oscuro disastro» dello stalinismo. I suoi due grandi romanzi della fine de gli anni Venti (*Čevengur* e, specialmente, *Lo sterro*) sono di solito interpretati come raffigurazioni critiche dell'utopia stalinista e delle sue conseguenze disastrose; tuttavia, l'utopia che Platonov mette in scena in queste due opere non è quella del comunismo stalinista, ma l'utopia gnostico-materialista contro la quale lo stalinismo «maturo» reagì nei primi anni Trenta. Qui i motivi dualistico-agnostici predominano: la sessualità e l'intera sfera corporea di generazione e corruzione sono viste come un'odiata prigione, da oltrepassare con la costruzione scientifica di un nuovo, etereo e desessualizzato corpo immortale.³⁷ Dobbiamo anche tenere a mente che Lenin fu fin dall'inizio contrario a questo orientamento gnostico-utopico (che attrasse, tra gli altri, Trockij e Gor'kij), con il suo sogno di una scorciatoia per una Nuova cultura proletaria o per l'Uomo nuovo. Nondimeno dobbiamo vedere questo utopismo gnostico come una specie di «sintomo» del leninismo, come una manifestazione di ciò che condusse la Rivoluzione al fallimento, come il seme del suo «oscuro disastro» successivo. Per dirla in altro modo, la domanda che dobbiamo porci qui è se l'universo utopico raffigurato da Platonov sia un'estrapolazione della logica immanente di una rivoluzione comunista, o, al contrario, un'estrapolazione della logica che sta sotto al comportamento di quelli che precisamente *non riescono* a seguire il copione di una rivoluzione comunista «normale», e invece optano per una scorciatoia millenarista, destinata a finire in un miserabile fallimento? In che relazione sta l'idea di una rivoluzione comunista con l'idea millenaria della realizzazione immediata dell'utopia? Inoltre, è possibile distinguere chiaramente queste due opzioni? C'è mai stata una rivoluzione comunista «vera e propria», intrapresa quando i tempi erano «maturi»? E, se la risposta è no, cosa significa questo per il concetto stesso di una tale rivoluzione?

Platonov era in costante dialogo con questo nucleo utopico pre-stalinista, ed è per questo che il suo ultimo «intimo» impegno di amore-odio con la realtà sovietica riguarda il rinnovato utopismo del primo piano quinquennale; dopo questo, con l'ascesa del pieno stalinismo e la sua controrivoluzione

culturale, le coordinate del dialogo cambiarono. Nella misura in cui il pieno stalinismo era antiutopico, la svolta di Platonov, negli anni Trenta, verso una scrittura più «conformista» e da realismo socialista non può essere liquidata come un mero compromesso esterno in risposta alla pensante censura e oppressione: fu piuttosto un immanente allentare la tensione, e fino a un certo punto anche un segno di vicinanza sincera. Il pieno stalinismo e il tardo stalinismo ebbero altri critici immanenti (Grossman, Šalamov, Solženicyn ecc.) che erano in dialogo «intimo» con esso, condividendone le premesse di base (Lukács notò che *Una giornata di Ivan Denisovič* rispetta tutti i criteri formali del realismo socialista).

È per questo che Platonov rimane un ambiguo motivo di imbarazzo per i dissidenti successivi. Il testo chiave del suo periodo di «realismo socialista» è la novella *Džan* (*L'anima*, 1935), e nonostante il gruppo utopico tipicamente platonoviano sia ancora presente – la «nazione», una comunità del deserto di emarginati che hanno perso la voglia di vivere – i punti di riferimento sono totalmente cambiati. L'eroe è ora un educatore stalinista che ha studiato a Mosca; egli ritorna al deserto per introdurre la «nazione» al progresso scientifico e culturale e ridare quindi loro la voglia di vivere. (Platonov, naturalmente, rimase fedele alla sua ambiguità: alla fine della novella l'eroe deve accettare che non può insegnare nulla agli altri). Questo spostamento è segnalato dal ruolo della sessualità, che è completamente cambiato: per il Platonov degli anni Venti, la sessualità era il potere «sporco» e antiutopico dell'inerzia, mentre qui essa viene riabilitata come la via privilegiata alla maturità spirituale – nonostante fallisca come educatore, l'eroe trova conforto spirituale nell'amore sessuale, tanto che è come se la «nazione» fosse quasi ridotta allo status di sfondo per la creazione di una coppia sessuale.

Tuttavia, non troviamo lo stesso motivo della comunità alternativa di spostati nelle serie televisive e nei film popolari contemporanei (*Heroes*, *X-Men*, e, a un livello molto più basso, *La leggenda degli uomini straordinari*), in cui un gruppo di esclusi forma un nuovo collettivo (la differenza è che, qui, si distinguono non per la loro stramberia psichica, ma per le loro non comuni capacità psicofisiche)?³⁸ L'origine e il modello insuperato di questo tema rimane *Nascita del superuomo* (*More Than Human*, 1953) di Theodor Sturgeon, che narra la storia dell'incontro di sei persone straordinarie con strani poteri, che sono in grado di «*blesh*» (*blend-mesh*, miscelare-intrecciare) le loro capacità e, in questo modo, agiscono come un solo organismo e raggiungono l'*homo gestalt*, il prossimo passo nell'evoluzione umana. Nella prima parte del romanzo, *L'idiota da favola* (*The Fabulous Idiot*), Gestalt nasce quando i suoi componenti si riuniscono per la prima volta: Lone, un giovane mentalmente ritardato ma con un potente dono telepatico; Janie, una bambina cocciuta con abilità telecinetiche; Bonnie e Beanie, due gemelli che non sanno parlare ma possono teletrasportare i loro corpi come vogliono; e Baby, un bambino profondamente ritardato il cui cervello funziona come un computer. Ognuno di questi individui handicappati e disadattati è incapace di funzionare da solo, ma insieme formano un essere completo: come Baby dice a Janie, «l'io siamo tutti noi». Nella seconda parte, *Il bambino ha tre anni* (*Baby is Three*), Gestalt cresce, compare nel mondo esterno e affronta le sfide della sopravvivenza. Sono passati divedesi anni; Lone, la «testa» del corpo Gestalt, è morto, e il suo posto è stato preso da Gerry, un ragazzo di strada maltratto e consumato dalla rabbia e dall'odio. Gestalt, che prima soffriva l'handicap della limitata capacità mentale di Lone, soffre ora l'handicap del vuoto morale di Gerry. La crudeltà di Gerry serve comunque a Gestalt, poiché egli è pronto a fare di tutto per mantenerla unita. Nella parte conclusiva, *Moralità* (*Morality*), Gestalt matura, completando la sua evoluzione in un essere pienamente realizzato. Ancora una volta, sono passati molti anni; questa volta la narrazione procede dal punto di vista di Hip, un giovane che è stato il soggetto di un crudele esperimento di Gerry, e che Janie, ribellandosi, decide di salvare. Gerry

attacca mentalmente Hip, conducendolo a un crollo mentale e ad amnesia, ma Hip affronta Gerry e diventa l'ultima parte di Gestalt, la sua coscienza. Hip quindi risulta essere il solo elemento che manca a Gestalt, senza il quale non può fare il passo successivo nel suo sviluppo.

Il romanzo ha una serie di caratteristiche che impediscono una semplicistica lettura new age della trama. Primo, contrariamente alla solita paura paranoica che i «post-umani» minacceranno gli umani comuni, l'Homo Gestalt di Sturgeon agisce sulla base del dovere morale di guidare e proteggere l'Homo Sapiens, che è la fonte materiale di Gestalt stesso. Secondo, gli individui membri di Gestalt non sono ridotti a esseri perfetti caricaturati e depersonalizzati, la cui identità è sommersa nella Gestalt: non sono formiche robotiche che adempiono alla loro funzione, ma mostrano tutte le passioni, l'aggressività, la vulnerabilità, e le debolezze di individui reali, e, se mai, sono più strambi e «individualistici» degli umani ordinari – il loro riunirsi in un nuovo Uno crea le condizioni perché le loro peculiarità fioriscano. Questo bizzarro collettivo non ricorda la tesi di Marx che in una società comunista la libertà di tutti sarà fondata nella libertà di ogni individuo? (Sturgeon e i suoi seguaci forniscono anche una nuova figura di un Male propriamente comunista: il dissidente che vuole usare il suo potere paranormale per fini distruttivi). Tuttavia, dobbiamo sempre tenere a mente che questo libero fiorire di idiosincrasie può solo prosperare sullo sfondo di un rituale condiviso. Questo ci riporta al *Parsifal* di Wagner, il cui problema centrale è quello di una cerimonia: come è possibile eseguire un rituale in condizioni in cui non c'è trascendenza che lo garantisca? Come uno spettacolo estetico? L'enigma del *Parsifal* si impernia sul determinare i limiti e i contorni di una cerimonia. La cerimonia è solo quella che Amfortas non è in grado di celebrare, oppure fa parte della cerimonia anche lo spettacolo del suo lamento e resistenza e la sua finale disponibilità a celebrare la cerimonia? In altre parole, i due grandi lamenti di Amfortas non sono forse altamente cerimoniali, ritualizzati? E anche l'«inaspettato» arrivo di Parsifal (che, nondimeno, arriva appena in tempo, cioè proprio nel momento in cui la tensione è al suo picco) per sostituirlo non fa parte di un rituale? E non troviamo un rituale anche nel *Tristano*, nel grande duetto che occupa la maggior parte del secondo atto? La lunga parte introduttiva consiste delle divagazioni emotive della coppia, e il rituale vero e proprio comincia con «*So sterben wir, um ungetrennt...*», con lo spostamento improvviso a una modalità declamatoria/dichiarativa; a partire da questo punto, non sono più i due individui che cantano/parlano, è un Altro cerimoniale che prende il loro posto. Dobbiamo sempre tenere a mente questa caratteristica, che disturba l'opposizione tra il Giorno (obbligazioni simboliche) e la Notte (passione senza fine): il punto più alto della *Voluttà*, l'immersione nella Notte, è essa stessa altamente ritualizzata, prende la forma del suo opposto, di un rituale stilizzato.

E questo problema della cerimonia (liturgia) non è anche il problema di tutti i processi rivoluzionari, dalla Rivoluzione francese con i suoi spettacoli alla Rivoluzione d'ottobre? Perché è necessaria la liturgia? Proprio a causa della precedenza del non senso sul senso: la liturgia è la cornice simbolica in cui il livello zero del senso viene articolato. L'esperienza a livello zero del senso non è l'esperienza di un determinato senso, ma l'assenza di senso, o più esattamente: l'esperienza frustrante di essere certi che qualcosa abbia senso, ma di non sapere cosa questo sia. *Questa vaga presenza di un senso non specifico è il senso «come tale», il senso allo stato puro* – è primario, non secondario; in altre parole, ogni senso determinato viene in un secondo momento, come tentativo di riempire l'oppressiva presenza-assenza del «questo» [*that-ness*] del senso senza il suo «cosa» [*what-ness*]. È in questo modo che dobbiamo rispondere all'accusa che «comunismo» viene usato qui come una parola magica, un segno vuoto che manca di qualsiasi visione precisa o positiva di una nuova società, solo un ritualizzato segno di appartenenza a una nuova comunità iniziatica: non c'è opposizione tra liturgia (cerimonia) e apertura storica; lungi dal costituire un ostacolo al

cambiamento, la liturgia mantiene aperto lo spazio per il cambio radicale, nella misura in cui essa sostiene il non senso significativo che richiede nuove invenzioni di senso (di un senso determinato).

Su questa falsariga possiamo interpretare *L'uomo con la macchina da presa* di Dziga Vertov (il grande avversario di Ėjzenštejn) come un caso esemplare di comunismo cinematografico: l'affermazione della vita nella sua molteplicità, realizzata attraverso una specie di paratassi cinematografica, un mettere l'una accanto all'altra una serie di attività quotidiane – lavarsi i capelli, incartare pacchi, suonare il piano, collegare fili del telefono, danzare un balletto – che risuonano le une con le altre a un livello puramente formale, attraverso l'echeggiare di modelli visuali o di altro tipo. Quello che rende comunista questa pratica cinematografica è l'affermazione di base della radicale «univocità dell'essere»: i vari fenomeni sono tutti resi uguali, tutte le abituali gerarchie e opposizioni tra loro, inclusa l'opposizione comunista ufficiale tra il Vecchio e il Nuovo, sono magicamente sospese (si ricordi che il titolo alternativo della *Linea generale* di Ėjzenštejn, girato nello stesso periodo, era proprio *Il Vecchio e il Nuovo*). Il comunismo è qui presentato, non tanto come una lotta diretta a un obiettivo (con tutti i paradossi pragmatici che questo implica: la lotta per la libertà universale in una nuova società significa mantenere la più severa disciplina, e così via), quanto come un fatto, un'esperienza collettiva presente. In questo spazio utopico di «comunismo adesso», la telecamera viene mostrata direttamente e ripetutamente, non come una iscrizione traumatica dello sguardo nell'immagine, ma come una parte non problematica del quadro; qui non c'è alcuna tensione tra l'occhio e lo sguardo, non c'è alcun sospetto o impulso a penetrare la superficie ingannevole alla ricerca della verità o essenza segreta, c'è solo il tessuto sintomatico della vita in tutta la sua diversità positiva, come un'ironica versione cinematografica della prima legge della dialettica di Stalin, «tutto è connesso con tutto».³⁹ Questa pratica di Vertov culmina nel suo *Sinfonia del Donbassa* del 1931, il suo primo film sonoro, in cui la dura realtà della costruzione di un gigantesco impianto idroelettrico viene «sublata» in una danza intricata di motivi formali (visuali e sonori). C'è ovviamente un prezzo da pagare per questo: il rovescio del tessuto sintomatico – il *sospettoso sguardo stalinista* sempre alla ricerca di nemici e sabotatori – ritorna con forza accresciuta in *Ivan il terribile* di Ėjzenštejn (come un gigantesco occhio iconico dipinto sulle pareti curve del Cremlino, come l'occhio di Maljuta Skuratov, la fedele guardia di Ivan).

Quello che spiega questa cecità è la partecipazione di Vertov alla versione tecno-gnostica del comunismo popolare in Unione Sovietica negli anni Venti: confrontando sfavorevolmente l'uomo con la macchina, credeva che il suo concetto di «Cine Occhio» aiutasse l'umanità a evolversi in una forma più alta, post-umana, che escluderebbe la sessualità. Questo limite non è, tuttavia, una ragione per ignorare l'eco del tessuto polifonico di Vertov in grandi registi posteriori – forse perfino *America oggi* di Altman può essere letto come una nuova versione della pratica di Vertov. L'universo di Altman è in effetti un universo di incontri contingenti tra una moltitudine di serie, un universo in cui serie diverse comunicano e risuonano l'una nell'altra al livello di quello che Altman stesso chiama «realtà subliminale» (shock meccanici, incontri e intensità impersonali che precedono il livello del significato sociale).⁴⁰ Dobbiamo quindi resistere alla tentazione di ridurre Altman a poeta dell'alienazione americana, che rende palpabile la silenziosa disperazione della vita quotidiana: c'è un altro lato di Altman, la sua ricettività ai lieti incontri contingenti. Sulla falsariga della lettura dell'universo di Kafka da parte di Deleuze e Guattari – in cui l'Assenza dell'elusivo Centro trascendente (il Castello, il Tribunale, Dio) tradisce la Presenza di molteplici passaggi e trasformazioni – siamo tentati di leggere la «disperazione e angoscia» altmaniane come il rovescio ingannevole di una più affermativa immersione nella moltitudine degli interstizi subliminali. Questo è il comunismo di Altman, reso dalla forma cinematografica stessa, che contrasta la deprimente realtà

sociale rappresentata.

Altman ci porta a un'altra caratteristica chiave della cultura comunista: la forma propriamente comunista dell'*intimità collettiva*, esemplificata dalle composizioni per pianoforte di Eric Satie. Possiamo immaginare un contrasto più forte di quello tra i pezzi gentilmente malinconici di Eric Satie e l'universo del comunismo? La musica solitamente associata al comunismo consiste di canzoni e cori propagandistici e pompose cantate che celbrano eventi e leader della nazione – e, da questo punto di vista, non è Satie l'incarnazione stessa dell'«individualismo borghese»? Il fatto che nei primi anni Venti, negli ultimi anni della sua vita, Satie fosse non solo un membro del neonato partito comunista francese, ma che facesse anche parte del suo comitato centrale, era allora certamente solo una personale idiosincrasia o provocazione? La prima sorpresa qui è che un altro modello della compostezza «borghese», Maurice Ravel, rifiutò l'invito a far parte dell'Académie française per protesta contro il modo in cui la Francia trattava l'Unione Sovietica; inoltre mise in musica canzoni nordafricane per protesta contro il potere coloniale francese. La musica in cui Ravel è vicino al comunismo musicale di Satie non è il *Bolero*, ma la sua musica da camera, che è struggente nella sua compostezza. E se, allora, per arrivare all'idea più elementare di comunismo, avessimo bisogno di dimenticare completamente le romantiche esplosioni di passione, e di immaginare invece la chiarezza di un ordine minimalista sostenuto da una delicata forma di disciplina liberamente imposta? Si ricordi la *Lode del comunismo* di Brecht da *La madre*, musicata da Hans Eisler in stile molto *à la Satie*: in modo delicato, gentile, e intimo, senza pomposità – e, invero, le parole di Brecht non sembrano quasi una descrizione della musica di Satie?

È ragionevole: ognuno lo intende. È facile.

Tu, che non sfrutti gli uomini, lo capirai subito.

Va bene per te, informati di lui.

Gli stupidi lo dicono stupido, gli sporchi lo dicono sporco;
esso combatte la sporcizia e la stupidità.

Gli sfruttatori lo chiamano delitto.

Ma noi sappiamo:

è la fine dei delitti.

Non è follia ma
fine della follia.

Non è il caos,
ma l'ordine.

È la cosa semplice
che è difficile fare.⁴¹

Satie usava il termine «musica d'arredamento» (*musique d'ameublement*), che implica che alcuni dei suoi pezzi debbano funzionare come musica di sottofondo per creare un'atmosfera. Nonostante possa sembrare che questo punti nella direzione della musica d'ambiente commercializzata (o *muzak*), quello a cui mirava Satie era l'esatto contrario: una musica che sovverta il divario che separa la figura dallo sfondo. Quando ascoltiamo fedelmente Satie, «sentiamo il sottofondo». Questo

è il comunismo egualitario in musica: una musica che sposta l'attenzione dell'ascoltatore dal grande Tema al suo impercettibile sottofondo, nello stesso modo in cui la teoria e la politica comunista ricentrano la nostra attenzione dagli individui eroici all'immenso lavoro e sofferenza dell'invisibile gente comune. Questa dimensione popolare-democratica non è chiaramente visibile nelle affermazioni programmatiche dello stesso Satie?

Insisti sulla Musica d'Arredamento. Non avere riunioni, incontri o affari sociali di alcun tipo senza Musica d'Arredamento [...]. Non sposarti senza Musica d'Arredamento. Non entrare in case che non usino la Musica d'Arredamento. Chi non ha ascoltato la Musica d'Arredamento non ha idea di cosa sia la vera felicità.

Dobbiamo realizzare una musica che sia come l'arredamento, una musica cioè che faccia parte dei rumori dell'ambiente, che li prenda in considerazione. Penso a essa come a qualcosa che [...] attutisce il rumore di coltelli e forchette, non li domina, non si impone. Riempirebbe quei pesanti silenzi che a volte si creano tra amici che cenano insieme. Eviterebbe il problema di prestare attenzione alle loro osservazioni banali. E allo stesso tempo neutralizzerebbe i rumori della strada che con tanta indiscrezione entrano nel gioco della conversazione. Produrre un tale rumore risponderebbe a un bisogno.⁴²

Non sorprende allora che John Cage – la figura chiave dell'avanguardia musicale del ventesimo secolo, il cui trattamento della dialettica minimalista di suono e silenzio può essere paragonato solo a quello di Webern – fosse un grande ammiratore di Satie. Per Cage l'aspetto più elementare della musica è la durata: la durata è la sola caratteristica che il suono e il silenzio condividono. «Il silenzio è importante, in quanto è il contrario del suono» e «quindi, un compagno necessario del suono». È qui, al livello della struttura musicale, che Satie, insieme a Webern, ha introdotto la sola idea nuova in musica dopo Beethoven. Come scrive Cage nella sua *Difesa di Satie*:

Con Beethoven le parti di una composizione erano definite per mezzo dell'armonia. Con Satie e Webern erano definite per mezzo delle lunghezze temporali. La questione della struttura è così basilare, ed è così importante essere d'accordo su di essa, che potremmo chiederci: Aveva ragione Beethoven o hanno ragione Webern e Satie? Rispondo subito e in modo inequivocabile: Beethoven sbagliava, e la sua influenza, che è stata tanto ampia quanto deplorabile, ha avuto un effetto disastroso per l'arte della musica.

Legata a questa ci sono altre due ulteriori innovazioni, identificate da Constant Lambert. Primo, in un

apparente paradosso (ma in realtà in una profonda necessità dialettica), questo spostamento stesso sulla durata come principio strutturale principale permise a Satie di evadere dalla temporalità nell'eternità atemporale:

Attraverso l'astensione dalle forme usuali di sviluppo, e attraverso il suo impiego insolito di quelle che possono essere chiamate ricapitolazioni interrotte e sovrapposte, che fa sì che il brano si ripieghi su sé stesso, per così dire, egli abolisce completamente l'elemento dell'argomento retorico e riesce perfino ad abolire per quanto possibile il nostro senso del tempo. Non sentiamo che il significato emotivo di una frase dipende dal suo essere collocata all'inizio o alla fine di una particolare sezione.

Non è questa struttura la *paratassi*, una costellazione atemporale che sostituisce lo sviluppo temporale lineare? Quando c'è paratassi, la parallasse, il suo contrappunto dialettico, non è lontana:

L'abitudine di Satie di scrivere i suoi brani in gruppi di tre non era solo un manierismo. Aveva luogo nella sua arte di sviluppo drammatico, e faceva parte della sua visione peculiarmente scultorea della musica. Quando passiamo dalla prima alla seconda *Gymnopédie* [...] non abbiamo l'impressione di passare da un oggetto a un altro. È come se ci muovessimo lentamente attorno a una scultura e l'esaminassimo da diversi punti di vista [...]. Non importa in quale modo camminiamo attorno a una statua e non importa in quale ordine suoniamo le tre *Gymnopédies*.⁴³

Qui dobbiamo essere molto precisi: il punto non è che le tre versioni imitino (o in definitiva non riescano a imitare) lo stesso oggetto trascendentale, che resiste a essere reso in musica in modo diretto. Lo scarto di parallasse è inscritto nella Cosa stessa: la moltitudine di percezioni-impressioni «soggettive» dell'oggetto provoca la frattura interiore dell'oggetto. È quindi solo un minimo ma cruciale spostamento che separa Cage da Satie: per Satie, la musica deve essere una parte dell'ambiente sonoro, mentre per Cage i rumori dell'ambiente *sono* la musica. Questo è il giudizio finale di Cage su Satie: «La questione non è la rilevanza di Satie. Satie è indispensabile». Come lo è il comunismo.

Violenza tra disciplina e oscenità

L'affermazione del rituale come elemento centrale per la cultura comunista ha conseguenze anche per i nostri più intimi atteggiamenti soggettivi. Ricordiamo la Terza onda, l'esperimento sociale condotto dal professore di storia Ron Jones alla Cubberley High School di Palo Alto durante la prima settimana dell'aprile del 1967. Per spiegare ai suoi studenti come la popolazione tedesca potesse sostenere che non aveva saputo niente dell'Olocausto, Jones creò un movimento chiamato «la Terza

onda», e convinse i suoi studenti che il suo obiettivo era di eliminare la democrazia; mise in risalto questo punto nel motto del movimento: «Forza attraverso la disciplina, forza attraverso la comunità, forza attraverso l'azione, forza attraverso l'orgoglio». Il quarto giorno, tuttavia, Jones decise di porre fine all'esperimento, che stava ormai sfuggendo al suo controllo: gli studenti erano sempre più coinvolti nel processo e la loro disciplina e lealtà al progetto erano sbalorditive – alcuni di loro arrivarono a denunciare i loro compagni che sospettavano di non credere pienamente nel progetto. Jones ordinò agli studenti di presentarsi a un raduno il giorno seguente a mezzogiorno in cui, invece dell'atteso intervento teletrasmesso del loro leader, gli studenti si trovarono davanti a uno schermo vuoto. Dopo pochi minuti di attesa, Jones annunciò che avevano preso parte a un esperimento sul fascismo e che avevano tutti spontaneamente creato un senso di superiorità simile a quello dei cittadini tedeschi nel periodo nazista.⁴⁴

Com'era da aspettarsi, i liberali furono affascinati dalla Terza onda, vedendovi la «profonda» intuizione, sul modello del *Signore delle mosche*, su come, al di sotto della superficie civilizzata, siamo tutti potenziali fascisti: la bestia barbara-sadica si cela in tutti noi, e aspetta solo la sua opportunità. E se invece spostassimo un po' la prospettiva e vedessimo la «personalità autoritaria» come il rovescio «represso» dell'«aperta» personalità liberale stessa? La stessa ambiguità appare nel leggendario studio sulla «personalità autoritaria» a cui prese parte Adorno.⁴⁵ Le caratteristiche della «personalità autoritaria» sono chiaramente opposte alla figura classica della personalità democratica «aperta», e il dilemma di base consiste nel determinare se i due tipi siano semplicemente opposti in una lotta, così che dobbiamo scegliere di lottare per l'uno o per l'altro. La questione, in altre parole, riguarda lo status di quelle caratteristiche che sono considerate come l'opposto di quelle che definiscono la «personalità autoritaria». Devono essere appoggiate come caratteristiche della «personalità democratica» (in ultima analisi la posizione assunta da Habermas), oppure la «personalità autoritaria» deve essere concepita come una «verità» sintomatica della «personalità democratica» (la visione, diciamo, di Agamben)? Su questa falsariga, lo spostamento da Adorno a Habermas a proposito della modernità può essere formulato in questi termini: la tesi centrale delle *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno e Horkheimer è che fenomeni come il fascismo sono «sintomi» della modernità, la sua conseguenza necessaria (ed è per questo che, come scrisse Horkheimer in una frase memorabile, quelli che non vogliono parlare criticamente del capitalismo dovrebbero tacere anche sul fascismo), mentre per Habermas gli stessi fenomeni indicano che la modernità rimane un «progetto incompiuto», che non ha ancora sviluppato il suo pieno potenziale. Questa indecidibilità è in ultima analisi un caso speciale della più generale indecidibilità della «dialettica dell'illuminismo» stessa, ben vista da Habermas: se il «mondo amministrato» è la «verità» del progetto dell'illuminismo, com'è che, precisamente, può essere criticato e contrastato attraverso la fedeltà a questo stesso progetto?⁴⁶

Siamo tentati di affermare che, lungi dal rappresentare un semplice fallimento da parte di Adorno, la riluttanza a compiere il passo nella normatività positiva segnala la sua fedeltà al progetto rivoluzionario marxista. È così che dobbiamo leggere anche l'entusiasmo liberale per il fenomeno delle Terza onda: la sua funzione è quella di affermare la lotta dell'«apertura» liberale contro la «chiusura» totalitaria come la nostra lotta fondamentale, e quindi di cancellare la loro mutua complicità, e cioè il fatto che il «totalitarismo» è il «ritorno del represso» del liberalismo stesso. Questa cancellazione ci permette anche di condensare fascismo e comunismo in una sola e medesima figura «totalitaria» antiliberalista, e quindi di bloccare la ricerca per una *terza* opzione – la «struttura della personalità» di un soggetto impegnato in una lotta radicale di emancipazione, un soggetto che aderisca senza alcuno scrupolo al motto «Forza attraverso la disciplina, forza attraverso la comunità,

forza attraverso l'azione, forza attraverso l'orgoglio», e tuttavia rimanga impegnato nella lotta egualitaria di emancipazione. I liberali, o liquideranno un tale soggetto come un'altra versione della «personalità autoritaria», o sosterranno che esso mostra una «contraddizione» tra gli obiettivi della lotta (uguaglianza e libertà) e i mezzi impiegati (disciplina collettiva ecc.) – in entrambi i casi, la specificità del soggetto della lotta radicale di emancipazione viene cancellata, rimane «invisibile», per essa non c'è posto nella «mappa cognitiva» dei liberali.⁴⁷

C'è un'altra e apparentemente opposta strategia politica, che implica l'uso della violenza antisemantica inerente al linguaggio. Una ventina d'anni fa, in Carinzia (*Kärnten*), la provincia più meridionale dell'Austria che confina con la Slovenia, i nazionalisti tedeschi organizzarono una campagna contro la presunta «minaccia» slovena con lo slogan «*Kärnten bleibt deutsch!*», a cui la sinistra austriaca trovò la risposta perfetta. Invece di controargomenti razionali, essi semplicemente pubblicarono nei principali giornali una pubblicità con variazioni oscene e dal suono ributtante dello slogan dei nazionalisti: «*Kärnten deibt bleutsch! Kärnten leibt beutsch! Kärnten beibt dleutsch!*» Questa procedura non è forse all'altezza delle parole oscene, «anali» e senza senso pronunciate da Hynkel, la figura di Hitler nel *Grande dittatore* di Chaplin? È questo che i Rammstein, la rock band che fa parte della *Neue deutsche Härte* (la Nuova durezza tedesca),⁴⁸ fa all'ideologia totalitaria: la de-semanticizza e rivela il suo Cianciare osceno nella sua materialità intrusiva.

