SLAVOJ ŽIŽEK

In difesa delle cause perse

Materiali per la rivoluzione globale



«Žižek è il re del paradosso,
l'intellettuale *enfant terrible*
che ci fa pensare l'impensabile».
New Internationalist

SAGGI

PONTE ALLE GRAZIE

IN DIFESA DELLE CAUSE PERSE

La rivoluzione globale è una causa persa? I valori universali sono reliquie di un'età perduta o di un'epoca superata? Per paura dell'orrore totalitario che abbiamo alle spalle, siamo costretti a rassegnarci a una misera terza via fatta di liberismo in economia e di pura amministrazione dell'esistente in politica? Nella sua opera maggiore degli ultimi anni, che ha acceso feroci controversie nel mondo inglese e ne ha consacrato il successo presso un vasto pubblico, il cecchino filosofico Slavoj Zizek mira all'ideologia regnante, sostenendo che dobbiamo riappropriarci di numerose «cause perse» e cercare un nocciolo di verità nelle politiche totalitarie della modernità. Perché se è vero che i Terrori di Robespierre, di Mao e dei bolscevichi si sono rivelati catastrofici fallimenti, questo giudizio non racconta tuttavia l'intera storia: in ciascuno di essi è presente un'aspirazione di «redenzione», che va del tutto persa nelle società liberaldemocratiche, con il loro (proclamato) rifiuto dell'autoritarismo e la loro (ipocrita) esaltazione di una politica soft, consensuale e

decentralizzata. Le ricette? Zizek non lesina massimalismi e ripropone in declinazioni contemporanee ma senza attenuazioni le categorie di giustizia rivoluzionaria e uguaglianza universale. Il risultato è una salutare staffilata d'utopia, un balsamo di rara forza per i nostri giorni angusti e le nostre menti rese asfittiche dal pensiero unico, un libro capace di guardare con occhi nuovi ai più vari fenomeni culturali e politici del mondo d'oggi e di farci «pensare l'impensabile» con strumenti impensati. Un libro che rischia molto, certo, e che sfida la possibilità della disfatta, in nome di quanto scriveva Samuel Beckett in Worstward Ho: «Prova ancora. Fallisci ancora. Fallisci meglio».

SLAVOJ ZIZEK

IN DIFESA DELLE CAUSE PERSE

Materiali per la rivoluzione globale

Traduzione di Cinzia Arruzza

PONTE ALLE GRAZIE

Titolo originale:

In Defense of Lost Causes

Scan e OCR by Natjus

First published by Verso

© 2008 Slavoj Zizek

© 2009 Adriano Salani Editore S.p.A. - Milano

ISBN 978-88-6220-007-3

Un giorno Alain Badiou era seduto tra il pubblico in un'aula in cui stavo tenendo una conferenza, quando il suo telefono (che, oltre tutto, era il mio: glielo avevo prestato) all'improvviso iniziò a suonare. Anziché spegnerlo, mi interruppe con garbo e mi chiese se potevo parlare un po' più piano, in modo da permettergli di udire il suo interlocutore più chiaramente. .. Se questo non è un atto di vera amicizia, non so cosa sia l'amicizia. E così, questo libro è dedicato ad Alain Badiou.

Introduzione

Causa locuta, Roma finita

Roma locuta, causa finita-, le parole decisive dell'autorità, che dovrebbero mettere termine a una controversia, in tutte le sue versioni, da « il sinodo della Chiesa ha deciso » a « Il Comitato centrale ha approvato una risoluzione » e - perché no? - « Il popolo ha reso esplicita la sua scelta nell'urna»... Ma la scommessa della psicoanalisi non è forse l'opposto: lascia parlare la Causa stessa (o, secondo l'espressione di Lacan, « Io, la verità, parlo »), e l'Impero (di Roma, ovvero il capitalismo globale contemporaneo) cadrà a pezzi? Ablata causa tolluntur effettua. quando la causa è assente, gli effetti prosperano (Les effets ne se portent bien qu'en absence de la cause). E se rovesciassimo questo proverbio? Quando la causa interviene, gli effetti vengono dispersi...[1]

Ma quale Causa dovrebbe parlare? Per le grandi Cause le cose sembrano essersi messe male oggi, in un'« era postmoderna » in cui, per quanto la scena ideologica sia frammentata in una panoplia di posizioni che lottano per l'egemonia, esiste un consenso di fondo: l'era delle grandi narrazioni è finita, abbiamo bisogno di un « pensiero debole » contrapposto a ogni fondazionalismo, un pensiero attento alla tessitura rizomatica della realtà; anche in politica non dobbiamo più aspirare a sistemi onnicomprensivi e a progetti di emancipazione globali; l'imposizione violenta delle grandi soluzioni deve cedere il passo a forme specifiche di resistenza e intervento... Se il lettore avverte una pur minima simpatia per queste righe, smetta di leggere e metta da parte questo libro.

Anche coloro che, seguendo un'altra strada, tendono a liquidare la

teoria postmoderna « francese », con il suo « gergo », come un caso esemplare di « stronzate », hanno la tendenza a condividere la sua avversione verso il « pensiero forte » e le sue grandi narrazioni.

Ai giorni nostri, io effetti, il dire stronzate si estende a macchia d'olio. Il che non è sorprendente, dal momento che anche coloro che hanno reso popolare la nozione di « stronzata », come Harry Frankfurt, non ne sono esenti. Nell'infinita complessità del mondo contemporaneo, in cui le cose, la maggior parte delle volte, si mostrano come l'opposto di quello che sono - intolleranza come tolleranza, religione come senso comune razionale, e così via - la tentazione di tagliar corto, con un violento gesto del tipo: « Basta stronzate! », è grande; un gesto che raramente si traduce in qualcosa di più di un impotente passage à l'ade. Questo desiderio di tracciare una chiara linea di demarcazione tra un sano discorso vero e una « stronzata » non può far altro che riprodurre come discorso vero la stessa ideologia dominante. Non sorprende che per lo stesso Frankfurt esempi di politici « non da stronzate » siano Harry Truman, Dwight Eisenhower e, oggi, John McCain.[2] Come se un atteggiamento di schietta sincerità personale fosse una garanzia di verità.

Il senso comune della nostra epoca ci dice che, rispetto alla vecchia distinzione tra doxa (opinione accidentale/empirica, Saggezza) e verità o, ancora più radicalmente, tra conoscenza positiva empirica e fede assoluta, si dovrebbe tracciare una linea tra ciò che si può pensare e si può fare oggi. Sul piano del senso comune, il punto più lontano a cui si può arrivare è un liberalismo conservatore illuminato: ovviamente non ci sono alternative praticabili al capitalismo; allo stesso tempo, lasciata a se stessa la dinamica capitalistica minaccia di minare le proprie fondamenta. Questo concerne non solo la dinamica economica (la necessità di un forte apparato statale per mantenere la competizione di mercato stessa ecc.), ma, ancor più, le dinamiche politico-ideologiche. I democratici conservatori intelligenti, da Daniel Bell a Francis Fukuyama, sono consapevoli che il capitalismo globale contemporaneo tende a minare le proprie condizioni ideologiche (cosa, che tempo fa, Bell ha chiamato « le contraddizioni culturali del capitalismo »): il capitalismo può prosperare solo in condizioni di stabilità sociale di base, di fiducia simbolica intatta, in cui gli individui non solo accettano

la propria responsabilità per il proprio destino, ma fanno anche affidamento sulla fondamentale « equità » del sistema - questo background ideologico deve essere sostenuto attraverso un forte apparato educativo e culturale. All'interno di questo orizzonte, la risposta non è quindi né un liberalismo radicale alla Hayek, né un crudo conservatorismo, sempre meno aderente ai vecchi ideali dello Stato sociale, ma una miscela tra liberalismo economico e un minimo spirito « autoritario » di comunità (l'enfasi sulla stabilità sociale, i « valori » ecc.) che controbilanci gli eccessi del sistema - in altre parole ciò che hanno sviluppato i socialdemocratici della Terza Via, come Blair.

Questo è il limite del senso comune. Ciò che sta dietro di esso implica un Salto di Fede, una fede nelle Cause perse, Cause che, dall'interno dello spazio della saggezza scettica, non possono che apparire folli. E questo libro parla dall'interno di questo Salto di Fede. Ma perché? Il problema, ovviamente, è che in un tempo di crisi e rotture, la stessa saggezza empirica scettica, costretta nell'orizzonte della forma dominante del senso comune, non può fornire delle risposte, e dunque si deve rischiare un Salto di Fede.

Questo passo è il passo da « io dico la verità » a « la verità stessa parla (in/attraverso di me) » (come nel « mathema » lacaniano del discorso dell'analista, in cui l'agente parla da una posizione di verità), sino al punto in cui posso dire, come Meister Eckhart, « è vero, e la verità stessa lo dice». [5] Sul piano della conoscenza positiva, ovviamente, non è mai possibile raggiungere la verità o essere sicuri di averlo fatto - ci si può solo approssimare senza fine, poiché il linguaggio è in ultima istanza autoreferenziale, non c'è modo di tracciare una linea definitiva di separazione tra sofismi, esercizi sofistici, e la Verità stessa (questo è il problema di Platone). La scommessa di Lacan è, in questo senso, la stessa di Pascal: la scommessa della Verità. Ma in che modo? Non correndo appresso a una verità « oggettiva », ma basandosi sulla verità riguardo alla posizione da cui si parla.[4]

Esistono solo due teorie che implicano e praticano una nozione così impegnata di libertà: il marxismo e la psicoanalisi. Sono entrambe teorie di lotta, non solo teorie sulla lotta, ma teorie esse stesse

impegnate in una lotta: le loro storie non consistono in un'accumulazione di conoscenza neutra, sono al contrario segnate da scismi, eresie, espulsioni. Questo è il motivo per cui in entrambe la relazione tra teoria e prassi è autenticamente dialettica, è, in altri termini, una relazione di tensione irriducibile: la teoria non è solo il fondamento concettuale della prassi, essa rende conto al contempo del perché la prassi è in ultima istanza destinata al fallimento - o, come Freud ha espresso concisamente, la psicoanalisi è pienamente possibile solo in una società che non ha più bisogno di essa. Nella sua versione più radicale, la teoria è teoria di una prassi fallita: « Questo è il motivo per cui le cose non hanno funzionato... » Normalmente ci si dimentica che i cinque grandi resoconti clinici di Freud sono al fondo resoconti di un successo parziale e di un fallimento finale; nello stesso modo, i più grandi racconti storici marxisti di eventi rivoluzionari sono racconti di grandi fallimenti (della guerra dei contadini in Germania, dei giacobini nella Rivoluzione francese, della Comune di Parigi, della Rivoluzione d'ottobre, della Rivoluzione culturale cinese...). Una tale analisi dei fallimenti ci mette di fronte al problema della fedeltà: come riscattare il potenziale emancipatore di questi fallimenti evitando la doppia trappola dell'attaccamento nostalgico al passato e dell'adattamento un po' troppo furbo alle « nuove circostanze »?

Il tempo di queste due teorie sembra concluso. Come ha affermato recentemente Todd Dufresne, nessun personaggio nella storia del pensiero umano ha commesso più errori rispetto a tutti i fondamentali della propria teoria di Freud[5] - con l'eccezione di Marx, qualcuno potrebbe aggiungere. E infatti nella coscienza liberale le due teorie emergono come i maggiori « complici del crimine » del ventesimo secolo: com'era prevedibile, nel 2005, il famigerato Libro nero del comunismo,[6] che elencava tutti i crimini comunisti, è stato seguito dal Libro nero della psicoanalisi, contenente l'elenco di tutti gli errori teorici e gli inganni clinici della psicoanalisi.' Anche se in modo negativo, la profonda solidarietà tra marxismo e psicoanalisi è ora sotto gli occhi di tutti.

Tuttavia, ci sono dei segnali che disturbano questo autocompiacimento postmoderno. Commentando la crescente risonanza del pensiero di Badiou, Alain Finkelkraut lo ha recentemente definito « la filosofia più

violenta, sintomatica di un ritorno di radicalità e della crisi dell'antitotalitarismo»:[8] un'onesta e sorpresa ammissione di fallimento del lungo e arduo lavoro di tutti i difensori « antitotalitari » dei diritti umani, che hanno combattuto contro « i vecchi paradigmi estremisti », dai nouveaux philosophes francesi ai sostenitori di una « seconda modernità ». Ciò che sarebbe dovuto essere morto, liquidato, del tutto screditato, sta ritornando per vendicarsi. Questa disperazione è comprensibile: com'è possibile che, dopo aver spiegato per decenni non solo in saggi scientifici, ma anche nei mass media, a chiunque volesse ascoltare (e a molti che non volevano) i pericoli dei « Significanti Maestri » totalitari, questo genere di filosofia stia ritornando nella sua forma più violenta? La gente non ha ancora capito che il tempo di queste pericolose utopie è finito? Oppure abbiamo a che fare con una qualche strana inestirpabile cecità o con una costante antropologica innata, una tendenza a soccombere alla tentazione totalitaria? La nostra proposta è di rovesciare la prospettiva: come affermerebbe Badiou nella sua originale maniera platonica, le idee vere sono eterne, sono indistruttibili, fanno sempre ritorno ogni qual volta vengano proclamate morte. Questo è sufficiente a Badiou per affermare nuovamente queste idee in maniera chiara, e il pensiero antitotalitario si mostra in tutta la sua miseria per ciò che realmente è, un esercizio sofistico privo di valore, una pseudo-teorizzazione delle paure e degli istinti di sopravvivenza più meschini e opportunisti, un modo di pensare che non solo è reazionario ma anche profondamente reattivo nel senso nietzschiano del termine.

Legata a questa è un'interessante disputa che ha avuto luogo recentemente (non solo) tra lacaniani (non solo) in Francia. Questa disputa riguarda lo statuto dell'«Uno » come nome di una soggettività politica, una disputa che ha portato alla rottura di molte amicizie personali (ad esempio, tra Badiou e Jean-Claude Milner).

Ironia della sorte vuole che questa disputa stia prendendo piede fra ex maoisti (Badiou, Milner, Lévy, Miller, Regnault, Finkelkraut), e tra «ebrei» da un lato e «non ebrei» dall'altro. La questione è: il nome dell'Uno è il risultato di una lotta politica contingente o è in qualche modo radicato in un'identità particolare più sostanziale? La posizione degli « ebrei maoisti » è che « ebreo » sia un nome che indica ciò che

oggi resiste alla tendenza globale al superamento di ogni limite, incluso quello della finitezza della condizione umana, nella radicale « deterritorializzazione » e « fludificazione » capitalistica (la pendenza che raggiunge la sua apoteosi nel sogno gnostico-digitale di trasformare gli stessi esseri umani in software virtuali che possano essere scaricati da un hardware a un altro). Il nome « ebreo » indica dunque la più basilare fedeltà a ciò che si è. Seguendo questa linea, Francois Regnault afferma che la sinistra contemporanea domanda agli ebrei (molto più che a ogni altro gruppo etnico) di « cedere rispetto al loro nome »[9] - un riferimento alla massima etica di Lacan « non cedere rispetto ai propri desideri »... Si dovrebbe richiamare alla memoria il fatto che è possibile rintracciare lo stesso spostamento, dalla politica radicale di emancipazione alla fedeltà al nome ebraico, già nel destino della Scuola di Francoforte, specialmente negli ultimi scritti di Horkheimer. Gli ebrei sono qui un'eccezione: nella prospettiva liberale multiculturale, tutti i gruppi possono affermare la propria identità (eccetto gli ebrei, la cui autoaffermazione equivale a razzismo sionista). In contrasto con questo approccio, Badiou e altri insistono sulla fedeltà all'Uno che emerge ed è costituito attraverso la lotta politica del/per nominare e di conseguenza non può trovare un fondamento in un particolare contenuto determinato (come le radici etniche o religiose). Da questo punto di vista, la fedeltà al nome « ebreo » è il corollario (il tacito riconoscimento) della sconfitta delle autentiche lotte di emancipazione. Non è strano che coloro che chiedono fedeltà al nome « ebreo » siano coloro che ci mettono in guardia contro i pericoli « totalitari » di ogni movimento radicale di emancipazione. La loro politica consiste nell'accettare la fondamentale finitezza e limitatezza della nostra situazione, e la Legge ebraica è il segno definitivo di questa finitezza, motivo per cui, per loro, ogni tentativo di superare la Legge e tendere verso un Amore universale (dal cristianesimo allo stalinismo, passando per i giacobini francesi) trova la sua necessaria conclusione nel terrore totalitario. Per esprimersi sinteticamente, la sola vera soluzione alla « questione ebraica » è « la soluzione finale » (il loro annientamento), poiché gli ebrei qua objet a sono l'ultimo ostacolo alla «soluzione finale» della Storia stessa, al superamento delle divisioni in un'unità e flessibilità onnicomprensive.