La musica dei Rammstein esemplifica perfettamente la distinzione tra senso e presenza, la tensione in un'opera d'arte tra la dimensione ermeneutica e la dimensione della presenza «al di qua dell'ermeneutica», una dimensione che Lacan indicava con il termine *sinthome* (formula-nodo della *jouissance*) come opposto al sintomo (portatore di significato). Ciò che Lacan concettualizza sono le dimensioni non semantiche nel simbolico stesso. L'identificazione diretta con i Rammstein è una sovraidentificazione con i *sinthomes* che mina l'identificazione ideologica. Non dobbiamo temere una tale sovraidentificazione diretta, ma piuttosto l'articolazione di questo caotico campo di energia in un universo (fascista) di significato. Non c'è da stupirsi se la musica dei Rammstein è violenta, invasiva e intrusiva, con volume alto e vibrazioni profonde – la sua materialità è in una tensione costante con il suo significato, scardinandolo di continuo. Alejandro Zaera Polo ha elaborato lo spostamento dal rock classico, con il suo «individualismo rivoluzionario», a sviluppi posteriori più «immersivi»:

Un altro caso importante di come la politica della produzione culturale si sia evoluta sotto l'effetto della globalizzazione e della tecnologia digitale può essere trovato nella cultura della musica elettronica contemporanea: opposta all'individualismo rivoluzionario del rock'n'roll, la cultura della tecno non ha né aperte aspirazioni rivoluzionarie né una formulazione utopica. Essa opera all'interno del sistema. Per fare questo, la musica tecno sostituisce figure musicali più tradizionali – melodia e armonia – con un tessuto che assorbe la molteplicità di posizioni e ritmo, come forme primarie di espressione. L'immagine del rave, un ambiente collettivo capace di mobilitare folle di persone in un singolo ritmo, sembra essere una incarnazione perfetta della democrazia associativa come coesistenza di popolazioni eterogenee e associazioni informali.⁴⁹

Dobbiamo tuttavia tracciare una linea di distinzione netta, all'interno di questo campo, tra una tecno

di appagamento (che chiaramente «opera all'interno del sistema») e la brutalità scatenata dei Rammstein, che mina il sistema, non attraverso qualche visione critico-utopica, ma attraverso la brutalità oscena dell'immersione che mette in atto. Dobbiamo quindi resistere alla tentazione *à la* Susan Sontag di rifiutare come ideologicamente sospetta la musica dei Rammstein, con il suo ampio uso di immagini e motivi «nazisti» – quello che loro fanno è l'esatto contrario: spingendo chi li ascolta verso una identificazione diretta con i *sinthomes* usati dai nazisti, aggirando la loro articolazione nell'ideologia nazista, rendono palpabile un divario dove l'ideologia impone l'illusione di un'unità organica senza soluzione di continuità. In breve, i Rammstein *liberano* questi *sinthomes* dalla loro articolazione nazista: essi sono offerti per essere goduti nel loro status preideologico come «nodi» di un investimento libidinale. Non dobbiamo quindi aver paura di trarre una conclusione radicale: godere dei film prenazisti di Riefenstahl o della musica di gruppi come i Rammstein *non* è ideologico, mentre la lotta contro l'intolleranza razzista nel nome della tolleranza lo è. Così quando (in risposta a un video dei Rammstein che rappresenta una ragazza bionda in una gabbia, con tipi in uniformi nere che evocano guerrieri nordici e così via) i liberali di sinistra temono che il pubblico non istruito non colga l'ironia (se ce n'è una) e si identifichino direttamente con la sensibilità profascista in mostra, dobbiamo rispondere con il buon vecchio motto: qui la sola cosa di cui dobbiamo avere paura è la paura stessa. I Rammstein minano l'ideologia totalitaria, non con una distanza ironica rispetto ai rituali che imitano, ma mettendoci direttamente a confronto con la loro oscena materialità e sospendendone così l'efficacia.

Il giudizio infinito della democrazia

Il solo modo per orientarci nei meandri dell'enigma della violenza è di concentrare la nostra attenzione sulla sua natura di parallasse, che fu notata tanto tempo fa da Mark Twain in *Un americano alla corte di re Artù (A Connecticut Yankee in King Arthur's Court)*:

Ci sono stati due «Regni del Terrore», se volessimo ricordarlo e considerarlo: il primo uccise nell'impeto della passione, l'altro con spietato sangue freddo [...]. Ma i nostri fremiti sono tutti per gli «orrori» del Terrore minore, il Terrore momentaneo, per così dire; invece, che cos'è l'orrore della rapida morte sotto la scure a confronto della morte lunga tutta la vita per fame, freddo, offesa, crudeltà e strazio? Che cos'è una rapida morte per fulmine a confronto con una morte a fuoco lento sul rogo? Un cimitero urbano potrebbe contenere le bare riempite da quel breve Terrore che ci hanno insegnato con tanta diligenza ad avere in orrore e a deplorare; ma a stento l'intera Francia potrebbe contenere le bare riempite da quel più antico e reale Terrore – quell'indicibilmente atroce Terrore che nessuno ci ha insegnato a vedere nella sua immensità o a compatire come merita.⁵⁰

Per comprendere questa natura di parallasse della violenza dobbiamo concentrarci sui cortocircuiti tra diversi livelli, tra, per esempio, potere e violenza sociale: una crisi economica che provoca rovina viene vissuta come un incontrollabile potere quasi naturale, ma *dovrebbe* essere vissuta come *violenza*. Lo stesso vale per l'autorità: la forma elementare della critica dell'ideologia è

precisamente di smascherare l'autorità come violenza. Per il femminismo, l'autorità maschile è violenza. Mi riferisco qui a Hannah Arendt che, in *Sulla violenza*,⁵¹ ha elaborato una serie di distinzioni tra «potere», «potenza», «forza», «violenza» e «autorità». Il termine *forza* dovrebbe essere riservato alle «forze della natura» o alla «forza delle circostanze»: indica l'energia rilasciata dai movimenti fisici o sociali. Non dovrebbe mai essere usato in modo interscambiabile con *potere* nello studio della politica: la forza si riferisce a movimenti in natura, o ad altre circostanze non controllabili dall'uomo, mentre il potere è una funzione delle relazioni umane. Il potere nelle relazioni sociali risulta dalla capacità umana di agire *di concerto* per persuadere o forzare gli altri, mentre la *potenza* è la capacità individuale di fare lo stesso. L'*autorità* è una *fonte* specifica di potere. Rappresenta il potere acquisito da persone in virtù dei loro incarichi, o della loro «autorevolezza», nel caso in cui si tratti di informazioni e conoscenza rilevanti. Esiste qualcosa come l'autorità personale, come ad esempio nella relazione tra genitori e figli, tra insegnanti e alunni – o può essere acquisita in incarichi (l'assoluzione data da un prete è valida anche se il prete è ubriaco). La sua caratteristica è il riconoscimento incondizionato da parte di coloro a cui è richiesto di obbedire: non c'è bisogno né di coercizione né di persuasione. L'autorità dunque non nasce solamente dagli attributi dell'individuo. Il suo esercizio dipende dalla disponibilità *da parte degli altri* di garantire rispetto e legittimità, piuttosto che dalla nostra capacità personale di persuadere o forzare.

È perciò cruciale distinguere tra potere e *violenza*: il potere è psicologico, una forza morale che fa in modo che le persone vogliano obbedire, mentre la violenza impone l'obbedienza attraverso la coercizione fisica. Coloro che usano la violenza possono riuscire a imporre temporaneamente la propria volontà, ma il loro comando è sempre debole perché quando la violenza finisce, o la minaccia della violenza diminuisce, ci sono ancor meno stimoli a obbedire alle autorità. Il controllo per mezzo della violenza richiede una costante vigilanza. Troppo poca violenza è inefficace; troppa violenza genera rivolte. La violenza può distruggere il vecchio potere, ma non può mai creare l'autorità che legittima il nuovo. La violenza è perciò la base debole delle basi su cui costruire un governo. La violenza è l'arma scelta da chi è impotente: coloro che hanno poco potere spesso tentano di controllare o influenzare gli altri usando la violenza. La violenza raramente crea potere. Al contrario, gruppi o individui che usano la violenza spesso scoprono che le loro azioni diminuiscono qualsiasi potere essi *già* possiedano. Gruppi che si oppongono ai governi spesso tentano di compensare la loro evidente mancanza di potere usando la violenza. Una tale violenza semplicemente rinforza il potere dello Stato. Un terrorista che fa saltare in aria un edificio o uccide un politico, offre al governo la scusa che esso cerca per limitare le libertà individuali e ampliare la propria sfera di controllo. Quando un governo si decide a usare la violenza è perché sente che il suo potere gli sta sfuggendo di mano. I governi che comandano attraverso la violenza sono deboli. I dittatori hanno sempre dovuto basarsi sul terrore contro le loro stesse popolazioni per compensare la loro impotenza. Una violenza protratta risulta in una diminuzione del potere, rendendo necessaria ancor più violenza.

Com'era da aspettarsi, Arendt usa queste distinzioni per attaccare Marx, per la confusione che egli fa tra violenza e potere, che apre la strada al regime totalitario. Tuttavia, qui il punto del marxismo è precisamente che nella realtà stessa c'è un venir meno di queste distinzioni che è strutturalmente necessario: non solo il potere politico è in ultima analisi un potere (un monopolio) di fare uso della violenza, ma è in sé fondato sulla (o su una minaccia di) violenza. Dobbiamo collegare questo punto debole al fatto che Arendt esclude l'economia, la sfera della produzione, dalla politica vera e propria: quello che Arendt non riesce a cogliere è l'intuizione fondamentale di Marx di come la lotta

politica sia uno spettacolo che, per essere decifrato, deve essere riferito alla sfera dell'economia. Per citare Wendy Brown:

Se il marxismo ha avuto qualche valore analitico per la teoria *politica*, non è stato forse nel suo insistere sul fatto che il problema della libertà è contenuto nelle relazioni sociali implicitamente dichiarate «impolitiche» – cioè naturalizzate – nel discorso liberale?⁵²

C'è dunque violenza e violenza, e il punto non è squalificare a priori ogni modalità della violenza, ma domandarsi con quale modalità abbiamo a che fare. Nel suo ultimo libro, un vero e proprio manifesto della controrivoluzione liberale, Bernard-Henri Lévy propone la sua spiegazione del perché la terribile esperienza dei quattro anni di regno dei khmer rossi in Kampuchea (1975-1979) sia stata così importante per la sinistra: questa esperienza ci obbliga a rifiutare una volta per tutte la nozione classica che le rivoluzioni fino a oggi sono fallite perché non sono state «sufficientemente radicali», perché sono scese a compromessi con quello che cercavano di superare e non hanno seguito la loro logica fino alla fine.⁵³ La sola cosa che si può dire riguardo i khmer rossi è che sono andati fino in fondo, fino all'estremo di una trasformazione sociale il più completa possibile: le città vennero svuotate, il denaro e il mercato aboliti, tutta l'istruzione venne fermata per creare un Uomo nuovo dal livello zero, l'unità familiare stessa venne sospesa (i bambini venivano quasi subito sottratti ai genitori) – e il risultato fu un incubo. Contro quest'osservazione apparentemente convincente dobbiamo nondimeno persistere con la tesi che i khmer rossi furono, in un certo modo, *non sufficientemente radicali*: mentre portarono al limite la negazione astratta del passato, non inventarono alcuna nuova forma di collettività, si limitarono a sostituire il vecchio ordine con un regime primitivo di controllo egalitario e spietato sfruttamento, in cui le relazioni sociali erano ridotte al paradosso più elementare dell'oscenità del potere – i khmer rossi effettivamente trattarono *sé stessi* come un'oscenità illegale: indagare sulla struttura del potere statale era considerato un crimine. I suoi leader si facevano chiamare anonimamente «Fratello numero 1» (Pol Pot, ovviamente), «Fratello numero 2» ecc., e il partito di governo era semplicemente chiamato «Angka», di solito tradotto come «organizzazione» – le connotazioni da gangster sono qui pienamente giustificate, non solo riguardo i crimini commessi, ma nel senso che l'organizzazione trattava *sé stessa* come se fosse un corpo segreto, una «Cosa nostra»⁵⁴ maoista.

Prendiamo, in contrasto con i khmer rossi, le proteste studentesche del 2008 in Grecia, che minacciarono di estendersi all'intera Europa, dalla Croazia alla Francia. Molti osservatori hanno notato che una delle loro caratteristiche fondamentali fu il loro carattere *violento* – non violento nel senso di uccidere la gente, ma nel senso di disturbare l'ordine pubblico e di distruggere (ben selezionati) oggetti di proprietà privata e statale, con l'obiettivo di impedire al macchinario statale e capitalista di funzionare agevolmente. La scommessa del terrorismo politico di sinistra (la Rote armee fraktion in Germania, le Brigate rosse in Italia, Action directe in Francia ecc.) era che, in un'epoca in cui le masse sono totalmente immerse in un torpore ideologico capitalista, tanto che la normale critica dell'ideologia non è più operativa, solo un ricorso al duro Reale della violenza diretta – «*l'action directe*» – può risvegliarle. Se dobbiamo rigettare senza ambiguità il modo omicida in cui quest'idea venne messa in atto, non dobbiamo aver paura di appoggiare l'idea in sé.

L'odierna «maggioranza silenziosa» post-politica non è stupida, ma è cinica e rassegnata. La limitazione della post-politica è esemplificata al meglio non solo dal successo del populismo di destra, ma dalle già citate elezioni del 2005 in Gran Bretagna: nonostante la crescente impopolarità di Tony Blair (regolarmente votato come la persona più impopolare del Regno Unito), non c'era alcun modo in cui questo malcontento potesse trovare un'espressione politicamente efficace. Qui c'è ovviamente qualcosa che non va: il punto non è che la gente «non sa ciò che vuole», ma piuttosto che una cinica rassegnazione le impedisce di fare qualcosa a riguardo, con il risultato che un bizzarro divario si apre tra ciò che la gente pensa e il modo in cui agisce (o vota). Questa frustrazione può provocare pericolose esplosioni extraparlamentari, di cui la sinistra non dovrebbe aver paura, ma dovrebbe invece correre il rischio di relazionarsi a esse per «svegliare» la gente. Nell'Italia di Berlusconi, dove un autoproclamato clown gode di più del 60 per cento di popolarità, alcune forme di violenza dovranno chiaramente essere riabilite.

È facile notare come, dall'interno dell'orizzonte kantiano, l'aspetto «terroristico» della democrazia – la violenta imposizione egalitaria di coloro che sono «in soprannumero», la «parte dei senza parte» – può solo apparire come la sua distorsione «totalitaria». All'interno di questo orizzonte, la linea che separa l'autentica esplosione democratica del terrore rivoluzionario dal regime «totalitario» del partito-Stato (o, per dirla in termini reazionari, la linea che separa il «regime delle masse dei diseredati» dall'oppressione brutale delle «masse» da parte del partito-Stato) viene cancellata. (È ovviamente possibile sostenere che un diretto «regime delle masse» è intrinsecamente instabile e che necessariamente si trasforma nel suo opposto, una tirannide sulle masse stesse; tuttavia, questo spostamento non cambia in alcun modo il fatto che, precisamente, abbiamo a che fare con uno spostamento, un capovolgimento radicale).

È stato notato tanto tempo fa che la democrazia può essere giustificata da una o l'altra di due posizioni opposte, una che implica fiducia, l'altra una radicale sfiducia: (1) la maggioranza delle persone è in definitiva sufficientemente buona, giusta e razionale per prendere le decisioni giuste; o (2) la gente è generalmente così corrotta che il potere non può mai essere affidato a individui senza tenerli sotto costante controllo. Ma invece di considerare opposte le due posizioni, dobbiamo considerare questa combinazione unica di fiducia e sfiducia come parte del cuore stesso della visione democratica. Qui sarebbe (fin troppo) facile applicare le lacaniane «formule di sessuazione», e affermare che la prima posizione obbedisce alla logica maschile del Tutto e la seconda alla logica femminile del non-Tutto: la gente, considerata come un Tutto, è buona, ma non ci si può fidare delle persone prese individualmente. Sarebbe anche (fin troppo) facile affermare che, mentre i regimi non liberal-democratici, che vogliono imporre il loro Ideale della miglior società possibile, funzionano in un modo «maschile», basandosi sempre su un'eccezione costitutiva (il «nemico»), la democrazia liberale opera nel modo «femminile» del «non-tutti», non pretendendo di offrire il Meglio, ma solo il meno peggio in senso relativo – il punto non è nemmeno che *tutti* gli altri sistemi politici siano peggiori; è, più precisamente, che *ognuno* di essi, presi uno per uno, è «peggiore» se messo a confronto con la democrazia. Se applicate in questo modo, tuttavia, le formule della sessuazione sono troppo astratte-formali (nel senso hegeliano del termine): potremmo altrettanto facilmente dire che lo stalinismo era «maschile» (politicizzava la società attraverso la sua eccezione: la tecnologia e il linguaggio erano visti come non ideologici, come mezzi neutri, così che, nello stalinismo, «tutto è politico» – ma con delle eccezioni) e il maoismo «femminile».⁵⁵

È vero, la democrazia è il nostro ultimo feticcio – ma un feticcio che ci protegge dalla democrazia stessa, dal suo stesso nucleo «non democratico», il violento eccesso «terroristico» che le complesse regole democratiche tentano di tenere a bada. Nel suo famoso saggio *Federalist Paper n. 10* (Il

federalista numero 10), James Madison affrontò il problema del come impedire che la democrazia si impantani in dispute sulla «distribuzione varia e diseguale della proprietà. Coloro che possiedono beni e coloro che ne sono privi hanno sempre costituito interessi distinti nella società». In breve, il problema è la lotta di classe: come impedire che la maggioranza dei poveri «si renda conto della propria forza» che viene loro data in linea di principio in una democrazia. La sua soluzione è una repubblica federalista «vasta», che rende «più difficile per tutti rendersi conto della propria forza e agire all'unisono. [...] L'influenza di leader faziosi può accendere una fiamma all'interno dei loro Stati particolari, ma non sarà in grado di diffondere una conflagrazione generale negli altri Stati». ⁵⁶ Qui sta la tanto celebrata «saggezza dei padri fondatori»: come frenare la dimensione potenzialmente radicale della democrazia. Uno dei pochi che rimasero fedeli a quel potenziale fu Jefferson, che notoriamente scrisse che «una piccola rivolta ogni tanto è una buona cosa»:

[...] è una medicina necessaria per la salute dello Stato. [...] Dio non voglia che ci troviamo mai per vent'anni consecutivi senza una rivolta di questo tipo. [...] L'albero della libertà deve essere rinvigorito ogni tanto dal sangue dei patrioti e dei tiranni; è il suo concime naturale. ⁵⁷

È per questo che, diversamente dalla Rivoluzione francese, la Rivoluzione americana non fu una vera rivoluzione: non andò fino in fondo e non sviluppò pienamente il suo potenziale «terroristico».

Quello che si perde nella democrazia istituzionalizzata è precisamente questa sovrapposizione, che trasforma l'antagonismo in qualcosa che perturba la nozione universale stessa di società: nonostante in democrazia non ci sia alcun grande Altro sostanziale, alcun agente positivo con una pretesa legittima e a priori di occupare il luogo del Potere, e nonostante lo scarto tra questo luogo vuoto e il positivo detentore del potere sia irriducibile, abbiamo ancora un «grande Altro» sotto le spoglie di questa stessa forma vuota, di una cornice neutra (minimamente determinata dalle procedure democratiche), che garantisce la traduzione dell'antagonismo in agonismo; le lotte politiche in una democrazia non raggiungono mai il livello di un antagonismo radicale, tutti gli antagonismi sono trasposti in agonismi regolati dalla forma democratica. La democrazia è quindi trascendentale, nel senso preciso del formalismo kantiano: il grande Altro è privato della sua sostanza, ma sopravvive come forma vuota. E, ancora in termini kantiani, la violenza divina è il punto terrificante dell'*intervento diretto del noumenico nel fenomenico*. La violenza divina non è un uso deplorabile ma necessario di mezzi violenti per fini non violenti. Qui la «critica della ragione strumentale» ha dato i suoi frutti, dimostrando che i mezzi non sono mai puramente strumentali: i «mezzi» che usiamo per raggiungere fini sociali di emancipazione, devono esibire il carattere di questi fini stessi, devono agire come loro manifestazione, altrimenti ci esponiamo all'infame «dialettica» stalinista di violenza e non violenza, in cui lo Stato «appassisce» rafforzando sé stesso (specialmente i suoi organi di controllo e oppressione).

Il problema per la politica di emancipazione è come reintrodurre in questo campo democratico l'antagonismo radicale (la differenza che incide sul sociale stesso nella sua universalità, che non ammette alcun grande Altro, né sostanziale né formale) – e la soluzione è: «dittatura del proletariato». «Il mondo è fuor dei cardini; ed è un dannato scherzo della sorte ch'io sia nato per riportarlo in sesto» – questo famoso distico dell'*Amleto* (I, V) non è forse una descrizione succinta

della posizione del proletariato? I proletari non sono forse l'elemento «fuor dei cardini» nella struttura sociale, «(con)dannati» al compito rivoluzionario di riportare in sesto le cose? La «dittatura del proletariato» è in ultima analisi indifferente alla democrazia formale – ciò che conta non è la modalità di selezione del governo, ma la pressione esercitata su di esso dalla mobilitazione e auto-organizzazione del popolo. Questa nozione di «auto-organizzazione del popolo» non implica surrettiziamente una riabilitazione del populismo? No, perché il «popolo» a cui ci si riferisce qui è ciò a cui ci si riferisce di solito con il termine *plebe*, la folla plebea, non il Popolo di un progetto populista. Ciò che la plebe esclude è proprio l'unità implicata nella nozione populista di Popolo.

Qui possiamo vedere come questi grovigli della nozione di democrazia implicino direttamente delle premesse filosofiche: l'idea di Lefort per cui la democrazia si basa sullo spazio vuoto del potere, sulla logica di sottintendere la propria imperfezione e infinita autocorrezione ecc., è chiaramente kantiana (il Reale è qui semplicemente impossibile), mentre il passaggio da Kant a Hegel ci costringe ad accettare che il Reale come impossibile in effetti ha luogo nella forma del terrore democratico. Detto in hegelese: il terrore è la specie del genere della democrazia in cui la democrazia incontra sé stessa, tra le sue specie, nella sua «determinazione oppositiva», attualizzando direttamente sé stessa nella sua universalità (astratta). La democrazia pura *deve* apparire come il suo contrario: se apparisse come democrazia, saremmo effettivamente nella «metafisica della presenza».

Questa identità degli opposti non significa che la democrazia è reale solo nella misura in cui è «impura», in altre parole, che una democrazia pienamente realizzata cancella sé stessa e si trasforma nel suo opposto: il terrore democratico è ancora democrazia. (Il nome che Benjamin dava a questo «terrore democratico» è violenza divina). Dove lo troviamo oggi? *Avatar* di James Cameron, un esercizio esemplare di marxismo hollywoodiano, racconta la storia di un ex marine disabile, mandato dalla terra per infiltrarsi in una razza di aborigeni dalla pelle blu su un lontano pianeta, e convincerli a permettere che l'azienda che lo ha mandato estragga risorse naturali dalla loro terra; gli aborigeni vivono in armonia con la natura e sono allo stesso tempo profondamente spirituali. Com'era da aspettarsi, il marine si innamora della bella principessa aborigena e quindi si unisce agli aborigeni nella battaglia finale, aiutandoli a cacciare gli invasori umani e a salvare il loro pianeta... È facile riconoscere, sotto gli ovvi temi politicamente corretti (un onesto ragazzo bianco che si mette dalla parte di aborigeni ecologicamente corretti contro il «complesso militare-industriale» degli invasori imperialisti), tutta una serie di brutali motivi razzisti, che ruotano attorno al tema dell'«uomo che volle essere re»: un emarginato, in più storpio, proveniente dalla terra, è sufficiente per conquistare la mano della principessa locale, e per aiutare a vincere la battaglia decisiva. Inoltre, il ritratto idillico degli aborigeni blu ci rende totalmente ciechi rispetto alle loro gerarchie oppressive, che devono sicuramente essere in atto se hanno una principessa. La lezione del film è chiara: la sola scelta che gli aborigeni hanno è di essere salvati dagli umani o distrutti da loro, o di essere le vittime della brutale realtà imperialista, o di recitare il ruolo loro assegnato nella fantasia dell'uomo bianco – in entrambi i casi diventano un giocattolo nelle mani degli umani. La stessa iperrealità del film, con la combinazione di attori in carne e ossa e animazione digitale in 3D, rende palpabile lo status fantasmatico della vita sul pianeta invaso.

Proprio quando questo film guadagnava valanghe di soldi in tutto il mondo, raggiungendo un miliardo di dollari dopo solo tre settimane nelle sale, qualcosa di stranamente simile alla sua trama aveva luogo nel mondo reale. Le colline a sud dello Stato indiano di Orissa, abitate dalla tribù dei kondh, furono vendute a compagnie minerarie che intendevano sfruttare le loro immense riserve di bauxite (il valore dei depositi è stimato ad almeno 4 trilioni di dollari). In reazione a ciò, esplose una rivolta armata maoista (naxalita), confermando il vecchio detto che una risorsa naturale può essere

una maledizione. L'esercito guerrigliero dei maoisti

è composto quasi interamente da persone appartenenti a tribù dalla povertà disperante, e che vivono in condizioni di una fame talmente cronica che arriva al limite della carestia, del tipo che associamo solo con l'Africa subsahariana. Sono persone che, anche dopo sessant'anni di cosiddetta indipendenza dell'India, non hanno avuto accesso a istruzione, sanità pubblica o risarcimenti legali. Sono persone che sono state spietatamente sfruttate per decenni, costantemente imbrogliate da piccoli uomini d'affari e strozzini, e le loro donne sono state violentate come una questione di diritto dalla polizia e dal personale del dipartimento forestale. Il loro viaggio di ritorno a una parvenza di dignità è dovuto in larga parte alle cellule maoiste, che hanno vissuto e lavorato e combattuto al loro fianco per decenni. Se le tribù hanno imbracciato le armi, lo hanno fatto perché un governo, che non ha dato loro che violenza e abbandono, ora vuole strappare loro anche l'ultima cosa che hanno – la loro terra [...]. Essi credono che, se non lotteranno per la loro terra, verranno annientati. [...] il loro esercito cencioso e malnutrito, con la maggior parte dei suoi soldati che non ha mai visto un treno o un autobus o perfino una piccola cittadina, lotta solo per la sopravvivenza.⁵⁸

Il primo ministro indiano descrisse questa rivolta come «la più grande minaccia interna per la sicurezza» del paese; i media, che la presentano come una resistenza al progresso, sono pieni di storie sul «terrorismo rosso», che rimpiazzano storie sul «terrorismo islamico». Non sorprende che lo Stato indiano stia rispondendo con una grande operazione militare contro le «roccaforti maoiste» nelle giungle dell'India centrale. È vero che entrambe le parti hanno fatto ricorso a una violenza brutale, e che la «giustizia popolare» maoista è dura. Tuttavia, indipendentemente da quanto sgradevole possa essere ai nostri gusti liberali, *non abbiamo alcun diritto di condannarla*. Perché? Perché la situazione dei ribelli è precisamente quella della plebaglia di Hegel: i naxaliti in India sono gente tribale che muore di fame, a cui è stato negato il minimo di una vita degna, e che stanno combattendo per la loro vita. Ma, contrariamente al film di Cameron, in Orissa non ci sono nobili principesse che aspettano che l'eroe bianco le seduca e aiuti a salvare il suo popolo; ci sono solo i maoisti che mobilitano i contadini morti di fame. Forse il vero avatar qui è *Avatar* stesso, il film che si sostituisce alla realtà.

L'agente

Come funziona allora, nella sua economia libidinale, il soggetto impegnato in una tale violenza divina? Come l'esatto contrario del distaccato soggetto indù o buddista che, da una posizione di neutralità, esente da ogni passione, osserva l'illusorio «teatro delle ombre» nel quale è gettato con le sue azioni. Un caso estremo di soggetto apocalittico è dato da *La zona grigia* (*The Grey Zone*, Tim Blake Nelson, 2001), ambientato a Auschwitz-Birkenau nell'autunno del 1944, in un'unità di *Sonderkommando* (prigionieri selezionati per fare il lavoro sporco di condurre le vittime alle camere a gas e poi depredare e disfarsi dei corpi). Ai membri di queste unità erano concesse condizioni notevolmente migliori e più cibo ecc., anche se sapevano che sarebbero stati tutti liquidati

dopo tre o quattro mesi, per cancellare le tracce del loro lavoro. Verso la metà del film c'è un interessante dialogo tra due di questi «privilegiati» prigionieri ebrei – un chirurgo di fama che conduce ricerche mediche sui cadaveri per l'infame dottor Mengele, e un «ordinario» *Sonderkommando* che conduce le vittime alle camere a gas, si occupa dei corpi, e così via. Il dottore (D) è un survivalista il cui atteggiamento è «faccio solo quello che mi viene detto, non uccido nessuno», mentre l'altro (S) è più cosciente dell'impasse morale della sua situazione:

D: «Non ho mai chiesto di fare quello che faccio».

S: «Ti sei offerto volontario».

D: «Volevano dottori per un ospedale».

S: «Sapevi il tipo di lavoro che avresti fatto e continui a farlo».

D: «Non uccido».

S: «E noi sì?»

D: «Non ho detto questo».

S: «Tu fornisci uno scopo alle uccisioni».

D: «Cerchiamo solo di sopravvivere un giorno di più, è tutto quello che ognuno di noi fa».

S: «Non ti rendi conto, vero?»

D: «Non so di cosa tu stia parlando».

S: «Non voglio essere vivo quando tutto questo sarà finito».

D: «Non ci credo».

S: «Lo so».

Per due volte l'«ordinario» *Sonderkommando* sostiene il corretto e profondo argomento morale. Primo, fa notare che, nonostante il suo lavoro sia più «sporco» e si avvicini di più all'uccidere (se non schiaccia il pulsante che fa uscire il gas, conduce comunque le vittime alle camere, convincendoli che sono solo docce, si occupa dei vestiti e dei pacchi delle vittime, brucia i cadaveri ecc.), il lavoro del dottore (sezionare e analizzare cadaveri selezionati) è eticamente ben più problematico: il dottore «fornisce uno scopo alle uccisioni» procurando una giustificazione medica. Secondo, l'«ordinario» *Sonderkommando* delinea l'estrema impasse eticoesistenziale davanti alla quale il dottore rimane cieco a causa della sua posizione di sopravvivenza a ogni costo, l'impasse di un soggetto conscio del fatto che ciò che ha fatto per sopravvivere lo ha compromesso così tanto che non c'è più alcuna possibilità di ritornare alla normalità: data l'oscenità delle sue azioni, ha perso il diritto a una vita normale. Se sarà ancora vivo «quando tutto questo sarà finito», non sarà capace di non commettere suicidio: ciò che ha fatto non può essere in alcun modo reintegrato nelle coordinate «normali» della decenza etica. Nel campo sa che non c'è assolutamente speranza per lui; la sua situazione è un incubo, e una volta che l'incubo sarà finito, la sua vita sarà diventata impossibile. Una rivolta suicida contro le guardie del campo è quindi, non solo la sola cosa etica che possa fare, ma anche la sola via d'uscita da un'impasse esistenziale in cui la sua sola scelta è tra il male (il presente incubo) e il peggio (la normalità).

C'è tuttavia anche un aspetto di liberazione in questa impasse radicale – e non è strano che

un'impasse simile caratterizzi la posizione soggettiva di un rivoluzionario radicale. Una volta che ho perduto il diritto a una «vita normale», perdo anche, in un certo senso, il mio diritto alla «nuda vita», recido ogni legame con la mera sopravvivenza, con l'aggrapparsi alla vita con il solo scopo di sopravvivere, mi unisco ai «morti viventi» e divento qualcuno che, rinunciando al diritto di vivere, supera in questo modo la paura della morte. Immaginate un rivoluzionario che, a causa della sua totale dedizione alla lotta politica, trascuri la sua famiglia e perda così la moglie e i figli; la sua sola giustificazione per continuare a vivere rimane la sua lotta politica – se non fosse più in grado di prendere parte a questa, non gli rimarrebbe nulla da fare. Sospettiamo che Brecht avrebbe trovato questa posizione affascinante.

A più o meno un'ora dall'inizio del film *Novecento* di Bernardo Bertolucci, c'è una scena violenta e scioccante durante uno scontro tra i poveri contadini in sciopero e il loro padrone. Il proprietario terriero spiega che, a causa dei catastrofici eventi meteorologici che hanno rovinato i raccolti, deve ridurre alla metà i salari dei contadini. Esasperato dalla loro muta resistenza ai suoi argomenti «razionali», grida a uno di loro: «Non hai due grandi orecchie per sentirmi?» Il contadino quindi prende un coltello dalla sua cintura, con un colpo si taglia l'orecchio sinistro e lo offre al padrone che, terrorizzato da questo gesto folle, scappa in preda al panico. Questa scena (strutturalmente simile alla famosa scena di *Fight Club* di David Fincher in cui, durante uno scontro con il suo capo, Edward Norton inizia a prendere a pugni la propria faccia), con la sua logica della metafora realizzata («Porgimi le orecchie»), esprime in modo duro il prezzo (la proverbiale libbra di carne) che dobbiamo pagare per la liberazione: l'offerta spavalda del proprio orecchio, con l'implicito rovesciamento: «Adesso non ho più orecchie, non ti sentirò, sono sordo ai tuoi argomenti!» Di nuovo, un tale rifiuto, una tale ritirata o sconessione dal campo condiviso della comunicazione, è una condicio sine qua non della libertà.

Un gesto così radicale di «colpire sé stessi» non è costitutivo della soggettività in quanto tale? E non implica questo che il tempo della soggettività è a priori il tempo di uno stato di emergenza? Essere un soggetto significa che le cose non possono più «tornare alla normalità». In ogni «corso normale delle cose» il soggetto che vi prende parte sfugge all'abisso traumatico che giace nel cuore della soggettività, e «regredisce» a una modalità d'essere sostanziale, cioè riduce sé stesso a un momento subordinato di un ordine sostanziale superiore.

Cosa dobbiamo fare allora? Come dobbiamo scegliere tra le tre opzioni principali: (1) la «politica à la Bartleby» di non fare niente; (2) prepararci per un Atto radicale violento, una totale sollevazione rivoluzionaria; (3) impegnarci in interventi pragmatici locali? Qui dobbiamo insistere in primo luogo sul legame dialettico tra il particolare e l'universale, con il risultato che proprio il concentrarsi su un problema apparentemente particolare può innescare una trasformazione globale. Vale a dire, l'effetto politico di un intervento non può essere vincolato dalla tensione tra il suo contenuto enunciato e la posizione dell'enunciazione. Quando faceva propaganda per la *perestrojka* e la *glasnost*, Gorbačëv parlava senza dubbio dalla posizione della *nomenklatura* al potere, con l'unico scopo di rendere il sistema comunista più efficiente. Tuttavia, sopravvalutando la quantità di *perestrojka* che il sistema poteva integrare, mise in moto la disintegrazione del sistema; quindi tutti quegli scettici che avvertivano che Gorbačëv voleva solo riformare il sistema, renderlo più forte, vennero smentiti, anche se in un certo senso avevano avuto ragione. Sartre fece un errore simile quando, nella sua tardiva ma chiara analisi (scritta nel 1970) della vacuità del rapporto «segreto» di Chruščëv del 1956 sui crimini di Stalin al ventesimo Congresso del partito comunista, notava che

era *vero* che Stalin aveva ordinato massacri, trasformato la terra della rivoluzione in uno Stato di polizia; era *veramente* convinto che l'URSS non avrebbe raggiunto il comunismo senza passare per il socialismo dei campi di concentramento. Ma come assai giustamente fece notare uno dei testimoni, quando le autorità trovano giusto dire la verità, è perché non riescono a trovare nessuna bugia migliore. Immediatamente questa verità, provenendo da una bocca ufficiale, diventa una bugia avvalorata dai fatti. Stalin era un uomo malvagio? Va bene. Ma come accadde che la società sovietica lo mise sul trono e ce lo lasciò per un quarto di secolo?⁵⁹

Invero, il destino successivo di Chruščëv (venne deposto nel 1964) non dà ragione alla battuta di Oscar Wilde che se si dice la verità si è sicuri, prima o poi, di essere scoperti? L'analisi di Sartre nondimeno è sbagliata in un punto cruciale: il rapporto di Chruščëv *ebbe* un impatto traumatico, anche se «parlava a nome del sistema: la macchina funzionava bene, ma il suo manovratore in capo no; questo sabotatore aveva liberato il mondo dalla sua presenza, e tutto sarebbe andato liscio di nuovo». ⁶⁰ Il suo intervento mise in moto un processo che alla fine fece crollare il sistema – una lezione che vale la pena di ricordare oggi. La nostra risposta alla domanda «Cosa dobbiamo fare?» sollevata più sopra è quindi semplice: perché, tanto per cominciare, bisogna imporre una scelta? Una leninista «concreta analisi di circostanze concrete» renderà chiaro che il modo più adatto di agire in una costellazione data potrebbe essere il seguente: a volte, misure pragmatiche rivolte a problemi particolari sono appropriate; a volte, come in una crisi radicale, una trasformazione della struttura fondamentale della società sarà l'unico modo di risolvere i suoi problemi particolari; a volte, in una situazione in cui *plus ça change, plus ça reste la même chose*, è meglio non fare nulla che contribuire alla riproduzione dell'ordine esistente.

Dobbiamo sempre tenere a mente la lezione elaborata chiaramente per la prima volta da La Boétie nel suo trattato sulla *servitude volontaire*: il potere (la subordinazione dei molti a uno solo) non è uno stato di cose oggettivo che persiste anche se lo ignoriamo; è invece qualcosa che persiste solo con la partecipazione dei suoi soggetti, solo se viene attivamente assistito da loro. Qui quello che dobbiamo evitare è il problema dell'Anima Bella descritto da Hegel: il soggetto che continuamente si lamenta e protesta contro il proprio destino, e non riesce mai a vedere come egli partecipi attivamente allo stato delle cose che biasima. Non temiamo e obbediamo al potere perché questo è in sé così potente; al contrario, il potere appare potente perché lo trattiamo come tale. Questa oscena collaborazione con l'oppressore è il tema del *Palazzo dei sogni* di Ismail Kadaré, un racconto sul Tabir Sarrail, il «palazzo dei sogni» nella capitale di un impero balcanico senza nome del diciannovesimo secolo (sul modello della Turchia). In questo gigantesco edificio, migliaia di burocrati di palazzo assiduamente ordinano, classificano e interpretano i sogni dei cittadini raccolti in modo sistematico e continuo da ogni parte dell'impero. Il loro immenso lavoro di interpretazione è kafkiano: intenso, eppure un falso senza significato. Lo scopo fondamentale della loro attività è di identificare il Sogno Guida, che darà indizi sul destino dell'impero e del suo sultano. È per questo che, nonostante il Tabir Sarrail dovrebbe in teoria essere un luogo di mistero esente dalle lotte di potere quotidiane, ciò che accade in esso viene inevitabilmente preso in questi conflitti: quale sogno selezionare (o forse perfino inventare) come Sogno Guida diventa l'oggetto di oscuri intrighi. Le ragioni di queste lotte sono ben precisate da Kadaré:

«Per me», riprese Kurt, «è il solo organo del nostro Stato grazie al quale la parte di tenebre nella coscienza dei suoi sudditi entra direttamente in contatto con lui». (Scrutò a uno a uno i presenti come per verificare l'effetto prodotto dalle sue parole). «Certo», proseguì, «le masse non governano, ma anch'esse diventano in tal modo parte di un meccanismo grazie al quale influiscono su ogni faccenda, vicissitudine e crimine dello Stato, e questo ingranaggio non è altro che il Tabir Serrail».

«Intendi dire», chiese il cugino, «che esse hanno una certa responsabilità globale in tutto quanto accade, e che potrebbero trarre da ciò un certo senso di colpa?»

«Sì», rispose Kurt, precisando in tono più fermo: «In un certo senso, sì».⁶¹

Per interpretare correttamente queste righe non c'è bisogno di alcuna tesi oscurantista che postuli un «oscuro legame irrazionale (o solidarietà segreta) tra la folla e chi la governa». La domanda da porre riguarda *il potere (dominio) e l'inconscio*: come funziona il potere? Perché i suoi soggetti gli obbediscono? Questo ci porta a (quella che viene chiamata in modo fuorviante) l'«erotica del potere»: i soggetti obbediscono non solo a causa di coercizione fisica (o della sua minaccia) e di mistificazione ideologica, ma perché hanno un investimento libidinale nel potere. La «causa» fondamentale del potere è l'*objet a*, l'oggetto-causa del desiderio, il surplus di godimento per mezzo del quale il potere «corrompe» coloro che tiene in dominio. A questo *objet a* viene data forma nelle fantasie (inconscie) dei soggetti del potere, e la funzione del «Tabir Serrail» di Kadaré è precisamente di interpretare queste fantasie, di scoprire che tipo di oggetti (libidinali) essi siano per i loro soggetti. Questi oscuri «meccanismi di feedback» – tra i soggetti del potere e chi lo detiene – regolano la subordinazione dei soggetti, tanto che, se vengono stravolti, la struttura di potere può perdere la sua presa libidinale e dissolversi.

Il palazzo dei sogni è ovviamente esso stesso una fantasia impossibile: la fantasia di un potere capace di gestire direttamente il suo stesso supporto fantasmatico. Ed è qui che entra ciò che abbiamo chiamato la «politica à la Bartleby»: invece di resistere attivamente al potere, il gesto di Bartleby di «preferire di no» sospende l'investimento libidinale del soggetto in esso – il soggetto smette di fare sogni sul potere. Per dirla in termini scherzosamente stalinisti, la lotta di emancipazione comincia con lo spietato lavoro di autocensura e autocritica – non della realtà, ma dei nostri stessi sogni.

Il modo migliore per comprendere il nucleo dell'atteggiamento ossessivo è attraverso la nozione di *falsa attività*: pensi di essere attivo, ma la tua vera posizione, incarnata nel feticcio, è passiva. Non troviamo qualcosa di simile a questa falsa attività nella tipica strategia del nevrotico ossessivo, che diventa freneticamente attivo per impedire che la cosa reale avvenga (in una situazione di gruppo tesa, l'ossessivo parla in continuazione, fa battute ecc., per evitare quell'imbarazzante momento di silenzio in cui la tensione di base diventerebbe insopportabile)? L'«atto à la Bartleby» è violento precisamente nella misura in cui comporta il rifiuto di questa attività ossessiva: in esso, non solo violenza e nonviolenza si sovrappongono (la nonviolenza appare come la violenza suprema), ma lo fanno anche azione e inattività (qui l'azione più radicale è non fare niente). La dimensione «divina» sta in questa sovrapposizione stessa di violenza e nonviolenza.

Se la teologia sta di nuovo emergendo come punto di riferimento per la politica radicale, questo avviene, non perché la teologia fornisca un divino «grande Altro» che garantisce il successo finale

dei nostri sforzi, ma, al contrario, perché essa rappresenta la nostra radicale libertà nel non avere alcun grande Altro su cui contare. Fu già Dostoevskij che mostrò che Dio ci dà sia la libertà che la responsabilità: Dio non è un Padrone benevolo che ci conduce alla salvezza, ma colui che ci ricorda che siamo totalmente lasciati a noi stessi. Questo paradosso giace al cuore stesso della nozione protestante di predestinazione: la predestinazione non significa che, siccome ogni cosa è determinata in anticipo, non siamo veramente liberi; invece essa implica una libertà ancor più radicale di quella ordinaria, la libertà di determinare (cioè cambiare) in modo retroattivo il nostro stesso Destino.⁶²

Il Dio che abbiamo qui è piuttosto come quello che si trova nella battuta bolscevica su un propagandista comunista di talento che, dopo la morte, si trova mandato all'inferno. Subito cerca di convincere le guardie a lasciarlo andare in paradiso. Quando il Diavolo nota la sua assenza, va da Dio a chiedergli che il propagandista venga riportato all'inferno. Tuttavia, non appena il Diavolo inizia a parlare, cominciando con «Mio Signore...», Dio lo interrompe dicendo: «Primo, io non sono il tuo Signore ma un compagno. Secondo, sei pazzo a parlare a un'invenzione? Io non esisto nemmeno! E terzo, sbrigati, altrimenti mi perdo la riunione di partito!» Questa è la sorta di Dio di cui ha bisogno oggi la sinistra radicale: un Dio che si è completamente «fatto uomo», un compagno tra di noi, crocifisso insieme a due reietti sociali, che non solo «non esiste», ma anche *sa di non esistere*, accetta la propria cancellazione, trasformandosi completamente nell'amore che unisce tutti i membri dello «Spirito Santo», e cioè del partito o del collettivo emancipativo.

Note

Introduzione

1

Lo sfinimento del socialismo di Stato del ventesimo secolo è cosa ovvia. In un importante discorso pubblico dell'agosto del 2009, Raúl Castro ha attaccato coloro che si limitano a gridare «Morte all'imperialismo statunitense! Viva la rivoluzione!» invece di impegnarsi in un lavoro difficile e paziente. Secondo Castro, tutta la colpa della situazione di Cuba (una terra fertile che importa l'80 per cento dei propri generi alimentari) è da attribuire all'embargo statunitense: da una parte abbiamo la popolazione inattiva, e dall'altra vuote distese di terra. Non c'è dubbio che la soluzione sta semplicemente nel cominciare a lavorare la terra. Tutto questo è senza dubbio vero, ma Castro ha dimenticato nondimeno di includere la propria posizione nel quadro che stava descrivendo: se il popolo non lavora la terra, non è ovviamente perché è pigro, ma perché l'economia gestita dallo Stato non è in grado di procurare lavoro al popolo. Quindi, invece di rimproverare il popolo, Castro avrebbe dovuto ricorrere al vecchio motto stalinista secondo il quale il motore del progresso nel socialismo è l'autocritica, e avrebbe dovuto sottoporre a una critica radicale il sistema stesso che lui e Fidel incarnano. Ancora una volta, qui il male sta nello sguardo critico che vede il male ovunque...

2

Nel maggio del 2008 ebbero luogo due esplosioni di rabbia. In Italia la folla diede fuoco a un campo rom alla periferia di Roma (con la tacita approvazione del nuovo governo della destra populista); questo scandalo non può non obbligarci a ricordare l'osservazione del vecchio Husserl, secondo il quale gli zingari, per quanto abbiano vissuto per secoli in Europa, non fanno veramente parte dello spazio spirituale europeo; un'osservazione tanto più sconcertante se pensiamo che Husserl scrisse queste parole quando i nazisti stavano già al potere e lui stesso era stato espulso dall'università proprio per le stesse ragioni, dal momento che i rom sono una sorta di sostituto per gli ebrei. L'altra esplosione ebbe luogo in Sudafrica, dove la folla attaccò dei rifugiati provenienti da altri paesi (soprattutto dallo Zimbabwe) affermando che rubavano loro lavoro e case – un esempio di razzismo populista europeo che si riproduce tra gli stessi africani di colore.

3

Cfr. J. Hari, *A Morally Bankrupt Dictatorship Built by Slave Labour*, in *The Independent*, 27 novembre 2009, p. 6. Invisibili a chi visita Dubai per lo sfarzo del paradiso consumista da alta società, i lavoratori immigrati sono segregati in sobborghi sudici e senza aria condizionata. Sono portati a Dubai dal Bangladesh o dalla Filippine, adescati da promesse di salari elevati; una volta a Dubai, vengono loro requisiti i passaporti, viene loro detto che il salario sarà ben più basso di quanto era stato promesso, ed essi devono lavorare per anni in condizioni estremamente pericolose solo per ripagare il debito iniziale (contratto per il costo di portarli a Dubai); se protestano o scioperano sono semplicemente ridotti alla sottomissione dalle botte della polizia. Questa è la realtà sostenuta da grandi «filantropi» come Brad Pitt, che ha investito grosse somme a Dubai.

[4](#)

S. Chakravarti, *Red Sun*, Penguin, New Delhi, 2009, p. 112.

[5](#)

Cfr. E. Kübler-Ross, *La morte e il morire*, (1969), trad. it. C. Di Zoppola, Cittadella, Assisi, 2005.

[6](#)

Da *La pantera*. (N.d.T.)

[7](#)

K. Marx *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *La questione ebraica*, trad. it. a cura di R. Panzieri, Editori Riuniti, Roma, 1991, p. 54.

[8](#)

J. Lacan, *Di un discorso che non sarebbe del sembiante*, in *Il seminario*, Libro XVIII, Einaudi, Torino, 2010. (N.d.T.)

[9](#)

Citato in I.H. Birchall, *Sartre Against Stalinism*, Berghahn Books, New York, 2004, p. 3.

[10](#)

Golda Meir una volta disse: «Possiamo perdonare gli arabi per l'uccisione dei nostri figli. Ma non possiamo perdonarli per obbligarci a uccidere i loro figli». In modo simile sono tentato di dire: posso perdonare quelli che mi accusano di essere un cattivo sloveno per quello che fanno a me, ma non potrò mai perdonarli per costringermi ad agire come un rappresentante degli interessi sloveni, per controbattere in questo modo al loro razzismo primitivo.

[11](#)

Fedeltà deve essere rigorosamente opposta a fanatismo: la devozione del fanatico alla propria Causa non è che la disperata espressione della sua insicurezza e incertezza, della sua mancanza di fede nella Causa. Un soggetto veramente consacrato alla propria Causa regola la sua eterna fedeltà attraverso una serie incessante di tradimenti.

Capitolo primo

[1](#)

Il termine inglese *lifeworld* traduce l'husserliano *Lebenswelt*, che in fenomenologia significa l'universo dell'autoevidenza e contemporaneamente anche il mondo della vita concreto, visibile e pratico. In italiano viene tradotto come «mondo vitale» o più comunemente come «mondo della vita». (N.d.T.)

[2](#)

Termine intraducibile che fu coniato durante la guerra del Vietnam e che designa comunemente l'uccisione di un ufficiale impopolare da parte della propria unità di combattimento. Spesso veniva usata una granata a frammentazione (*fragmentation grenade* o *frag*) da cui il termine *fragging*. (N.d.T.)

[3](#)

Dobbiamo qui respingere la premessa di base dell'analisi di Harry Frankfurt sulle «stronzate»: l'ideologia è proprio ciò che rimane quando facciamo il gesto di «finirla con le stronzate» (non c'è da stupirsi che, alla richiesta in un'intervista di fare il nome di un politico non incline a dire stronzate, Frankfurt disse John McCain).

[4](#)

A volte la critica dell'ideologia è solo una questione di spostare l'accento. Glenn Beck di Fox News, il turpe Groucho Marx della destra populista, merita la sua reputazione di far ridere – ma non quando lo vuole. La drammaturgia di un suo tipico numero comincia con una violenta e satirica presentazione dei suoi avversari e dei loro argomenti, il tutto accompagnato da smorfie degne di Jim Carrey; a questa parte, che in teoria dovrebbe farci ridere, segue un «serio » messaggio morale sentimentaloide. Le risate le dovremmo lasciare semplicemente per questo momento conclusivo: è la stupidità della conclusione «seria » che è ridicola, non la satira acre la cui volgarità dovrebbe solo imbarazzare ogni persona minimamente pensante.

[5](#)

Sarebbe stato interessante rileggere Marcel Proust sullo sfondo di questo tema degli usi e costumi non scritti: il problema della *Ricerca del tempo perduto* è «com'è possibile l'aristocrazia in un'epoca democratica, una volta che i segni esteriori della gerarchia sono stati aboliti?», e la sua risposta è: attraverso il complesso sistema di usanze informali non scritte (gesti, gusti) grazie alle quali quelli che sono «dentro» riconoscono i loro «simili» e individuano chi invece simula solamente di appartenere alla cerchia ristretta e deve essere bandito. Questo riferimento a Proust lo devo a Mladen Dolar.

[6](#)

P. Bruckner, *La tirannia della penitenza. Saggio sul masochismo occidentale*, trad. it T. D'Agostini e M. Fiorini, Guanda, Milano, 2007, p. 48.

[7](#)

P. Célan, *Una foglia*, in *Poesie*, Mondadori, Milano, 1997, p. 1191.

[8](#)

Cfr. I. Halfin, *Stalinist Confessions*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2009.

[9](#)

H.B. Urban, *Tantra: Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*, University of California Press, Berkeley, 2003, pp. 22, 207.

[10](#)

Ibid., pp. 252-254.

[11](#)

Sexual Energy Ecstasy, citato in *ibid.*, p. 253.

[12](#)

Mi baso qui sulle riflessioni di Robert Pfaller.

[13](#)

I. Kant, *Per la pace perpetua*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma, 1985, p. 83.

[14](#)

Ibid., p. 64.

[15](#)

J. Clements, *The First Emperor of China*, Sutton Publishing, Chalford, 2006, p. 16.

[16](#)

Un soggetto veramente e radicalmente rivoluzionario dovrebbe abbandonare questo riferimento al cielo: non c'è alcun cielo, non c'è alcuna Legge cosmica superiore che giustifichi le nostre azioni. Così quando Mao Tse-tung disse : «Grande è la confusione sotto il cielo, la situazione è eccellente», fece un'affermazione che potrebbe essere tradotta con precisione in termini lacaniani: l'incoerenza del grande Altro apre lo spazio per l'azione.

[17](#)

A. Waley, *The Analects of Confucius*, Alfred A. Knopf, New York, 2000, p. 161.

[18](#)

Ibid., p. 153.

[19](#)

Clements, *op. cit.*, p. 34.

[20](#)

Ibid., p. 77.

[21](#)

Cfr. la voce di Wikipedia *Legalism (Chinese Philosophy)*. [Non c'è una versione italiana. (N.d.T.)]

[22](#)

Il titolo inglese, *No Castes without Oucasts*, riprende una citazione da Bhimrao Ramji Ambedkar che viene riportata in questa sezione, «*There will be outcasts as long as there are castes*», «Ci saranno fuori-casta finché esisteranno le caste», e gioca sull'etimologia del termine *outcast*, che è costruito sul verbo *to cast out*, gettare fuori, escludere, ma in cui risuona anche il termine *outcaste*, «chi è stato espulso dalla propria casta». In italiano viene tradotto di solito con «paria», «reietto», «emarginato», ma il gioco di parole si perde. (N.d.T.)

[23](#)

Le Leggi di Manu, a cura di W. Doniger, Adelphi, Milano, 1996.

[24](#)

W. Doniger, introduzione a *Le leggi di Manu*, cit., p. 43.

[25](#)

Ibid., pp. 61-62.

[26](#)

Shaku Soen, citato in B.A. Victoria, *Lo zen alla guerra. Una documentata indagine sul ruolo svolto dal buddhismo zen a sostegno del militarismo giapponese*, trad. it C.M. Carbone, Sensibili alle Foglie, Dogliani, 2001, p. 31.

[27](#)

Devo questa storia a Eric Santner.

[28](#)

Ringrazio Shuddhabrata Sengupta di Nuova Delhi per aver richiamato la mia attenzione su questa distinzione cruciale.

[29](#)

C. Jaffrelot, *Dr Ambedkar and Untouchability*, Permanent Black, New Delhi, 2005, pp. 68-69.

[30](#)

P. Neruda, *Confesso che ho vissuto*, trad. it. G. Stocchi e S. D'Amico, Sugarco, Milano, 2008, pp. 125-126. Devo questo riferimento a S. Anand di Nuova Delhi.

[31](#)

J.-P. Dupuy, *Quand je mourrai, rien de notre amour n'aura jamais existé (Quando morirò nulla del nostro amore sarà mai esistito)*, testo inedito di un intervento al seminario *Vertigo et la philosophie (La donna che visse due volte e la filosofia)*, Ecole Normale Supérieure, Parigi, 14 ottobre 2005.

[32](#)

Cfr. S. Žižek, *In difesa delle cause perse*, trad. it. C. Arruzza, Ponte alle Grazie, Milano, 2009, pp. 225-227.

[33](#)

Una scena del meraviglioso film di Ernst Lubitsch *Vogliamo vivere! (To Be or Not to Be)*, un breve dialogo tra i due famosi attori teatrali polacchi Maria Tura e il suo egocentrico marito Josef, sovverte in modo giocoso questa logica. Josef dice alla moglie: «Ho dato ordine di mettere il tuo nome in alto nei poster che annunciano il nostro nuovo spettacolo, prima del mio; te lo meriti, tesoro! » Lei risponde gentilmente: «Grazie, ma non lo dovevi proprio fare, non era necessario!» E lui risponde: «Sapevo che l'avresti detto, e così ho già annullato l'ordine e ho rimesso il mio nome in alto...» C'è una famosa barzelletta sul cucinare che si basa sulla stessa logica: «Come preparare una buona zuppa in un'ora: preparate tutti gli ingredienti, tagliate le verdure ecc., fate bollire l'acqua, metteteci tutti gli ingredienti, fateli cuocere a fuoco lento per mezz'ora, mescolando di quando in quando; quando, dopo tre quarti d'ora, scoprirete che la zuppa non sa di niente ed è immangiabile, gettatela via, aprite una buona latta di zuppa e riscaldatela in fretta nel microonde. Questo è il modo in cui noi, gli umani, facciamo la zuppa».

[34](#)

Per un'elaborazione più dettagliata di questo ragionamento bergsoniano, cfr. il capitolo 9 di Žižek, *In difesa delle cause perse*, cit.

[35](#)

V. Frankl, *Wissen und Gewissen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1966.

[36](#)

A James interessava di più il contrasto tra usi e costumi del passato recente e del presente: il funzionamento del viaggio nel tempo gli era estraneo, e questa è la ragione per cui saggiamente lasciò il romanzo incompiuto.

[37](#)

Citato in Dupuy, *Quand je mourrai*, cit.

[38](#)

Kant, *op. cit.*, pp. 84-85.

[39](#)

Ibid., p. 71.

[40](#)

Ibid., p. 69.

[41](#)

Ci sono anche lacaniani che esaltano la democrazia come «l'istituzionalizzazione della mancanza nell'Altro»: la premessa della democrazia è che nessun soggetto politico è a priori legittimato a detenere il potere, che il luogo del potere è vuoto, aperto alla competizione. Tuttavia, con l'istituzionalizzazione di questa mancanza, la democrazia la neutralizza – la normalizza – cosicché il grande Altro ritorna qui sotto forma della legittimazione democratica delle nostre azioni: in una democrazia le mie azioni sono «coperte» come azioni legittime che eseguono la volontà della maggioranza.

[42](#)

In italiano nell'originale. (*N.d.T.*)

[43](#)

Cito dall'eccezionale analisi di questo caso fatta da Udi Aloni, *Samson the Non-European* [*Sansone il non europeo*, testo inedito. (*N.d.T.*)]

[44](#)

Kant, *op. cit.*, pp. 60-61.

[45](#)

Gioco di parole intraducibile in italiano tra i due significati del termine *right* in inglese, che può significare sia «destra» (anche nel senso politico) sia «diritto» (come in «diritti umani»). (N.d.T.)

[46](#)

Anche il termine *liberal* presenta difficoltà di traduzione, in quanto, soprattutto nell'inglese americano, è sinonimo di «progressista», si riferisce al liberalismo politico e non tanto a quello economico (indicato in italiano più frequentemente dal termine «liberismo») e non corrisponde quindi interamente all'italiano «liberale»; *liberal* è infatti negli Stati Uniti la «sinistra» democratica e non la destra repubblicana, e così si deve intendere ogni volta che l'autore usa questo termine senza ulteriore specificazione. (N.d.T.)

[47](#)

L'argomento standard liberal-conservatore contro il comunismo è che, dal momento che vuole imporre alla realtà un impossibile sogno utopico, di necessità finisce in terrore funesto. E se insistessimo comunque a correre il rischio di imporre l'Impossibile alla realtà? Anche se, in questo modo, non otteniamo quello che volevamo e lo ci aspettavamo, cambiamo comunque le coordinate di ciò che appare come «possibile» e generiamo qualcosa di genuinamente nuovo.

[48](#)

J.-C. Michéa, *L'impero del male minore. Saggio sulla civiltà liberale*, Scheiwiller, Milano, 2008, p. 134.