Ma non è forse vero che, nella storia dell'Europa moderna, coloro che si

ingaggiarono in questa lotta per l'universalità furono precisamente ebrei atei, da Spinoza a Marx a Freud? Il paradosso è che, nella storia dell'antisemitismo, gli ebrei sostennero entrambi questi poli: a volte lottarono per un testardo attaccamento al loro particolare modo di vita, che impediva loro di diventare cittadini a tutti gli effetti dello Stato in cui vivevano, a volte sostennero un cosmopolitismo universale « senza fissa dimora » e senza radici, indifferente a ogni forma etnica particolare. La prima cosa da ricordare è, dunque, che questa lotta è (anche) inerente all'identità ebraica. E, forse, questa lotta ebraica è oggi la nostra lotta centrale: la lotta tra la fedeltà alla spinta messianica e la « politica della paura » reattiva (nel senso nietzschiano), focalizzata sulla preservazione della propria identità particolare.

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.

Questo libro è dedicato senza vergogna al punto di vista « messianico » della lotta per l'emancipazione universale. Non è sorprendente allora che per i partigiani della doxa « postmoderna » la lista delle Cause perse difese qui appaia come lo spettacolo orrifico dei peggiori incubi avveratisi, un ricettacolo dei fantasmi del passato, che cercano con tutte le loro forze di esorcizzare: la politica di Heidegger come caso estremo di un filosofo sedotto dalla politica totalitaria, il terrore

rivoluzionario da Robespierre a Mao, lo stalinismo, la dittatura del proletariato ecc. In ogni caso, l'ideologia dominante non solo elimina la causa, ma offre un sostitutivo, una versione « più leggera » di essa: non un impegno intellettuale totalitario, ma intellettuali che indagano i problemi della globalizzazione e lottano nella sfera pubblica per i diritti umani e la tolleranza, contro il razzismo e il sessismo; non il terrore rivoluzionario, ma la moltitudine decentralizzata e auto-organizzata; non la dittatura del proletariato, ma la collaborazione tra molteplici attori (iniziative della società civile, denaro privato, regolazione statale...). Il vero obiettivo della « difesa delle Cause perse » non è difendere il terrore stalinista ecc., in quanto tale, ma rendere problematica la troppo facile alternativa democratica liberale.

L'impegno politico di Foucault e specialmente quello di Heidegger, per quanto accettabili nella loro motivazione di base, furono chiaramente dei « passi giusti nella direzione sbagliata »; le disavventure del destino del terrore rivoluzionario ci mettono di fronte alla necessità, non di rigettare il terrore in toto, ma di reinventarlo; l'imminente crisi ecologica sembra offrire come unica possibilità quella di assumere una versione reinventata della dittatura del proletariato. Se questi fenomeni sono stati, ognuno a modo suo, un fallimento storico e una mostruosità (lo stalinismo è stato un incubo che ha causato forse ancora più sofferenze del fascismo; i tentativi di imporre la « dittatura del proletariato » hanno prodotto una ridicola caricatura di un regime in cui proprio il proletariato è stato ridotto al silenzio, e così via), la verità non è tutta qui. in ognuno di essi c'è stato un momento di redenzione che nel rigetto democratico liberale viene perso ed è cruciale isolare questo momento. Bisogna stare attenti a non gettare il bambino con l'acqua sporca, per quanto si possa avere la tentazione di invertire la metafora e di affermare che è la critica democratica liberale a voler far questo (ovvero, gettare l'acqua sporca del terrore, trattenendo il bambino pulito dell'autentica democrazia socialista), dimenticando tuttavia che l'acqua originariamente era pulita, che tutta la sporcizia in essa proviene dal bambino. Ciò che bisognerebbe fare, piuttosto, è gettare il bambino prima che sporchi l'acqua cristallina con le escrezioni, in modo tale che, per parafrasare Mallarmé, *rien que l'eau n'aura eu lieu dans le bain de l'histoire* La nostra difesa della Cause perse non si propone un gioco decostruttivo del tipo: « ogni Causa deve

prima essere persa per poter essere efficace in quanto Causa ». Al contrario, l'obiettivo è di andare oltre, con tutta la violenza necessaria, ciò che Lacan definiva ironicamente come « narcisismo della Causa persa » e di assumere coraggiosamente la piena realizzazione della Causa, incluso il rischio inevitabile di un disastro catastrofico. Badiou aveva ragione quando, a proposito della disintegrazione dei regimi comunisti, avanzò la massima: mieux vaut un désastre qu'un désètre. Meglio il disastro della fedeltà all'Evento che il non essere dell'indifferenza rispetto all'Evento. Per parafrasare la memorabile frase di Beckett, sui cui tornerò spesso successivamente, dopo aver fallito, si può continuare e fallire meglio, mentre l'indifferenza ci sprofonda sempre di più nel pantano di un Essere imbecille.

Un paio d'anni fa, la rivista Premiere riportava un'inchiesta intelligente sul modo in cui i finali famosi dei film di Hollywood erano stati tradotti in alcune delle maggiori lingue non inglesi. In Giappone, il « Francamente, mia cara, me ne infischio » di Clark Gable a Vivien Leigh da Via col vento era reso con: « Mia cara, temo che fra di noi ci sia un piccolo malinteso » - un omaggio alla proverbiale cortesia ed etichetta giapponese. Al contrario, il cinese (nella Repubblica popolare cinese) traduceva il «Questo è l'inizio di una bella amicizia! » di Casablanca con «Noi due costituiremo ora una nuova cellula di lotta antifascista! » - essendo la lotta antifascista la priorità maggiore, ben al di sopra delle relazioni personali.

Per quanto possa sembrare che questo volume ceda spesso ad affermazioni eccessivamente polemiche e «provocatorie» (cosa potrebbe essere più « provocatorio » oggi di mostrare una sia pur minima simpatia o comprensione per il terrore rivoluzionario?), esso pratica piuttosto uno spostamento nel modo degli esempi citati in Premiere: laddove la verità è che me ne infischio del mio avversario, dico che c'è un piccolo malinteso; laddove la posta in gioco è un nuovo condiviso campo di battaglia politico-teorico, può sembrare che io stia parlando di amicizie e alleanze accademiche... In questi casi, spetta al lettore risolvere il rebus che giace di fronte a lui.

Prima parte

LO STATO DELLE COSE

Capitolo primo

Felicità e tortura in un mondo atonale

Umano, troppo umano

In contrasto con la semplicistica opposizione tra buoni e cattivi, i film di spionaggio con pretese artistiche esibiscono tutta la «realistica complessità psicologica» dei personaggi che stanno dalla «nostra» parte. Lungi dall'essere segno di uno sguardo equilibrato, tuttavia, questo «onesto» riconoscimento del nostro «lato oscuro» rappresenta esattamente il suo opposto, l'affermazione nascosta della nostra supremazia: noi siamo «psicologicamente complessi», pieni di dubbi, mentre gli avversari sono unidimensionali e fanatiche macchine per uccidere. In questo consiste la menzogna di Munich di Spielberg: esso vuole essere « obiettivo », presentando la complessità e l'ambiguità morale, i dubbi psicologici, la natura problematica della vendetta, della prospettiva di Israele, ma ciò che il suo « realismo » fa è redimere ulteriormente gli agenti del Mossad: « Guarda, non sono solo dei freddi assassini, ma esseri umani con i loro dubbi. Loro hanno dei dubbi, mentre i terroristi palestinesi...» Non si può che simpatizzare con l'ostilità con cui gli agenti del Mossad sopravvissuti, che hanno realmente eseguito gli assassinii di vendetta, hanno reagito al film (« non c'era nessun dubbio psicologico, abbiamo solo fatto quello che dovevamo fare »), perché la loro posizione è molto più onesta.[1]

La prima lezione sembra essere che il modo corretto per lottare contro la demonizzazione dell'Altro sia soggettivizzarlo, ascoltarne

la storia, capire come percepisca la situazione, o, come ha affermato un sostenitore del dialogo mediorientale: « Un nemico è qualcuno di cui non hai ascoltato la storia ».[2] Mettendo in pratica questa nobile massima di tolleranza culturale, le autorità islandesi hanno

recentemente imposto un'originale forma di realizzazione di questa soggettivizzazione dell'Altro. Per lottare contro la crescente xenofobia (risultato del crescente numero di lavoratori immigrati) e contro l'intolleranza sessuale, hanno organizzato quelle che hanno chiamato « biblioteche viventi »: membri di minoranze etniche e sessuali (gay, immigrati dell'Est Europa o neri) sono pagati per fare visita a una famiglia islandese e semplicemente parlarle, mettendola al corrente del proprio stile di vita, delle abitudini di ogni giorno, dei propri sogni, e così via; in questo modo, l'esotico estraneo che viene percepito come una minaccia per il nostro stile di vita appare come qualcuno con cui si può entrare in empatia, con un suo mondo complesso...

Questo procedimento, tuttavia, ha un limite evidente. Possiamo immaginare di invitare un criminale nazista a raccontarci la sua storia? Siamo pronti ad affermare che Hitler era un nemico perché la sua storia non era stata ascoltata? Un giornalista serbo ha recentemente riportato uno strano racconto di un politico che, dopo lunghe e penose conversazioni, convinse Slobodan Milosevic nella sua villa a consegnarsi alla polizia e a farsi arrestare. Milosevic accettò e poi chiese il permesso di andare al primo piano della sua villa per occuparsi di alcuni affari. Il negoziatore, spaventato che Milosevic volesse suicidarsi, espresse i suoi dubbi, ma Milosevic lo tranquillizzò dicendo che aveva promesso a sua moglie, Mira Markovic, di lavarsi i capelli prima di partire. Forse questo dettaglio di vita personale « redime » gli orrori derivati dal regno di Milosevic, lo rende forse « più umano »? Ci si può facilmente immaginare Hitler lavare i capelli di Eva Braun - e non è nemmeno necessario immaginare, dal momento che sappiamo già che Heydrich, la mente dell'Olocausto, amava suonare gli ultimi quartetti di Beethoven con gli amici, la sera. Basti pensare al paio di righe « personali » che generalmente concludono la presentazione di uno scrittore nella quarta di copertina di un libro: « Nel suo tempo libero, X ama giocare con il suo gatto e coltivare tulipani...»; questo supplemento che « umanizza » l'autore è ideologia nella sua forma più pura, il segno che « è umano come noi ». (Sono stato tentato di suggerire, per la copertina di uno dei miei libri: «Nel suo tempo libero, Zizek ama navigare in internet alla ricerca di pedopornografia e insegnare a suo figlio come strappare le zampe dei ragni...»)

La nostra più elementare esperienza di soggettività è quella della « ricchezza della mia vita interiore »: questo è ciò che « io sono veramente », in contrasto con le determinazioni simboliche e con i ruoli che assumo nella vita pubblica (padre, professore, filosofo). La prima lezione della psicoanalisi in questo caso è che la « ricchezza della nostra vita interiore» è fondamentalmente un falso: uno schermo, una falsa distanza, la cui funzione è di salvare la mia apparenza, di rendere palpabile (accessibile al mio narcisismo immaginario) la mia vera identità sociale-simbolica. Uno dei modi per praticare la critica dell'ideologia è dunque inventare delle strategie per smascherare questa ipocrisia della « vita interiore » e delle sue « sincere» emozioni, nel modo realizzato sistematicamente da Lars von Trier nei suoi film:

Il mio primo film, Il giardiniere delle orchidee, iniziava con una didascalia che affermava che il film era dedicato a una ragazza morta di leucemia, dando la data di nascita e di morte. La cosa era del tutto inventata! E manipolatoria e cinica, perché avevo realizzato che se avessi cominciato un film in questo modo, il pubblico lo avrebbe preso molto più sul serio.3

Qui è all'opera molto più di una manipolazione: nella sua trilogia femminile {Le onde del destino, Dancer in the Dark, Dogville), von Trier ci provoca nel nostro essere più intimo, suscitando una simpatia automatica con l'immagine archetipica primaria della donna vittimizzata che soffre con un cuore d'oro. Attraverso la «sua» manipolazione, mostra la menzogna di questa simpatia, il piacere osceno che proviamo nel vedere la vittima soffrire, e in questo modo disturba il nostro autocompiacimento. Questo significa, tuttavia, che la mia « verità » risiede semplicemente nella mia identità simbolica offuscata dalla mia «immaginaria» vita interiore (come una lettura semplicistica di Lacan sembra indicare, opponendo il soggetto del significante all'io immaginario)?

Prendiamo l'esempio di un uomo che, nel suo profondo, coltivi delle fantasie sadiche mentre nella vita pubblica è educato, segue le regole, e così via; quando va su internet per esprimere queste fantasie in una chat, mostra la sua verità sotto forma di finzione. Ma le cose non stanno forse al contrario, che la persona educata è la verità e le fantasie sadiche

servono come una sorta di difesa? Come in una nuova versione della barzelletta ebraica: « Tu sei una persona educata, dunque perché ti comporti come se fossi una persona educata? » Internet, in cui si suppone che noi esprimiamo sullo schermo le nostre verità più segrete, non è allora in realtà un luogo in cui recitare le fantasie difensive che ci proteggono dalla banale normalità che costituisce la nostra verità?[4]

Qui si devono distinguere due casi. Il caso di un brutale dirigente che, nel suo profondo, sente che questa è solo una maschera pubblica e che il suo vero Sé si svela nelle sue meditazioni spirituali (e immagina i suoi amici dire a delle persone: « La sua brutale efficienza negli affari non deve trarvi in inganno - in realtà è una persona veramente raffinata e gentile...»), non è lo stesso di quello di una persona che è garbata nelle interazioni reali con gli altri, mentre in internet dà sfogo a fantasie violente. Il luogo dell'identificazione soggettiva si sposta: nel caso di internet, io penso di essere realmente una persona garbata e che sto soltanto giocando con delle fantasie violente, mentre come uomo d'affari new age penso che sto solo recitando un ruolo pubblico nelle mie relazioni di affari, mentre la mia vera identità è il mio Sé interiore illuminato attraverso la meditazione. In altre parole: in entrambi i casi, la verità è una finzione, ma questa finzione è collocata in maniera diversa. Nel caso di internet, si può immaginare che a un certo momento « getterò la maschera » ed esploderò, ovvero, trasporterò le mie fantasie violente nella vita reale - questa esplosione rappresenterà effettivamente « la verità del mio Sé ». Nel caso dell'uomo d'affari new age, la mia verità è la mia persona pubblica e qui, «gettare la maschera», realizzare il mio sé new age nella realtà, ovvero, abbandonare realmente il mio aspetto di uomo d'affari, comporterebbe un reale spostamento nella mia posizione soggettiva. Nei due casi il « gettare la maschera » lavora in maniera diversa. Nel caso di internet questo gesto è ciò che Hitler ha fatto con la messa in atto di misure antisemite (realizzando le fantasie antisemite), un atto falso, mentre nel caso dell'uomo d'affari new age, si tratterebbe di un atto vero.