[49](#)

Il limite di questo storicismo si può vedere nel modo in cui esso coincide con una crassa misurazione del passato secondo i nostri standard. È facile immaginare la stessa persona che, da una parte ci mette in guardia dall'imporre i nostri valori eurocentrici alle altre culture e, dall'altra, sostiene che classici come i romanzi di Mark Twain su Tom Sawyer e Huck Finn dovrebbero essere rimossi dalle biblioteche scolastiche perché dipingono neri e indiani d'America in modo non politicamente corretto.

[50](#)

Michéa, *op. cit.*, p. 57.

[51](#)

Per un'analisi più dettagliata del «potlatch» cfr. il capitolo primo di Žižek, *In difesa delle cause perse*, cit.

[52](#)

Kant, *op. cit.*, p. 55.

[53](#)

Anche nel marxismo stalinista, che – in completa opposizione a Marx – usa il termine «ideologia» in un senso positivo, l'ideologia è opposta alla scienza: prima i marxisti analizzano la società in modo neutro e scientifico; poi, per mobilitare le masse, traducono le loro idee in «ideologia». Tutto quello che dobbiamo aggiungere qui è che questa «scienza marxista» opposta all'ideologia è ideologia allo stato puro.

[54](#)

S. Ahmed, «*Liberal Multiculturalism Is the Hegemony – It's an Empirical Fact*» – *A response to Slavoj Žižek* [«*Il multiculturalismo liberale è l'egemonia – è un fatto empirico*» – *Una risposta a Slavoj Žižek*, testo inedito. (N.d.T.)]

[55](#)

Nella versione britannica *Celebrity Big Brother 2007* su Channel 4, Jade Goody fu accusata di razzismo per alcune sue frasi riguardo l'attrice indiana Shilpa Shetty. L'episodio ebbe grande

copertura mediatica e divenne una vera e propria controversia che portò alla cancellazione del programma per la stagione seguente. (N.d.T.)

[56](#)

Inoltre l'opposizione liberal-multiculturalista al razzismo diretto non è una mera illusione la cui verità è la protezione del razzismo: essa presenta una dimensione di classe, di cui Ahmed è cosciente, diretta contro il fondamentalismo/razzismo/antifemminismo della classe operaia (bianca).

[57](#)

Il libro di Faurisson si intitola *Mémoire en défense contre ceux qui m'accusent de falsifier l'histoire* (La Vieille Taupe, Paris, 1980) e il saggio di Chomsky pubblicato come prefazione *Some Elementary Comments on the Rights of Freedom of Expression*. La prefazione tuttavia venne aggiunta al libro da Serge Thion all'insaputa di Chomsky. (N.d.T.)

[58](#)

J.-C. Milner, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, Editions Verdier, Paris, 2003, p. 97.

[59](#)

Ibid., p. 126.

[60](#)

Slogan elettorale del partito laburista inglese (*New Labour, New Life For Britain*) datato 1994 e associato con la leadership di Tony Blair. (N.d.T.)

[61](#)

Una strategia femminista (in particolar modo in Francia e in Italia) è di ammettere che l'autorità paterna si stia disgregando, e che il tardo capitalismo si stia avvicinando a una perversa società globalizzata di «narcisisti patologici» intrappolati nel richiamo del super io a godere, ma sostiene che, per reagire a questa carenza, una nuova figura di autorità stia emergendo «dal basso», trascurata dai media: l'autorità simbolica della madre che non ha nulla a che vedere con la tradizionale figura patriarcale della Madre; la nuova madre qui non rientra nelle coordinate ideologiche esistenti. Il problema con questa soluzione è che di norma essa equivale a descrizioni e generalizzazioni di madri (single o no) che si devono occupare dei bambini; in breve, suona come una descrizione (a volte quasi sentimental-cattolica) della madre single eroica e compassionevole che mantiene unita la famiglia quando il padre è assente. Questo approccio non affronta in realtà la questione fondamentale, quella del Nome-del-Padre. Vale a dire che il Nome-del-Padre gioca un ruolo fondamentale nella strutturazione dello spazio simbolico, imponendo proibizioni che costituiscono e stabilizzano il desiderio; ma cosa succede a questo ruolo con l'ascesa dell'autorità materna? Inoltre, per Lacan il Nome-del-Padre funziona solo quando è riconosciuto (quando vi è fatto riferimento) dalla madre; ovvero, per Lacan il Nome-del-Padre è un principio strutturante per l'intero campo della differenza sessuale. Quindi è ben possibile immaginare una coppia lesbica che cresce dei figli dove, nonostante non ci sia un padre, il Nome-del-Padre è pienamente operativo. Cosa accade allora alla differenza sessuale, come anche alla funzione simbolica del padre, con l'ascesa dell'autorità materna?

[62](#)

Corte rabbinica. (N.d.T.)

[63](#)

È interessante notare che il governo di Evo Morales in Bolivia stia cercando una soluzione simile: si è dato il compito di esplorare le possibilità di abbinare all'ordine giuridico di uno Stato moderno antiche pratiche indigene di risoluzione di situazioni conflittuali.

Confessione di stampo cristiano protestante anabattista, nata in Svizzera nel Cinquecento e stabilitasi negli Stati Uniti a partire dal 1700. (N.d.T.)

Primo interludio

1

Conosciamo tutti il celebre «test di Turing», ideato per determinare se una macchina sa pensare: comunichiamo con due interfacce informatiche, e poniamo ogni tipo immaginabile di domande; dietro una delle interfacce c'è un essere umano che scrive le risposte, mentre dietro l'altra c'è una macchina. Se, basandoci sulle risposte che riceviamo, non siamo in grado di distinguere tra la macchina intelligente e l'umano intelligente, allora, secondo Turing, il nostro fallimento prova che quella macchina sa pensare. Meno noto è il fatto che, nella sua prima formulazione, il test non serviva a distinguere l'essere umano dalla macchina, ma l'uomo dalla donna. Perché questo strano spostamento dalla differenza sessuale alla differenza tra uomo e macchina? È solo il risultato dell'eccentricità di Turing dovuta alla sua omosessualità? Secondo alcuni interpreti, il punto sta nel confrontare i due esperimenti: l'imitazione riuscita delle risposte di una donna da parte di un uomo (o viceversa) *non proverebbe proprio nulla*, perché l'identità sessuale non dipende da una sequenza di simboli, mentre l'imitazione riuscita di un umano da parte di una macchina prova che la macchina sa pensare, perché «pensare» è in definitiva il modo corretto di mettere i simboli in sequenza. E se invece la soluzione di questo enigma fosse molto più semplice e radicale? E se la differenza sessuale non fosse semplicemente un fatto biologico, ma il Reale di un antagonismo che *definisce l'umanità*, così che una volta che la differenza sessuale viene abolita un essere umano diventa in effetti indistinguibile da una macchina?

2

Nello stesso modo, a proposito dell'attuale dibattito sulla riforma sanitaria negli Stati Uniti, dobbiamo distinguere tra il livello «costituito» di falsificazioni empiriche (come l'assurda accusa che la riforma sanitaria di Obama porterà alla creazione di «comitati di morte»), e il livello «costitutivo» della minaccia alla libertà di scelta che informa l'intero campo degli attacchi a Obama. Per non parlare della distinzione benjaminiana tra violenza costituita (atti empirici di violenza all'interno della società) e violenza costitutiva (la violenza iscritta nella stessa cornice ideologica di una società).

3

Israel Defense Forces. (N.d.T.)

4

S. Aloisi, *Israeli Film Relives Lebanon War from Inside Tank*, in *Reuters*, 8 settembre 2009.

5

Mi baso qui sull'ottimo articolo di Andrei Nikolaidis, *Odresujoca laz*, in *Ljubljanski dnevnik*, 28 agosto 2008 (in sloveno). Nikolaidis, uno scrittore montenegrino della nuova generazione, venne querelato da Emir Kusturica e scandalosamente condannato per aver scritto un testo in cui denunciava la complicità di Kusturica con l'aggressivo nazionalismo serbo.

6

Ricordiamo una storia simile a proposito di Lacan: quelli che lo conobbero personalmente ed ebbero

la possibilità di osservare come si comportava nella vita privata, quando non stava sostenendo la sua immagine pubblica, si sorpresero nello scoprire che si comportava nella stessa identica maniera che in pubblico, con tutta la stessa ridicola affettazione.

[7](#)

Devo quest'idea a Bernard Keenan.

[8](#)

Esiste in effetti un vecchio film sovietico (*Uno spettro si aggira per l'Europa* di Vladimir Gardin girato nel 1922) che mette in scena la Rivoluzione d'ottobre direttamente nei termini della storia di Poe.

[9](#)

Per promuovere pace e tolleranza tra albanesi e serbi in Kosovo, le forze delle Nazioni Unite che controllavano la sua indipendenza distribuirono poster con la foto di un cane e un gatto seduti fianco a fianco in modo amichevole, accompagnata dal messaggio: «Se loro possono vivere insieme in pace, potete anche voi!» Se mai ci fu un esempio di razzismo multiculturale, è questo: come tutti sappiamo, in realtà, cani e gatti non si tollerano, con l'eccezione del circo e altri luoghi dove sono ammaestrati a farlo – quindi albanesi e serbi sono implicitamente trattati come due diverse specie di animali (selvaggi) che hanno bisogno di essere opportunamente addomesticati per tollerare la vicinanza l'uno dell'altro.

[10](#)

Per aggiungere beffa al danno, due ulteriori dettagli rovinano gli ultimi momenti del film. Quando un membro della banda di Wade uccide Evans e poi lancia a Wade la propria pistola, Wade rivolge un'occhiata veloce al calcio della pistola, nota la figura di un Cristo sulla croce in rilievo metallico e allora cambia bandiera, uccide in modo freddo e veloce tutta la sua banda, come se un intervento divino lo spingesse a tradire i suoi liberatori. Poi, all'ultimo secondo, quando il treno sta partendo per Yuma con Wade a bordo, egli fischia al suo cavallo che attende fuori dal treno alla stazione, e il cavallo a quel punto inizia a correre dietro al treno – una chiara allusione al fatto che Wade ha già pianificato la fuga, e per lui tutto finirà bene.

[11](#)

Forse dobbiamo collegare questo carattere asessuale del panda al graduale abbandono della «produzione della coppia» nella Hollywood *mainstream* (*Agente 007 – Quantum of Solace* è il primo film di James Bond in cui non c'è atto sessuale tra Bond e la Bond-girl; l'assenza di sesso nei due ultimi romanzi di Dan Brown [*Il codice da Vinci* e *Il simbolo perduto*] come anche nella versione cinematografica di *Angeli e demoni*).

[12](#)

Sir Richard Francis Burton, *The Arabian Nights: Tales from a Thousand and One Nights*, Random House, New York, 2001, p. 441.

[13](#)

Cfr. F. Benslama, *La Psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Aubier, Paris, 2002.

[14](#)

Cfr. J.-J. Goux, *Œdipe philosophe*, Aubier, Paris, 1990.

[15](#)

Benslama, *op. cit.*, p. 259.

[16](#)

Titolo del seminario XXI di Lacan del 1973-1974. Il titolo integrale è *Les non-dupes errent/Le nom-du-père*, tradotto in italiano come *I troppo furbi si perdono /Il nome del padre*. Ma in francese le due

espressioni si pronunciano nello stesso modo, *lenondupèr*. (N.d.T)

[17](#)

Cfr. C. Freeman, *The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and the Fall of Reason*, Vintage Books, New York, 2005, p. 395.

[18](#)

Citato in *ibid.*, p. 401. [*De libero arbitrio*, Libro Terzo, 18.52. (N.d.T.)]

[19](#)

Citato in *ibid.*, p. 233.

[20](#)

N. Spice, *Up from the Cellar*, in *London Review of Books*, 5 giugno 2008.

[21](#)

Quando siamo spinti a farlo, la sola via d'uscita potrebbe essere di minare ciò che siamo obbligati a fare ricorrendo a oscenità ridicole: come nel caso di Patricia Highsmith che, quando fu invitata a visitare una scuola elementare in Svizzera per parlare in modo edificante ai bambini di come potevano distinguersi aiutando gli adulti, scrisse una lista di dieci cose che i bambini potevano fare a casa, come mescolare le pillole da scatole diverse (mettendo i lassativi nella scatola dei tranquillanti ecc.).

[22](#)

L'inglese *mistress* significa sia «padrona» che «amante». (N.d.T.)

[23](#)

Per chiunque conosca le lingue slave, l'ironia del nome di famiglia della bellissima e sensuale soprano russa Anna Netrebko è del tutto evidente: *treb* è la radice del verbo «aver bisogno» e *ne* è ovviamente la negazione, così il messaggio è chiaro: lei, il simbolo erotico, «non ne ha bisogno», non ha bisogno di sesso – e proprio questo la rende una Padrona/Amante che può manipolare gli uomini senza pietà.

[24](#)

G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2000, p. 889.

Capitolo secondo

[1](#)

G. Wajcman, *The Animals that Treat Us Badly*, in *lacanian ink*, n. 33, pp. 128-129.

[2](#)

Ibid., p. 130. [L'espressione *more monkey business*, qui tradotta con «torna alla tua animalità! E altre scemenze del genere», è un intraducibile gioco di parole che significa «boiata», «buffonata», ovvero, «affar da scimmia», senza che vada perso il riferimento all'animalità. (N.d.T.)]

[3](#)

Ibid., p. 131.

[4](#)

Ibid., pp. 132-133.

[5](#)

G.K. Chesterton, *The Slavery of the Mind*, in *The Collected Works of G.K. Chesterton*, vol. 3,

Ignatius Press, San Francisco, 1990, p. 290.

6

B. Fawcett, *How to Lose a Battle*, Harper, New York, 2006, p. 148.

7

G.K. Chesterton, *L'uomo eterno*, trad. it. R. Ferruzzi, Rubettino, Soneria Mannelli, 2008, pp. 48-49.

8

Cfr. B. Ward-Perkins, *La caduta di Roma e la fine della civiltà*, trad. it. M. Carpitella, Laterza, Bari-Roma, 2008.

9

Ibid., p. 222-223.

10

Ibid., p. 74.

11

Cfr. P. Heather, *I Goti. Dal Baltico al Mediterraneo, la storia dei barbari che sconfissero Roma*, EciG, Genova, 2005.

12

Cfr. F. Dahn, *Ein Kampf um Rom*, Breitopf & Sartel, Lipsia, 1876-1878 (3 volumi). [L'autore rimanda alla traduzione inglese, *Struggle for Rome*, Athena Press, Twickenham, 2005. Non esiste una traduzione italiana. (N.d.T.)]

13

Cfr. Freeman, *op. cit.*

14

L'intera traduzione inglese è disponibile online al sito autonom.motpol.nu.

15

E. Brontë, *Cime tempestose*, Giunti, Firenze, 2005, pp. 117-118. (N.d.T.)

16

In realtà Luca 22:36. (N.d.T.)

17

Solone, *Frammenti dell'opera poetica*, trad. it. M. Fantuzzi, Bur, Milano, 2001, p. 111.

18

Sofocle, *Antigone*, in *Tragedie e frammenti di Sofocle*, a cura di G. Paduano, vol. 1, Utet, Torino, 1982, p. 279.

19

L'originale inglese dice: «*A person without a city, beyond human boundary, a horror, a pollution to be avoided*». (N.d.T.)

20

Sofocle, *op. cit.*, p. 339.

21

Siamo dunque tentati di riscrivere l'*Antigone* sulla falsariga delle tre versioni di Brecht della stessa storia (*Jasager, Neinsager, Jasager 2*). La prima versione segue lo svolgimento di Sofocle. Nella seconda versione Antigone vince e convince Creonte a permettere la giusta sepoltura di Polinice; tuttavia, la folla patriota e populista insiste nella vendetta contro i ribelli traditori, c'è una nuova guerra civile, Creonte è linciato dalla folla, la città è in preda al caos e, nell'ultima scena, Antigone cammina in trance tra le rovine circondata dal fuoco e grida: «Ma io fui creata per l'amore, non per la guerra!» Nella terza, «eschilizzata», versione il coro non è più il tramite di una stupida saggezza

da senso comune, ma diventa un attore attivo: punisce sia Antigone che Creonte per la loro lotta che minaccia la città; Creonte viene depresso, entrambi vengono arrestati, e il coro prende il potere come organo collettivo, impone una nuova Legge e introduce la democrazia popolare a Tebe.

[22](#)

Tertulliano, *Apologia del cristianesimo/La carne di Cristo*, a cura di C. Moreschini, Bur, Milano, 1984, pp. 367-369: *Crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est./Et mortuus est dei filius; credibile prorsus est, quia ineptum est./Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile.*

[23](#)

Tertulliano, *La penitenza*, in *Opere catechetiche*, a cura di C. Moreschini, Città Nuova, Roma, 2008, p. 248. [In realtà I, 3-6. (N.d.T.)]

[24](#)

Tertulliano, *L'anima*, a cura di M. Manghi, Marsilio, Venezia, 1988, p. 41.

[25](#)

E. Che Guevara, *Il socialismo e l'uomo a Cuba*, trad. it. E. Cicogna, Feltrinelli, Milano, 1969, pp. 28-29.

[26](#)

Questa distanza di dieci anni non è come la distanza che separa la prima e la seconda parte del sogno freudiano dell'iniezione di Irma? In entrambi i casi abbiamo la stessa inversione da tragedia a commedia: inspiegabilmente cambiamo terreno, la completa disperazione dei due amanti separati è sostituita dalla ridicola felicità della ben organizzata vita collettiva a Clarens.

[27](#)

Cfr. J.N. Shklar, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.

[28](#)

A. Speight, *Hegel, Literature, and the Problem of Agency*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 92.

[29](#)

Ibid., p. 91.

[30](#)

J.-J. Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Heloise*, Le Livre de Poche, Paris, 2002, p. 757. [«(...) questa nausea del benessere», «sono troppo felice; la felicità mi annoia», J.-J. Rousseau, *Giulia o la nuova Eloisa*, Bur, Milano, 1992, p. 719. (N.d.T.)]

[31](#)

Citato in R. Darnton, *Il grande massacro dei gatti e altri episodi della storia culturale francese*, Adelphi, Milano, 1988, p. 301.

[32](#)

In italiano nell'originale. (N.d.T.)

[33](#)

Ernesto Che Guevara, *Messaggio alla Tricontinentale*, 1967.

[34](#)

E. Wiesel, *Legends of Our Time*, Schocken Books, New York, 1982, p. 37.

[35](#)

Ibid., p. 38.

[36](#)

B. Brecht, *Gefährlichkeit der Intelligenzbestien*, in *Gesammelte Werke in 8 Bänden*, Band VIII,

Schriften 2, Suhrkamp, Frankfurt, 1969, pp. 252-253.

[37](#)

B. Brecht, *L'accordo*, in *Drammi didattici*, Einaudi, Torino, 1980, p. 40.

[38](#)

O. Wilde, *L'anima dell'uomo sotto il socialismo*, in *Opere*, Mondadori, Milano, 2002, pp. 1159-1160.

[39](#)

«Tale procedura è favorita dall'ambiguo atteggiamento della politica in rapporto alla morale, per cui di quest'ultima la politica utilizza ai propri fini l'una o l'altra delle due specie di massime. Tanto l'amore umanitario quanto il rispetto per il *diritto* degli uomini sono entrambi dei doveri, ma quello è solo *condizionato*, mentre questo è invece dovere *incondizionato* e assolutamente imperativo, di guisa che chi vuole abbandonarsi al dolce sentimento della beneficenza si deve prima assai bene assicurare di non aver violato quel dovere. Con la morale nel primo significato (cioè come etica) la politica si dichiara facilmente d'accordo, abbandonando il diritto degli uomini alla mercé dei loro capi; ma con la morale nel secondo senso (cioè in quanto dottrina del diritto), davanti alla quale dovrebbe inchinarsi, la politica trova opportuno non accordarsi affatto e preferisce negarne ogni realtà e ridurre tutti i doveri a puri obblighi di benevolenza» (Kant, *op. cit.*, p. 89). Queste righe sono oggi più attuali che mai: viviamo in un'epoca in cui la filantropia (l'umanitarismo, la preoccupazione per la sofferenza ecc.) è sistematicamente usata come scusa per accantonare i diritti dell'uomo.

[40](#)

R. Pippin, *What Is a Western? Politics and Self-Knowledge in John Ford's The Searchers*, in *Critical Inquiry*, vol. 35, n. 2 (2009), pp. 240-241.

[41](#)

Ibid., p. 245.

[42](#)

M. Dolar, *The Art of the Unsaid* (testo inedito).

[43](#)

Il termine *gonzo* venne usato per la prima volta nel 1970 per descrivere un articolo del giornalista Hunter S. Thompson del *Boston Globe*. Un'etimologia del termine lo rimanda a un'espressione dello slang della comunità irlandese di Boston che designa chi resiste di più all'alcol; un'altra lo definisce come una corruzione del termine franco-canadese *gonzeaux*, che significa «sentiero luminoso». (*N.d.T.*)

[44](#)

Embedded journalism si riferisce a reporter che sono assegnati e letteralmente integrati (*embedded*) a unità militari durante un conflitto armato. È una pratica non nuova ma il termine venne coniato durante la copertura mediatica dell'invasione dell'Iraq nel 2003. (*N.d.T.*)

[45](#)

Un simile problema di evitare l'eccesso di vicinanza del prossimo si trova nella tortura. Secondo Lacan, quelli che praticano la tortura, «qualunque possano essere le loro buone ragioni, lo fanno perché la loro *jouissance* è avvolta in quest'atto. A prescindere dalle migliori ragioni (e cioè per il bene, la bellezza, la verità), in pratica i sadici tentano di strappare al soggetto la sua *fides*, il patto del linguaggio, sulla cui base egli è entrato in un certo numero di relazioni ». Il fine ultimo della tortura non è mai quindi solo l'informazione di cui si ha bisogno; il suo presupposto è che il soggetto torturato è vincolato da un altro patto simbolico (segreto), e il fine è quello di fargli rivelare questo patto («Sostieni di essere un buon bolscevico, ma sei in realtà un trotskista!») La tortura mira alla

dimensione più basilare della relazione del soggetto con l'ordine simbolico, al patto che lo lega a una comunità e fa di lui ciò che è, e spiega la sua identità. Nella tortura, il soggetto non è spinto a rivelare solo ciò che sa, ma anche ciò che è. È per questo che, nell'antica Roma, la confessione di uno schiavo non aveva validità legale se non era ottenuta sotto tortura – per noi una bizzarra idiosincrasia che va contro la logica (non è forse vero che, sotto tortura, siamo pronti a confessare qualsiasi cosa, il che dovrebbe rendere senza valore ogni confessione ottenuta in questo modo?) Possiamo comprendere questa norma come un'espressione del concetto che uno schiavo, per quanto sia un essere parlante, non è una persona soggetta al legame sociale del linguaggio, pronta a stare alla parola, conscia dell'onore e della dignità della «parola data».

[46](#)

Non stupisce che i luoghi di esclusione stiano diventando mete turistiche: abbiamo già il turismo degli slum (visite organizzate alle favelas in Brasile), il turismo delle catastrofi ecologiche (escursioni al reattore di Černobyl', con misuratori che ronzano come prova che siamo veramente nella zona; visite ai campi fuori Murmansk, dove l'inquinamento da scarichi minerali ha generato escrescenze mostruose...).

[47](#)

Citato in H. Zinn, *Storia del popolo americano. Dal 1492 ad oggi*, Il Saggiatore, Milano, 2005, p. 112.

[48](#)

In realtà Matteo 5:38-42. (N.d.T.)

[49](#)

M. Dabbs, *What Does It Mean to Turn the Other Cheek*; cfr. mattdabbs.wordpress.com.

[50](#)

Nel suo intervento al congresso *On the Idea of Communism* organizzato dalla School of Law del Birkbeck College, London, 13-15 marzo 2009.

[51](#)

Citato in Freeman, *op. cit.*, p. 202.

[52](#)

Devo questa informazione ad Alessandro Russo.

[53](#)

L'atteggiamento dei primi cristiani nei confronti della schiavitù era totalmente ambiguo: da un lato sottolineava che siamo tutti uguali agli occhi di Dio (alla lista di san Paolo «né giudei né greci, né uomini né donne» possiamo facilmente aggiungere «né schiavi né cittadini liberi»), e le conseguenze di quest'uguaglianza vanno dall'ingiunzione degli stoici a trattare gli schiavi in modo umano fino alla più radicale pretesa dell'abolizione della schiavitù; dall'altro, sosteneva che la schiavitù umana riecheggia la situazione umana fondamentale: siamo tutti schiavi di Cristo, e così gli schiavi effettivi devono obbedire e lavorare duramente per il loro padrone, perché così facendo stanno compiendo la volontà di Dio. L'ambiguità è sostenuta dalla differenza nello status logico della nostra suprema schiavitù a Dio: questa schiavitù superiore è immanente alla struttura sociale, è il suo supremo principio strutturale, così che la schiavitù si diffonde verso il basso a partire da esso, permeando l'intero edificio, oppure essa è un'eccezione costitutiva e in quanto tale la garanzia della nostra libertà nella realtà sociale («Sono lo schiavo solo di Dio, e questa obbedienza mi dà libertà rispetto a ogni altra autorità terrena»)? Questa differenza *non* è la differenza tra la logica di sessuazione femminile e quella maschile, dal momento che entrambe le versioni si basano su una «universalità singolare» che totalizza l'intero campo; la differenza è che, nel primo caso, la modalità esemplare di

essere uno schiavo di Cristo è inerente alla totalità, è l'apice di una schiavitù universale, mentre nel secondo caso essere uno schiavo di Cristo è l'eccezione che fonda la nostra libertà nelle faccende terrene. E questo passaggio dal primo al secondo caso combacia perfettamente con il passaggio dal cattolicesimo al protestantesimo.

[54](#)

Cfr. T. Assheuer, *Der Wahnsinn des Kapitalismus* (una critica del film di Paul Anderson *Il petroliere* [*There Will Be Blood*]), in *Die Zeit*, 7, 2008, p. 38.

[55](#)

Cfr. F. Morais, *Corações sujos. A historia de Shindo Renmei*, Companhia das Letras, San Paulo, 2001. Ringrazio Nuno Ramos de Almeida, di Lisbona, per avermi fatto conoscere questo libro.

[56](#)

Termine coniato da Richard Dawkins nel suo libro *Il gene egoista* (*The Selfish Gene*, 1976) in analogia con ciò che il «gene» è per la genetica. Indica una riconoscibile entità di informazione relativa alla cultura umana che si autopropaga nel corso dell'evoluzione culturale. (N.d.T.)

[57](#)

P. Krugman, *Il vero rischio è la ripetizione del decennio perduto giapponese* (intervista in sloveno), in *Delo*, 19 settembre 2009.

[58](#)

Un esempio meno catastrofico accadde in Portogallo, negli ultimi anni del dittatore Salazar che governò il paese per decenni. Salazar era diventato senile, incapace di sostenere una conversazione sensata, ma il consiglio dei ministri nondimeno si incontrava regolarmente con lui, esaminando le mozioni dei dibattiti e le decisioni del governo, facendogli credere che era ancora lui a comandare il paese; dopo che Salazar se ne andava, i ministri passavano alle cose serie e prendevano le vere decisioni. La ragione di questo rituale era che l'intera cricca al comando che circondava Salazar temeva il momento in cui il popolo si sarebbe reso conto che non era più il dittatore a governare il paese, il momento che avrebbe potuto – come in effetti accadde – aprire un periodo di incertezza e la ricerca di alternative politiche.

[59](#)

È anche per questo che la cultura è opposta alla scienza: la scienza è sostenuta da una pulsione implacabile per la conoscenza, mentre la cultura è un atteggiamento di fingere di non sapere/notare. L'entità la cui ignoranza deve essere mantenuta è il grande Altro come agente di apparenza innocente.

[60](#)

G. Wajcman, *Intimate Extorted, Intimate Exposed*, in *Umbr(a)*, 2007, p. 47.

[61](#)

B. Brecht, *Il volo oceanico*, in *Drammi didattici*, Einaudi, Torino, 1980, p. 13. Peter Sloterdijk punta nella stessa direzione in *Du must dein Leben ändern!*, dove fornisce elementi per una teoria materialista della religione, concependo la religione come un effetto di pratiche materiali di auto-addestramento e di auto-cambiamento – potremmo perfino sostenere che egli contribuisce così a una teoria comunista della cultura.

Secondo interludio

A.B. Yehoshua, *An Attempt to Identify the Root Cause of Antisemitism*, in *Azure*, 32, primavera 2008; disponibile online su www.azure.org.il.

2

Dobbiamo qui porre una domanda tabù: cosa significa la fissazione dei paesi arabi e delle comunità musulmane in tutto il mondo con lo Stato di Israele? Non può essere spiegata nei termini di alcuna minaccia reale alle nazioni arabe (dopotutto, Israele occupa un ben piccolo pezzo di terra), e allora il suo ruolo è ovviamente sintomatico: quando forze così diverse come l'interamente corrotta monarchia saudita e i movimenti populistici arabi anti-establishment si concentrano sullo stesso nemico, un intruso alieno, non testimonia questo di una strategia per evitare il vero antagonismo interno? In effetti gli ebrei funzionano come sintomo degli arabi (cioè, come l'incarnazione del loro rifiuto di affrontare l'impasse immanente alle loro società, la loro corruzione, il loro fallimento nel gestire lo shock della modernità). Per quel che riguarda gli israeliani, la loro situazione è in definitiva quella dei colonizzatori – non c'è nulla di eccezionale riguardo i loro problemi in Palestina.

3

Qui sto ovviamente parafrasando la famosa affermazione di Lacan: «Il quadro, certo, è nel mio occhio. Ma io sono nel quadro».

4

W.B. Michaels, *Against Diversity*, in *New Left Review*, 52, luglio-agosto 2008, p. 36.

5

Žižek, *In difesa delle cause perse*, cit., p. 15.

6

Self-Hating Israel-Threatening Jew può essere tradotto come «ebreo che detesta sé stesso e costituisce [quindi] una minaccia per Israele»; tuttavia l'acronimo formato dalle prime lettere di ogni parola, SHIT, significa ovviamente «merda» e quindi *SHIT Jew* significa allo stesso tempo «ebreo di merda». (N.d.T.)

7

George Steiner ha affermato che lo scopo degli ebrei è di essere erranti, eterni guardiani dell'alienazione e dell'essere stranieri nel mondo nazionalista borghese, ridando così vigore in modo terapeutico a valori pietrificati. Dobbiamo quindi interpretare il cristianesimo come un ri-radicalamento dell'universo del Vecchio Testamento, la sua re-iscrizione in uno stabile mondo gerarchico? E se invece fosse l'esatto contrario? E se, da una prospettiva propriamente cristiana, fosse l'esperienza ebraica di essere erranti e senza radici a non essere sufficientemente radicale, dal momento che conserva il ritorno a casa come suo orizzonte definitivo («L'anno prossimo a Gerusalemme!»)? E se, per passare dal giudaismo al cristianesimo, dovessimo abbandonare quest'orizzonte di anelito per un ritorno a casa e dovessimo accettare come primordiale la situazione stessa di essere «errante»? In questo senso, il giudaismo è una «negazione» ancora prigioniera dell'orizzonte di ciò che nega, e il cristianesimo la «negazione della negazione».

8

Cfr. T. Duck, *Israel Drafts West Bank Expansion Plans*, in *Financial Times*, 2 marzo 2009.

9

Con il termine gentrificazione (in inglese, *gentrification*) si indicano i cambiamenti socio-culturali in un'area, risultanti dall'acquisto di beni immobili da parte di una fascia di popolazione benestante in una comunità meno ricca. (N.d.T.)

10

Cfr. T. Tugend, *Israel Supreme Court OKs Museum of Tolerance Jerusalem Project*, in *The Observer*, 29 ottobre 2008.

[11](#)

E. Bronner e I. Kershner, *Parks Fortify Israel's Claim to Jerusalem*, in *The New York Times*, 8 maggio 2009.

[12](#)

Ivi.

[13](#)

Il 13 ottobre 2007 Federico Lombardi, il direttore della sala stampa del Vaticano, diede conferma che il Vaticano aveva sospeso un alto prelato che aveva pubblicamente ammesso la propria omosessualità in un'intervista alla televisione italiana, insistendo che non si sentiva in alcun modo in colpa; venne sospeso perché aveva infranto la legge della Chiesa. L'oscenità di questo incidente diviene chiara nel momento in cui la si giustappone al fatto che centinaia di preti pedofili non vengono sospesi, a differenza di quest'unico prete omosessuale che ha ammesso il proprio orientamento sessuale. Il messaggio è inequivocabile: ciò che importa è l'apparenza, non la realtà.

[14](#)

Cfr. S. Makdisi, *Palestina borderline. Storie da un'occupazione quotidiana*, trad. it. F. Novajra, Isbn Edizioni, Milano, 2009.

[15](#)

Abbiamo osservato una simile oppressione senza (troppa) aperta brutalità nella Cecoslovacchia del post-Sessantotto. Nel suo *Lezioni per il ristabilimento dell'ordine*, un classico della dissidenza, Milan Simecka descrive come, dopo il 1968, i comunisti della linea dura imposero la «normalizzazione» della popolazione ceca, il loro risveglio dal sogno del 1968 alla cruda realtà socialista. C'era poca pressione diretta; la maggior parte del lavoro era compiuta attraverso l'arte garbata della corruzione e del ricatto giornalieri e di basso livello, del tipo: «Vuoi che i tuoi figli vadano all'università? Allora firma una dichiarazione che non sarà mai resa pubblica, dicendo che sei stato sedotto a partecipare agli eventi del 1968 e che ora ti rendi conto che fu un errore...» Non sta accadendo qualcosa di simile nelle nostre società liberali tardo-capitaliste? Non c'è aperta brutalità, solo piccoli ma chiari segnali che è meglio per la tua carriera se non oltrepassi certi limiti. C'è nondimeno una differenza chiave tra la corruzione del tardo socialismo e la nostra forma tardo-capitalista, una differenza che riguarda lo status dell'apparenza. Ciò che importava nei regimi socialisti era mantenere le apparenze – si ricordi il (meritatamente) famoso esempio del verduraio del racconto di Václav Havel *Il potere dei senza potere*, che obbedientemente espone nella vetrina del suo negozio gli slogan della propaganda ufficiale, per quanto né lui né i suoi clienti li prendano sul serio: ciò che conta è il gesto di obbedienza. Nel capitalismo liberale, tuttavia, non solo a nessuno importa (entro certi limiti, ovviamente) quali slogan vengono messi in vetrina, ma anzi quelli provocatori sono i benvenuti se aiutano a vendere, giacché il mercato è il più grande ironista. Si ricordi come le grandi compagnie a volte usano parafrasi ironiche di temi comunisti per scopi pubblicitari; è difficile immaginare le autorità statali socialiste fare la stessa cosa con gli slogan capitalisti.

[16](#)

L'espressione, che significa «libero da palestinesi», riecheggia lo slogan nazista *juden-frei*, «libero da ebrei». (*N.d.T.*)

[17](#)

Devo questa linea argomentativa a Udi Aloni.

[18](#)
Noam Yuran, comunicazione personale.

[19](#)
J.-C. Milner, *L'Arrogance du présent. Regards sur une décennie: 1965-1975*, Grasset, Paris, 2009.

[20](#)
Ibid., pp. 21-22.

[21](#)
Ibid., p. 214.

[22](#)
Ibid., p. 212.

[23](#)
Ibid., p. 201.

[24](#)
Ibid., p. 183.

[25](#)
Žižek, *In difesa delle cause perse*, cit., pp. 476-477.

[26](#)
Cfr. A. Badiou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, trad. it. F. Ferrari e A. Moscati, Cronopio, Napoli, 2010.

[27](#)
Cfr. globetrotter.berkeley.edu.

[28](#)
Cfr. F. Zakaria, *Democrazia senza libertà*, Rizzoli, Milano, 2003.

[29](#)
Inoltre: e se, per la Cina, una soluzione migliore del sistema multipartitico fosse un governo monopartitico con una forte società civile (movimenti sociali) che mantengono un controllo indipendente su ecologia, condizioni dei lavoratori ecc.? Nell'epoca post-politica dei nostri giorni, i movimenti che mantengono il potere dello Stato sotto una pressione costante sono spesso ben più importanti di coloro che sono democraticamente eletti a detenere il potere.

[30](#)
P. Hallward, *Damming the Flood*, Verso, London, 2007.

[31](#)
Ibid., p. xxxiii.

[32](#)
Ibid., p. 11.

[33](#)
Ivi.

[34](#)
Žižek, *In difesa delle cause perse*, cit., p. 487.

[35](#)
Hallward, *op. cit.*, p. 11.

[36](#)
Ibid., p. 12.

[37](#)
J.M. Katz, *Poor Haitians Resort to Eating Dirt*, in *Associated Press*, 29 gennaio 2008.

[38](#)

Hallward, *op. cit.*, p. 338.

[39](#)

Per dissipare ogni illusione riguardo la Cina basta uno sguardo veloce al Myanmar: il Myanmar è effettivamente una (post)colonia cinese, con la Cina che mette in atto la strategia postcoloniale classica di appoggiare il corrotto regime militare (si ricordi come, durante le grandi proteste guidate dai monaci buddisti un paio d'anni fa, il regime militare fu salvato con il discreto aiuto di consulenti per la sicurezza cinesi) in cambio della libertà di sfruttare le vaste risorse naturali.

[40](#)

Coltan è la contrazione linguistica congolese per la miscela di columbite e tantalite, chiamata columbite-tantalite o columbo-tantalite. (*N.d.T.*)

[41](#)

Mutually Assured Destruction può essere tradotto come «la sicurezza della distruzione reciproca», ma l'acronimo MAD significa «folle» e la *MADness of the superpowers* è quindi «la follia delle superpotenze». (*N.d.T.*)

[42](#)

L.F. Kaplan e W. Kristol, *La guerra all'Iraq. La fine della tirannia di Saddam e la missione dell'America*, trad. it. M. Rimini, Fondazione Liberal, Roma, 2003, pp. 7-8.

[43](#)

«Colpisci e terrorizza», tattica militare conosciuta anche come «dominio rapido». (*N.d.T.*)

[44](#)

Kant, *op. cit.*, p. 55.

[45](#)

R. Kagan, *Power and Weakness: Why the United States and Europe See the World Differently*, in *Policy Review*, giugno-luglio 2002, p. 7.

[46](#)

Cfr. R. Cooper, *La fine delle Nazioni. Ordine e caos nel XXI secolo*, trad. it. S. Castoldi e M. Passarello, Lindau, Torino, 2004.

[47](#)

Kagan, *op. cit.*, p. 27.

[48](#)

Se, tuttavia, l'Unione Europea è sempre più un'impotente confederazione transnazionale bisognosa della protezione degli Stati Uniti, perché allora essa crea così palesemente delle inquietudini agli Stati Uniti? Si vedano i convincenti suggerimenti secondo cui gli Stati Uniti appoggiarono finanziariamente quelle forze in Irlanda che organizzarono la campagna per il NO al nuovo trattato europeo.

[49](#)

D'altra parte non dobbiamo dimenticare che l'Europa è piuttosto esperta nella pratica dei due pesi e due misure quando le fa comodo: si ricordi solo il già menzionato ruolo della Francia di Mitterand in Ruanda. E non è il Giappone, probabilmente la prima società «postmoderna», un caso ancor più chiaro di uno Stato che fa affidamento sul potere militare statunitense per la propria sicurezza (che ha provocato una tale furia da parte dei difensori dell'orgoglio nazionale come Yukio Mishima)?

[50](#)

Bruckner, *La tirannia della penitenza*, cit. p. 209.

[51](#)

Ibid., p. 220.

52

Citata in *ibid.*, p. 216.

53

M. Postone, *History and Helplessness: Mass Mobilization and Contemporary Forms of Anticapitalism*, in *Public Culture*, 18:1, 2006.

54

La conferma che gli elettori irlandesi vogliono un'altra e più profonda Europa arrivò il 2 ottobre 2009 quando, nella ripetizione del referendum, votarono un clamoroso Sì – il solo problema è che questa vittoria permetterà all'élite di Bruxelles di ignorare ancora una volta il messaggio del primo No e di continuare come prima.

Capitolo terzo

1

A. Badiou, *L'Hypothèse communiste*, Lignes, Paris, 2009, p. 28.

2

Ibid., p. 46.

3

Ibid., pp. 189-190.

4

Ibid., p. 193.

5

Ibid., p. 200.

6

Cfr. M. Postone, *Rethinking Marx (in a Post-Marxist World)*, disponibile online su platypus1917.home.comcast.net.

7

In questo senso possiamo dire che dopo il 1860 Marx non fu più un marxista; per quanto ci sia ovviamente anche una lettura più fine della sua famosa affermazione «Una cosa è certa, che io non sono un marxista» – il creatore originale di una dottrina entra in una diretta relazione sostanziale con essa e quindi non può essere un suo «seguace»: Cristo non era un cristiano, Hegel non era un hegeliano.

8

Il testo [inglese] di Wikipedia su Marx afferma come se fosse ovvio che «il feticismo della merce è un esempio di ciò che Engels chiamava falsa coscienza, che è in stretta relazione con la comprensione dell'ideologia». Ma Marx non si riferì *mai* al feticismo della merce come ideologia – per la semplice ragione che esso è un'«illusione» che non è parte di alcuna «sovrastruttura ideologica», ma ha il suo posto nel cuore stesso della base «economica» capitalista.

9

Postone, *Rethinking Marx*, cit.

10

Ivi.

[11](#)
Postone, *History and Helplessness*, cit.

[12](#)
«Da Platone alla NATO»: la forma inglese per Platone è *Plato*, che quindi rima con *NATO*, gioco di parole intraducibile in italiano. (*N.d.T.*)

[13](#)
K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, trad. it. F. Codino, Editori Riuniti, Roma, 1971, p. 8.

[14](#)
Ibid., p. 13.

[15](#)
K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, vol. 1, a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma, 1989, p. 103.

[16](#)
Si noti anche la stretta omologia con la nozione lacaniana di fantasia come costitutiva di ogni atto sessuale «reale»: per Lacan, il nostro atto sessuale «normale» è precisamente un atto di «masturbazione con un partner reale», ovvero, in esso noi non ci mettiamo in relazione con il vero Altro, ma con l'Altro ridotto a un oggetto di fantasia – desideriamo l'Altro nella misura in cui esso corrisponde alle coordinate di fantasia che strutturano il nostro desiderio.

[17](#)
Marx, *Il Capitale*, vol. 1, cit., p. 67.

[18](#)
Ibid., pp. 218. [In realtà il passo si trova verso la metà del capitolo quinto, e non all'inizio del settimo. *N.d.T.*]

[19](#)
Cfr. la discussione dei *Grundrisse* e della nozione di *general intellect* nel mio *In difesa delle cause perse*, cit., pp. 436 sgg. Aggiungo qui solo che una caratteristica spesso trascurata è che l'intera discussione del *general intellect* nei *Grundrisse* appartiene a un manoscritto frammentario e non pubblicato – è una linea di sviluppo sperimentale che Marx scartò subito dopo, dal momento che vide immediatamente che è in definitiva incompatibile con il suo nuovo punto di partenza, l'analisi della merce, che si concentra sulla merce come fenomeno sociale: «Il nuovo punto di partenza era la categoria della merce. Nelle sue opere successive l'analisi di Marx non tratta delle merci quali possono esistere in molte società, né di un ipotetico stadio precapitalista di 'produzione semplice di merci'. Invece la sua analisi tratta della merce quale esiste nella società capitalista. Marx analizza ora la merce non solo come oggetto, ma come la forma storicamente specifica e più fondamentale delle relazioni sociali che caratterizzano quella società [...]. Su questa base Marx procede ad analizzare criticamente le teorie che si proiettano sulla storia o sulla società in generale, categorie che, secondo lui, sono valide solo per l'epoca capitalista. Questa critica vale anche implicitamente per gli stessi scritti giovanili di Marx con le loro proiezioni transstoriche, come la nozione che la lotta di classe è stata al centro dell'intera storia, per esempio, o la nozione di una logica intrinseca all'intera storia o, ovviamente, la nozione che il lavoro è il maggiore elemento costitutivo della vita sociale [...]. Marx prese il termine 'merce' e lo utilizzò per designare una forma storicamente specifica delle relazioni sociali, costituita come una forma strutturata della pratica sociale che, allo stesso tempo, è un principio strutturante delle azioni, visioni del mondo e disposizioni della gente. In quanto categoria della prassi, essa è una forma sia della soggettività che dell'oggettività sociali. Per alcuni aspetti essa occupa nell'analisi di Marx della modernità un luogo simile a quello che la

parentela può occupare nell'analisi di un antropologo di un'altra forma di società», Postone, *Rethinking Marx (in a Post-Marxist World)*, cit.

[20](#)

Possiamo dire che quello che Marx fa per le merci, Claude Lévi-Strauss lo fa per la parentela nelle *Strutture elementari della parentela*, in cui fornisce le determinazioni formali elementari delle relazioni di parentela. L'interessante differenza metodologica è che, nel caso delle merci, si comincia con il ruolo delle merci nel capitalismo (in cui predomina la produzione di merci), cioè nella forma più sviluppata, mentre nel caso della parentela si deve cominciare con le società «primitive», in cui le relazioni di parentela funzionavano da principio strutturante dell'intero corpo sociale.

[21](#)

Friedrich Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Prefazione alla prima edizione del 1884, Savelli, Roma, 1977, p. 30.

[22](#)

Marx e Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., pp. 19-20.

[23](#)

E, tra parentesi, esattamente lo stesso rimprovero deve essere fatto a quei sostenitori della *discourse analysis* [analisi del discorso] che tacciano coloro che continuano a sottolineare il ruolo strutturale chiave del modo economico di produzione di essere rappresentanti del «marxismo volgare» (o, per usare un altro slogan popolare, dell'«essenzialismo economico»): l'insinuazione è che tale visione riduce il linguaggio a strumento secondario, situando la vera efficienza storica solo nella «realtà» della produzione materiale. C'è tuttavia una semplificazione simmetrica che non è meno «volgare»: quella di proporre un parallelo diretto tra linguaggio e produzione, e cioè, di considerare – nello stile di Paul de Man – il linguaggio stesso come un altro modo di produzione, la «produzione di senso». Secondo questo approccio, in parallelo alla «reificazione» del lavoro produttivo nei suoi risultati, anche la nozione comune di parola come mera espressione di un qualche senso preesistente «reifica» il senso, ignorando come il senso non sia solo riflesso nella parola, ma generato da essa – è il risultato della «pratica significante», come si usava dire una volta. Dobbiamo respingere questo approccio come il peggior caso di *formalismo* non dialettico: esso comporta un'ipostasi della «produzione» in una nozione astratta-universale che comprende la produzione economica e «simbolica» come le sue due specie, ignorando il loro status radicalmente diverso.

[24](#)

K. Marx, *Miseria della filosofia*, a cura di N. Badaloni, Editori Riuniti, Roma, 1998, p. 66.

[25](#)

Postone, *History and Helplessness*, cit.

[26](#)

K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse)*, vol. 1, La nuova Italia, Firenze, 1997, pp. 32-33.

[27](#)

Ibid., pp. 30-32.

[28](#)

F. Del Lucchese e J. Smith, «*We Need a Popular Discipline*»: *Contemporary Politics and the Crisis of the Negative*, intervista con Alain Badiou, Los Angeles, 2 luglio 2007. (Le citazioni non segnalate che seguono provengono dal manoscritto di quest'intervista).

[29](#)

D. Da Costa, *Le Rêve gauche*, in *New York Observer*, 1 ottobre 2008; disponibile online su

philosophysother.blogspot.com. Si noti la doppia presa di distanza che permette a Da Costa di avere capra e cavoli: egli non afferma apertamente che io sono un fascista antisemita, solo che sono un *profascista* il cui radicalismo (anticapitalista) è *in nuce* antisemita. Il problema con questa doppia delimitazione è che squalifica ogni radicale messa in questione del capitalismo come un «radicalismo profascista e *in nuce* antisemita» – e questo ci porta alla premessa che sta alla base della tesi di Lévy che l'antisemitismo del ventunesimo secolo sarà quello dei progressisti, il che non dovrebbe sorprendere visto che Lévy è un autoproclamato partigiano del libero mercato («Io credo nel libero mercato»), ha dichiarato in modo enfatico in un'intervista a C-SPAN nel settembre del 2008): *oggi, secondo questa posizione, ogni posizione anticapitalista è in nuce antisemita*. Non è difficile vedere la straordinaria funzione di legittimazione ideologica di questa equazione: essa squalifica a priori ogni critica radicale dell'ordine capitalista egemonico, associandola con il peggior crimine politico del ventesimo secolo.

[30](#)

S. McLemee, *Darkness Becomes Him*, in *The Nation*, 23 settembre 2008.

[31](#)

Inoltre: deve la politica essere veramente restituita alla politica, liberata dall'ombra della filosofia (o della teologia)? Non è *sempre* stata ogni politica radicale «cucita» a qualche contenuto trans-politico (filosofico, teologico...)?

[32](#)

Qui il sintomo di Badiou è l'esagerata nozione di Stato, che in effetti tende a sovrapporsi allo stato (delle cose) nel senso più ampio. Su questa falsariga Judith Balso ha affermato – al congresso sul comunismo a Londra nel marzo del 2009 – che le opinioni stesse fanno parte dello Stato. La nozione di Stato deve essere ampliata in questo modo esagerato proprio perché l'autonomia della «società civile» rispetto allo Stato viene ignorata, così che lo «Stato» deve includere l'intera sfera economica come anche la sfera delle opinioni «private».

[33](#)

La citazione è presa da A. Badiou, *The Event as Trans-Being*, in *Theoretical Writings*, Continuum, London, 2006, p. 101, che è la traduzione di *L'événement comme trans-être*, in *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Paris, 1998, p. 55-59. Tuttavia, la traduzione italiana, *L'evento come tras-essere*, in A. Badiou, *Ontologia transitoria*, a cura di Alberto Zanon, Mimesis, Milano, 2007, pp. 43 sgg., non include tre paragrafi, incluso questo passo. È possibile che il saggio sia stato modificato per la traduzione inglese. (*N.d.T.*)

[34](#)

Marx, *Il Capitale*, cit., vol. 3, pp. 1003-1004.

[35](#)

R. Conquest, *Raccolto di dolore. Collettivizzazione sovietica e carestia terroristica*, trad. it. V. Molone e S. Minucci, Fondazione Liberal, Roma, 2004, p. 143. A queste suddivisioni fece ironicamente riferimento Andrej Platonov nel racconto breve *Vprok (A buon pro)* del 1931, in cui le «discriminazioni tra *bedniaki*, *seredniaki*, *kulaki* e *podkulachniki* diventano ben presto confuse, e il narratore incontra un autoproclamato 'combattente contro il pericolo secondario' che gli spiega cripticamente che il 'pericolo secondario alimenta quello primario' » (Thomas Seifrid, *Andrei Platonov*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 138). O, come scrisse lo stesso Platonov in *Lo sterro (Kotlovan)*, l'Attivista del partito impegnato in una feroce campagna di dekulakizzazione finisce egli stesso nel «pantano di sinistra dell'opposizione di destra»...

[36](#)

Conquest, *op. cit.*, p. 146.

[37](#)

Ivi.

[38](#)

Cfr. W. van Reijen e J. Bransen, *The Disappearance of Class History in Dialectic of Enlightenment*, in M. Horkheimer e T.W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford, 2002, pp. 248 – 252.

[39](#)

B. Blumberg e P. Nogales, *Marx After Marxism: An Interview with Moishe Postone*, marzo 2008, disponibile online su platypus1917.home.comcast.net.

[40](#)

Marx, *Il Capitale*, cit., vol. 1, p. 68.

[41](#)

Ibid., pp. 69-70.

[42](#)

Ibid., pp. 70 e 79.

[43](#)

T. Hartford, *L'economista mascherato. L'insospettabile logica che fa muovere i soldi*, trad. it. L. Trevisan e A. Zucchetti, Bur, Milano, 2007, p. 93.

[44](#)

Il «potere di scarsità» è il potere che la scarsità di un prodotto sul mercato dà ai produttori nel fissare il prezzo del prodotto stesso. Le «esternalità» si verificano quando l'azione di un soggetto causa delle conseguenze (positive o negative) nella sfera di altri soggetti, senza che a questo corrisponda una compensazione in termini monetari (ovvero venga pagato un prezzo definito attraverso una libera contrattazione di mercato). (*N.d.T.*)

[45](#)

Marx, *Il Capitale*, cit., vol. 1, pp. 208-209.

[46](#)

Ibid., p. 209.

[47](#)

Hartford mostra in modo convincente la saggezza di Deng in Cina: invece della terapia dello shock imposta in Russia, in modo graduale egli concesse spazio al capitalismo *ai margini*, non solo ai margini geografici («zone libere» esclusive) o in sfere marginali della produzione (piccoli artigiani e servizi), ma anche nei margini di produzione all'interno di una singola azienda, tenendo in considerazione la lezione fondamentale del mercato, e cioè che ciò che conta veramente è il costo marginale (il costo per produrre in modo redditizio un articolo in più di un prodotto): le imprese statali non vennero direttamente privatizzate, ma inizialmente venne data loro la possibilità di vendere il loro surplus (in esubero alla quota statale) sul mercato libero. E se, lungi dall'essere un fenomeno circoscritto, questo ruolo marginale fosse accettato come modello per il futuro: concedere al capitalismo uno spazio marginale in cui l'economia di mercato garantisse la distribuzione ottimale delle risorse?

[48](#)

Che appalta la produzione a imprese esterne. (*N.d.T.*)

[49](#)

Cfr. A.-L. Barabási, *Link. La scienza delle reti*, trad. it B. Antonielli d'Oulx, Einaudi, Torino, 2004,

capitoli 6 e 8.

[50](#)

J.M. Keynes, *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, a cura di A. Campolongo, Utet, Torino, 1971, p. 296.

[51](#)

MEGA (Marx-Engels-Gesamtausgabe), Abteilung II, Band 6, Dietz Verlag, Berlino, 1976, p. 41.

[52](#)

Postone, *Rethinking Marx (in a Post-Marxist World)*, cit.

[53](#)

Ibid.

[54](#)

K. Karatani, *Transcritique: On Kant and Marx*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2005, p. 9.

[55](#)

Cfr. T.W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, trad. it. di F. Serra, Il Mulino, Bologna 1971, p. 111.

[56](#)

Local Exchange Trading Systems, «sistemi di scambio locale» o anche «sistemi monetari locali». (N.d.T.)

[57](#)

Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*, Atlantic Highlands, Humanities Press, NJ, 1977, pp. 66-67. [La versione italiana (*Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale*, Feltrinelli, Milano, 1979) è una traduzione della seconda edizione del 1972, ampliata e corretta rispetto alla prima versione del 1970 (*Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie gesellschaftlicher Synthesis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main). I passi qui citati quindi non compaiono in alcuna traduzione italiana. (N.d.T.)]

[58](#)

Ibid., pp. 72-73.

[59](#)

MEGA, Abteilung II, Band 1, cit., p. 431.

[60](#)

K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse)*, vol. 2, La nuova Italia, Firenze, 1997, pp. 149-150.

[61](#)

Si vedano, tra gli altri, H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt, 1970, e H. Uchida, *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*, Routledge, New York, 1988.

[62](#)

Marx, *Il Capitale*, cit., vol. 1, pp. 186-188.

[63](#)

Appendice alla prima edizione tedesca del *Capitale*, 1867, in K. Marx, *The Value-Form*, in S. Mohun (ed.), *Debates in Value Theory*, Macmillan, Basingstoke, 1994, pp. 18-19.

[64](#)

Ivi.

[65](#)

Con il capitale speculativo c'è un'ulteriore mistificazione: quando un capitalista prende in prestito del denaro da una banca e poi divide con essa il suo profitto, cioè paga alla banca parte del suo

profitto come interesse, il risultato è una doppia mistificazione – da un lato sembra che il denaro in quanto tale possa generare più denaro, ed è per questo che la banca deve essere remunerata; dall'altro, sembra che il capitalista non venga pagato per il suo investimento – ha ricevuto il denaro dalla banca – ma per ciò che ha fatto con il denaro, per il suo lavoro nell'organizzazione della produzione. Le ultime tracce dello sfruttamento vengono quindi offuscate.

[66](#)

Cfr. E. Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano, 1971.

[67](#)

Blumberg e Nogales, *Marx After Marxism: An Interview with Moishe Postone*, cit.

[68](#)

Cfr. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, premessa di P. Ludz, trad. di G. Piana, Mondadori, Milano, 1973.

[69](#)

Cfr. T.W. Adorno, *Wagner*, a cura di M. Bortolotto, Einaudi, Torino, 2008.

[70](#)

C. Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, Routledge, New York, 2005, p. 111.

[71](#)

Ibid., p. 112.

[72](#)

D. Henrich, *Between Kant and Hegel*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusset, 2008, pp. 289-290.

[73](#)

G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophie des subjektiven Geistes/Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Riedel, Dordrecht, 1978, pp. 6-7.

[74](#)

Ivi.

[75](#)

Ivi.

[76](#)

G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, tomo secondo, trad. it. A. Moni, Laterza, Bari, 1974, pp. 17-18. I vari movimenti nazionalisti, con la loro brama di «ritorno alle origini», sono qui esemplari: è proprio il ritorno alle «origini perdute» che letteralmente costituisce ciò che è stato perso, e, in questo senso, la Nazione – come sostanza spirituale – è il «prodotto di sé stessa».

[77](#)

G.W.F. Hegel, *Estetica*, tomo primo, a cura di N. Merker, trad. it di N. Merker e N. Vaccaro, Einaudi, Torino, 1997, p. 108.

[78](#)

Rentier (redditiere, chi dipende dalle entrate derivanti da rendite), proviene dall'espressione *rentier State* (traducibile in italiano come «Stato redditiere»), uno Stato che trae tutto o una porzione sostanziale del suo reddito nazionale dalla rendita assicurata dalla vendita delle risorse indigene a clienti esterni. Il termine *rentier State* di solito non viene tradotto in italiano. (*N.d.T.*)

[79](#)

Citato da www.exclusion.net.

[80](#)

Idea sviluppata nel suo *Real Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism?*, Clarendon, Oxford, 1995.

[81](#)

Cfr. A. Bard e J. Soderqvist, *Netocracy: The New Power Elite and Life After Capitalism*, Reuters, London, 2002.

[82](#)

cfr. P. Sloterdijk, *Aufbruch der Leistungstraeger*, in *Cicero*, novembre 2009, pp. 95-107.

[83](#)

Ibid., p. 96.

[84](#)

Ibid., p. 97.

[85](#)

Ivi.

[86](#)

N. Bolz, *Wer hat Angst vor der Freiheit?*, in *Cicero*, novembre 2009, p. 70.

[87](#)

Sloterdijk, *Aufbruch der Leistungstraeger*, cit., p. 99.

[88](#)

Ibid., p. 106.

[89](#)

P. Sloterdijk, *Ira e tempo. Saggio politico-psicologico*, a cura di G. Bonaiuti, trad. it. F. Pelloni, Meltemi, Roma, 2007, p. 43.

[90](#)

Qui c'è un intraducibile gioco di parole con *basic citizen*, cittadini *basic* in quanto «elementari, di base», ma anche in quanto destinatari del *basic income*, del «reddito minimo», e quindi «minimi». (*N.d.T.*)

Terzo interludio

[1](#)

Dobbiamo menzionare qui il romanzo di Brigitte Reimann *Franziska Linkerhand* (pubblicato per la prima volta nel 1974, dopo la morte dell'autrice, ma in forma censurata), un classico della letteratura della Germania est: un vero anti-*Fonte meravigliosa*, tratta della lotta di una giovane donna architetto per costruire edifici che possano essere abitati dalla gente comune.