Per risolvere la contraddizione apparente bisognerebbe riformulare i due casi nei termini della triade lacaniana Immaginario-Simbolico-Reale: non abbiamo a che fare con due, ma con tre elementi. Le fantasie sporche con cui gioco in internet non hanno lo stesso statuto

del mio «vero Sé» svelato nelle mie meditazioni: le prime appartengono al Reale, il secondo all'immaginario. La triade è allora I-S-R. O, più precisamente, nel caso di internet, la mia persona pubblica garbata è l'mmaginario-Simbolico contro il Reale delle mie fantasie, mentre nel caso del dirigente new age, la mia persona pubblica è il Simbolico-Reale contro il mio Immaginario «vero Sé».[5] (E, per compiere un ulteriore e cruciale passo teorico, perché questa triade funzioni, bisogna aggiungere un quarto termine, nient'altro che il nucleo vuoto della soggettività: il « soggetto barrato » lacaniano [$] non è né la mia identità Simbolica, né il mio Immaginario « vero Sé », né l'osceno nucleo Reale delle mie fantasie, ma il contenitore vuoto che, come un nodo, lega insieme le tre dimensioni).

Questo « nodo » complesso spiega una ben nota figura tragica dell'era della guerra fredda: gli occidentali di sinistra che sfidarono eroicamente l'isteria anticomunista nei loro paesi con la massima sincerità. Erano pronti anche ad andare in prigione per le loro convinzioni comuniste e la loro difesa dell'Unione Sovietica. Non è forse l'illusoria natura della loro fede a rendere la loro presa di posizione così tragicamente sublime? La miserabile realtà dell'Unione Sovietica stalinista rende assolutamente maestosa la fragile bellezza della loro intima convinzione. Questo ci conduce a una radicale e inattesa conclusione: non è sufficiente dire che abbiamo a che fare con una convinzione etica tragicamente mal riposta, con una fede cieca che rifiuta di confrontarsi con la miserabile e terrificante realtà del suo punto di riferimento etico. E se al contrario questa cecità, questo violento gesto consistente nel rifiuto-di-vedere, questa negazione-della-realtà, quest'atteggiamento feticista del «So molto bene che la situazione è orribile in Unione Sovietica, ma nondimeno credo nel socialismo sovietico », fosse la parte costitutiva più intima di ogni posizione etica? Kant era già ben consapevole di questo paradosso, quando sviluppò la sua nozione di entusiasmo per la Rivoluzione francese nel Conflitto delle facoltà (1795). Il vero significato della Rivoluzione non risiedeva in ciò che stava realmente accadendo a Parigi - che per buona parte era terrificante e includeva esplosioni di passione assassina - ma nella risposta entusiastica che gli eventi di Parigi generarono agli occhi dei simpatetici osservatori di tutta Europa:

La rivoluzione di un popolo di ricca spiritualità, quale abbiamo veduto effettuarsi ai nostri giorni, può riuscire o fallire; può accumulare miseria e crudeltà tali che un benpensante, se anche potesse supporre d'intraprenderla con successo una seconda volta, non s'indurrebbe a farlo [...]; questa rivoluzione, io dico, trova negli spiriti di tutti gli spettatori non coinvolti una partecipazione che rasenta l'entusiamo [eine Teilnehmung dem Wunsche nach\ [...] .[6]

L'Evento reale, la dimensione del Reale, non risiedeva nella realtà immediata dei violenti eventi di Parigi, ma nel modo in cui questa realtà appariva agli osservatori e nelle speranze che si erano risvegliate in essi. La realtà di ciò che accadde a Parigi appartiene alla dimensione temporale della storia empirica; l'immagine sublime che generò entusiasmi appartiene all'Eternità... E, mutatis mutandis, la stessa cosa vale per gli ammiratori occidentali dell'Unione Sovietica. L'esperienza sovietica della « costruzione del socialismo in un paese solo» accumulò certamente «miseria e atrocità», ma suscitò comunque l'entusiasmo nel cuore degli spettatori (che non erano implicati direttamente nel processo).

La domanda da porre è: ogni etica deve fondarsi su questo gesto di disconoscimento feticistico? Anche l'etica più universale non è obbligata a tracciare un confine e a ignorare alcuni tipi di sofferenza? Ad esempio gli animali macellati per il nostro consumo?

Chi potrebbe continuare a mangiare braciole di maiale dopo aver visitato una fattoria industriale, in cui i maiali sono mezzi ciechi e non possono camminare normalmente, ma vengono solo ingrassati per poi essere uccisi? E che dire della tortura e della sofferenza di milioni di persone di cui siamo a conoscenza, ma che abbiamo scelto di ignorare? Immaginiamo l'effetto che avrebbe su di noi l'essere obbligati a guardare un solo snuff movie di quelli che circolano migliaia di volte al giorno per il mondo - una tortura brutale (occhi cavati, testicoli schiacciati, per esempio)? Continueremmo a vivere come prima? Sì, se fossimo capaci di dimenticare in qualche modo (di sospendere l'efficacia simbolica) di ciò di cui siamo stati testimoni.

Ancora una volta, ogni etica deve fondarsi su un tale gesto di

disconoscimento feticistico? Sì, ogni etica - a eccezione dell'etica della psicoanalisi che è una forma di antietica: essa si concentra esattamente su ciò che il normale entusiasmo etico esclude, su quella Cosa traumatica che la nostra tradizione giudeo-cristiana chiama il « Prossimo ». Freud ha buone ragioni per la sua riluttanza a sottoscrivere l'ingiunzione « Ama il prossimo tuo ». La tentazione a cui bisogna resistere in questo caso è l'addomesticamento etico del Prossimo. Questo è ciò che ha fatto Emmanuel Lévinas con la sua nozione di Prossimo come punto abissale da cui proviene l'appello della responsabilità etica: in questo modo ha offuscato la mostruosità del Prossimo, la mostruosità in considerazione della quale Lacan ha applicato al prossimo il termine Cosa (das Ding), usato da Freud per designare l'oggetto primario dei nostri desideri nella sua insopportabile intensità e impenetrabilità. In questo termine si devono avvertire tutte le connotazioni del film dell'orrore: il Prossimo è la Cosa (Cattiva) che si nasconde dietro ogni volto umano familiare, come il protagonista di Shining di Stephen King, un scrittore fallito, ma gentile, che si trasforma gradualmente in una bestia assassina e che, con un ghigno malvagio, si accinge a massacrare tutta la sua famiglia.

Quando Freud e Lacan insistono sulla natura problematica dell'ingiunzione giudeo-cristiana «Ama il prossimo tuo», non stanno soltanto assumendo l'abituale punto di vista della critica dell'ideologia sul fatto che ogni nozione di universalità è connotata dai nostri valori particolari e dunque implica delle segrete esclusioni. Essi stanno assumendo un punto di vista molto più forte riguardo all'incompatibilità del Prossimo con la dimensione dell'universalità. Ciò che resiste all'universalità è la dimensione propriamente inumana del Prossimo. Questo ci riporta alla questione chiave: ogni etica universale deve fondarsi su questo gesto di disconoscimento feticistico? La risposta è: ogni etica che rimanga « umanista » (nel senso di disconoscere il nocciolo inumano dell'essere umano), che disconosca la dimensione abissale del Prossimo. « Uomo », « persona umana », è una maschera che nasconde la pura soggettività del Prossimo.

Di conseguenza, quando si afferma che il Prossimo è la « Cosa » impenetrabile che elude ogni tentativo di abbellimento, che non si lascia trasformare in persona accogliente, ciò non significa che

l'orizzonte ultimo dell'etica sia il rispetto di questa Alterità insondabile che sovverte ogni universalità onnicomprensiva. Seguendo Alain Badiou, si dovrebbe affermare che, al contrario, solo un'etica «inumana », un'etica che si rivolge a un soggetto inumano, non a un simile, può sostenere una vera universalità. La cosa più difficile per il senso comune è afferrare questo rovesciamento speculativo-dialettico della singolarità del soggetto qua Prossimo-Cosa in universalità, non l'ordinaria universalità «generale», ma la singolarità universale, l'universalità fondata nella singolarità soggettiva separata da tutte le proprietà particolari, una sorta di cortocircuito diretto tra singolare e universale, che aggiri il particolare.

Bisogna celebrare il genio di Walter Benjamin, che traspare dal titolo della sua prima opera: Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo. La questione qui non è che il linguaggio umano sia una sorta di linguaggio universale «in sé», che comprenderebbe anche altre specie (il linguaggio degli dèi e degli angeli? Il linguaggio animale? Il linguaggio di altri esseri intelligenti nello spazio? Il linguaggio del computer? Il linguaggio del DNA?): non c'è nessun linguaggio realmente esistente oltre al linguaggio umano; ma, per comprendere questo linguaggio «particolare», si deve introdurre una differenza minima, concependolo in relazione allo scarto che lo separa dal linguaggio « in sé » (la pura struttura del linguaggio privata delle insegne della finitezza umana, delle passioni erotiche e della mortalità, delle lotte per il dominio e dell'oscenità del potere). [8] Questa differenza minima tra linguaggio inumano e linguaggio umano è evidentemente una differenza platonica. Forse, dunque, dobbiamo rovesciare la relazione normale: il corollario del fatto che, in Cristo, Dio sia pienamente umano è che noi umani non lo siamo. Chesterton inizia II Napoleone di Notthing Hill con la frase: « Il genere umano a cui così tanti dei miei lettori appartengono...», che, evidentemente, non significa che alcuni di noi non siano umani, ma che c'è un nucleo inumano in tutti noi o che noi non siamo « del tutto umani ».

Lo schermo della civiltà

Il modo predominante di mantenere una distanza rispetto all'« inumana » vicinanza intrusiva del Prossimo è la cortesia - ma cos'è la cortesia? C'è una storiella volgare che gioca sulle allusioni della seduzione: un ragazzo e una ragazza si stanno salutando la sera tardi, davanti casa di lei; in modo un po' esitante, lui dice: « Mi inviti a prendere una tazza di caffè? », e lei risponde: «Mi dispiace, non stasera, ho le mestruazioni...». Una versione cortese sarebbe quella in cui la ragazza dice: « Buona notizia, le mestruazioni sono finite. Sali a casa mia! » E il ragazzo risponde: «Mi dispiace, ma in questo momento non mi va una tazza di caffè...» Questo, tuttavia, ci mette immediatamente di fronte all'ambiguità della cortesia: c'è un'evidente dimensione di umiliante brutalità nella risposta educata del ragazzo. Come dice John Lennon in Working Class Hero: « devi imparare a sorridere mentre uccidi ».

L'ambiguità della cortesia è resa nel migliore dei modi dai capolavori di Henry James: in questo universo in cui il tatto regna sovrano, in cui l'esplosione aperta delle emozioni di qualcuno è considerata come la somma volgarità, viene detta ogni cosa, vengono prese le decisioni più penose, vengono consegnati i messaggi più delicati, ma tutto questo ha luogo in guisa di conversazione formale. Anche quando ricatto il mio partner, lo faccio con un sorriso cortese, offrendogli tè e biscotti... Ciò accade perché, mentre un approccio diretto e brutale non riesce a cogliere il nucleo dell'Altro, una danza piena di tatto può raggiungerlo? In Minima Moralia, Adorno ha messo in evidenza l'assoluta ambiguità del tatto, chiaramente discernibile già in Henry James: la considerazione rispettosa della sensibilità altrui, l'attenzione a non violare l'intimità dell'altro, può facilmente mutarsi in una brutale mancanza di sensibilità per la sua sofferenza. [9] Lo stesso spirito elevato a livello di assurdità fu espresso dal Feldmarschall von Kluge, comandante del Gruppo d'armate Centro sul fronte russo. Nel gennaio del 1943 un gruppo di ufficiali tedeschi a Smolensk, dove si trovavano i quartier generali del gruppo d'armate, progettò di uccidere Hitler durante la sua prossima visita; l'idea era che, durante un pasto nella mensa, due dozzine di ufficiali impugnassero simultaneamente le loro pistole e gli sparassero, rendendo in questo modo la responsabilità collettiva e assicurandosi che le guardie del corpo di Hitler non fossero in grado di impedire che almeno alcune delle pallottole raggiungessero

il loro obiettivo. Sfortunatamente, von Kluge pose il veto a questo piano, per quanto fosse antinazista e volesse la morte di Hitler. La sua motivazione era che in base ai principi del Corpo ufficiali tedesco, « non è decoroso sparare a un uomo durante il pranzo ».[10]

In sé, la cortesia si avvicina alla civiltà. In una scena di Break Up, il nervoso Vince Vaughn rimprovera aspramente Jennifer Aniston: « Volevi che io lavassi i piatti e laverò i piatti - qual è il problema? » Lei risponde: « Non voglio che tu lavi i piatti - quello che voglio è che tu voglia lavare i piatti! » Questa è la riflessività del desiderio, la sua richiesta « terroristica »: io non voglio soltanto che tu faccia quello che voglio, ma anche che tu lo desideri. La cosa peggiore che tu possa fare, anche peggiore di non fare ciò che voglio che tu faccia, è fare ciò che voglio senza volerlo... E questo ci porta alla civiltà: un atto di civiltà è precisamente far finta che io voglia fare ciò che gli altri mi domandano di fare, in maniera tale che la mia accondiscendenza ai desideri dell'altro non eserciti una pressione su di lui. Il film Borat raggiunge il massimo di sovversività non quando il protagonista è semplicemente volgare e offensivo (per i nostri occhi e le nostre orecchie occidentali, quantomeno), ma, al contrario, quando cerca disperatamente di essere educato. Durante una cena in una casa borghese, domanda dove si trovi il bagno, dopo un po' ritorna con i suoi escrementi accuratamente avvolti in una busta di plastica e domanda con un sussurro alla padrona di casa dove debba metterli. Questa è una metafora modello di un gesto politico autenticamente sovversivo: portare a coloro che detengono il potere una busta di escrementi e domandare educatamente dove bisogna sbarazzarsene.

In un perspicace breve saggio sulla civiltà, Robert Pippin elabora l'enigmatico statuto intermedio di questo concetto, che designa tutti gli atti che esprimono la predisposizione soggettiva al rispetto per gli altri in quanto agenti liberi e autonomi, uguali a noi, la disposizione benevola che trascende il calcolo utilitaristico o « razionale » dei costi e dei benefici in relazione agli altri e ci induce a dar loro fiducia, a cercare di non umiliarli, e così via. [11] Per quanto, misurata secondo il grado di obbligatorietà, essa sia qualcosa di più che gentilezza o generosità (non si può obbligare le persone a essere generose), ma chiaramente meno di un obbligo morale o legale. E questa la cosa

sbagliata nei tentativi politicamente corretti di moralizzare o addirittura penalizzare direttamente comportamenti che concernono la sfera della civiltà (come urtare gli altri con un linguaggio osceno ecc.): rischiano di minare il prezioso « livello medio » di civiltà, che media tra incontrollate fantasie private e forme rigidamente regolate di comportamento intersoggettivo. In termini più hegeliani, ciò che viene perso nella penalizzazione dell'inciviltà è la « sostanza etica » in quanto tale: contrariamente alle leggi e a regolamenti esplicitamente normativi, la civiltà è per definizione « sostanziale », qualcosa di esperito come sempre già dato, mai imposto o istituito in quanto tale. [12] Questo è il motivo per cui la civiltà partecipa di tutti i paradossi degli « stati che sono prodotti essenzialmente derivati »: non può essere realizzata deliberatamente, se fosse così, avremmo il pieno diritto di dire che si tratta di una falsa civiltà, non di una vera forma. Pippin ha ragione quando collega il ruolo cruciale della civiltà nelle società moderne all'ascesa dell'individuo autonomo e libero, non solo nel senso che la civiltà è la pratica del trattare gli altri come soggetti uguali, liberi e autonomi, ma in un modo più sottile: il fragile tessuto della civiltà è la « sostanza sociale » degli individui liberi e indipendenti, è la loro modalità di (interdipendenza. Se questa sostanza si disintegra, lo spazio sociale della libertà individuale è precluso.