[2](#)

Cfr. Karatani, *op. cit.*

[3](#)

H. Foster, *Why All the Hoopla?*, in *London Review of Books*, 23 agosto 2001.

[4](#)

Cfr. F. Jameson, *Post-Modernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Verso, London, 1991, pp. 97-131. [F. Jameson, *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, trad. it. M. Manganelli, Fazi, Roma, 2007. pp. 121-140].

[5](#)

Ivi.

[6](#)

Nel romanzo breve *La piramide* (trad. it. F. Bruno, Longanesi, Milano, 1997) Ismail Kadaré sostiene questa funzione simbolica con una reale. Il romanzo comincia con l'annuncio da parte del faraone Cheope ai suoi consiglieri di non voler costruire una piramide come i suoi predecessori. Allarmati da questa proposta, i consiglieri gli fanno notare che la costruzione della piramide è cruciale per preservare la sua autorità: qualche generazione prima, il benessere aveva reso il popolo d'Egitto più indipendente, così da cominciare a dubitare dell'autorità del faraone e a farvi resistenza. Quando Cheope decide che il benessere dell'Egitto deve essere diminuito, i suoi consiglieri esaminano le diverse opzioni per realizzare questo piano (entrare in guerra con paesi confinanti; provocare artificialmente una catastrofe naturale – come deviare il flusso del Nilo e mandare quindi in rovina l'agricoltura), ma queste sono tutte rifiutate perché troppo pericolose (se l'Egitto perdesse la guerra il faraone stesso e la sua élite potrebbero perdere il potere; una catastrofe naturale potrebbe esporre l'incapacità di coloro che detengono il potere a controllare la situazione e quindi potrebbe provocare il caos). Così tornano all'idea di costruire una piramide così grande che la sua costruzione mobiliterà tutte le risorse del paese e consumerà così la sua prosperità – indebolire le energie della popolazione metterà tutti in riga. Il progetto mette il paese in uno stato di emergenza per due decenni, con la polizia segreta del faraone occupata a scoprire piani di sabotaggio e a organizzare arresti, confessioni pubbliche ed esecuzioni di stile stalinista. Il romanzo si conclude con un rapporto di come la saggia e ingegnosa idea del faraone venne messa in pratica più e più volte nella storia posteriore, più recentemente e nel modo più originale in Albania dove, invece di una grande piramide, migliaia di piccoli bunker ebbero la stessa funzione.

[7](#)

Cfr. il rapporto *Alternate Universe*, in *Newsweek*, 30 luglio 2007, pp. 36-45.

[8](#)

J. Berger, *Splendori e miserie di Pablo Picasso*, trad. it. J. Greco, Il Saggiatore, 1996, p. 10.

[9](#)

L'inglese *less is more* e *less is a bore* gioca sull'assonanza dei due termini *more* e *bore*, che non è traducibile in italiano. In tedesco il motto di Mies van der Rohe è: «*Weniger ist mehr*». (N.d.T.)

[10](#)

Meglio conosciuto come Northrop-Grumman B-2 Spirit, il più costoso aeroplano da guerra mai costruito. (N.d.T.)

[11](#)

Movimento socialista VPERED, Piattaforma Chto Delat, *An Open Letter on the 2008 Kandinsky Prize*, 8 dicembre 2008.

[12](#)

Cfr. C. Lévi-Strauss, *Tristi tropici*, trad. di B. Garufi, Il Saggiatore, Milano, 1960, p. 183.

[13](#)

F. Jameson, *L'inconscio politico: il testo narrativo come atto socialmente simbolico*, trad. it. L. Sosio, Garzanti, Milano 1990, p. 85.

[14](#)

Ibid., p. 85.

[15](#)

Lévi-Strauss, *Tristi tropici*, cit., p. 185.

[16](#)

Jameson, *L'inconscio politico*, cit., p. 86.

[17](#)

Ivi.

[18](#)

Non vale lo stesso per il progetto di Brasilia di Niemeyer, questo sogno immaginario di risoluzione degli antagonismi sociali che integra, non la realtà degli antagonismi sociali, ma la mancanza di un meccanismo ideologico-egalitario che possa ricoprirli con un'apparenza che funzioni a dovere?

[19](#)

Già questa situazione di base non può non evocare ricche associazioni: mentre in Giappone è possibile essere pressati nella folla della metropolitana e sentirsi ancora a distanza dagli altri, in *Shining* perfino un grande hotel abbandonato non è sufficientemente grande per un'unica famiglia, i cui membri si sentono oppressi l'uno dall'altro ed esplodono in aggressione e violenza.

[20](#)

F. Jameson, *Storicismo in Shining*, in *Firme del visibile: Hitchcock, Kubrick, Antonioni*, trad. it. D. Turco, a cura di G. Pedullà, Donzelli, Roma 2003, pp. 81-83.

[21](#)

F. Jameson, *The Seeds of Time*, Columbia University Press, New York, 1994, p. 135.

[22](#)

Ibid., p. 136.

[23](#)

Ibid., p. 135.

[24](#)

Ci può anche essere un falso interno. Nel Zentrum für Kunst und Medientechnologie di Karlsruhe c'è uno schermo televisivo di fronte all'entrata dei servizi igienici principali, che mostra continuamente sul suo schermo in bianco e nero l'interno di un piccolo cubicolo con una tazza del water vuota. Dopo il primo momento di sollievo (grazie a Dio il bagno è libero, sono disperato!), mi rendo conto che non sarà più vuoto quando io entrerò, e che mi si vedrà mentre defeco. È solo a questo punto che capisco l'ovvia verità: quello che vediamo è naturalmente solo un nastro preregistrato, non il vero interno dei servizi igienici...

[25](#)

È per questo che è assai sgradevole osservare i propri escrementi che tornano indietro dalle tubature nella tazza del water – qualcosa come il ritorno dei morti viventi...

[26](#)

Il gioco di parole, intraducibile in italiano, è dato dal fatto che «rivestimento» è reso dall'autore con il termine *skin*, che significa «pelle». (*N.d.T.*)

[27](#)

Siamo tentati qui di immaginare la triade di urbanistica-architettura-design come la triade hegeliana di Universale, Particolare e Singolare, dove l'architettura è il termine medio che traccia la linea di separazione tra lo spazio esterno (il campo dell'urbanistica) e lo spazio interno (la cui progettazione è il campo del design o della decorazione d'interni).

[28](#)

A. Zaera Polo, *The Politics of the Envelope: A Political Critique of Materialism*, vol. 17, pp. 76-105; disponibile online su: c-lab.columbia.edu.

[29](#)

Ibid., p. 103.

[30](#)

K. Marx e F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Editori Riuniti, Roma, 1990, p. 9.

[31](#)

Zaera Polo, *op. cit.*, p. 78. [Questa terminologia è presa dalla trilogia *Sfere (Sphären)* di Peter Sloterdijk, citata di seguito, che comprende i volumi *Bolle (Blasen, 1998)*, *Globi (Globen, 1999)*, e *Schiuma (Schäume, 2004)*. In particolare poi, *economic foams*, «schiume economiche», è un termine usato in economia per definire fenomeni di disequilibrio che si verificano nello sviluppo economico e crescono (come «schiuma») fino a raggiungere un punto di rottura qualitativo che le trasforma in *foam economy*. (N.d.T.)]

[32](#)

Zaera Polo, *op. cit.*, p. 78.

[33](#)

Ibid., p. 79.

[34](#)

Ibid., p. 102.

[35](#)

Ibid., p. 84.

[36](#)

Ivi.

[37](#)

Ibid., p. 85.

[38](#)

M. Hammond, *Performing Architecture: Opera Houses, Theatres and Concert Halls for the Twenty-First Century*, Merrell, London e New York, 2006, pp. 24-25.

[39](#)

Ibid., p. 25.

[40](#)

Ibid., p. 26.

[41](#)

Organizzatore e attivista politico all'interno di una comunità. Obama è stato *community organizer* nella sua comunità di Chicago prima di ottenere la laurea in giurisprudenza. (N.d.T.)

[42](#)

Versione maschile e populista di *first lady*, ovvero, presidente. (N.d.T.)

[43](#)

«Trivella, baby, trivella!» Slogan del partito repubblicano coniato per la campagna elettorale americana del 2008 da Michael Steele, per esprimere appoggio a nuove politiche di trivellazione petrolifera. Il 2 ottobre 2008, in un dibattito con il candidato democratico alla vicepresidenza Joe Biden, Sarah Palin riprese lo slogan per rispondere alle critiche di Biden alle politiche energetiche e ambientali proposte dai repubblicani. La frase divenne celebre e viene da allora associata alla Palin. Tuttavia qui è probabilmente usata anche con un doppio senso, dal momento che il verbo *to drill* significa anche «esercitarsi», «addestrarsi». (N.d.T.)

[44](#)

Termine coniato da Rem Koolhaas; cfr. R. Koolhaas, *Junkspace. Per un ripensamento radicale dello spazio urbano*, a cura di G. Mastrigli, Quodlibet, Macerata, 2006.

[45](#)

Foster, *Why All the Hoopla?*, cit.

[46](#)

Nomignolo dato alla Metropolitan Opera House, un teatro situato a Broadway, inaugurato nel 1883 e demolito nel 1967. (N.d.T.)

[47](#)

Portando questa logica a un estremo assurdo, potremmo immaginare un edificio che consista *solo* di una gigante scalinata circolare, con ascensori che ci portano fino in cima, così che quello che è di solito solo un mezzo, una via per il vero obiettivo, diventerebbe lo scopo principale – andremmo in un simile edificio semplicemente per fare una lenta passeggiata scendendo le scale. Non si avvicina il Guggenheim Museum di New York a questa immagine, con le mostre d'arte ridotte de facto a decorazioni progettate per rendere più piacevole la lunga camminata?

[48](#)

H. Foster, *The ABCs of Contemporary Design*, ottobre, 100 (primavera 2002), p. 191.

[49](#)

Si ricordino le sue figure solitarie in palazzi di uffici o in piccoli ristoranti la notte, dove sembra che la cornice del dipinto debba essere raddoppiata con un'altra intelaiatura della finestra – o, nei ritratti di sua moglie vicino a una finestra aperta, esposta ai raggi del sole, l'eccesso opposto del contenuto stesso dipinto rispetto a quello che effettivamente vediamo, come se vedessimo solo un frammento dell'intero quadro, l'inquadratura con una controinquadratura che manca.

[50](#)

Hammond, *op. cit.*, p. 42.

[51](#)

Ivi.

[52](#)

Ibid., pp. 65-67.

[53](#)

Ibid., p. 67.

[54](#)

Cfr. A. Vidler, *La deformazione dello spazio. Arte, architettura e disagio nella cultura moderna*, trad. it. M. Laera, Postmedia Books, Milano, 2009.

[55](#)

Cfr. S. Jay Gould e R. Lewontin, *The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme* (1979), ripubblicata in *The Richness of Life: The Essential Stephen Jay Gould*, W.W. Norton, New York, 2007.

[56](#)

In italiano *spandrel* si traduce con «pennacchio» ed è un termine architettonico, sul cui modello Lewontin e Gould coniarono il termine per la loro teoria. In biologia il termine rimane tuttavia non tradotto in italiano. (N.d.T.)

[57](#)

Cfr. D.M. Buss et al., *Adaptations, Exaptations, and Spandrels*, *American Psychologist* 53:5, 1998, pp. 533-548; disponibile online su sscnnet.ucla.edu.

[58](#)

R.C. Lewontin, *The Triumph of Stephen Jay Gould*, in *The New York Review of Books*, 55:2, 4 febbraio 2008.

[59](#)

S. Jay Gould, *The Exaptive Excellence of Spandrels as a Term and Prototype*, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 94:20, 30 settembre 1997, pp. 1750-1755.

Capitolo quarto

[1](#)

Cfr. I. Gross, *The Scar of Revolution*, University of California Press, Berkeley, 1991.

[2](#)

D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, trad. it. M. Bortolini, Meltemi, Roma, 2004.

[3](#)

Ibid., p. 31.

[4](#)

Ibid., p. 32.

[5](#)

Per quel che riguarda il livello culturale di questa collaborazione, il film *The Millionaire (Slumdog Millionaire)*, premiato con un Oscar, mette insieme il peggio del consumismo del mercato occidentale e dello spiritualismo orientale, con il *karma* orientale che dà una mano al suo successo di botteghino – il film è in effetti un caso del peggio delle ideologie orientale e occidentale che si integrano e si rinforzano a vicenda.

[6](#)

Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, cit., p. 20.

[7](#)

Ibid., p. 95.

[8](#)

Ibid., p. 101.

[9](#)

Ibid., p. 16.

[10](#)

Ibid., p. 33.

[11](#)

Ibid., pp. 80-81.

[12](#)

K. Marx, *Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des Kapitals*, *MEGA*, parte seconda, vol. 6, 1987, p. 41.

[13](#)

Proclamare qualcosa come universale è sempre un'ipotesi rischiosa, non possiamo mai essere sicuri che l'universalità che proponiamo non sia colorata dalla nostra posizione particolare, e così la costruzione di universali è un lungo processo, una forma di lavoro paziente e infinito che può solo avvicinarsi asintoticamente al proprio obiettivo.

[14](#)

S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2009, p. 133.

[15](#)

Il destino della lingua portoghese in Angola è esemplare dei paradossi della decolonizzazione. Prima della decolonizzazione, una larga maggioranza di persone in Angola parlava lingue tribali particolari, e solo la ristretta élite istruita dai colonizzatori parlava portoghese. Dopo che nel 1975 fu dichiarata l'indipendenza, la guerra civile che ne seguì causò grandi spostamenti della popolazione: milioni di persone che fuggivano dai combattimenti trovarono rifugio nella capitale Luanda dove, per potersi capire l'un l'altro, dovevano fare ricorso alla sola lingua universale a loro disposizione, il portoghese. Così fu solo dopo la decolonizzazione che la lingua del colonizzatore penetrò pienamente nell'intero corpo sociale ed emerse come la lingua dominante del nuovo Stato nazione indipendente. Non sta questo paradosso al centro di tutti gli Stati indipendenti postcoloniali? La loro indipendenza significa non un ritorno a una condizione precoloniale, ma l'adozione della forma stessa dello Stato nazione portata dai colonizzatori.

[16](#)

Anche se si potrebbe sostenere che la reincarnazione è un modo di praticare l'elezione per sorteggio, che era di fatto un mezzo democratico ampiamente usato nell'antica Grecia.

[17](#)

Nonostante il Dysart più conosciuto sia Richard Burton, che interpretò il ruolo a Broadway e nella versione cinematografica, altri due attori che hanno interpretato questo ruolo evocano associazioni molto più interessanti: Anthony Hopkins e Anthony Perkins – Dysart: tra Hannibal Lecter e Norman Bates!

[18](#)

Equus è di solito letto in un modo new age, come un dramma che celebra la forza vivente di una risvegliata spiritualità pagana; tuttavia, la narrativa del dramma sostiene il messaggio opposto: la spiritualità pagana esplose quando la nostra religione occidentale (cristiana) fallisce, quando crolla la Legge simbolica che essa garantisce. Ciò che appare più «primordiale» è quindi una reazione secondaria, un mito inventato per riempire il buco creato dalla sospensione della Legge paterna. In un certo senso, Alan è un «uomo cavallo» come il piccolo Hans, il bambino paziente di Freud – con la differenza fondamentale che qui il cavallo non è l'oggetto di una fobia, ma un oggetto di eccessiva *jouissance*, della libido paterna non castrata.

[19](#)

A. Rand, *L'Atlantide. L'uomo che apparteneva alla terra*, Corbaccio, Milano, 2007, p. 92.

[20](#)

C. Malabou, *Les Nouveaux blessés*, Bayard, Paris, 2007. [La traduzione italiana a cura di G. Biolghini, *I nuovi feriti. Un tentativo di comprendere le nuove sofferenze del cervello in un dialogo serrato tra filosofia e scienza*, ObarraO, Milano, prevista per il 2010, al momento di questa stesura non è ancora stata pubblicata. (N.d.T.)]

[21](#)

«L'analisi è venuta ad annunciarci che c'è del sapere che non si sa, un sapere che trova supporto nel significante in quanto tale», J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora (1972-1973)*, Einaudi, Torino, 1983, p. 95.

[22](#)

Cfr. nota 43 del Secondo interludio. (N.d.T.)

[23](#)

Possiamo osservare una combinazione veramente unica delle dimensioni sociali e personali del trauma nella Cina contemporanea, dove l'interesse per la psicanalisi sta crescendo sullo sfondo del trauma della Rivoluzione culturale, giacché vecchie memorie di vite ferite e distrutte in quegli anni

turbolenti continuano a tormentare il presente. Informazione fornita da Molly Rothenberg (New Orleans).

[24](#)

Malabou, *Les Nouveaux blessés*, cit., p. 235.

[25](#)

Ibid., pp. 258-259.

[26](#)

Ibid., p. 345.

[27](#)

Ibid., p. 267.

[28](#)

Ibid., p. 260.

[29](#)

Ibid., p. 29.

[30](#)

Ibid., p. 33.

[31](#)

Ibid., p. 35.

[32](#)

Ibid., p. 323.

[33](#)

O. Sacks, *Musicofilia. Racconti sulla musica e il cervello*, trad. it. I. Blum, Adelphi, Milano, 2008, pp. 78-79.

[34](#)

Malabou, *Les Nouveaux blessés*, p. 346.

[35](#)

Ibid.

[36](#)

Intraducibile gioco di parole tra il francese *blessés* («feriti») e l'inglese *blessed* («beati»). (*N.d.T.*)

[37](#)

Malabou, *Les Nouveaux blessés*, cit., p. 73.

[38](#)

Ibid., p. 74.

[39](#)

Ibid., p. 85.

[40](#)

Ibid., p. 235.

[41](#)

G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, trad. it. G. Guglielmi, Raffaello Cortina, Milano, 1997, pp. 27 e 29. [Il traduttore di Deleuze rende il termine freudiano *Todestreib* come «istinto di morte», e quindi i pronomi al maschile nella prima parte della citazione. Più comune è la traduzione «pulsione di morte», che abbiamo qui adottato. (*N.d.T.*)]

[42](#)

M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976, p. 234. [Trad. parzialmente modificata. (*N.d.T.*)]

[43](#)

R. Pippin, *The Persistence of Subjectivity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 64.

[44](#)

Ibid., p. 67.

[45](#)

Il *point de capiton*, che dà il titolo alla sezione XX (6 giugno 1956) del *Seminario. Libro III. Le psicosi (1955-1956)*, è una sorta di «annodamento», di «aggraffatura» (*capitonnage, quilting*) di significante e significato. Per Lacan, il linguaggio necessita di questa serie di punti d'appoggio sul mondo delle cose, per scansare il rischio di uno scivolamento indefinito dei significati. Il «capitone» in italiano è un filo di seta grossa e disuguale. (*N.d.T.*)

[46](#)

Qui ci avviciniamo al tema di Heidegger e la clinica psichiatrica: cosa dire del ritiro dal coinvolgimento che *non* è la morte ma il collasso psicotico di un essere umano vivente? Cosa dire della possibilità di «vivere nella morte», di vegetare senza preoccupazioni, come il Muselmann nei campi nazisti?

[47](#)

Malabou, *Les Nouveaux blessés*, cit., p. 252.

[48](#)

Ibid., p. 273.

[49](#)

Ibid., pp. 322 e 324.

[50](#)

Ibid., p. 326.

[51](#)

Ibid., p. 342.

[52](#)

J. Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, in *Scritti*, vol. 2, a cura di G.B. Contri, Einaudi, Torino, p. 819. (*N.d.T.*)

[53](#)

In italiano nell'originale. (*N.d.T.*)

[54](#)

Malabou, *Les Nouveaux blessés*, cit., p. 315.

Quarto interludio

[1](#)

Il titolo di questa sezione ricalca il titolo del film di Gus Van Sant del 1991 *My Own Private Idaho*, tradotto in Italia come *Belli e dannati*. La traduzione di questo titolo sarebbe allora *La mia piccola Austria privata*, ma in italiano il riferimento al film si perde. (*N.d.T.*)

[2](#)

G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo, Laterza, Bari, 2004, p. 223.

[3](#)

Josef Fritzl tenne prigioniera la figlia Elisabeth per ventiquattro anni in un bunker sotterraneo nella cantina di casa, nella cittadina austriaca di Amstetten, abusando sessualmente di lei e facendo con lei sette figli. Il 19 aprile 2008 Fritzl acconsentì a portare all'ospedale la figlia nipote Kerstin, e il 26 aprile Elisabeth svelò la storia ai medici, per cui Josef venne arrestato dalla polizia. Josef venne condannato all'ergastolo il 19 marzo del 2009 e rinchiuso in un istituto psichiatrico. (N.d.T.)

4
Spice, *op. cit.*, p. 3.

5
Chiudere un occhio di fronte a ciò che non si vuole vedere faceva naturalmente parte dell'universo nazista, ma a un livello diverso: implicava la finzione di non conoscere gli orribili crimini commessi dallo Stato, come l'uccisione degli ebrei. Qui quello di cui abbiamo bisogno è un'analisi più precisa dei diversi modi di chiudere un occhio: ovviamente non dobbiamo mettere nella stessa categoria l'atteggiamento di fingere di non vedere l'Olocausto e la cortesia di base di fingere di non notare quando il nostro prossimo ha un aspetto orribile o fa qualche gaffe imbarazzante.

6
Il titolo originale del film in inglese è *The Sound of Music*, «Il suono della musica», e le prime parole della canzone eponima che apre il film sono: «*The hills are alive with the sound of music...*», «Le colline sono vive con il suono della musica...». La traduzione nel doppiaggio italiano è: «La musica va per le valli in fiore...». Il gioco di parole e l'ironia si perdono nella traduzione italiana. (N.d.T.)

7
Questa (e così anche per le canzoni seguenti) è la traduzione del doppiaggio italiano. L'originale è «*How Do You Solve a Problem Like Maria?*», «Come risolvete un problema come Maria?» (N.d.T.)

8
«Pene normale, due volte al giorno». (N.d.T.)

9
Originale «*Climb ev'ry mountain*», «Scala ogni montagna». (N.d.T.)

10
«Uomini liberi: quando i killer fanno film». Final Cut Film Productions 2009, Copenhagen, regia di Joshua Oppenheimer e Christine Cynn.

11
Citato dal materiale pubblicitario di Final Cut Film Productions.

12
Citato da lifeinitaly.com.

13
Potremmo perfino sospettare che, con l'esibizione pubblica della sua potenza sessuale, Berlusconi stia mobilitando l'antico legame mitico pagano tra la potenza sessuale del re e la salute e prosperità del suo paese: la virilità del re è la chiave per la prosperità della sua nazione. Fin tanto che il Re Pescatore sarà reso inabile dalla sua ferita, il paese sarà colpito dalla peste e da altre calamità...

14
M. Benson, *Andres Serrano: Provocation and Spirituality*, in *The New York Times*, 8 dicembre 1989.

15
Lacan usa il termine inglese, che qui quindi non traduciamo, per designare un comportamento impulsivo in rottura con il comportamento generale abituale del soggetto e relativamente isolabile

nella sua attività. (N.d.T.)

[16](#)

Citato in H. Rolston, *Four Spikes, Last Chance*, in *Conservation Biology*, 14:2, 2001, pp. 584-585.

[17](#)

Ivi.

[18](#)

D. Chakrabarty, *The Climate of History: Four Theses*, in *Critical Inquiry* 35: 2, inverno 2009, p. 209.

[19](#)

Ivi.

[20](#)

Ibid., p. 214. Con i recenti disastrosi terremoti nell'interno della Cina, la nozione di Antropocene ha acquistato una nuova attualità: ci sono buone ragioni per supporre che la causa principale dei terremoti, o almeno della loro forza inaspettata, sia stata la costruzione della gigantesca diga delle Tre Gole non lontano, che ha avuto come risultato la creazione di laghi artificiali; la pressione supplementare sulla superficie sembra influenzare l'equilibrio delle crepe sotterranee e dunque contribuire al terremoto. Anche qualcosa di così elementare come un terremoto deve quindi essere incluso nell'ambito dei fenomeni influenzati dall'attività umana.

[21](#)

Chakrabarty, *The Climate of History*, cit., pp. 217-218.

[22](#)

Ibid., p. 221.

[23](#)

Ivi.

[24](#)

Ivi.

[25](#)

Ibid., p. 222.

[26](#)

Ivi.

[27](#)

I libertari radicali enfatizzano l'assoluta libertà umana che può venire limitata solo dalla libertà degli altri, mentre i conservatori fanno notare che la libertà è un dono che viene con la responsabilità, e perfino con la colpa. A questa coppia dobbiamo aggiungere la posizione radicale riduzionista-naturalista del «né libertà né colpa/responsabilità»; c'è tuttavia una quarta posizione, che è forse la più interessante: il rovescio di libertà senza responsabilità/colpa – *colpa /responsabilità senza libertà*. Non siamo liberi, ma nondimeno siamo responsabili e dunque colpevoli.

[28](#)

G. Lebrun, *L'Envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, Editions du Seuil, Paris, 2004, p. 214.

[29](#)

Qui il problema speculativo cruciale è la relazione tra le due negatività: la negatività della natura come Altro radicale che sempre costituisce una minaccia minima per l'umanità, in definitiva la minaccia dell'annichilazione dell'umanità a causa di qualche shock esterno totalmente privo di significato (come un asteroide gigante che colpisce la terra), e la negatività della soggettività umana

stessa, il suo impatto distruttivo sulla natura. Fino a che punto possiamo dire che, affrontando l'Alterità della Natura, l'umanità affronta la propria essenza, il nucleo negativo del suo stesso essere? Speculativamente questo è ovviamente vero, dal momento che la natura appare come un'Alterità minacciosa solo dal punto di vista di un soggetto che si vede come opposto alla natura: nella minacciosa negatività della natura il soggetto riceve indietro l'immagine speculare della propria relazione negativa con la natura.

[30](#)

Oltre a numerosi servizi nei media, si veda la concisa descrizione [in inglese] alla voce *SixthSense* su Wikipedia.

[31](#)

C. Abraham, *Lab-made Genome Gives New Life to Ethics Debate*, disponibile su theglobeandmail.com.

[32](#)

I. Sample, *Frankenstein's Mycoplasma*, in *The Guardian*, 8 giugno 2007.

[33](#)

Citato in *ivi*.

[34](#)

Citato in *ivi*.

[35](#)

Nel caso di Habermas, il paradosso è che, nella misura in cui la creazione della vita artificiale è il risultato di (uno dei fili della) modernità, è lo stesso Habermas che rinuncia a portare a compimento il progetto della modernità, ovvero, preferisce che la modernità rimanga un «progetto incompiuto», ponendo limiti al dispiegarsi del suo potenziale.

[36](#)

Per gentile concessione di Wikipedia.

[37](#)

A un livello più viscerale, non possiamo resistere alla logica da fiaba che sta alla base delle scene in cui Jerry e Rachel riescono ripetutamente a scappare all'FBI. È come se si muovessero in un universo incantato, in cui non stanno semplicemente affrontando dei nemici su uno sfondo neutrale di realtà – il tessuto stesso della realtà è guidato da una mano invisibile che la piega a loro vantaggio: quando le automobili che li inseguono si avvicinano troppo, delle gru bloccano loro la strada; quando, scappando dalla polizia, entrano in una stazione della metropolitana, lo schermo degli orari dice loro che direzione prendere. Non è questo il fondamentale sogno paranoico, il sogno che la realtà non sia composta di cose inerti e neutre, indifferenti alle nostre lotte, ma che sia un meccanismo artificiale guidato da un'intelligenza benevola? La logica che (in una versione più debole) è di solito rivolta contro l'eroe (si ricordi *Nemico pubblico* [*Enemy of the State*], in cui, grazie a un complesso sistema di sorveglianza, il nemico sembra sempre sapere dov'è Will Smith), funziona qui *a favore* degli eroi – con l'inevitabile implicazione che, dal momento che l'organismo di controllo è per definizione malvagio, gli eroi devono essere strumenti inconsapevoli di un malvagio grande Altro che controlla la nostra realtà. Probabilmente la scena più poetica del film è quando gli eroi entrano in ARIIA – l'interno di una grande cupola rotonda con «neuroni» lampeggianti – come se entrassero nella testa, nel cervello stesso, della voce femminile che parlava loro. Il fascino (e allo stesso tempo la manipolazione ideologica fondamentale) della scena è che, nonostante vediamo il «cervello impersonale-meccanico» al lavoro, il computer rimane soggettivizzato, la spettrale voce femminile continua a considerare gli umani come controparti in un dialogo.

38

Cfr. E. Bland, *Wheelchair Arm Controlled by Thought Alone*, in *Discovery News*, disponibile online su dsc.discovery.com.

39

J. Sutherland, *The Ideas Interview: Nick Bostrom*, in *The Guardian*, 9 maggio 2006.

40

N. Bostrom, *Transhumanism: The World's Most Dangerous Idea?*, disponibile su nickbostrom.com.

41

Nonostante *Il simbolo perduto* sia veramente un brutto romanzo, ci sono altre due caratteristiche che vale la pena di notare. La prima è che il romanzo continua la desessualizzazione della coppia già presente nel *Codice Da Vinci*: non succede nulla, non c'è alcuna tensione erotica tra Robert Langdon e l'eroina (Deborah Solomon), ed è come se tutte le cose straordinarie che succedono là fuori riempiano il vuoto al centro del romanzo. La seconda è che, ancor più che nel romanzo precedente di Brown, *Il simbolo perduto* fissa le coordinate del nuovo genere del thriller religioso con alternarsi tra momenti di tesa azione e dilettantesche spiegazioni storiche.

42

F.D. Peat, *Synchronicity: The Bridge Between Nature and Mind*, Bantam, New York, 1987, p. 3.

43

D. Pinchbeck, *2012*, Jeremy P. Tarcher/Penguin, New York, 2007, p. 213. [Nella frase c'è un gioco di parole tra «rights» of man, «'diritti' dell'uomo» ma anche «'destre' dell'uomo» (*right* significa sia diritto che destra) e «letfs» of man, «'sinistre' dell'uomo», che non è traducibile in italiano. (N.d.T.)]

44

Ibid., p. 392.

45

Ibid., p. 394.

46

K. Melville, *Chernobyl Fungus Feeds On Radiation*, disponibile su www.scienceagogo.com.

47

Rispetto a questa inerente instabilità della natura, la proposta più coerente venne fatta da uno scienziato ecologico tedesco negli anni Settanta: dal momento che la natura cambia di continuo e che le condizioni sulla terra renderanno impossibile la sopravvivenza dell'umanità in un paio di secoli, l'obiettivo collettivo dell'umanità non dovrebbe essere di adattarsi alla natura, ma di intervenire su di essa ancor più pesantemente, con lo scopo di congelarne il cambiamento, così che l'ecologia della terra rimanga fundamentalmente la stessa e permetta quindi all'umanità di sopravvivere. Questa proposta estrema rende visibile la verità dell'ecologia.

48

A. Morton, *The Sceptic's Shadow of Doubt*, in *The Age*, 2 maggio 2009, p. 4.

Capitolo quinto

1

L'espressione francese di Lacan *discours du Maître* viene tradotta in inglese con *Master's discourse*: sia in francese che in inglese *maître/master* può significare sia maestro che padrone, e su

questa doppia significazione gioca il testo. In italiano quest'espressione viene tradotta alternativamente come «discorso del Maestro» o «discorso del Padrone»; qui si è scelta la prima opzione per gli ovvi rimandi alla questione del sapere, ma l'ambiguità del termine deve essere tenuta presente. Lo stesso vale per l'espressione *Signifiant-Maitre/Master Signifier*, «Significante Maestro/Padrone», e per il termine *Master*, che abbiamo scelto di rendere come «Maestro/Padrone». (N.d.T.)

2

Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, a cura di A. Di Ciaccia, trad. it. C. Viganò e R.E. Manzetti, Torino, Einaudi, 2001. Uno dei grandi slogan della teoria politica postmoderna è «governance contro sovranità»: invece di un potere sovrano centralizzato, abbiamo una rete disseminata di agenti che adottano misure, danno disposizioni ecc. In termini lacaniani, quello che abbiamo qui è una visione di s2, la catena di conoscenze specialistiche, che funziona senza s1, il Significante Maestro. In altre parole, la governance è il potere trasformato in amministrazione, sollevato dalla sua responsabilità radicale – è per questo che dobbiamo insistere sulla sovranità come un aspetto irriducibile del potere.

3

J. Lacan, *Le Séminaire XVI: D'un autre à l'Autre*, Editions du Seuil, Paris, 2006, p. 289. [Non esiste traduzione italiana. (N.d.T.)]

4

Cfr. la nota 45 del capitolo quarto. (N.d.T.)

5

J.-A. Miller, *A Reading of the Seminar From an other to the Other II*, in *lacanian ink*, 30, p. 16.

6

La questione fondamentale è: la Conoscenza Assoluta di Hegel è veramente un residuo teologico-metafisico, oppure segnala il fatto che, a causa del suo posto nell'interstizio tra le due epoche, Hegel fu in grado di vedere e articolare qualcosa che, immediatamente dopo, con l'ascesa dei grandi anti-Idealisti (Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Kierkegaard), divenne ancora una volta invisibile?

7

Per un'analisi più dettagliata di questo «capitalismo culturale», cfr. S. Žižek, *Dalla tragedia alla farsa*, trad. it. C. Arruzza, Ponte alle Grazie, Milano, 2010, in cui mi baso su L. Boltanski e E. Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, Verso, London, 2005.

8

Cfr. tomsshoes.com. Devo questo riferimento a Ryan Hatch.

9

Annuncio pubblicitario a p. 6D di *USA Today*, 10 novembre 2009. [È difficile rendere in italiano il doppio senso e il gioco di parole che l'annuncio fa con il termine *refresh*, che significa sia «ristorare, rinfrescare», nel senso di una bibita «rinfrescante», che «rinnovare», come in «rinnovare, cambiare in meglio» il mondo. (N.d.T.)]

10

Wajcman, *Intimate Extorted, Intimate Exposed*, cit., p. 49.

11

Ciò che un approccio di questo tipo non riesce a cogliere è che il «consumismo» è in definitiva condizionato dalla circolazione sempre in espansione del capitale stesso. Per incentivare l'industria automobilistica e quindi contrastare il ristagno economico, il governo tedesco passò una misura per pagare a chi possiede una macchina di più di dieci anni e vuole comprarne una nuova un paio di

migliaia di euro per rottamare la vecchia macchina – un atto per incoraggiare il consumismo che è chiaramente opposto alla prudenza ambientalista.

[12](#)

Cfr. la nota 45 del capitolo quarto. (*N.d.T.*)

[13](#)

Cfr. U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, a cura di W. Privitera, Carocci, Roma, 2000.

[14](#)

Anche se diamo la colpa del riscaldamento globale alla civiltà scientifico-tecnologica, abbiamo pur sempre bisogno della stessa scienza, non solo per definire la portata della minaccia, ma spesso anche solo per vederla; il «buco dell'ozono» può essere «visto» nel cielo solo dagli scienziati.

[15](#)

T. Harford, *La logica nascosta della vita. Mettere ordine nel caos con l'economia*, trad. it. F. Casolo, Sperling & Kupfer, Milano, 2010, p. 70.

[16](#)

A. Couder, *We Own the Streets*, in *Aéroports de Paris Magazine*, 04/08, pp. 16-20.

[17](#)

François Bellanger di Transit Consulting, citato in *ivi*.

[18](#)

Arthur Lecaro, un portavoce di Aristopunks, citato in *ivi*.

[19](#)

Da *flash*, «breve» o «lambo», e *mob*, «folla»: un gruppo di persone che si riunisce all'improvviso in uno spazio pubblico, mette in pratica un'azione insolita generalmente per un breve periodo di tempo, per poi successivamente disperdersi. Generalmente il termine non viene tradotto in italiano. (*N.d.T.*)

[20](#)

A. Badiou, *The Caesura of Nihilism*, lezione tenuta alla University of Essex, 10 settembre 2003.

[21](#)

F. Kafka, *Giuseppina la cantante, ossia, Il popolo dei topi*, in *Racconti*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano, 1970, pp. 578-597.

[22](#)

Ibid. p. 579.

[23](#)

In inglese, il sostantivo *pipe* e il verbo *to pipe*, come anche il tedesco *Pfeife /pfeifen* usato da Kafka, significano sia «pipafumare la pipa» che «fischiolfischiare»; il quadro di Magritte del 1928-29 si intitola in realtà *La trahison des images*, ma sotto la rappresentazione di una pipa appare la scritta *Ceci n'est pas une pipe*, questa non è una pipa, tradotto in inglese come *This Is Not a Pipe*. Il gioco di parole con il nuovo titolo *This Is Not Piping* non è traducibile in italiano. (*N.d.T.*)

[24](#)

Cfr. il capitolo settimo di M. Dolar, *A Voice and Nothing More*, MIT Press, Cambridge, Massachusset, 2006.

[25](#)

Kafka, *op. cit.*, p. 581.

[26](#)

Ibid., p. 582.

[27](#)

Ibid., p. 586.

28

Jameson, *The Seeds of Time*, cit., p. 125.

29

Ivi.

30

Ivi., p. 126.

31

Kafka, *op. cit.*, pp. 591-592.

32

Ibid., pp. 596-597.

33

Jameson, *The Seeds of Time*, cit., pp. 126-128.

34

K. Marx e F. Engels, *Lettere (1852-1855)*, in *Opere complete*, vol. 39, Editori Riuniti, Roma, 1972, p. 502.

35

Jameson, *The Seeds of Time*, cit., p. 125.

36

Ibid., p. 99.

37

È per questo che nemmeno *Noi, la distopia di Zamjatin* deve essere letto come un ritratto critico del potenziale totalitario dello stalinismo, ma come un'extrapolazione della tendenza gnostico-utopica dei rivoluzionari anni Venti contro la quale precisamente lo stalinismo reagì. In questo senso Althusser aveva ragione e non spacciava paradossi da quattro soldi, quando insisteva che lo stalinismo era una forma di umanismo: la sua «controrivoluzione culturale» fu una reazione umanista contro gli «estremisti» anni Venti gnostico-utopici e post-umanisti.

38

Chitral, una piccola comunità nella parte più settentrionale del Pakistan, ha una «casa delle mestruazioni» separata dal resto, in cui le donne si ritirano quando hanno il ciclo mestruale; per quanto questa misura sia oppressiva, possiamo anche immaginarla come una specie di piccolo «territorio liberato»: dal momento che agli uomini è proibito entrare in questa casa, le donne possono organizzarvi il loro proprio spazio e parlare in libertà. Questa «casa delle mestruazioni» non è un modello di un collettivo comunista sottratto allo spazio pubblico ufficiale? E se un drammaturgo scrivesse una pièce teatrale femminista sulle conversazioni che hanno luogo in questa casa?

39

Devo questo riferimento a Vertov a Jacques Rancière, *Cinematographic Vertigo* (testo inedito).

40

Cfr. R.T. Self, *Robert Altman's Subliminal Reality*, Minnesota University Press, Minneapolis, 2002.

41

B. Brecht, *La madre*, in *Teatro*, vol. 1, trad. it. a cura di E. Castellani, Einaudi, Torino, 1971, pp. 824-825.

42

Tutte le citazioni che seguono da Satie e Cage sono tratte da M. Shlomowitz, *Cage's Place in the Reception of Satie*, disponibile online [in inglese] su www.af.lu.se.

[43](#)

C. Lambert, *Music Ho!*, Hogarth Press, London, 1985, p. 119.

[44](#)

Per le informazioni fondamentali si veda la voce di Wikipedia *La Terza onda*.

[45](#)

T.W. Adorno et al., *La personalità autoritaria*, Edizioni di Comunità, Milano, 1997.

[46](#)

Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. E. Agazzi, Laterza, Bari, 2003.

[47](#)

Di conseguenza, in ogni lotta politica, dobbiamo cominciare con l'evitare le false battaglie e con l'individuare il vero nemico. Nell'odierno Zimbabwe, le distruttive politiche economiche del presidente Mugabe sfruttano le divisioni razziali per offuscare le divisioni di classe, e cioè il fatto che una nuova élite nera ha preso il posto della vecchia élite bianca. E il pericolo è che, di fronte al crescente divario tra ricchi e poveri in Sudafrica, l'ANC ceda alla stessa tentazione. Vale a dire, il risultato economico principale della caduta dell'apartheid è stato l'ascesa di una nuova classe dirigente nera, che si è unita alla vecchia élite bianca, mentre la maggioranza nera vive nella stessa umiliante povertà; una tale situazione apre la pericolosa possibilità che, per riorientare il malcontento popolare, anche la nuova élite nera giochi la carta della razza e dia tutta la colpa ai vecchi colonialisti bianchi. E lo stesso vale per il populismo antiamericano dell'America Latina: non sorprende che, nel novembre del 2009, Chávez difendesse Carlos, Mugabe ecc., come autentici eroi rivoluzionari.

[48](#)

Nonostante il nome si riferisca a Ramstein, la base aerea militare americana nella Germania ovest, esso viene scritto con una «m» in più, RaMMstein, che rende possibile leggerlo come *ramming stones*, «pietre che sbattono», una parafrasi di *rolling stones*.

[49](#)

Cfr. A. Zaera Polo, *op. cit.*, p. 103.

[50](#)

M. Twain, *Un americano alla corte di re Artù*, trad. it. R. Pasini, Mondadori, Milano, 1988, p. 78.

[51](#)

Cfr. H. Arendt, *Sulla violenza*, trad. it. S. D'Amico, Guanda, Milano, 2008.

[52](#)

W. Brown, *States of Injury*, Princeton University Press, Princeton, 1995, p. 14.

[53](#)

B.-H. Lévy, *Left in Dark Times: A Stand Against the New Barbarism*, Random House, New York, 2009.

[54](#)

In italiano nell'originale. (*N.d.T.*)

[55](#)

Nel maoismo «non c'è nulla che non sia politico», il che precisamente ci impedisce di affermare che «tutto è politico»: il politico nomina il principio stesso del «non Tutto» di una società, il suo antagonismo che non può essere totalizzato, una differenza che non può essere ridotta a una differenza specifica all'interno di un genere neutro – «lotta di classe» non significa che «la società è composta di classi che si combattono tra loro», ma che, nella forma della lotta di classe, la società affronta la propria limitazione (nella lotta di classe, la differenza specifica – intra-sociale – si sovrappone alla

differenza tra la società stessa e il non sociale).

56

Citato in Zinn, *op. cit.*, pp. 72-73.

57

Citato in *ibid.*, p. 70.

58

A. Roy, *Mr Chidambaram's War*, 9 novembre 2009, disponibile su out look.india.com.

59

Citato in I.H. Birchall, *op. cit.*, p. 166.

60

Ibid.

61

I. Kadaré, *Il palazzo dei sogni*, trad. it. F. Bruno, Tea, Milano, 1998, pp. 61-62.

62

Il cattolicesimo è spesso visto come un compromesso tra il cristianesimo «puro» e il paganesimo – ma che cos'è allora il cristianesimo in quanto nozione? Protestantesimo? Qui dobbiamo fare un passo ulteriore: il solo cristianesimo in quanto nozione, ovvero, che trae tutte le conseguenze dal suo evento di base – la morte di Dio – è l'ateismo. Buenaventura Durruti, il famoso anarchico spagnolo, disse: «La sola chiesa che illumina è una chiesa in fiamme». Aveva ragione, anche se non nel senso anticlericale immediato in cui la sua osservazione era intesa: la religione arriva alla sua verità solo attraverso la propria autocancellazione.

Indice analitico

abbellimento *vedi* ornamento
Abcasia
accettazione (fase dell'elaborazione del lutto)
adattamento
Adorno, Theodor; *Dialettica dell'illuminismo*; «la personalità autoritaria » e; *Tre studi su Hegel*; *Wagner*
adulterio
Afghanistan
aforismi
agape
Agostino
Ahmed, Sara
Alaska Permanent Fund
Albania
albini nei film
Albright, Madeleine
alienazione; architettura e
Allais, Alphonse
alterità e l'Altro; capitalisti come; «doppio legame » e; fede religiosa come; legge e; natura come; il Prossimo e; razzismo e; Sara Ahmed su; stupro e; tolleranza e; *vedi anche* «grande Altro»; il Prossimo (Lacan)
Althusser, Louis; sullo stalinismo
Altman, Robert
Alzheimer, morbo di
America oggi (Altman)
Ambedkar, Bhimrao Ramji
Un americano alla corte di Artù (Twain)
amore; «amore divino»; Guevara su; nella narrativa; *vedi anche agape*; *eros*; innamorarsi
amore, lettere di
amore cristiano *vedi agape*
Andreu, Paul
anestesia
angoscia
animali selvaggi
Antartide
anticomunismo; nelle battute
Antigone (Sofocle)
antirazzismo
antisemita (etichetta)
antisemitismo; *vedi anche* antisemitismo sionista
antisemitismo sionista
antisocialismo
Antropocene
antropologi
apartheid
api, crollo della popolazione
apocalittismo
apocalittismo new age
apocalittismo tecno-digitale
Arabia Saudita
arbitrio *vedi* libero arbitrio
arcivescovo di Canterbury
architettura; il caso di Josef Fritzl e
Arendt, Hannah: *Sulla violenza*

Aristide, Jean-Baptiste
Aristotele
L'Arrogance du présent (Milner)

Artico

artisti

asessualità nei film e nella narrativa

assassini: in Indonesia

Atatürk, Mustafa Kemal

atei e ateismo; Brecht su; cuore teologico; Dostoevskij su; nella narrativa; nel teatro

atto politico, natura paradossale

attori cinematografici: identificazione con il personaggio

austerità in architettura

Austria: caso di Josef Fritzl; Slovenia e

autorità

Avatar (Cameron)

Ayres, Ed

Badiou, Alain; *jouissance* e; maggio del Sessantotto e; nichilismo e; pensiero e; *San Paolo*; su «troppa libertà»; *vedi anche*

Evento-Verità (Badiou)

Balcani

Balso, Judith

banca, poesia e

Batman (film)

battute; *vedi anche* ebrei, barzellette sugli

Beck, Glenn

Beck, Ulrich

Beethoven, Ludwig van

Belyaev-Guintovt, Alexey

bene e male; nei film

Benedetto *XVI* *vedi* Papa Benedetto XVI

beneficenza; Oscar Wilde su; dei ricchi; TOMS Shoes e

Benjamin, Walter

Benslama, Fethi

Benson, Michael

Bentham, Jeremy

Berger, John: *Splendori e miserie di Pablo Picasso*

Bergson, Henri

Berkeley Square (film)

Berlusconi, Silvio

Bertolucci, Bernardo: *Novecento*

beth din

Bibbia, Nuovo Testamento; Matteo

Bibbia, Vecchio Testamento: Giobbe

Bibliothèque nationale de France

bioetica

bioingegneria

biologia di sintesi

biogenetica

bipolarismo politico; neoliberali e

Birmania *vedi* Myanmar

Blade Runner (Scott)

Blair, Tony

Bolivia

bomba atomica

Borges, Jorge Luis

borghesia

borsa

Bostrom, Nick

Brasile: Brasilia; immigrati giapponesi; indiani caduveo; *renta basica*
Brecht, Bertold; *Lode del comunismo*
Bretagna *vedi* Gran Bretagna
Brontë, Emily: *Cime tempestose*
Brown, Dan: *Il simbolo perduto*
Brown, Wendy
Bruckner, Pascal
Buck-Morss, Susan
buddismo; Tibet; *vedi anche* buddismo zen
buddismo zen
burocrazia
burqa

Cabaret (Fosse)

la Caduta (teologia cristiana)

La caduta di Roma e la fine della civiltà (Ward-Perkins)

caduveo, indiani

Cage, John

calotta polare, scioglimento *vedi* scioglimento della calotta polare

cambiamento climatico

campi di concentramento, Gaza come

campi di concentramento, prigionieri; api come; nei film

campi di concentramento, sopravvissuti

cantanti: nei film; nella narrativa

Il Capitale (Marx)

capitalismo; aspettative utopiche del; cambiamento climatico e; «capitalismo etico»; catastrofe e; Cina e; comunismo e; contraddizioni culturale del; Deleuze e Guattari e; espansione e; filantropia e; Horkheimer e; India e; liberalismo e; Marx e; reddito minimo e; Russia e; in *Second Life*; Sloterdijk e; «spiriti» del; storia e; *vedi anche Il Capitale* (Marx); capitalismo globale; crisi finanziaria; disoccupazione; prezzo; profitto; salari; sfruttamento

capitalismo globale; Congo e; «genera una nuova forma di malattia»; India e; molteplici centri; Naomi Klein e; vuoto morale e carisma

Cartesio (René Descartes): *Discorso sul metodo*; *vedi anche cogito*

cartoni animati *vedi* film di animazione

«casa delle mestruazioni»

«cash-for-clunkers» *vedi* incentivi alla rottamazione

Cassirer, Ernst

caste, sistema di

castrazione; «castrazione femminile»

Castro, Raul

catastrofe

catena alimentare

cattolici e cattolicesimo; in Germania; nel teatro; ragione e

Il cavaliere oscuro (Nolan)

cavalli nel teatro

Ceaușescu, Nicolae

Cecoslovacchia

centri commerciali; in America Latina

Célan, Paul

censura; autocensura

Center for Human Dignity – Museum of Tolerance

Černobyl', incidente nucleare di

cervello; *vedi anche* lesioni cerebrali

Chakrabarty, Dipesh; *Provincializzare l'Europa*

Chávez, Hugo

Cheope (faraone) *vedi* faraone Cheope

Chesterton, Gilbert Keith

Chiesa-Stato, relazioni

chiese: «chiese secolari» (architettura); riutilizzo architettonico; la sola che illumina

Chirac, Jacques
chirurgia
Chomsky, Noam
Chruščëv, Nikita
Il cielo diviso (Wolf)
Cile
Cime tempestose (Brontë)
cimiteri
Cina; architettura in; capitalismo e; Congo e; diga delle Tre Gole; legalisti e confuciani in; legislazione sulla reincarnazione e; psicanalisi e; ricerche biogenetiche in; Rivoluzione culturale; Tibet e
cinema *vedi* film
cinismo; nei film; ideologico
Cisgiordania
civiltà, barbarie e
classe; architettura e; Marx su; *vedi anche* borghesia; caste; proletariato
Clinton, Hillary
cogito
collettivi nella narrativa
collera (fase dell'elaborazione del lutto)
coloni ebrei *vedi* ebrei, coloni
colonialismo
colpa; «riparare» e; sesso e
compositori; tedeschi
computer; nei film; *vedi anche* macchine intelligenti
comunismo; amore e; capitalismo e; «casa delle mestruazioni» e; Cina; «culto della personalità»; Europa dell'est; nei film; l'Idée
comunista; libertà e; liturgia e; musica e; nella narrativa; pensiero e; rivoluzione comunista; Slovenia e; tesi liberale contro; Unione Sovietica e; *vedi anche* anticomunismo; maoisti e maoismo; marxisti e marxismo; stalinisti e stalinismo
comunità: *Shining* e; *vedi anche* comunità alternative
comunità alternative; *vedi anche* comunità cooperative
comunità cooperative: Brasile
condomini
confini internazionali
Confucio e confucianesimo
Congo
Congo, Anwar
conoscenza; credere e; diagnosi genetica e; *vedi anche* Conoscenza Assoluta (Hegel); incognite ignote
Conselheiro, Antônio
Constant, Benjamin
«consumariato»
consumismo
Cooper, Robert
Copé, Jean-François
Corea del nord
Corea del sud
cornice e incorniciare
correttezza politica
corruzione: natura spirituale della; Unione Sovietica e
cortesia
la Cosa (Lacan); padre come; Altro-Cosa
coscienza di classe
costantinismo
Costituzione europea *vedi* Trattato che adotta una Costituzione per l'Europa
credere; conoscenza e
criminali di guerra
crimine organizzato in Russia
crisi ecologica
crisi finanziaria
cristianesimo; ateismo e; come religione di Stato; scienza e; *vedi anche* cattolici e cattolicesimo; protestantesimo

Cristo; affermazioni inquietanti di ; antisemitismo e; nell'arte; incarnazione e resurrezione; Malebranche e; Tertulliano su crittanalisti nei film

Cuba

«culto della personalità»

Dabbs, Matt

Da Costa, Damian

Dahn, Felix: *Ein Kampf um Rom*

Dahrendorf, Ralf

Dalai Lama

dalit (paria) *vedi* intoccabili

Damming the Flood (Hallward)

darwinismo

da Silveira, Antonio Maria

Dawkins, Richard

Dayan, Moshe

de Camp, L. Sprague: *L'abisso del passato*

De carne Christi (Tertulliano)

decolonizzazione, linguaggio e

de Custine, Adolphe

defecazione

Deleuze, Gilles

democrazia; aspetto «terroristico» della; Churchill sulla; Cina e; disuguaglianza e; Haiti e; paesi del terzo mondo e; *vedi anche* socialdemocrazia

denaro; Ayn Rand su; Marx e; Second Life e; *vedi anche* valuta locale

Deng Xiaoping

depressione (fase dell'elaborazione del lutto)

Derrida, Jacques

desiderio; nei film

desiderio sessuale

destino *vedi* fato

destra e sinistra, mappatura cognitiva e; *vedi anche* bipolarismo politico

determinismo storico

Dialettica dell'illuminismo (Adorno e Horkheimer)

dialettica: hegeliana; della lotta politica; Stalin e

diarrea

dicerie sul KGB

dimostrazioni; Bilin (Cisgiordania); Grecia; scioperi come

Dio; sionisti e

dipinti

diritto *vedi* legge e leggi

diritto internazionale *vedi* giustizia globale

disadattati *vedi* reietti

Il disagio della civiltà (Freud)

discrezione e indiscrezione

diseguaglianza; desiderio di

disobbedienza civile

disoccupazione

disordine: Confucio su; Mao su

dittatura del proletariato

divorzio

DNA

documentari

Dolar, Mladen

dolore *vedi* sofferenza

La donna che visse due volte (Hitchcock)

donne: diritti delle; nei film; intoccabili; musulmane; oppressione delle; in politica; violenza sulle; *vedi anche* «casa delle mestruazioni»

«doppio legame»
Dostoevskij, Fëdor
Drnovšek, Janez
Dubai
due pesi e due misure
Dugin, Aleksandr
Dupuy, Jean-Pierre
Durruti, Buenaventura

«E se?» (storie) *vedi* storie alternative

Eagle Eye (Caruso)

ebrei; allucinazioni musicali di ; George Steiner su; Milner su; in Gran Bretagna; stigmatizzazione; *vedi anche* antisemitismo

ebrei, barzellette sugli

ebrei, coloni in Cisgiordania

ebrei, Olocausto *vedi* Olocausto

eccezioni; e odio; nell'etica kantiana

economia: Arendt e; Badiou e; Hartford su; politica e; *vedi anche* capitalismo; comunismo; potlatch; teoria del valore lavoro (Marx)

Edipo, mito *vedi* mito di Edipo

egemonia; del multiculturalismo

Egitto nella narrativa

egoismo nell'etica kantiana

Einstein, Albert

Ėjzenštejn, Sergej

elezioni; Austria e; Francia e; Germania e; Haiti e; Hugo Chávez e; Gran Bretagna e; *vedi anche* referendum

elitarismo, arte e

emozione; controllo a distanza della

Engels, Friedrich; *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*

Enigma (Apted)

equiparazione morale

Equus (Shaffer)

eros; rivoluzione e; *thymos* e

erotizzazione

escrementi; architettura e; aspetti teologici degli; pubblicità televisive e; di Žižek

esotismo, razzismo rovesciato e

esperimenti scientifici sulle scimmie *vedi* scimmie in esperimenti scientifici

esperimenti scientifici sui ratti *vedi* ratti in esperimenti scientifici

Esplanade National Performing Arts Centre, Singapore

esterno ed interno *vedi* interno e esterno

estinzione delle specie

etic*vedi anche* bioetica

etichette ed etichettare

eunomia

Euripide: *Antigone*

Europa; cancellazione della storia e; «sogno europeo»; maggio del Sessantotto e

Evento Verità (Badiou)

evoluzione

«exattamento»

FBI nei film

fanatismo

fantascienza

fantasia; in architettura; economia e; nei film; ideologica; Jelinek e; realizzazione di ; sessualità e

faraone Cheope nella narrativa

fascismo; in arte; musica e; studio e insegnamento

al Fatah

fato

Faurisson, Robert

favelas
feci *vedi* escrementi
fedeltà; *vedi anche* adulterio
Feldmann, Arthur
femministe e femminismo; Engels e
Fenomenologia dello Spirito (Hegel)
feticismo; *vedi anche* feticismo della merce
feticismo della merce
Fight Club (Fincher)
filantropi
filantropia *vedi* beneficenza
film; internazionali; spettatori; *vedi anche* documentari; film dell'orrore; film di animazione; film di guerra; film pornografici; musical; tecno-thriller; western
film dell'orrore
film di animazione
film di guerra
film pornografici
filosofia greca
finestre
flash mob
Flourens, Pierre
Folman, Ari
fondamentalismo; nei film; Gaza e; interventismo e; liberalismo e; correttezza politica e; terrorismo e; *vedi anche* fondamentalisti cristiani
fondamentalisti cristiani
La fonte meravigliosa (Rand)
Ford, John; *Sentieri selvaggi*
Foster, Hal
fotografi; SixthSense e
Foucault, Michel
Francia; architettura in; correttezza politica e; Costituzione europea e; ebrei in; elezioni in; Haiti e; insurrezione nelle banlieue del 2005 in; leggi anti-velo in; partito comunista in; Rivoluzione in; Ruanda e; Stati Uniti e; Terrore rivoluzionario in; Unione Sovietica e; *vedi anche* Bibliothèque nationale de France
Frankfurt, Harry
Frankl, Viktor
Freemen: When Killers Make Movies
Freiligrath, Ferdinand
Freud, Sigmund; *Il disagio della civiltà* (libro); Malabou e; «padre primordiale »
funghi mangia-radiazioni
funzionalità *vedi* utilità

Gandhi, Mohandas
gas serra
Gates, Bill
Gauche prolétarienne
gay nei Paesi Bassi
Gaza
Gehry, Frank
gelosia; nella narrativa
genocidio
gentrificazione culturale
Georgia, Russia e
Germania; divisione della; elezioni del 2009 in; incentivi alla rottamazione in; Kark Kraus sulla; religione in; trattato con l'Unione Sovietica; *vedi anche* nazisti
giacobini; Badiou e; *vedi anche* Terrore rivoluzionario
Giannini, Giancarlo
Giappone; architettura in; seconda guerra mondiale e
giapponesi, immigrati *vedi* immigrati giapponesi

giudaismo *vedi* teologia ebraica
Giulia (Rousseau)
giustizia globale; tribunale dell'Aja e
globale, capitalismo *vedi* capitalismo globale
globale, giustizia *vedi* giustizia globale
globale, riscaldamento *vedi* riscaldamento globale
godimento; carità come; di emancipazione; piacere e; religione e; *vedi anche* «surplus di godimento»
Gorbačëv, Michail
Gould, Stephen Jay
Goux, Jean-Joseph: *Œdipe philosophe*
governanti; amore per i ; autoironia da parte di ; carisma e; confucianesimo e; deposizione dei; in Jugoslavia; nella narrativa; nomi dei; in Portogallo; *vedi anche* imperatori; re guerrieri
governo mondiale
Gran Bretagna; architettura in; in India; rielezione di Tony Blair; *shari'a* in
grazia
«grande Altro»; antagonismo radicale e; caduta del; «castrazione simbolica» e ; Cina e; democrazia e; divino; in *Freemen: When Killers Make Movies*; inconscio e; in *Operazione diabolica*; nella realtà quotidiana; rivoluzione e; scambio di mercato e
Grande Fratello (programma tv)
Greenberg, Raphael
The Grey Zone (Nelson)
Groenlandia
Grossman, David
Guardie rosse (Cina)
Guattari, Félix
guerra civile; in Angola; in Congo; in Jugoslavia
guerra del Peloponneso
guerra di Bosnia
guerra d'Iraq
guerra fredda
guerre; *vedi anche* prima guerra mondiale; seconda guerra mondiale
La guerra all'Iraq (Kristol e Kaplan)
Guevara, Che
Guggenheim Museum
gusto
gusto estetico *vedi* gusto