Il concetto marxista di «struttura» (in opposizione alla «sovrastruttura ») non deve essere inteso come un fondamento che determina e dunque vincola la portata della nostra libertà (« pensiamo di essere liberi, ma in realtà siamo determinati dalla struttura»): lo si deve concepire piuttosto come la base (cornice, terreno, spazio) della e per la nostra libertà. La «struttura» è una sostanza sociale che sostiene la nostra libertà. In questo senso, le regole della civiltà non vincolano la nostra libertà, ma procurano il solo spazio all'interno del quale la nostra libertà può prosperare; l'ordine legale imposto dagli apparati statali è la base per i nostri scambi nel libero mercato; le regole grammaticali sono la base indispensabile per il nostro libero pensiero (per « pensare liberamente » dobbiamo praticare queste regole in modo cieco); l'abitudine in quanto nostra «seconda natura » è la base per la cultura; la comunità dei fedeli è la base, il solo spazio in cui un soggetto cristiano possa essere libero, e così via. Questo è anche il modo in cui si dovrebbe interpretare la famigerata affermazione di Marx in favore

della «libertà concreta, reale» in quanto opposta alla « libertà astratta, meramente formale » e borghese: questa «libertà concreta» non determina il contenuto possibile (« puoi essere veramente libero, solo se sostieni la nostra parte, quella comunista »); la questione è piuttosto quale « base » debba essere assicurata per la libertà. Per esempio, per quanto i lavoratori nel capitalismo siano formalmente liberi, non c'è una « base » che consenta loro di realizzare la loro libertà in quanto produttori; per quanto ci sia una « formale » libertà di parola, organizzazione e così via, la base di questa libertà è condizionata.

La questione teorica della civiltà è dunque che la soggettività libera debba essere sorretta dalla finzione. Contrariamente a quanto potremmo aspettarci, tuttavia, non si tratta di fingere di compiere un atto libero nel momento in cui si sta facendo semplicemente ciò che si è spinti od obbligati a fare (la sua forma più elementare è ovviamente il rito del « potlatch », scambio di doni, nelle società « primitive»). In che modo, allora, la civiltà si relaziona all'insieme di regole non scritte che de facto condizionano la mia libertà, mentre sostengono la sua apparenza? Immaginiamo una scena in cui, per essere cortese e non umiliare l'altro, formulo il mio ordine rivolto a lui (dal momento che mi trovo in una posizione di autorità rispetto a lui, che fa si che debba obbedire ai miei ordini) come una gentile richiesta: « Potresti essere così gentile da...» (Sulla stessa linea, quando persone potenti e famose ricevono uno sconosciuto, una delle forme di cortesie è far finta che sia lo sconosciuto a fare loro un favore con la sua visita: « Grazie per essere stato così gentile da venirmi a trovare. ..») Questa, tuttavia, non è vera civiltà: la civiltà non è semplicemente un obbligo dissimulato dietro un atto libero; essa è piuttosto l'esatto opposto: un atto libero dissimulato dietro un obbligo. Torniamo al nostro esempio: il vero atto di civiltà da parte di una persona potente sarebbe di fingere di stare facendo qualcosa che è obbligato a fare, quando in realtà si tratta di un atto di generosità da parte sua. La libertà è così sorretta da un paradosso che rovescia la definizione spinoziana di libertà come coscienza della necessità: la libertà è finzione della necessità.

In termini hegeliani, la libertà è sorretta dalla sostanza etica del nostro essere. In una società determinata, alcune caratteristiche, atteggiamenti e norme di vita non sono più percepiti come segnati

ideologicamente, appaiono « neutrali », come una forma di vita non ideologica, ma di senso comune; l'ideologia è ciò che viene posto esplicitamente (« segnato » in senso semiotico), posizione che si staglia da/contro questo sfondo (come uno zelo religioso estremo, il dedicarsi a un certo orientamento politico ecc.). Il punto di vista hegeliano in questo caso sarebbe stato che proprio questa neutralizzazione di alcune caratteristiche in uno sfondo accettato spontaneamente costituisce l'ideologia per eccellenza (e l'ideologia più efficace). Questa è la dialettica della «coincidenza degli opposti»: l'attualizzazione di un concetto (in questo caso, l'ideologia) coincide con (o più precisamente, appare come) il suo opposto (come non ideologia). E, mutatis mutandis, lo stesso vale per la violenza: la violenza sodale-simbolica vera e propria appare come il suo opposto, come la spontaneità dell'ambiente in cui risiediamo, come l'aria che respiriamo.

Questa nozione di civiltà è al cuore dell'impasse del multiculturalismo. Un paio di anni fa, in Germania ha avuto luogo un dibattito sulla Leitkultur (la cultura dominante): contro il multiculturalismo astratto, i conservatori insistevano che ogni Stato è fondato su uno spazio culturale predominante che i membri di altre culture, che vivono nello stesso spazio, dovrebbero rispettare. Nonostante i liberali di sinistra attaccassero questa nozione come razzismo camuffato, bisognerebbe ammettere che, se non altro, essa offre un'adeguata descrizione dei fatti. Il rispetto delle libertà individuali e dei diritti, anche se ai danni dei diritti dei gruppi, la piena emancipazione delle donne, la libertà di religione (e di ateismo) e di orientamento sessuale, la libertà di criticare pubblicamente chiunque e qualunque cosa, sono elementi centrali e costituenti della Leitkultur liberale dell'Occidente, e questo può essere usato per rispondere a quei teologi musulmani nei paesi occidentali, che protestano contro il loro trattamento, mentre accettano come normale che, per esempio, in Arabia Saudita, sia proibito praticare altre religioni oltre all'Islam. In termini sintetici: la libertà per i musulmani è parte e porzione della libertà per Salman Rushdie di scrivere quello che vuole - non si può scegliere la parte di libertà occidentale che si preferisce. La risposta alla critica abituale secondo la quale il multiculturalismo occidentale non è veramente neutrale, ovvero, privilegia dei valori specifici, è che bisognerebbe assumere senza vergogna questo paradosso: l'apertura universale in sé

affonda le radici nella modernità occidentale.

E, per evitare ogni malinteso, la stessa cosa dovrebbe essere applicata per il cristianesimo. Il 2 maggio 2007 ,L'osservatore romano, il quotidiano ufficiale del Vaticano, ha accusato Andrea Rivera, un comico italiano, di « terrorismo » per aver criticato il papa. In qualità di presentatore del concerto rock del primo maggio, trasmesso in televisione, ha attaccato le posizioni del papa sull'evoluzione (« Il papa dice di non credere nell'evoluzione. Sono d'accordo, infatti la Chiesa non si è mai evoluta»). Ha anche criticato la Chiesa per il suo rifiuto di celebrare un funerale cattolico per Piergiorgio Welby, una vittima di distrofia muscolare che aveva fatto una campagna per l'eutanasia ed è morto nel dicembre del 2006, dopo che un dottore ha accettato di staccare la spina al suo respiratore (« Non posso sopportare il fatto che il Vaticano abbia rifiutato il funerale a Welby, ma lo abbia invece concesso a Pinochet o Franco»). Questa è stata la reazione del Vaticano: «Anche questo è terrorismo. E terrorismo lanciare attacchi contro la Chiesa. E terrorismo alimentare una rabbia cieca e irrazionale contro qualcuno che parla sempre in nome dell'amore, dell'amore per la vita e dell'amore per l'uomo ». L'equazione tra critica intellettuale e attacchi terroristici fisici che sta dietro questa affermazione viola brutalmente la Leitkultur dell'Occidente europeo, che insiste sulla sfera universale dell'«uso pubblico della ragione », in cui si può criticare e problematizzare ogni cosa - agli occhi della nostra Leitkultur condivisa le affermazioni di Rivera sono totalmente accettabili.

La civiltà qui è cruciale: la libertà multiculturale funziona solo quando viene sorretta dalle regole della civiltà, che non sono mai astratte, ma sempre incarnate in una Leitkultur. All'interno della nostra Leitkultur, non è Rivera, ma L'osservatore romano a essere « terrorista », con il suo rigetto delle semplici e razionali obiezioni di Rivera in quanto espressioni di « rabbia cieca e irrazionale ». La libertà di parola funziona quando tutte le parti seguono le stesse regole non scritte di civiltà, che ci dicono quali generi di attacchi sono impropri, per quanto non siano proibiti legalmente; la civiltà ci dice quali caratteristiche di uno specifico « stile di vita » etnico o religioso sono accettabili e quali non lo sono. Se tutte le parti non condividono o non rispettano la stessa civiltà, allora il multiculturalismo si trasforma in ignoranza e odio

reciproci regolati legalmente.

Uno dei nomi lacaniani per la civiltà è il « Significante Maestro », l'insieme di regole fondate solo in se stesse (« è così perché è così, perché sono i nostri costumi») - ed è la dimensione del Significante Maestro a essere sempre più minacciata nelle nostre società.

Dono e scambio

Cos'è il Significante Maestro? Lacan ha messo in evidenza una stranezza a proposito degli esami scolastici: ci deve essere uno scarto tra la procedura di misurazione delle mie qualificazioni e l'atto dell'annuncio del risultato (il voto). In altre parole, anche se so che ho dato delle risposte perfette alle domande di esame, rimane un minimo elemento di insicurezza, di casualità, finché i risultati non vengono annunciati: questo scarto è lo scarto tra constativo e performativo, tra misurare i risultati e prenderne nota (registrarli) nel pieno senso dell'atto simbolico. Tutta la mistica della burocrazia nel suo aspetto più sublime dipende da questo scarto: si conoscono i fatti, ma non si può mai essere sicuri di come questi fatti saranno registrati dalla burocrazia. Lo stesso vale per le elezioni: nel processo elettorale, il momento della contingenza, del caso, della « lotteria », è cruciale. Delle elezioni pienamente « razionali » non sarebbero affatto elezioni, ma un processo trasparente e oggettivato.

Le società tradizionali (premoderne) risolvevano questo problema invocando una fonte trascendentale che «verificava » il risultato, conferendogli autorità (Dio, Re ecc.). Qui risiede il problema della modernità: le società moderne si percepiscono come autonome, autoregolate; ovvero, non possono più riposare su una fonte esterna (trascendente) di autorità. Ma nondimeno il momento del caso deve rimanere operativo nel processo elettorale, e questo spiega perché i commentatori amino insistere sull'« irrazionalità » dei voti (non si sa mai quale strada prenderanno i voti negli ultimi giorni prima delle elezioni...) In altre parole, la democrazia non funzionerebbe, se fosse ridotta a un sondaggio d'opinione permanente, del tutto meccanizzato e quantificato, privato del suo carattere « performativo ». Come ha

affermato Claude Lefort, il voto deve rimanere un rito (sacrificale), un rituale di autodistruzione e rinascita della società.' [1] La ragione è che questo caso stesso non deve essere trasparente, deve essere minimamente esteriorizzato/reificato: la « volontà del popolo » è il nostro equivalente di ciò che gli Antichi percepivano come l'imponderabile volontà di Dio o le mani del Fato. Quello che il popolo non può accettare come sua scelta diretta e arbitraria, il risultato di una mera contingenza, può accettarlo se questo caso è riferito a un minimo di « reale » - Hegel ne era consapevole già molto tempo fa, questo è il nocciolo della sua difesa della monarchia. E, infine, la stessa cosa vale per l'amore: ci deve essere un elemento di « risposta del Reale » in esso («siamo fatti l'uno per l'altra»), non si può realmente accettare che il proprio innamoramento dipenda da un processo puramente aleatorio.[14]

Solo su questo sfondo si può collocare in modo appropriato la I unzione del Maestro. Il Maestro è colui che riceve dei doni in modo tale che colui che dona percepisca l'accettazione del proprio dono come un premio. In quanto tale, il Maestro è il corrispettivo del soggetto preso nel doppio movimento di ciò che Freud chiamava Versa-gung (rinuncia) : il gesto attraverso cui il soggetto dà ciò che per lui è più prezioso e in cambio è trasformato lui stesso in un oggetto di scambio, è il corrispettivo del dare nell'atto di ricevere. Il rifiuto dello scambio da parte del Maestro è il corrispettivo dello scambio raddoppiato, autoreferenziale, dal lato del soggetto che scambia (che dà ciò che è più prezioso per lui) ed è scambiato.

Il trucco del capitalismo ovviamente è che questa asimmetria è celata dall'apparenza ideologica dello scambio equivalente: il doppio non-scambio è mascherato come libero scambio. Per questo, come era chiaro a Lacan, la psicoanalisi - non solo come teoria, ma oltre tutto come specifica pratica intersoggettiva, come forma unica di legame sociale - è potuta emergere solo nella società capitalistica, in cui le relazioni intersoggettive sono mediate dal denaro. Il denaro -il fatto di pagare lo psicoanalista - è necessario per portarlo fuori dalla circolazione, per impedire che venga coinvolto nel garbuglio delle passioni che hanno generato la patologia del paziente. Per questo lo psicoanalista non è una figura-maestro, ma una specie di « prostituta

della mente », che fa ricorso al denaro per la stessa ragione per cui alcune prostitute vogliono essere pagate in modo da poter fare sesso senza avere un coinvolgimento personale, mantenendo la loro distanza: qui noi incontriamo la funzione del denaro nella sua forma più pura.

Ci sono delle somiglianze tra il trattamento analitico e il rituale del potlatch. Marcel Mauss, nel suo Saggio sul dono[15] ha descritto per primo la logica paradossale del potlatch, dello scambio reciproco di doni. Dono e scambio sono ovviamente opposti nella loro logica immanente: un vero dono è per definizione un atto di generosità, dato senza aspettarsi qualcosa in cambio, mentre lo scambio è necessariamente reciproco: io do qualcosa, aspettandomi qualcosa in cambio. Il potlatch è un cortocircuito (intersezione) di due insiemi: uno scambio nella forma del suo opposto, nella forma di due atti di donazione volontaria (e la questione è evidentemente che questi atti non sono secondari rispetto allo scambio, ma lo precedono e lo fondano). Lo stesso vale per il trattamento psicoanalitico, in cui lo psicoanalista non è pagato per il lavoro che fa in un insieme di scambi equivalenti (tot per l'interpretazione di un sogno, tot per la dissoluzione di un sintomo, ecc. con l'ironica prospettiva di offrire uno sconto speciale: « Compra tre interpretazioni di sogni e ne hai una gratis...») - nel momento in cui la relazione inizia a funzionare cosi, non ci troviamo più nel discorso dell'analista (nel legame sociale). Ma neppure l'analista ristabilisce la salute mentale del paziente per bontà di cuore, gratuitamente: le azioni dell'analista non hanno niente a che vedere con la bontà, con il fatto di aiutare il prossimo, al contrario, se il paziente percepisce che l'analista sta agendo per bontà, può reagire persino con una crisi psicotica e dare l'avvio a un'esplosione paranoica. Come nel potlatch, lo scambio tra l'analista e il paziente è tra due eccessi incommensurabili: l'analista viene pagato in cambio di niente, come un dono, il suo prezzo è sempre esorbitante (in genere, il paziente oscilla tra lamentele che il prezzo è troppo alto e attacchi di gratitudine eccessiva: « come potrò mai ripagarti per quello che hai fatto. ..»)? e il paziente ottiene un aiuto, un miglioramento delle sue condizioni, un effetto derivato non intenzionale. Come Lacan ha chiarito, il problema qui è come determinare il prezzo di ciò che non ha prezzo.

Come risolvere allora l'enigma del potlatch? La soluzione di Mauss è una mistica X che circola nello scambio. Claude Lévi-Strauss ha ridotto la mistica al suo « nucleo razionale »: reciprocità, scambio in quanto tale. Il significato dello scambio reciproco di doni è lo scambio stesso come realizzazione del legame sociale.[16] Tuttavia, nella soluzione di Lévi-Strauss c'è qualcosa che viene trascurato;[17] è stato Pierre Bourdieu[18] a porre qui la domanda «marxista» cruciale, perché (con le parole di Marx) «Ora, l'economia politica ha certo analizzato, sia pure incompletamente, il valore e la grandezza di valore, ed ha scoperto il contenuto nascosto in queste forme. Ma non ha mai posto neppure il problema del perché quel contenuto assuma quella forma, e dunque del perché il lavoro rappresenti se stesso nel valore, e la misura del lavoro mediante la sua durata temporale rappresenti se stessa nella grandezza di valore del prodotto del lavoro». [1''] Se il nucleo segreto del potlatch è la reciprocità dello scambio, perché questa reciprocità non viene affermata direttamente, perché assume la forma «mistificata» di due atti consecutivi, ognuno dei quali è rappresentato come una libera e volontaria espressione di generosità? Qui incontriamo i paradossi della scelta forzata, della libertà di fare ciò che è necessario, nella sua forma più elementare: devo fare liberamente ciò che ci si aspetta che io faccia. (Se, quando ricevo un dono, lo restituisco immediatamente al donatore, questa circolazione diretta risulterebbe come un gesto estremamente aggressivo di umiliazione, starei segnalando che ho rifiutato il dono dell'altro - basti pensare a quegli imbarazzanti momenti in cui delle persone di una certa età per dimenticanza ti danno di nuovo il regalo dell'anno precedente...) Tuttavia, la soluzione di Bourdieu resta troppo volgarmente marxista: evoca nascosti «interessi» economici. E stato Marshall Sahlins a proporre una soluzione differente e più pertinente: la reciprocità dello scambio è in sé del tutto ambigua; al fondo essa è distruttrice del legame sociale, è la logica della vendetta, occhio per occhio.' [o] Per coprire questo aspetto dello scambio, per renderlo benevolo e pacifico, si deve fingere che il dono di ogni persona sia libero e indipendente. Questo ci porta al potlatch come «pre-economia dell'economia», il suo grado zero, ovvero, lo scambio come relazione reciproca tra due spese non produttive. Se il dono appartiene al Padrone e lo scambio al Servo, il

potlatch è lo scambio paradossale tra Padroni. Il potlatch è così allo stesso tempo il grado zero della civiltà, il punto paradossale in cui una civiltà frenata e un consumo osceno si sovrappongono, il punto in cui è educato comportarsi in modo maleducato.

La realpolitik di Ulisse

L'oscena parte nascosta che si cela sin dall'inizio nella dignità del Significante Maestro, o la segreta alleanza tra la dignità della Legge e la sua oscena trasgressione, è stata messa in evidenza per la prima volta in modo chiaro da Shakespeare in Troilo e Cressida, il suo dramma più sconosciuto, effettivamente un'opera postmoderna avant la lettre. Nella sua autorevole Tragedia di Shakespeare, che ha posto le coordinate della lettura accademica tradizionale di Shakespeare, Bradley, il grande hegeliano inglese, parla di

[...] un certo limite, di una parziale soppressione di quell'elemento della mente di Shakespeare che lo associa ai poeti mistici ed ai grandi musicisti e filosofi. In uno o due dei suoi drammi, specialmente nel Troilo e Cressida, siamo quasi dolorosamente consci di questa mancanza; sentiamo un'intensa attività intellettuale, ma nello stesso tempo una certa freddezza e durezza, come se un qualche potere del suo animo, nello stesso tempo il più alto e il più dolce, fosse temporaneamente sospeso. In altri drammi, specialmente nella Tempesta, siamo costantentemente consapevoli di questo potere.[21]

C'è qualcosa di vero in questa percezione: è come se in Troilo non ci fosse spazio per le qualità redentrici del pathos e della gioia metafisici che in qualche modo cancellano gli eventi orribili e ridicoli che hanno avuto luogo. La prima difficoltà è come caratterizzare Troilo: per quanto si possa probabilmente affermare che sia il dramma più nero di Shakespeare, esso viene spesso catalogato come commedia - correttamente, dal momento che è privo della solennità del pathos tragico.[22] In altre parole, se Troilo è una commedia, lo è per la stessa ragione per cui tutti i buoni film sull'Olocausto sono anch'essi delle commedie: è blasfemo dire che la situazione dei prigionieri in un

campo di concentramento fosse tragica. La loro situazione era talmente terrificante da essere sprovvista di ogni possibilità di esprimere una grandezza tragica. Troilo gioca lo stesso ruolo strutturale nell'opera di Shakespeare del Così fan tutte nell'opera di Mozart: la loro disperazione è talmente assoluta che il solo modo di superarla è attraverso il rifugio nella magia delle fiabe (La tempesta e altri drammi tardi di Shakespeare; Il flauto magico di Mozart).

Molti dei drammi di Shakespeare mettono in scena una grande vicenda già nota (quella di Giulio Cesare, dei re inglesi); ciò che fa di Troilo l'eccezione è che, raccontando nuovamente una storia ben nota, esso mette l'accento su quelli che nell'originale erano personaggi minori o marginali; Troilo non riguarda soprattutto Achille ed Ettore, Priamo e Agamennone; la sua coppia di innamorati non è quella di Elena e Paride, ma di Cressida e Troilo. In questo senso, si può dire che Troilo prefigura una delle procedure paradigmatiche della postmodernità, quella di raccontare nuovamente una storia classica molto nota dal punto di vista di un personaggio marginale. Il Rosencranz e Gildersten sono morti di Tom Stoppard fa la stessa cosa con l'Amleto, mentre in questo caso è lo stesso Shakespeare a fare questa mossa. Questo spostamento perturba anche il procedimento abituale di Shakespeare, dalle sue cronache regali, quello di integrare le « grandi » scene regali, messe in scena secondo il registro della solennità, con scene di gente comune che introducono una prospettiva comica legata al senso comune. Nelle cronache regali, questi interludi comici rafforzano le scene nobili attraverso il loro contrasto con esse; in Troilo, ognuno, anche il più nobile dei guerrieri, è « contaminato » dalla prospettiva ridicola che ce lo fa vedere o come cieco e stupidamente patetico o come coinvolto in intrighi crudeli. L'« operatore » di questa disgregazione della dimensione tragica, l'agente particolare i cui interventi minano sistematicamente il pathos tragico, è Ulisse. Ciò può risultare sorprendente se si pensa al primo intervento di Ulisse, nel consiglio di guerra greco del primo atto, in cui i generali greci (o «Grecian», come scrive Shakespeare, secondo quella che ora potrebbe essere chiamata « moda Bush ») tentano di rendere ragione del loro fallimento nell'occupazione e distruzione di Troia dopo otto anni di battaglia. Ulisse interviene da una posizione tradizionale di difesa dei « vecchi valori », individuando la vera causa del fallimento dei greci nel

loro abbandono dell'ordine gerarchico centralizzato, in cui ogni individuo è collocato al proprio posto:

E caduto ogni senso di disciplina; guardate: quante tende di greci vedete aprirsi giù per la pianura, altrettante porte aperte alle fazioni. [...] Oh, quando è scossa la gerarchia, che è scala per ogni compimento, l'intrapresa si ammala. Come possono conservare la loro naturale posizione comunità, gradi nelle scuole, confraternite nelle città, traffici tranquilli tra separate sponde, primogeniture e privilegi di nascita, prerogative di anzianità, corone, scettri e allori, se non seguendo un ordine gerarchico? Provate a eliminare la gerarchia, mettete fuor di tono quella corda unica e sentirete che stonatura ne seguirà; tutto sarà solo e sempre in conflitto; le acque, contenute, vorranno tanto gonfiarsi da superare gli argini e far di questo nostro solido globo tutta una zuppa; la forza tornerà a imporsi da padrona alla debolezza e il figlio disumano potrà stendere morto il padre suo; la forza si farà diritto: o per dir meglio il diritto e il torto sul cui conflitto consiste la giustizia, perderanno il loro nome e perderà il suo la giustizia medesima. Allora tutto si risolve in potere [...] .[23]

Cosa causa allora questa disintegrazione che sfocia nell'orrore democratico della partecipazione di tutti al potere? Più tardi nel corso del dramma, quando vuole convincere Achille a tornare in battaglia, Ulisse impiega la metafora del tempo come forza distruttrice che insidia gradualmente l'ordine gerarchico naturale: nel corso del tempo, le tue vecchie azioni eroiche verranno presto dimenticate, la tua gloria sarà eclissata dai nuovi eroi. Così, se vuoi continuare a risplendere nella tua gloria guerriera, torna in battaglia:

Il tempo signor mio, porta una sacca dietro le spalle, dove mette le elemosine per l'oblio, spropositato mostro di ingratitudine. Quei rifiuti sono le buone azioni trascorse che, appena fatte sono divorate, e, compiute son subito scordate. La perseveranza, caro il mio signore, conserva lustro all'onore. Chi ha finito è considerato un fuori moda e appeso come un arrugginito ferro vecchio, esposto agli scherni. [... j Oh! la virtù non cerchi ricompense per quella che fu un tempo. Beltà, intelletto, nobiltà di nascita, vigor di muscoli, meriti di servigi, amicizia, amore, carità, sono tutti soggetti all'invidia del tempo, e alla

calunnia.[24]

La strategia di Ulisse qui è profondamente ambigua. In un primo approccio si limita a riproporre il suo argomento riguardo alla necessità dei « gradi » (di una gerarchia sociale ordinata), e dipinge il tempo come la forza corrosiva che mina i vecchi veri valori - un'argomentazione arciconservatrice. Tuttavia, a una lettura più attenta, diventa chiaro che Ulisse imprime a questa argomentazione una singolare torsione cinica: come dobbiamo fare per lottare contro il tempo e tenere in vita i vecchi valori? Non restando direttamente fedeli a essi, ma integrandoli con l'oscena real politik della manipolazione crudele, della truffa, del mettere un eroe contro l'altro. Solo questo sporco lato nascosto, questa segreta disarmonia, può sostenere l'armonia (Ulisse gioca con l'invidia di Achille, fa riferimento all'emulazione: gli atteggiamenti che contribuiscono a destabilizzare l'ordine gerarchico, perché sono segnali che non si è soddisfatti del proprio ruolo subordinato all'interno del corpo sociale). La segreta manipolazione dell'invidia - ovvero, la violazione delle regole e dei valori che Ulisse celebra nel suo primo discorso - è necessaria per controbilanciare gli effetti del tempo e sostenere l'ordine gerarchico dei « gradi ». Questa sarebbe la versione di Ulisse della famosa frase di Amleto:

Il tempo è fuori di sesto; brutta sorte che io debba essere nato a mettere ordine.

Il solo modo per « rimetterlo in sesto » è controbilanciare la trasgressione del Vecchio Ordine con la sua trasgressione inerente, con il crimine commesso segretamente per servire l'Ordine. Il prezzo che paghiamo per questo è che l'Ordine che sopravvive in questo modo è una parodia di se stesso, una blasfema imitazione dell'Ordine.

Per questo l'ideologia non è semplicemente un'operazione di chiusura, che traccia la linea tra ciò che è incluso e ciò che è escluso/proibito, ma la continua regolamentazione della non-chiusura. Nel caso del matrimonio, l'ideologia non solo proibisce le relazioni extraconiugali; la sua operazione principale è quella di regolare queste inevitabili trasgressioni (si pensi, per esempio, al suggerimento proverbiale di un

prete cattolico a un marito promiscuo: se hai veramente bisogni che tua moglie non può soddisfare, vai a trovare in modo discreto una prostituta, fornica e poi pentiti, basta che non divorzi). In questo modo, un'ideologia ammette sempre il fallimento della chiusura e dunque continua a regolare la permeabilità dello scambio con il suo esterno.

Oggi, tuttavia, nel nostro mondo « postmoderno », questa dialettica della Legge e della sua trasgressione inerente ha subito un'ulteriore torsione: la trasgressione è sempre più ordinata direttamente dalla Legge stessa.

Il mondo atonale

Perché il potlatch ci appare così misterioso e insensato? La caratteristica tipica del nostro mondo « postmoderno » è che esso cerca di fare a meno dell'azione del Significante Maestro: la « complessità » del mondo deve essere asserita in mondo incondizionato, ogni Significante Maestro significava imporgli un ordine che deve essere « decostruito», «disperso», «disseminato»: «La difesa moderna della 'complessità' del mondo [...] non è nient'altro che un desiderio generalizzato di atonalità ». [25] L'esempio più chiaro fornito da Badiou di questo mondo « atonale » è la visione politicamente corretta della sessualità, promossa ad esempio dai gender studies, con il loro rifiuto ossessivo della « logica binaria »: questo mondo è un mondo sfumato, ramificato, attraversato da molteplici pratiche sessuali che non tollerano nessuna decisione, nessuna istanza del Due, nessuna valutazione (nel senso forte nietzschiano). Questa sospensione del

Significante Maestro lascia come unica azione al richiamo ideologico l'abisso « innominabile » della jouissance: l'ingiunzione finale che regola le nostre vite nella « postmodernità » è « Godi! », realizza il tuo potenziale, godi in tutti i modi possibili, dagli intensi piaceri sessuali all'autorealizzazione spirituale, passando per il successo sociale.

Tuttavia, lungi dal liberarci dalla pressione della colpa, questo fare a meno del Significante Maestro ha un prezzo, il prezzo indicato dalla

descrizione lacaniana dell'ordine del Super Io: «Niente costringe qualcuno a godere, tranne il Super Io. Il Super Io è l'imperativo del godimento: godi! »[26] In sintesi, il declino del Significante Maestro espone il soggetto a tutte le trappole e a tutti i discorsi a doppio taglio del Super Io: l'ingiunzione di godere, in altre parole, lo slittamento (spesso impercettibile) dal permesso di godere all'ingiunzione (all'obbligo) di godere sabota il godimento, in modo tale che, paradossalmente, più si obbedisce all'ordine del Super Io, più ci si sente colpevoli. La stessa ambiguità colpisce le basi di una società « permissiva » e « tollerante »: « Giorno dopo giorno vediamo come questa tolleranza non sia altro che fanatismo, dal momento che essa non tollera che la nostra vacuità ».[27] E infatti ogni decisione, ogni impegno determinato è potenzialmente « intollerante » rispetto a tutti gli altri.

In Logiques du monde, Badiou sviluppa la nozione di mondo « atonale » (monde atone),[28] di un mondo mancante di un « punto », in termini lacaniani: il « punto di capitone » [point de capiton), l'intervento del Significante Maestro che impone un principio di « ordinamento » nel mondo, il punto di una semplice decisione (« sì o no ») in cui la molteplicità confusa è violentemente ridotta a una « differenza minima ». Nessuno ha fornito una descrizione più concisa di questo punto di John F. Kennedy: « L'essenza della decisione finale rimane impenetrabile all'osservatore - spesso anche a colui che ha preso la decisione ». Questo gesto, che non può mai essere pienamente fondato su delle ragioni, è quello di un Maestro; o, come afferma Chesterton nella sua inimitabile maniera: « Lo scopo di avere una mente aperta, come quello di avere una bocca aperta, è di chiuderla su qualcosa di solido ».

Se la lotta contro un mondo procede attraverso la disgregazione del suo « punto », dell'elemento che lo salda in una totalità stabile, come dobbiamo procedere quando (come nel caso di oggi) risiediamo in un mondo atonale, un mondo di molteplicità prive di una totalità determinata? La risposta è: ci si deve opporre a esso in modo da obbligarlo a « tonalizzarsi », ad ammettere apertamente il tono segreto che sta alla base della sua atonalità. Per esempio, quando ci si confronta

con un mondo che si presenta come tollerante e pluralista, disseminato, privo di centro, si deve attaccare il principio strutturante e soggiacente che sorregge la sua atonalità, ad esempio il carattere segreto di una « tolleranza » che esclude come « intollerante » alcune questioni critiche o il carattere segreto che esclude in quanto « minaccia alla libertà » questioni riguardanti i limiti delle libertà esistenti.