Habermas, Jürgen
Haiti
Hallward, Peter: *Damming the Flood*
Hamas
Han Fei
Handke, Peter
Hartford, Tim
Hašek, Jaroslav
Havel, Václav
Heather, Peter
Hegel, G.W.F.; Anima Bella; Badiou su; Chakrabarty e; Conoscenza Assoluta; *Fenomenologia dello spirito*; *Filosofia della Storia*; *Giulia* e; in *séper sé* ; Lukács e; Malabou e; Marx e; *La scienza della logica*; *Sentieri selvaggi* e; Stati Uniti come; Terrore rivoluzionario e; Universale, Particolare e Individuale; *vedi anche* «negazione di negazione»; soggetto e sostanza
hegeliani
Heidegger, Martin
Hershey, barrette di cioccolato
Hesse, Hermann: *Il gioco delle perle di vetro*
Hezbollah
Highsmith, Patricia
Hitchcock, Alfred; *Psycho*; *La donna che visse due volte*
Hitler, Adolf; «visione equilibrata» di
Hobsbawm, Eric

Hopper, Edward
Horkheimer, Max; *Dialettica dell'illuminismo*
Hoxha, Enver
Hugo, Victor; *I miserabili*
Husserl, Edmund

ideologia; in architettura; in arte; autopercezione del consumatore e; costituita e costitutiva; cinismo e; dibattito sulla riforma sanitaria e; ecologia e; nei film; incesto e; livello zero; Marx e; misconoscimento ideologico; musica e; povertà e; rifiuto e; negli scritti di David Grossman; nella tecnologia; «totalitaria»; della vita quotidiana

L'ideologia tedesca (Marx)

idiosincrasie personali

igienizzazione urbana

Ilario (vescovo di Poitiers)

immigrati: Brasile; Paesi Bassi; Medio Oriente

immigrati giapponesi: Brasile

imperatori: in Cina; a Roma

impianti neurologici

impollinazione

incentivi alla rottamazione: Germania

incesto; il caso di Josef Fritzl

incognite ignote

inconscio

India; sistema delle caste

indiani, testi *vedi Le leggi di Manu*; Veda

Indonesia

induismo, cultura

ingegneria genetica

In Hell (Lam)

innamorarsi; nella narrativa

inquinamento

insurrezioni: in Francia nel 2005 ; in Francia nel maggio 1968 ; in India

internet

interno ed esterno

intervento militare

intoccabili

intolleranza *vedi* tolleranza e intolleranza

intuizione

invenzioni

involucro architettonico

Io sono leggenda (Lawrence)

Iraq: fuga dei cervelli; guerra *vedi* guerra d'Iraq

Irlanda

ironia; epoca di ; architettura e; arte e; in musica

Islam; *vedi anche* musulmani

Israele; architettura in; Corte suprema; fondazione di ; paesi arabi e; Palestina e

Israele: scrittori *vedi* scrittori israeliani

istruzione obbligatoria

Italia

Jakobson, Roman

James, Henry

Jameson, Fredric; su *Giuseppina la cantante* di Kafka

Jaruzelski, Wojciech

Jaspers, Karl

Jay Pritzker Pavilion, Chicago Millennium Park

Jefferson, Thomas

Jelinek, Elfriede

Jencks, Charles

jouissance vedi godimento
Jugoslavia; *vedi anche* guerra di Bosnia
Julie (Rousseau) *vedi Giulia* (Rousseau)
Jung, Carl Gustav

Kadaré, Ismail: *Il palazzo dei sogni; La piramide*
Kafka, Franz; *Giuseppina la cantante; La questione delle leggi*
Kagan, Robert
Ein Kampf um Rom (Dahn)
Kampuchea
Kandinskij, Premio
Kant, Immanuel; Badiou e; sul diritto internazionale; sul diritto; Marx e; *Per la pace perpetua*; sulla rivolta; sulla «violenza divina»
Kaplan, Lawrence F.: *La guerra all'Iraq*
Karadžić, Radovan
Karatani, Kojin
Keynes, John Maynard
khmer rossi
Kim Il Sung
Kim Jong Il
Kimmel Center for the Performing Arts, Philadelphia
kitsch; nei film
Klein, Naomi: *Shock Economy*
Kojić, Goran
Koolhaas, Rem
Kosovo
Kraus, Karl
Kristol, William: *La guerra all'Iraq*
Krugman, Paul
Kübler-Ross, Elisabeth
Kubrick, Stanley; *Shining*
kulaki
Kung Fu Panda (Stevenson e Osborne)
Kusturica, Emir

Lacan, Jacques; affettazione di ; «antigiudaismo» e ; «conoscenza nel reale»; Dawkins e; dal discorso del Maestro al discorso dell'Università; fantasia e; gelosia e; giochi di parole di ; giochi di società e; *Giulia* e; Immaginario, Simbolico e Reale; impossibilità del Reale; *Kung Fu Panda* e; *lamella*; Malabou e; maggio del Sessantotto e; Nome del padre; «*les non-dupes errent*»; «se Dio non esiste»; sessualità e; *sinthome*; sulla tortura; utopia e; *vedi anche* la Cosa; *objet a*; il Prossimo; sessuazione; Significante Maestro
Lacaton & Vassal
Lambert, Constant
Lavalas
lavoro; apartheid e; Engels su; lavoro astratto; lavoro intellettuale
Lebrun, Gérard
le Carré, John
Lee, Robert E.
legalisti in Cina
legalizzazione delle droghe leggere
legge 80/20
legge e leggi; Cina; correttezza politica e; come crimine universalizzato; eccezione e; per gruppi etnici e religiosi particolari; in India; Kant su; libertà e; norme non scritte e; *vedi anche* giustizia globale; shari'a; stato di diritto
leggi anti-velo, proposte *di vedi* velo
Le leggi di Manu
Le Goff, Jacques
Lenin, Vladimir
Le Pen, Jean-Marie
lesioni cerebrali
letteratura *vedi* narrativa; poesia; teatro

lettere d'amore *vedi* amore, lettere di
Levi, Primo
Lévi-Strauss, Claude; *Le strutture elementari della parentela*
Lévinas, Emmanuel
Lévy, Benny
Lévy, Bernard-Henri; *The Left in Dark Times*
Lewis, Clive Staples
Lewontin, Richard
Lezioni per il ristabilimento dell'ordine (Simecka)
Libano (Maoz)
liberalismo; fondamentalismo e; *vedi anche* neoliberali
liberalismo economico *vedi* liberismo
liberismo
libero arbitrio; biogenetica e
libertà; comunismo e; maggio del Sessantotto e; *vedi anche* libertà individuale
libertà di parola: razzismo e
libertà individuale; biogenetica e; comunismo e; maggio del Sessantotto e; *vedi anche* libertà di parola
libido; liberazione della; «proletariato libidinale»
Libro di Kells
Liebeskind, Daniel
Lhasa, Tibet
linguaggio; funzione «fatica» del; violenza antisemantica nel
Lisbona, Trattato *di vedi* Trattato di Lisbona
liturgia
logo aziendale
Loos, Adolf: *Ornamento e Delitto*
lotta; condivisa; *vedi anche* lotta di classe
lotta di classe; architettura e; James Madison e; maoismo e
Lukács, György; *Storia e coscienza di classe*; natura e
Lula da Silva, Luiz Inácio
Lurija, Aleksandr: *Viaggio nella mente di un uomo che non dimenticava nulla*
Lutero, Martin
lutto, fasi dell'elaborazione
Lyotard, François; *La condizione postmoderna*

macchine intelligenti
Machiavelli, Niccolò
Madison, James
maggio del Sessantotto, insurrezioni in Francia
Magritte, René
Makdisi, Saree: *Palestina borderline*
Malabou, Catherine: *I nuovi feriti*
male; bontà e; desiderio sessuale come; nei film; Kant e; nella narrativa; *vedi anche* bene e male
«male minore», politica del
Malebranche, Nicolas
Malevič, Kazimir; *Quadrato nero*
mangiare la terra
Mangold, James: *Quel treno per Yuma*
Manifesto del partito comunista (Marx ed Engels)
Mao Tse-tung 13; slogan di 13
maoisti e maoismo; in Francia; in India
Maoz, Samuel
marche
Marcione
Marcuse, Herbert
Mariinskij, Teatro, San Pietroburgo
marketing
Marx, Karl; Arendt e; *Il Capitale*; Chakrabarty e; «esistenza generica»; *Grundrisse*; *L'ideologia tedesca*; *Manifesto del*

partito comunista; su Omero; sui poeti; sulle relazioni tra le persone; sulla storia; *vedi anche* teoria del valore lavoro marxisti e marxismo; Badiou e; ebrei e; Marx e; rivoluzione e; storia e; teoria dell'antisemitismo; teoria del valore lavoro e; Wendy Brown su masada2000.org
maschere; volto come; nei film e nella narrativa
The Mask – Da zero a mito (Russell)
masturbazione
materialismo dialettico; ontologia del
materialismo storico
matrimonio; *vedi anche* adulterio, divorzio
Maugham, W. Somerset: *Appuntamento a Samarra*
McCain, John
McLemee, Scott
Meir, Golda
«meme»
memoria; perdita della
menzogne e mentire; Agostino su; nei film e narrativa
mercato: burocrazia e; guasti nel; scambio e
merci; scambio di ; *vedi anche* prezzo
merda *vedi* stronzate; escrementi
metafora in architettura
metafore falliche
metano
Michaels, Walter Benn
Michéa, Jean-Claude
Microsoft
Mielke, Erich
Le mille e una notte
1975: Occhi bianchi sul pianeta Terra (Sagal)
Miller, Jacques-Alain
The Millionaire (film)
Milner, Jean-Claude; *L'Arrogance du présent*
Milošević, Slobodan
mineraria, industria
«minoranze»
minzione
I miserabili (Hugo)
Mishnah
Mistry, Pranav
mito di Edipo
Mitterand, François
modernità e modernismo; architettura e; arte e; Habermas e; Lacan e
molestia
mondi virtuali
Il mondo senza di noi (Weisman)
moralismo e moralizzazione; architettura e
moralità; *vedi anche* etica
morte; delle api; pena di ; leader degli squadroni della; *vedi anche* pulsione di morte
Mosca
Mouffe, Chantal
Mozart, Wolfgang Amadeus
multiculturalismo
Munch, Edward: *Madonna*
muri
musica; *vedi anche* musica compulsiva; rock
musica compulsiva
«musica d'arredamento»
musical (film)

Musicofilia (Sacks)
musulmani; in Bosnia; donne e; nei Paesi Bassi; in Gran Bretagna; *vedi anche* referendum anti-islamico
Myanmar

narcisismo

narrativa; amore nella; Egitto nella; leggi nella; new age; sogni nella; *vedi anche* fantascienza; romanzi polizieschi
narrativa russa

Nascita del superuomo (Sturgeon)

National Geographic

National Grand Theater of China

nativi americani, tibetani come

natura; architettura e; contingenza di ; Hegel e; umani e; *vedi anche* crisi ecologica

naxaliti

nazionalismo; in Austria; in Europa

nazisti e nazismo; allucinazioni musicali e; antisemitismo e; arte e; caso Josef Fritzl e; derisione iniziale di ; Rammstein e; studio e
insegnamento; *vedi anche* Olocausto

«negazione di negazione» (Hegel)

Negri, Toni

neoliberali, destra e sinistra

Neruda, Pablo

Netrebko, Anna

neurologici, impianti *vedi* impianti neurologici

neuroscienze

new age, apocalittismo *vedi* apocalittismo new age

Ngeze, Hassan

nichilismo

Nietzsche, Friedrich

Nike

Nikolaidis, Andrej

Nkunda, Laurent

nomi e nominare; *vedi anche* etichette ed etichettare; marche

nonviolenza

norme non scritte *vedi* regole non scritte

nostalgia: per l'epoca comunista; in *Shining*

Novecento (Bertolucci)

nudità in pubblico e puritanesimo

I nuovi feriti (Malabou)

Nuovo Museo dell'Acropoli

Obama, Barack

objet a (Lacan)

odio

Œdipe philosophe (Goux)

Ofran, Hagit

Olanda *vedi* Paesi Bassi

Olocausto; studio e insegnamento

Olocausto, negazionisti

Omero

omofobia

omosessuali, preti *vedi* preti gay

ontologia; parallasse e

Operazione diabolica (Frankenheimer)

orgoglio; degli assassini; fascismo e

Oriental Art Centre, Shanghai

Orlov, Boris; *Parata dei corpi celesti*

ornamento

Ornamento e delitto (Loos)

Ossezia del sud

ostrogoti

padri, incesto e; *vedi anche* Lacan, Jacques: Nome del padre

Padura, Leonardo

paesi arabi: e Israele; omofobia

Paesi Bassi

paesi petroliferi: Medio Oriente

Pakistan

Il palazzo dei sogni (Kadaré)

Palestina borderline (Makdisi)

Palestina e palestinesi

Palin, Michael

Palin, Sarah

Panopticon

Papa Benedetto XVI

paradossi; in Adorno; amore e; in architettura; crisi ecologica e; decolonizzazione e; Habermas e; legiferare sulla religione e; liberalismo e; marxisti; nella musica; musulmani europei e; offerta fatta per essere rifiutata; predestinazione e; «sentirsi parlare»

parallasse; in architettura; violenza e

paratassi

parchi a Gerusalemme est

parentela

Pareto, Vilfredo

paria *vedi* intoccabili

Parigi: *flash mob*; insurrezione del maggio del Sessantotto

Van Parijs, Philippe

parola

Partenone

partito comunista: cinese; francese; sovietico

Pasqualino Settebellezze (Wertmüller)

pastiche

patriarcato, critiche al

Paolo (apostolo)

paura

peccato

pedofilia; nella Chiesa

pelagiani

pelle architettonica *vedi* involucro architettonico

Pepsi Cola

Perković, Marko

permissività

«personalità autoritaria»

pessimismo

petrolio; Artico e; Stato sociale e

piacere; godimento e

Picasso, Pablo

Pinchbeck, Daniel

Pippin, Robert

La piramide (Kadaré)

Piss Christ (Serrano)

Platone; sui poeti

Platonov, Andrej; *Lo sterro*

Plechanov, Georgij

poche (architettura)

Poe, Edgar Allan: *La maschera della morte rossa*

poesia

poeti; Marx sui

The Politics of Jesus (Yoder)

poli culturali multifunzionali, architettura e

polizia
Polonia
Polo Nord
Popper, Karl
populismo di destra
porgere l'altra guancia
Portman, John
Portogallo
portoghese (lingua): Angola
post-politica
postmodernità e postmodernismo; in architettura
post-trauma *vedi* trauma
Postone, Moishe
potere; legge e; nella narrativa; origini illegittime del; paterno; *vedi anche* potere dello Stato
potere dello Stato; biogenetica e; «crimine fondante» e ; reddito minimo e; nella Russia zarista
potlatch
povertà: ideologia e; rimediare a; *vedi anche* reddito minimo
predestinazione *vedi* fato
prestiti bancari
preti gay
prezzo
prigionieri dei campi di concentramento *vedi* campi di concentramento, prigionieri
prigionieri nei film; *vedi anche* campi di concentramento, prigionieri
prima guerra mondiale
prodotti
profitto
proletariato; «proletariato libidinale »; *vedi anche* «consumariato»
il Prossimo (Lacan); Josef Fritzl come
protesi
protestantesimo
proteste *vedi* dimostrazioni
Proust, Marcel: *Alla ricerca del tempo perduto*
Provincializzare l'Europa (Chakrabarty)
psicanalisi; in Cina; Malabou e
psichiatri; nel teatro
Psycho (Hitchcock)
pulitori di water (persone)
pulizia etnica
pulsione; morte della; *vedi anche* pulsione di morte; libido
pulsione di morte

Quel treno per Yuma (Daves)
Quel treno per Yuma (Mangold)

rabbino ad Auschwitz
ragione, Tertulliano sulla
Rammstein
Rancière, Jacques
Rand, Ayn; *La rivolta di Atlante*
ratti in esperimenti scientifici
Ravel, Maurice
razzismo; «razzismo civile»; in Gran Bretagna; in televisione; tolleranza e; *vedi anche* antirazzismo
re di Qin
re guerrieri
realismo socialista
Redacted (de Palma)
reddito di cittadinanza *vedi* reddito minimo
reddito garantito *vedi* reddito minimo

reddito minimo
Redistribuição da Renda (da Silveira)
referendum anti-islamico in Svizzera
referendum
Regno Unito *vedi* Gran Bretagna
regole non scritte
reietti
reincarnazione, legge sulla
religione; Habermas e; Marx e; marxismo e; teoria materialista della ; *vedi anche* cristianesimo; Islam; teologia
remake (film)
rendita
restituzione e riparazioni
restrizioni di viaggio
ribellione; *vedi anche* insurrezioni
ricchi; filantropia e; preferiscono la moderazione al lusso
ricerche su armi segrete
riciclare
rifiuto; seconda guerra mondiale e; sinistra e
rifiuto di pagare le tasse
riforma della sanità pubblica
rinascita nei film
riscaldamento globale
Ritorno a Brideshead (Waugh)
rituali
rivolte *vedi* insurrezioni
rivoluzione; amore e; comunista; francese; a Haiti; in Kampuchea; liturgia e; odio e; *vedi anche* Rivoluzione americana
Rivoluzione americana
Rivoluzione d'ottobre *vedi* Rivoluzione russa
Rivoluzione francese *vedi* Francia: Rivoluzione
Rivoluzione russa
robotica
rock, musica; concerti
rom
Roma (impero); storiografia
Romania
romanzi polizieschi, comparati «stupidi» nei
Rorty, A. Oksenberg
Rousseau, Jean-Jacques; *Emilio*; *Giulia*
Ruanda
Rumsfeld, Donald
Russia; architettura in; arte in; Custine e; nei film; moda delle prostitute; pretese sull'Artico

Sacks, Oliver; *Musicofilia*
sacrificio
saggezza: cristianesimo e
salario
Salazar, António de Oliveira
Salingaros, Nikos
salvare la faccia
Sant'Agostino *vedi* Agostino
san Paolo *vedi* Paolo (apostolo)
Sarajevo
Saramago, José
Sarkozy, Nicolas
Sartre, Jean-Paul
Satie, Eric
scelta
Schelling, Thomas

schiavi e schiavitù; api e; bioingegneria e; cristianesimo e; nei film; a Haiti
scienza; apocalittismo tecno-digitale e; cultura e; economia di mercato e; Einstein su; giacobini e; religione e; *vedi anche* biologia
di sintesi; neuroscienze
scimmie in esperimenti scientifici
scioperi
sclerosi laterale amiotrofica (SLA)
scioglimento: della massa di torba; della calotta polare
scrittori israeliani
scuse
Second Life
seconda guerra mondiale; Brasile e; nei film
segretezza; incesto e
Seneca
Sentieri selvaggi (Ford)
serbi
Serrano, Andres
sessualità; nei sogni; esperimenti; nella narrativa; nei film; Lacan e; tecnologia e; *vedi anche* incesto; libido; masturbazione;
sessualità infantile
sessualità infantile; legge e
sessuazione (Lacan)
sfruttamento; Ayn Rand e; della natura; sinistra e
sguardo
Shaffer, Peter: *Equus*
shari'a
Shindo Renmei
Shining (King)
Shining (Kubrick)
Shock Economy (Klein)
Siberia
Significante Maestro (Lacan)
signori della guerra
Simecka, Milan: *Lezioni per il ristabilimento dell'ordine*
Simon Wiesenthal Center
Il simbolo perduto (Brown)
simpatia
sincronicità
sinistra proletaria *vedi Gauche prolétarienne*
sionismo e sionisti; in Francia
sistemi sociali
SixthSense
slogan
Sloterdijk, Peter
Slovenia; Austria e; ministri degli esteri in; nudità in pubblico in; regime comunista; rom in
slum; a Haiti; kitsch negli
socialdemocrazia
socialismo e socialisti; *vedi anche* antosocialismo; socialismo di Stato
socialismo di Stato; in Cina
social network
sofferenza; *vedi anche* anestesia
Sofocle: *Antigone*
soggetto e sostanza (Hegel)
sogno americano
sogni; nella narrativa
Sohn-Rethel, Alfred
solidarietà
Solidarność
Solone
Solženicyn, Aleksandr: *Una giornata di Ivan Denisovič*

Soros, George
sovranià
spandrel
Spartacus (Kubrick)
spazi interstiziali (architettura) *vedi spandrel*
specie; *vedi anche* estinzione delle specie
spinozismo
Spirito (Hegel)
«spirito oggettivo»
Lo squalo (Spielberg)
Sri Lanka
Stalin, Iosif
stalinisti e stalinismo; architettura e; classificazione dei kulaki e; Engels e; film e; libertà individuale e; come «maschile»; Platonov e; violenza e
Stato, nozione esagerata di
stato di diritto
«Stati canaglia»
Stati Uniti; Artico e; biogenetica cinese e; dibattito sulla riforma sanitaria; Haiti e; Russia e; ricerche su armi segrete
Stella Dallas
storia; Badiou sulla; Chakrabarty e; Engels sulla; Hegel e; Marx su; natura e; Postone e
Storia e coscienza di classe (Lukács)
storicismo; pastiche e
storie alternative
storiografia
stroncate
Stroncate (Frankfurt)
Struggle for Rome (Dahn)
strutturalismo
Le strutture elementari della parentela (Lévi-Strauss)
stupro; cancellazione della memoria e; suicidio e
Sturgeon, Theodore: *Nascita del superuomo*
Sudafrica
suicidio; nella narrativa; ribellione e
super io; capitalismo e
«surplus di godimento»
Suzuki, Daisetsu Teitaro
Sydney Opera House

Taipei(grattacielo)
talebani
tantra
Tarkovskij, Andrej
Tasmania
Tate Modern, Londra
tatuaggio
tautologia nei film
teatro; drammaturgia
teatri d'opera; patrocinatori di
tecno-thriller (film)
tecnologia biologica *vedi* bioingegneria
televisione; pubblicità; talk show
Tenerife, Auditorio di Santa Cruz
teologia, politica e *vedi anche* teologia cristiana; teologia ebraica
teologia cristiana; fede; sessualità e
teologia ebraica
teoria della relatività
teoria del valore lavoro (Marx)
terra (come cibo) *vedi* mangiare la terra

terremoti
terrore e terrorismo
Terrore rivoluzionario
Tertulliano
La Terza onda (esperimento sociale)
Theweleit, Klaus
Thoreau, Henry David
Thornhill, John
thymos
Tibet
Tito, Josip
tolleranza e intolleranza; ubicazione di musei e; governi e; nei Paesi Bassi; della relazione amorosa di Lenin; religiosa
TOMS Shoes
topi nella narrativa
tortura; cancellazione della memoria e
totalitarismo; amore e; ironia e; nella narrativa; nella Russia zarista; spettacoli di massa e
«tradizione inventata»
trasgressione
Transhumanist Association *vedi* World Transhumanist Association
Trattato che adotta una Costituzione per l'Europa
Trattato di Lisbona
trauma; perdita della memoria e
trauma sessuale
Tre studi su Hegel (Adorno)
Trockij, Lev
Tschumi, Bernard
Tucidide
Turing, Alan
Turchia
turismo in zone di catastrofi ecologiche e slum
tutsi
Tutti insieme appassionatamente
Twain, Mark: *Un americano alla corte di re Artù*

ubicazione dei musei
«ubuismo» del potere
L'ultimo uomo della Terra (Ragona e Salkow)
umani: come stranieri sulla terra; evoluzione; genoma; relazioni interpersonali; *vedi anche* natura
Unione Europea; *vedi anche* Trattato di Lisbona
Unione Sovietica; arte e; classificazione dei kulaki in; cultura in; film e; Francia e; Lacan e; Nuova politica economica (NEP);
Postone su; trattato con la Germania; *vedi anche* realismo socialista
universalismo e universalità
«universalità concreta»
L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello (Sacks)
L'uomo con la macchina da presa (Vertov)
Urss *vedi* Unione Sovietica
utilità; architettura e
utopia e utopismo; in architettura; in Brasile; capitalismo e; contro il mercato; nei film; *Giulia* e; idea del reddito minimo come;
nella narrativa; *vedi anche* bioingegneria
utopismo gnostico

vagina
valuta locale
Valzer con Bashir (Folman)
vampiri nei film
Vaticano, omosessualità e
Veda
vegetarianesimo

velo; proposta di legge e
Venezuela
venire a patti (fase dell'elaborazione del lutto)
Venter, Craig
Venturi, Robert
vergogna; crocifissione e; nella narrativa
verità; Agostino su; Oscar Wilde su; tempo e; *vedi anche* menzogne e mentire
Vertov, Dziga
Viaggio nella mente di un uomo che non dimenticava nulla (Lurija)
viaggio nel tempo nella narrativa
Vidal, Gore
violenza; nell'arte; Brecht sulla; cambiamento climatico e; contro le donne; contro gli omosessuali; natura di parallaxe della;
potere e; religione e; *vedi anche* stupro; «violenza divina»
«violenza divina»
Vogliamo vivere! (Lubitsch)
volontà *vedi* libero arbitrio
volto: come suprema maschera; *vedi anche* salvare la faccia

Wagner, Richard
Wajcman, Gerard
Wałęsa, Lech
Walt Disney Concert Hall, Los Angeles
Ward-Perkins, Brian: *La caduta di Roma e la fine della civiltà*
Waugh, Evelyn: *Ritorno a Brideshead*
water
Webern, Anton
Weinberg, Steve
Weisman, Alan: *Il mondo senza di noi*
Wells, Herbert George
Welles, Orson
Wenders, Wim
Wertmüller, Lina: *Pasqualino Settebellezze*
western (film)
Wiesel, Elie
Wilde, Oscar
Williams, Bernard
Williams, Rowan
Wolf, Christa: *Il cielo diviso*
World Transhumanist Association

Ye Xiaowen
Yeats, William Butler
Yehoshua, Abraham
Ying Zhèng *vedi* re di Qin
Yoder, John Howard: *The Politics of Jesus*
Yokohama International Port Terminal

Zaera Polo, Alejandro
Zakaria, Fareed
Zamjatin, Evgenij: *Noi*
Zimbabwe
Žižek, Slavoj: Damian da Costa su; escrementi di ; Sara Ahmed su

Table of Contents

[Presentazione](#)

[Frontespizio](#)

[Pagina di Copyright](#)

[Introduzione - «Gli spiriti del male nelle regioni celesti»](#)

[Capitolo primo - Rifiuto. L'utopia liberale](#)

[Contro chi ama i tartari](#)

[Legalisti contro confuciani](#)

[Nessuna casta senza fuori-casta](#)

[Fortuna giuridica, o il loop dell'atto](#)

[L'utopia per un popolo di diavoli](#)

[Coda: il multiculturalismo, la realtà di un'illusione](#)

[Primo interludio - Hollywood oggi. Rapporto da un campo di battaglia ideologico](#)

[Cosa vuole Joker?](#)

[La triste lezione dei remake](#)

[Les non-dupes errent](#)

[Il prezzo della sopravvivenza](#)

[Capitolo secondo - Collera. L'attualità del teologico-politico](#)

[Pensare a ritroso](#)

[«Nulla è proibito nella mia fede»](#)

[«Non sono venuto a portare pace, ma una spada»](#)

[Guevara lettore di Rousseau](#)

[Schiaffeggia il prossimo tuo!](#)

[Il soggetto supposto non sapere](#)

[Secondo interludio - Riverberi della crisi in un mondo multicentrico](#)

[«L'ebreo è dentro di te, ma tu, tu sei nell'ebreo»](#)

[Antisemitismo sionista](#)

[Cina, Haiti, Congo](#)

[Europa: Stati Uniti = Kant : Hegel?](#)

[Capitolo terzo - Venire a patti. Il ritorno della critica dell'economia politica](#)

[In difesa di un Marx non marxista](#)

[Perché le masse non sono divise in classi](#)

[Rivisitazione della teoria del valore lavoro](#)

[Da Hegel a Marx... e ritorno](#)

[Proletari o rentier?](#)

[Terzo interludio - La parallasse architettonica](#)

[Postmodernismo e lotta di classe](#)

[L'incommensurabilità](#)

[L'involucro...](#)

[...della lotta di classe](#)

[Spandrels](#)

[Capitolo quarto - Depressione. Il trauma neuronale, ovvero, l'ascesa del cogito proletario](#)

[Cogito contro storicismo](#)

[L'inconscio freudiano contro l'inconscio cerebrale](#)

[Il proletariato libidinale](#)

[Quarto interludio - L'Apocalisse alle porte](#)

[My Own Private Austria](#)

[L'ubuiamo del potere](#)

[Benvenuti nell'Antropocene](#)

[Versioni dell'Apocalisse](#)

[Capitolo quinto - Accettazione. La causa riconquistata](#)

[Nel 1968 le strutture camminavano per strada: lo faranno ancora?](#)

[Segnali dal futuro: Kafka, Platonov, Sturgeon, Vertov, Satie](#)

[Violenza tra disciplina e oscenità](#)

[Il giudizio infinito della democrazia](#)

[L'agente](#)

[Note](#)

[Introduzione](#)

[Capitolo primo](#)

[Primo interludio](#)

[Capitolo secondo](#)

[Secondo interludio](#)

[Capitolo terzo](#)

[Terzo interludio](#)

[Capitolo quarto](#)

[Quarto interludio](#)

[Capitolo quinto](#)

[Indice analitico](#)