Il paradosso, il segno della complicità nascosta tra i fondamentalismi religiosi odierni e l'universo « postmoderno » che rifiutano in modo così feroce, è che anche il fondamentalismo appartiene al « mondo atonale »; per questo un fondamentalista non crede, egli sa direttamente. In altri termini, sia il cinismo liberale e scettico sia il fondamentalismo condividono un elemento di base: la mancanza della capacità di credere nel senso proprio del termine. Per entrambi, le affermazioni religiose sono affermazioni quasi empiriche di conoscenza diretta: i fondamentalisti le accettano così come sono, mentre i cinici scettici se ne fanno beffe. Ciò che rimane impensabile per i fondamentalisti è l'atto « assurdo » di una decisione che stabilisce ogni autentica fede, una decisione che non può essere fondata su una concatenazione di « ragionamenti », su una conoscenza positiva: la «sincera ipocrisia» di qualcuno come Anna Frank, che, di fronte alla terrificante depravazione dei nazisti, in un vero atto di credo qua absurdum, affermò la propria fede nella fondamentale bontà di tutti gli esseri umani. Non stupisce allora che

i fondamentalisti religiosi siano tra i più appassionati pirati informatici, sempre pronti a combinare la loro religione con gli ultimi ritrovati della scienza: per essi, le enunciazioni religiose e quelle scientifiche appartengono alla stessa modalità di conoscenza positiva. (In questo senso, lo status di « diritti umani universali » è anch'esso quello di una pura fede: essi non possono essere fondati nella nostra conoscenza della natura umana, sono un assioma posto dalla nostra decisione). La ricorrenza del termine «scienza» nel nome di alcune sette fondamentaliste (Scienza cristiana, Scientology) non è solo uno scherzo osceno, ma segnala questa riduzione della fede a conoscenza positiva. Il caso della sindone di Torino è sintomatico: la sua autenticità sarebbe terribile per ogni autentico credente (la prima cosa da fare sarebbe allora analizzare il DNA delle tracce di sangue e risolvere così

empiricamente la questione di chi fosse il padre di Gesù...), mentre un vero fondamentalista si rallegrerebbe di questa opportunità.

Troviamo lo stesso fenomeno in alcune forme dell'Islam contemporaneo: centinaia di libri scientifici « dimostrano » come gli ultimi progressi della scienza confermino i punti di vista e i precetti del Corano: la proibizione divina dell'incesto è confermata dalla recente conoscenza genetica delle deformazioni dei bambini nati da accoppiamenti incestuosi, e così via. (Alcuni si spingono talmente in là da affermare che ciò che il Corano propone come un articolo di fede, che deve essere accettato in virtù della sua origine divina, non è dimostrato come una verità scientifica, riducendo in questo modo

lo stesso Corano a una versione mitica inferiore di ciò che ha acquisito la sua formulazione appropriata nella scienza contemporanea). [29] La stessa cosa vale anche per il buddismo, laddove molti scienziati scrivono variazioni sul motivo del «Tao della fisica moderna», ovvero, di come la visione scientifica contemporanea della realtà come flusso desostanzializzato di eventi oscillanti abbia infine confermato la vecchia ontologia buddista.. ,[30] Si è così costretti a trarre questa conclusione paradossale: nell'opposizione tra tradizionali umanisti secolari e fondamentalisti religiosi sono gli umanisti a stare dalla parte della fede, mentre i fondamentalisti stanno da quella della conoscenza; in breve, il vero pericolo del fondamentalismo non risiede nel fatto che esso ponga una minaccia alla conoscenza scientifica secolare, ma nel fatto che ponga una minaccia alla fede autentica.

Ciò che dobbiamo tenere a mente qui è che l'opposizione tra conoscenza e fede fa eco a quella tra constativo e performativo: la fede (o, piuttosto, la fiducia) è l'ingrediente di base del linguaggio come mediazione del legame sociale, della partecipazione impegnata del soggetto a questo legame, mentre la scienza - in modo esemplare nella sua formalizzazione - riduce il linguaggio a una registrazione neutra. Non bisogna dimenticare che per Lacan la scienza ha lo statuto di « conoscenza nel reale »: il linguaggio della scienza non è quello dell'impegno soggettivo, ma il linguaggio privato della sua dimensione performativa, il linguaggio desoggettivizzato. Il predominio del discorso scientifico implica così il ritiro, la sospensione potenziale della

funzione simbolica come metafora costitutiva della soggettività umana. L'autorità paterna è irriducibilmente basata sulla fede, sulla fiducia nell'identità del padre: noi abbiamo padri (come funzioni simboliche, come il Nome del Padre, come metafora paterna), perché non sappiamo direttamente chi è nostro padre, dobbiamo prenderlo sulla parola e fidarci di lui. Per dirla esplicitamente, nel momento in cui so con certezza scientifica chi è mio padre, la paternità cessa di essere la funzione che fonda la Fede sodalesimbolica. Nell'universo scientifico non c'è bisogno di questa fede, la fiducia può essere stabilita attraverso l'analisi del DNA... L'egemonia del discorso scientifico sospende così potenzialmente l'intero tessuto della tradizione simbolica che sorregge le identificazioni del soggetto. Politicamente, lo slittamento è dal Potere basato sull'autorità simbolica tradizionale alla biopolitica.

Il carattere di « assenza di mondo » del capitalismo è connesso a questo ruolo egemonico del discorso scientifico nella modernità, un carattere chiaramente identificato già da Hegel che scriveva che, per noi moderni, l'arte e la religione non sono più attinenti alla sfera del rispetto assoluto: possiamo ammirarle, ma non più inginocchiarci di fronte a esse, il nostro cuore non è realmente con esse. Oggi, solo la scienza (la conoscenza concettuale), si guadagna questo rispetto. La «postmodernità» come «fine delle grandi narrazioni» è uno dei nomi per questa situazione in cui la molteplicità di storie locali prolifera sullo sfondo del discorso scientifico in quanto unica universalità rimasta, privata di senso. Per questo la politica invocata da molti esponenti di sinistra oggi, quella di controbilanciare il devastante effetto di dissoluzione del mondo prodotto dalla modernizzazione capitalista inventando nuove storie, immaginando «nuovi mondi» (come lo slogan di Porto Alegre «Un altro mondo è possibile! ») è inadeguata o, quantomeno, profondamente ambigua: tutto dipende dal modo in cui queste narrazioni si relazionano con il Reale soggiacente del capitalismo. Si limitano a integrarlo con una immaginaria moltitudine, come le « narrazioni locali » postmoderne, o inficiano il suo funzionamento? In altre parole, il compito è riprodurre una narrazione simbolica (una verità) che intervenga nel Reale, che causi un cambiamento in esso.[31]

Solo la psicoanalisi può svelare tutti i contorni dell'impatto distruttivo

della modernità (nei suoi due aspetti: l'egemonia del discorso scientifico e il capitalismo) sul modo in cui la nostra identità è performativamente fondata su identificazioni simboliche, sul modo in cui l'ordine simbolico dovrebbe fornire l'orizzonte che ci permette di collocare ogni esperienza in una totalità dotata di senso. Il corollario necessario della modernità è « la crisi di senso », la disintegrazione del legame - o anche dell'identità - tra Verità e Senso. Dal momento che in Europa la modernità si è sviluppata per secoli, abbiamo avuto il tempo di adattarci a questa rottura, di ammorbidire il suo impatto distruttivo, attraverso la Kulturarbeit, attraverso la formazione di nuove narrazioni e miti sociali, mentre alcune altre società - ad esempio quelle musulmane - sono state esposte a questo impatto direttamente, senza uno schermo protettivo o una dilatazione nel tempo. Così il loro universo simbolico è stato sconvolto in modo molto più brutale, esse hanno perso il loro fondamento (simbolico) senza avere il tempo di stabilire un nuovo equilibrio (simbolico). Non è strano, ;allora, che il solo modo per alcune di queste società di evitare il crollo totale è stato innalzare, nel panico, lo scudo del « fondamentalismo », la riasserzione psicotica-delirante-incestuosa della religione come sguardo diretto sul Reale divino, con tutte le terrificanti conseguenze che una tale riasserzione comporta, sino al ritorno vendicativo dell'oscena divinità Super Io, reclamante il sacrificio. L'ascesa del Super Io è un altro carattere che la permissività postmoderna e il fondamentalismo condividono; ciò che li distingue è la parte di godimento richiesta: la nostra nella permissività, quella di Dio nel fondamentalismo.

Da tutte le parti, destra e sinistra, abbondano le lamentele su come, nelle nostre società moderne composte da solipsisti edonisti, i legami sociali si stiano progressivamente disintegrando: noi siamo progressivamente ridotti ad atomi sociali, esemplificati da individui solitari ancorati allo schermo del computer, che preferiscono gli scambi virtuali ai contatti con altre persone in carne e ossa, il sesso cibernetico al contatto corporeo, e così via. Tuttavia, questo esempio rende chiaro cosa ci sia di sbagliato nella diagnosi della sospensione dei legami sociali: perché un individuo possa immergersi nello spazio virtuale, il grande Altro deve essere presente, più potente che mai in forma di cyberspazio stesso, questa forma direttamente universalizzata di socialità che ci permette di essere connessi con il mondo intero, mentre

sediamo da soli di fronte al nostro schermo.

Potrebbe sembrare che la doxa lacaniana « il grande Altro non esiste » abbia perso oggi il suo lato sovversivo e si sia trasformata in un luogo comune universalmente riconosciuto; tutti sembrano sapere che non c'è un « grande Altro » nel senso di un insieme sostanziale e condiviso di costumi e valori, che quello che Hegel chiamava « lo Spirito oggettivo » (la sostanza sociale dei costumi) si sta disintegrando in « mondi » particolari (o stili di vita), il cui coordinamento è regolato da leggi puramente formali. Per questo motivo non solo i comunitaristi, ma anche i liberali invocano la necessità di stabilire nuovi legami di solidarietà e altri valori condivisi. Tuttavia, l'esempio del cyberspazio dimostra chiaramente che il grande Altro è più presente che mai: l'atomismo sociale può funzionare solo quando è regolato da un meccanismo (apparentemente) neutrale, i solipsisti digitali hanno bisogno di un macchinario globale molto complesso per perseverare nel loro splendido isolamento.

Non è stato forse Rorty il filosofo paradigmatico di un tale Altro privo di un legame privilegiato con gli altri? Il suo grande Altro è l'insieme di regole formali che permettono a ogni individuo di « raccontare la sua storia » di sogni e sofferenze. Queste regole garantiscono che lo spazio « privato » delle idiosincrasie, delle imperfezioni, delle violente fantasie personali, e così via, non trabocchi in un dominio diretto sugli altri. Basti ricordare uno degli ultimi esiti della liberazione sessuale: il Masturbate-a-thon, un evento collettivo in cui centinaia di uomini e donne si sono masturbati per beneficenza, per raccogliere soldi per agenzie di salute sessuale e riproduttiva e - come hanno sostenuto gli organizzatori - per acquisire consapevolezza e liberarsi dalla vergogna e dai tabù che persistono attorno a questa banalissima, naturale, e salutare forma di attività sessuale. L'atteggiamento ideologico che sta dietro la nozione di « masturbathon » è segnato da i in conflitto tra la sua forma e il suo contenuto: esso crea un collettivo di individui che sono disponibili a condividere con altri l'egotismo solipsistico del loro stupido piacere. Questa contraddizione, tuttavia, è più apparente che reale. Freud era già consapevole della connessione fra narcisismo e immersione in una moltitudine, resa nel migliore dei modi appunto dalla frase californiana « condividere un'esperienza ». L: ciò che è

cruciale è il patto simbolico soggiacente, che permette al- l'assemblea di masturbatoti di «condividere uno spazio» senza intromettersi nello spazio dell'altro. Più si vuole essere un atomista, più è necessaria una qualche figura di grande Altro per regolare la distanza tra gli uni e gli altri. Questo forse spiega la strana, ma appropriata impressione difficile da evitare quando si incontra un vero edonista solipsistico: a dispetto della sua indulgenza priva di impedimenti in idiosincrasie personali, ci colpisce come qualcosa di stranamente impersonale, ciò di cui manca è il senso di « profondità » di una persona.

Allora, cos'è che viene perduto oggi nel legame sociale, se non il grande Altro?[32] La risposta è chiara: un piccolo altro che impersoni, rappresenti, il grande Altro, una persona che non sia semplicemente «come le altre», ma che incarni direttamente l'autorità. Nel nostro universo postmoderno, ogni piccolo altro è « reso finito » (percepito come fallibile, imperfetto, «meramente umano», ridicolo), inadeguato a dare un corpo al grande Altro e, in questo modo, preserva la purezza del grande Altro non contaminato dai suoi fallimenti. Quando, tra dieci anni o giù di lì, il denaro diverrà finalmente un mero punto di riferimento virtuale, non più materializzato in un oggetto particolare, questa smaterializzazione renderà assoluto il suo potere feticistico: la sua invisibilità lo renderà onnipotente e onnipresente. Il compito della politica radicale è, dunque, non di denunciare l'inadeguatezza di ogni piccolo altro a rappresentare il grande Altro (poiché una « critica » di questo tipo non farebbe altro che rafforzare la presa del grande Altro su di noi), ma di minare il grande Altro e in questo modo di sciogliere il legame sociale che sorregge il grande Altro. Oggi, nel momento in cui tutti si lamentano del dissolvimento dei legami sociali (offuscando in questo modo la loro presa su di noi, che è più forte che mai), rimane davanti a noi, più urgente che mai, il lavoro di dissoluzione di questi legami.

La nozione lacaniana abituale di ansia è che essa, essendo l'unica emozione che non mente, testimonia la vicinanza del Reale, l'inesistenza del grande Altro; quest'ansia deve essere fronteggiata dal coraggio, deve portare a un atto adeguato che interrompa il reale di una situazione. C'è tuttavia un'altra modalità di ansia che è oggi predominante: l'ansia causata dalla claustrofobia del mondo atonale che

manca di ogni « punto » strutturante, l'ansia del « Narciso patologico» frustrato dal fatto di essere catturato nell'infinito rispecchiamento competitivo con il suo simile (a-a'-a"-a'"...), con la serie di « piccoli altri », nessuno dei quali funziona come rappresentante del « grande Altro ».[33] La radice di questa claustrofobia è che la mancanza di qualcosa che incarni il rappresentante del grande Altro, anziché aprire lo spazio sociale, lo priva di ogni figura Maestro, rende il « grande Altro », il meccanismo che regola l'interazione tra i « piccoli altri », invisibile e dunque il più pervasivo possibile.

L'Istituto Serbsky, Malibu

Con questo spostamento verso il « mondo atonale », la vergognosa solidarietà fra la Legge e il suo Super Io nascosto è soppiantata dalla celata solidarietà fra il permissivismo tollerante e il fondamentalismo religioso. Uno scandalo recente a Malibu non solo ha mostrato il patto osceno fra l'approccio biopolitico «terapeutico» e la reazione fondamentalista a esso, ma anche il catastrofico prezzo etico che dobbiamo pagare per questo patto.

Nei bei vecchi tempi sovietici, l'Istituto Serbsky di Mosca era la nave ammiraglia psichiatrica per il controllo politico punitivo; i suoi psichiatri avevano sviluppato metodi di cura dolorosa per costringere i detenuti a parlare e ottenere testimonianze da usare nelle investigazioni per la sicurezza nazionale. Per rafforzare la possibilità che gli psichiatri facessero incarcerare la gente era stata inventata una malattia politica conosciuta come «lenta schizofrenia vilotekushchaia». Gli psichiatri descrivevano i seguenti sintomi: una persona che appare del tutto normale per la maggior parte del tempo, esplode in un serio caso di « inflessibilità delle convinzioni » o di « esaurimento nervoso causato dalla sua ricerca della giustizia », di « tendenza alla lite » o di « delusioni riformiste ». Il trattamento prevedeva iniezioni intravenose di farmaci psicotropici che venivano somministrati in modo così doloroso che i pazienti svenivano. L'opinione prevalente era che una persona dovesse essere pazza per opporsi al comunismo. Quest'approccio psichiatrico a posizioni politicamente problematiche è una faccenda

del passato? Sfortunatamente no: non solo l'Istituto Serbsky oggi prospera beatamente nella Russia di Putin, ma come indica un incidente recente che ha come protagonista Mel Gibson, presto ne sarà aperta una filiale a Malibu! Ecco la descrizione da parte di Gibson di quanto gli è accaduto venerdì 28 luglio 2006:

Guidavo l'auto, mentre non avrei dovuto, e sono stato fermato dagli sceriffi della Contea di L.A. Le forze dell'ordine stavano facendo il loro lavoro e mi sento fortunato a essere stato arrestato prima che potessi causare ferite a qualche altra persona. Mi sono comportato come una persona completamente fuori controllo quando sono stato arrestato e ho detto cose che non credevo fossero vere e che sono spregevoli.

È stato riportato che Gibson disse: «F... gli ebrei. Gli ebrei sono responsabili di tutte le guerre del mondo » e chiese a un vicesceriffo: « Sei ebreo? » Gibson si scusò, ma le sue scuse furono rifiutate dalla

Lega Antidiffamazione. Questo quanto scrive Abraham Fox- man, direttore della Lega:

Le scuse di Mel Gibson sono prive di pentimento e insufficienti. Non sono propriamente delle scuse, perché non vanno all'essenza della sua intolleranza e del suo antisemitismo. La sua invettiva infine lo mette a nudo e mostra che la sua pretesa, durante il dibattito sul suo film La passione di Cristo, di essere una persona tanto tollerante e amabile, era una falsità.

Successivamente Gibson offrì scuse più consistenti, annunciando attraverso il suo portavoce che avrebbe voluto sottoporsi a una riabilitazione per abuso di alcolici. Poi aggiunse: « L'odio di tutti i generi va contro la mia fede. Non sto solo domandando perdono. Vorrei fare un passo ulteriore e incontrare i leader della comunità ebraica, con i quali potrei avere una discussione a tu per tu per individuare il cammino più appropriato per guarire ». Gibson disse di star « cercando di comprendere da dove siano venute fuori quelle orribili parole pronunciate durante quella sbornia ». Questa volta, Foxman accettò le sue scuse come sincere:

Due anni fa il suo agente mi disse che voleva incontrarsi con me e avere

un chiarimento. Sto ancora aspettando. Non c'è una direzione, non c'è un percorso prestabilito. Abbiamo bisogno di una conversazione approfondita. Si tratta di una terapia e il passo più importante in ogni terapia è ammettere che si ha un problema, e questo è il passo che ha già compiuto.

Perché perdere tempo con un incidente così volgare? Per un osservatore delle tendenze ideologiche degli Stati Uniti, questi eventi esprimono una dimensione da incubo: è strabiliante come l'ipocrisia di entrambe le parti, dei fondamentalisti cristiani antisemiti e dei sionisti, si rafforzi reciprocamente. Politicamente, la riconciliazione tra Gibson e Foxman segnala un patto osceno tra fondamentalisti cristiani antisemiti e sionisti aggressivi, la cui espressione è il sostegno crescente dei fondamentalisti a favore dello

Stato di Israele (basti ricordare l'affermazione di Pat Robertson che l'attacco di cuore di Sharon è stata la punizione divina per l'evacuazione di Gaza). Il popolo ebraico pagherà a caro prezzo questo patto con il diavolo: si può immaginare quale incoraggiamento riceverà l'antisemitismo dall'offerta di Foxman? « Così, se ora dico qualcosa di critico riguardo agli ebrei, sarò costretto a sottopormi a una terapia psichiatrica... »

Ciò che sta dietro alla riconciliazione finale è ovviamente un osceno quid prò quo. La reazione di Foxman all'esplosione di Gibson non è stata eccessivamente severa ed esigente; al contrario, essa ha mollato la presa su Gibson troppo facilmente. Ha accettato il rifiuto di Gibson di assumere una piena responsabilità personale per le sue parole (le sue osservazioni antisemite): esse non erano veramente sue, si trattava di una patologia, di una qualche forza sconosciuta che ha preso il sopravvento grazie all'influenza dell'alcol. Tuttavia, la risposta alla domanda di Gibson «Da dove venivano quelle parole malate? » è ridicolmente semplice: esse erano parte e porzione della sua identità ideologica, formata (nella misura in cui è possibile dirlo) in buona parte da suo padre. Ciò che stava dietro le affermazioni di Gibson non era follia, ma una ben nota ideologia (l'antisemitismo).

Nella nostra vita di tutti i giorni, il razzismo lavora come una disposizione spontanea che si nasconde dietro la superficie ed è in

attesa di « quel che resta del giorno » per attaccarsi a esso e colorarlo a modo suo. Ho letto di recente l'uomo del gulag, le memorie di Ja-nusz Bardach (un ebreo polacco) della sua miracolosa sopravvivenza a Kolyma, il peggior campo stalinista, nel peggiore dei momenti, in cui le condizioni erano particolarmente disperate (durante la Seconda guerra mondiale).[34] Nei primi mesi del 1945, grazie a un'amnistia per celebrare la vittoria contro la Germania, fu liberato, ma non gli fu ancora concesso di lasciare la regione. Così, per passare il tempo e guadagnare un po' di soldi, accettò un posto in ospedale. Qui, su consiglio di un collega, un dottore, organizzò un metodo disperato per procurare ai prigionieri ammalati e affamati alcune vitamine e sostanze nutritive. L'ospedale del campo aveva uno stock i toppo grande di sangue umano per le trasfusioni, che era destinato a essere eliminato; Bardach lo rielaborò, lo arricchì con vitamine ricavate da erbe locali e lo rivendette all'ospedale. Quando le autorità superiori lo vennero a sapere, venne quasi arrestato; gli vietarono di praticare ciò che designarono come «cannibalismo organizzato». Ma Bardach trovò un via d'uscita, sostituendo il sangue umano con il sangue del cervo ucciso dagli inuit che vivevano lì vicino, e sviluppò ben presto un business di successo... La mia immediata associazione di carattere razzista è stata, ovviamente: «Tipico degli ebrei! Anche nel peggior gulag, nel momento in cui ottengono un minimo di libertà e spazio di manovra, iniziano a commerciare - in sangue umano! »

Il prezzo è molto più alto quando questo osceno lato nascosto è istituzionalizzato, come nel caso della pedofilia dei preti cattolici, un fenomeno inscritto nel funzionamento della Chiesa come istituzione socio-simbolica. Non si tratta dunque di una questione di inconscio « privato » degli individui, ma dell'« inconscio » dell'istituzione stessa; non è qualcosa che accade perché la Chiesa deve adattarsi alle realtà patologiche della vita libidinale per poter sopravvivere, ma una parte costitutiva del modo in cui l'istituzione riproduce se stes-sa. [35] Questo inconscio istituzionale non ha niente a che vedere con l'« inconscio collettivo » junghiano, con una sostanza spirituale che circonda gli individui; il suo status è assolutamente non-psicologico, strettamente discorsivo, correlato al « grande Altro » come sistema « reificato » di coordinate simboliche. E l'insieme di presupposti ed esclusioni

implicato dal discorso pubblico. Di conseguenza, la risposta alla riluttanza della Chiesa a riconoscere i propri crimini dovrebbe essere che questi sono effettivamente crimini e che, se non partecipa attivamente alle indagini su di essi, la Chiesa è una complice ex post; inoltre, la Chiesa in quanto tale, in quanto istituzione, dovrebbe essere costretta a riconoscere il modo in cui essa crea sistematicamente le condizioni perché questi crimini si verifichino. Non è strano che nell'Irlanda contemporanea, quando i bambini piccoli devono uscire da soli, stia diventando abituale per le loro madri integrare l'avvertimento tradizionale «Non parlare con gli estranei», con uno nuovo e più specifico: «... e non parlare con i preti ! »

Di conseguenza, ciò di cui ha bisogno Gibson non è una terapia; non è sufficiente per lui ammettere « di avere un problema », finché eviterà di accettare la responsabilità delle sue dichiarazioni, chiedendosi in che modo la sua esplosione sia legata al suo cattolicesimo e a funzioni quali il suo osceno lato nascosto. Quando Foxman propose di trattare lo scoppio di Gibson come un caso di patologia individuale che richiedeva un approccio terapeutico, non solo commise Lo stesso errore di coloro che vogliono ridurre i casi di pedofilia a patologie individuali; ancora peggio, contribuì al revival della maniera dell'istituto Serbsky di trattare problematiche politiche e atteggiamenti ideologici come fenomeni che richiedono un intervento psichiatrico. Nello stesso modo in cui la convinzione che stava dietro ai metodi dell'istituto Serbsky era che una persona dovesse essere matta per essere contro il comunismo, così la proposta di Foxman implica che una persona debba essere matta per essere antisemita. Questa scorciatoia ci permette di evitare la questione chiave: che, precisamente, l'antisemitismo nelle nostre società occidentali era - ed è - non un'ideologia sostenuta da gente priva di senno, ma un ingrediente degli atteggiamenti ideologici spontanei della gente perfettamente sana, della nostra sanità ideologica in quanto tale. Questo è il punto in cui ci troviamo oggi: una triste scelta tra Gibson e Foxman, tra l'oscena bigotteria delle credenze fondamentaliste e la non meno oscena riduzione delle credenze problematiche a casi di malattia mentale che richiedono una terapia.

La Polonia come sintomo

La segreta complicità tra il « mondo atonale » postmoderno e la reazione fondamentalista a esso esplode quando una società va incontro a una crisi della sua identità simbolica. Uno scandalo, il cosiddetto «Olesky-gate », sconvolse la Polonia nel marzo del 2007, quando venne resa pubblica la registrazione di una conversazione privata. Venne rivelato che Josef Olesky, ex primo ministro e uno dei dirigenti dell'Alleanza Democratica di sinistra (SLD, ex comunisti) aveva fatto delle osservazioni denigratorie sui politici dell'SLD, chiamandoli «una massa di falliti e imbroglioni», vantandosi cinicamente che l'SLD aveva realmente introdotto il capitalismo in Polonia e affermando che i dirigenti dell'SLD non erano affatto interessati alla Polonia, ma solo alla loro sopravvivenza e ricchezza personale. Il carattere autenticamente scioccante di queste registrazioni risiede in una particolare coincidenza: Olesky usò esattamente le stesse parole degli oppositori anticomunisti di destra dell'SLD, che rifiutavano di ammetterne la legittimità, affermando che si trattava di un partito senza un vero programma, di una mera rete di imbroglioni appartenenti all'ex no-menklatura interessati solo ai propri interessi. Questa dura descrizione proveniente dall'esterno veniva ora confermata come il modo in cui, all'interno, l'SLD definiva se stessa in termini cinici... un chiaro segno che il primo compito della nuova sinistra negli stati postcomunisti è quello di rifiutare tutti i legami con i partiti di « sinistra » ex comunisti che, di regola, sono i partiti del grande capitale.

Il corrispettivo di questo scandalo è il fatto che la Polonia abbia il carattere distintivo di essere il primo paese occidentale in cui la reazione antimoderna ha vinto, emergendo effettivamente come una forza egemone: richiami alla proibizione assoluta dell'aborto, «lustrazione » anticomunista, esclusione del darwinismo dall'istruzione primaria e secondaria, sino ad arrivare alla bizzarra idea di abolire il posto di Presidente della Repubblica e di proclamare Gesù Cristo Re Eterno della Polonia, e così via, stanno diventando insieme una proposta complessiva di chiara rottura e di costituzione di una nuova repubblica polacca basata ambiguamente su valori cristiani antimoderni. Questa reazione, tuttavia, è talmente pericolosa che la sinistra deve accettare il ricatto liberale: « è giunto il tempo per tutti

noi di unire le forze, affrontare questa minaccia e riaffermare la modernizzazione liberale e secolare »? (Una cosa, peraltro, che non può fare a meno di richiamare alla memoria gli evoluzionisti socialdemocratici che affermavano che nei paesi non ancora del tutto sviluppati la sinistra doveva prima appoggiare il progetto della borghesia di Stato democratico moderno, e solo nella « seconda fase » doveva passare a una politica radicale, al superamento del capitalismo e della democrazia borghese... È bene ricordare che Lenin era assolutamente contrario all'approccio « per stadi », ricostituito nel tardo stalinismo, con la sua distinzione scolastica tra gli stadi «inferiori» e « superiori » del comunismo).

Il compito della sinistra è, al contrario, ora più che mai, quello di «sottrarsi» completamente all'ambito dell'opposizione tra modernizzazione liberale e reazione antimoderna. [36] A dispetto della sua zelante ricerca di un progetto positivo per stabilire valori cristiani saldi nella vita sociale, non si deve mai dimenticare che la reazione fondamentalista antimoderna è un fenomeno profondamente reattivo (nel senso nietzschiano): al suo cuore non c'è una politica positiva, che persegua attivamente un nuovo progetto sociale, ma una politica di I mura la cui forza motivazionale è la difesa contro quella che viene percepita come una minaccia. Qui, ridotta ai suoi contorni più elementari, c'è l'interpretazione conservatrice della nostra situazione, la cui caratteristica centrale è che «la cultura progressista e secolare ha spazzato via le credenze tradizionali »:

Per riempire questa mancanza di spiritualità, milioni di europei hanno abbracciato il concetto secolare di « relativismo ». Secondo questo modo di pensare, non esiste una verità assoluta, non esiste un giusto e uno sbagliato. Ogni cosa è « relativa ». Quello che è sbagliato per me, può non essere sbagliato per te. Secondo questa logica, anche i delitti possono essere spiegati, e in tal modo non dovrebbero - nei fatti, non possono - essere condannati. In altre parole, nessun giudizio definitivo riguardo al comportamento deve essere espresso, poiché ci sono sempre circostanze attenuanti per giustificare il fatto di non prendere una posizione.

L'ampia accettazione del relativismo ha reso l'Europa debole, confusa e

caotica. I governi socialisti o semisocialisti ora provvedono alle necessità della vita dei loro cittadini, permettendo a molti europei di vivere interamente in se stessi. Quando questo accade a una persona, è difficile coinvolgerla in una causa più grande. Così, non vale la pena di lottare per qualcosa che si trova al di fuori del proprio immediato benessere. Il solo credo è la fede nella gratificazione personale.[37]

Come mettere insieme questa contrapposizione (del tradizionalismo contro il relativismo secolare) all'altra grande contrapposizione ideologica su cui si basa tutta la legittimità dell'Occidente e della sua « guerra al terrorismo »: la contrapposizione tra diritti individuali democratici liberali e fondamentalismo religioso incarnato principalmente dall'« islamo-fascismo »? In ciò risiede l'intima incoerenza dei neoconservatori statunitensi: mentre nella politica interna privilegiano la lotta contro il secolarismo liberale (aborto, matrimoni gay, e così via), ovvero, la loro lotta è la cosiddetta « cultura della vita » contro la « cultura della morte », nella politica estera privilegiano i valori opposti della « cultura della morte » liberale. Un modo per risolvere il dilemma è la soluzione fondamentalista cristiana intransigente, articolata nelle opere di Tim LaHaye et consortes: subordinare in maniera scevra da ambiguità la seconda contrapposizione alla prima. Il titolo di uno degli ultimi romanzi di LaHaye va in questa direzione: The Europa Conspiracy. Da questo punto di vista, il nemico degli Stati Uniti non è il terrorismo islamico, poiché quest'ultimo non è altro che una marionetta manovrata segretamente dai secolaristi europei, che rappresentano le vere forze del disegno dell'Anticristo di indebolire gli Stati Uniti e stabilire il Nuovo ordine mondiale sotto il dominio delle Nazioni Unite. Contrapposto a questo punto di vista minoritario è il punto di vista democratico liberale predominante, che vede il nemico principale in tutti i generi di fondamentalismi, e percepisce il fondamentalismo cristiano statunitense come una deplorevole versione nazionale dell'« islamo-fascismo ».

La natura reattiva del fondamentalismo religioso è visibile nella sua nascosta posizione riflessiva. Si dia uno sguardo a questa riflessività nel suo punto più alto, nell'opera di Andrei Tarkovskij. Lo stesso Tarkovskij, e non solo gli eroi dei suoi (ultimi) film, rappresenta la

riguadagnata immediatezza della fede autentica, contrapposta ai dubbi dell'Occidente intellettuale e alla sua distanza autodistruttiva.

Ma se la situazione fosse più complessa? La figura paradigmatica di questa fede diretta è Stalker; per citare lo stesso Tarkovskij:

Mi è stato spesso chiesto cosa rappresenti questa Zona. C'è una sola risposta possibile: la Zona non esiste. Stalker stesso ha inventato questa Zona. L'ha creata, in modo da potervi portare alcune persone molto infelici e imporre loro l'idea di speranza. La stanza dei desideri è anch'essa una creazione di Stalker, ancora un'altra provocazione di fronte al mondo materiale. Questa provocazione, formata nella mente di Stalker, corrisponde a un atto di fede.[38]

E se, invece, prendessimo alla lettera l'affermazione che Stalker ha inventato la Zona? Se Stalker, lungi dal credervi veramente, manipolasse, fingesse una fede, per affascinare gli intellettuali che portava nella Zona, destando in essi la prospettiva della fede? Se la vera posizione ingenua fosse quella dello spettatore intellettuale, della sua fascinazione per l'ingenua fede di Stalker? E se lo stesso valesse per Tarkovskij, che - lungi dall'essere l'autentico credente ortodosso in contrasto con lo scetticismo occidentale - interpreta questo ruolo per affascinare il pubblico intellettuale occidentale?[39] John Gray ha dunque ragione a dire che « i fondamentalisti religiosi credono di possedere la cura per i mali del mondo moderno. In realtà, essi sono i sintomi (Iella malattia che pretendono di curare».[40]

Per dirla in termini nietzschiani: essi sono i maggiori nichilisti, dal momento che la forma della loro attività (mobilitazione mediatica spettacolare, e così via) mina il loro messaggio. Uno dei primi esponenti del primo modernismo letterario, Lautréamont (Isidore Ducasse), fece seguire al suo provocatorio Canti di Maldoror le Poesie, una strana riaffermazione della morale tradizionale. All'inizio della modernità artistica, mette in scena il suo paradossale rovesciamento finale: quando tutte le fonti di trasgressione sono esaurite, il solo modo per rompere la soffocante noia dell'Ultimo Uomo è proporre gli stessi atteggiamenti tradizionali come massima trasgressione. E lo stesso vale per la nostra cultura popolare:

Ma cosa avverrà quando rimarremo a corto di nuovi vizi? In che modo si potranno evitare ozio e saturazione quando il sesso, la droga e la violenza programmati non basteranno più? Allora, possiamo starne certi, la moralità tornerà di moda. Forse non siamo lontani dal momento in cui verrà messa in commercio come un nuovo genere di trasgressione.[41]

Bisogna essere molto precisi: questo rovesciamento non è lo stesso di quello descritto da Chesterton, in cui la moralità stessa appare come la più grande trasgressione, o la legge e l'ordine come il più grande (universalizzato) crimine. Qui, contrariamente al modello di Chesterton, il principio unitario non è quello del crimine, ma quello della legge: non è la moralità a essere la trasgressione più grande, è la trasgressione a essere l'« ingiunzione » fondamentalmente morale della società contemporanea. Il vero rovesciamento deve dunque aver luogo all'interno di questa identità speculativa degli opposti, della moralità e della sua trasgressione: tutto quello che si deve fare è spostare il principio unitario di questi due termini dalla moralità alla trasgressione. E dal momento che questo principio unitario deve apparire come il suo opposto, dobbiamo operare uno spostamento da una società in cui governa la Legge, in forma di trasgressione permanente, a una società in cui governa la trasgressione, in forma di nuova Legge.[42]

Felici di torturare?

Questa elevazione della trasgressione a ingiunzione morale ha un nome preciso: felicità come dovere supremo. Non è strano che nell'ultimo decennio lo studio della felicità si sia affermato come una disciplina scientifica a sé: ci sono oggi « professori di felicità » nelle università, istituti di « qualità della vita » legati a essi, e numerosi scritti scientifici; c'è persino il journal of Happiness Studies. Ruut Veenhoven, direttore della rivista, ha scritto:

Oggi possiamo mostrare quali comportamenti siano pericolosi in termini di felicità, così come la ricerca medica ci ha mostrato cosa sia

cattivo per la nostra salute. Dobbiamo finalmente essere in grado di mostrare quale genere di stile di vita sia adatto a quale genere di persona.[43]

Questa nuova disciplina ha due rami. Da un lato, c'è un approccio più sociologico, basato su dati raccolti da studi di misurazione della felicità attraverso culture, professioni, religioni, gruppi economici e sociali differenti. Non si può accusare queste ricerche di pregiudizio culturale: esse sono ben consapevoli di come la nozione di ciò che costituisce la felicità dipenda dal contesto culturale (solo nei paesi dell'Occidente individualistico la felicità è vista come un riflesso della realizzazione personale). Non si può nemmeno negare che i dati i accolti siano spesso interessanti: la felicità non è la stessa cosa della soddisfazione rispetto alla propria vita (molte nazioni che mostrano una bassa o media soddisfazione rispetto alla propria vita, presentano allo stesso tempo alte percentuali di persone molto felici); le nazioni più felici - per lo più quelle occidentali e individualistiche - tendono ad avere i livelli più alti di suicidio; e ovviamente il ruolo chiave dell'invidia - ciò che conta non è tanto quello che si ha quanto quello che gli altri hanno (le classi medie sono di gran lunga meno soddisfatte dei poveri, poiché prendono come punto di riferimento quelle molto ricche, e saranno spinti a eguagliarne redditi e stato; il povero, in genere, prende come punto di riferimento i redditi medi, che sono più alla sua portata).

Dall'altro lato, c'è un approccio più psicologico (o piuttosto, legato alle scienze del cervello), che combina la ricerca scientifica cognitivista con incursioni occasionali nella saggezza meditativa del new age: la misurazione esatta dei processi cerebrali che accompagnano sentimenti di felicità e soddisfazione ecc. La combinazione di scienza cognitiva e buddismo (cosa non nuova: colui che l'aveva proposta per ultimo era stato Francisco Varela) è data qui come una svolta etica: ciò che viene offerto in forma di ricerca scientifica è una nuova moralità che si sarebbe tentati di chiamare biomoralità, il vero corollario dell'odierna biopolitica. E infatti, non è stato forse il

Dalai Lama a dire: « Lo scopo della vita è essere felici »? [44] Questo non è vero per la psicoanalisi, si deve aggiungere. Nella descrizione di Kant, il dovere etico funziona come un intruso estraneo traumatico che

disturba dall'esterno l'equilibrio omeostatico del soggetto, nella misura in cui la sua intollerabile pressione costringe il soggetto ad agire « al di là del principio di piacere », ignorando la ricerca dei piaceri. Per Lacan, esattamente la stessa descrizione vale per il desiderio, e questo è il motivo per cui il godimento non è qualcosa che arrivi naturalmente al soggetto, come una realizzazione di un potenziale interno, ma è il contenuto di un'ingiunzione traumatica del Super Io.[45]

Di conseguenza, se ci si attiene sino in fondo al « principio di piacere», è difficile abbandonare una conclusione radicale. Il filosofo dell'intelligenza artificiale, Thomas Metzinger, considera la soggettività artificiale possibile, specialmente in direzione della biorobotica ibrida, e di conseguenza, una questione « empirica, non filosofica». [46] Metzinger pone in rilievo il suo carattere etico problematico: « Non è affatto chiaro se la forma biologica di coscienza, spinta così lontano dall'evoluzione sul nostro pianeta, sia una forma desiderabile di esperienza, un bene in sé»?[1] Questo carattere problematico riguarda il dolore e la sofferenza consapevoli:

[l'evoluzione] ha creato un oceano in espansione di sofferenza e confusione in cui prima non c'era nessuno. Dal momento che non solo il numero dei soggetti individuali dotati di coscienza, ma anche la dimensionalità degli spazi del loro stato fenomenico sta crescendo continuamente, questo oceano sta diventando più profondo.[48]

Ed è ragionevole attendersi che le nuove forme di coscienza create artificialmente creeranno nuove forme di sofferenza « più profonde »... Bisogna sottolineare che questa tesi eretica non è una idiosincrasia di Metzinger in quanto persona particolare, ma è un'implicazione coerente della sua impalcatura teorica: nel momento in cui si sottoscrive la piena naturalizzazione della soggettività umana, evitare il dolore e la sofferenza non può fare a meno di apparire come il fondamentale punto di riferimento etico. L'unica cosa che bisogna aggiungere è che, se si segue questa linea di ragionamento sino alla fine, traendo tutte le conseguenze dal fatto che l'evoluzione «ha creato un oceano in espansione di sofferenza e confusione in cui prima non c'era nessuno », allora bisogna rinunciare anche alla soggettività umana

in quanto tale: avremmo sofferto molto di meno se fossimo rimasti animali... e per spingersi ancora oltre, se gli animali fossero rimasti piante, se le piante fossero rimaste singole cellule, se le cellule fossero rimaste minerali.

Uno dei grandi paradossi della nostra situazione è che questa stessa biomorale, centrata sulla felicità e la prevenzione della sofferenza, è oggi invocata come principio che sta dietro la giustificazione della tortura: noi dobbiamo torturare - imporre dolore e sofferenza - per prevenire una maggiore sofferenza. Si è tentati di para- I rasare ancora una volta De Quincey: « Quante persone hanno iniziato con il commettere un piccolo atto di tortura, e hanno finito per abbracciare come causa la lotta contro il dolore e la sofferenza! » Questo in definitiva vale per Sam Flarris, la cui difesa della tortura in La fine della fede è basata sulla distinzione tra l'essere affetti in modo immediato dalla sofferenza degli altri e la nostra nozione della sofferenza altrui: è molto più difficile per noi torturare una sola persona che lanciare da grande distanza una bomba, che potrebbe causare la morte più terribile per migliaia di persone. Siamo così catturati in una sorta di illusione etica, parallela alle illusioni percettive. La causa fondamentale di queste illusioni è che, sebbene la nostra capacità di ragionamento astratto si sia sviluppata immensamente, le nostre risposte emozionali ed etiche rimangono condizionate da reazioni istintive vecchie di millenni di empatia rispetto alla sofferenza e al dolore direttamente esperito. Per questo motivo sparare a qualcuno a bruciapelo è, per molti di noi, molto più repellente che spingere un bottone che ucciderà un migliaio di persone assenti:

Alla luce delle convinzioni che molti di noi hanno maturato nei confronti della guerra contro il terrorismo, la pratica della tortura, in alcune circostanze, sembrerebbe non soltanto ammissibile, ma addirittura necessaria. Purtuttavia, non sembra più accettabile, in termini etici, di quanto lo fosse in precedenza e, a mio parere, ciò è imputabile a fattori di natura neurologica, proprio come quelli che generano l'illusione della luna. [...] Dovremmo deciderci a tirare fuori il righello e ad alzarlo verso il cielo.[49]

Niente di strano che Harris faccia riferimento ad Alan Dershowitz e alla

sua legittimazione della tortura. [50] Per sospendere questa vulnerabilità, determinata dall'evoluzione, rispetto all'espressione fisica della sofferenza altrui, Harris immagina un'ideale « pillola della verità », una tortura efficace equivalente al caffè decaffeinato o alla coca-cola light:

[...] un farmaco in grado di fornire sia gli strumenti per torturare che quelli per nascondere perfettamente la tortura. La pillola dovrebbe generare una paralisi e una sofferenza passeggera talmente atroci che nessun essere umano sarebbe disposto a subire una seconda volta. Immaginate come ci sentiremmo noi torturatori se, dopo aver somministrato quella pillola ai terroristi catturati, ognuno di questi si stendesse per un sonnellino di un'ora e poi si svegliasse confessando immediatamente tutto ciò che sa sul funzionamento della sua organizzazione. In ultima istanza, non saremmo forse tentati di chiamarla « pillola della verità »?[51]

Le prime righe - « un farmaco in grado di fornire sia gli strumenti per torturare che quelli per nascondere perfettamente la tortura » - introducono la logica tipicamente postmoderna del cioccolato lassativo: la tortura immaginata qui è come il caffè decaffeinato -otteniamo il risultato senza soffrire spiacevoli effetti collaterali. Nell'Istituto Serbsky di Mosca, il supermercato psichiatrico del KGB che abbiamo già citato, avevano inventato una droga di questo tipo, con cui torturare i dissidenti: un'iniezione nella zona del cuore del prigioniero, che rallentava il suo battito del cuore e causava un'angoscia terrificante. Visto dall'esterno, il prigioniero sembrava solo assopito, mentre in realtà stava vivendo un incubo.

Qui, tuttavia, opera una prospettiva più inquietante: la vicinanza (del soggetto torturato) che causa simpatia e rende inaccettabile la tortura non è una vicinanza meramente fisica, ma, nel suo nucleo fondamentale, la vicinanza del Prossimo, con tutto il peso giudeo-cristiano-freudiano di questo termine, la vicinanza della Cosa che, per quanto lontana possa essere fisicamente, è sempre « troppo vicina » per definizione.

Ciò a cui aspira Harris con la sua immaginaria « pillola della verità » non è nient'altro che l'abolizione della dimensione del Prossimo. Il

soggetto torturato non è più un Prossimo, ma un oggetto il cui dolore è neutralizzato, ridotto a una proprietà che deve essere trattata sulla base di un calcolo razionale utilitaristico (un tot di dolore è tollerabile se serve a prevenire una quantità maggiore di dolore). Ciò che scompare qui è l'abisso dell'infinità che pertiene al soggetto. E dunque significativo che il libro che difende la tortura sia anche un libro intitolato La fine della fede, non nel senso ovvio di « Vedi, è solo la nostra fede in Dio, il comandamento di amare il prossimo, che in fin dei conti ci impedisce di torturare le persone! », ma in un senso molto più radicale. Un altro soggetto (e, in fin dei conti, il soggetto in quanto tale) per Lacan non è qualcosa di dato direttamente, ma un «presupposto », qualcosa di presunto, un ometto di fede] come posso essere sicuro che ciò che vedo di fronte a me sia un altro soggetto, e non una macchina biologica priva di ogni profondità?

Esiste tuttavia una risposta popolare e apparentemente convincente, che viene data a coloro che sono preoccupati della recente pratica statunitense di torturare i prigionieri sospettati di terrorismo: « Cos'è tutto questo chiasso su questa questione? Gli Stati Uniti ora non fanno che ammettere (semi)apertamente che non solo lo hanno sempre fatto, ma che anche tutti gli altri stati lo fanno e lo hanno sempre fatto. Perlomeno adesso c'è meno ipocrisia... » Bisognerebbe rispondere a questo argomento con una semplice domanda: «Se gli esponenti del governo degli Stati Uniti vogliono dire solo questo, per quale motivo, allora, ce lo stanno dicendo? Perché non continuano a tarlo in silenzio, come hanno fatto sino ad ora? » Vale a dire, che ciò che è proprio del linguaggio umano è lo scarto irriducibile tra il contenuto enunciato e il suo atto di enunciazione: «Tu stai dicendo questa cosa. Ma perché me la stai dicendo apertamente ora? » Immaginiamo una moglie e un marito che convivono con un accordo tacito, in base al quale possono portare avanti in modo discreto relazioni extraconiugali; se tutto d'un tratto il marito racconta alla moglie di una relazione in corso, lei avrà delle buoni ragioni per avere paura: « Se è solo un'avventura, perché me la stai raccontando? Deve essere qualcosa di più! » [52] L'atto di dichiarare pubblicamente qualcosa non è mai neutro, esso incide sul contenuto enunciato.

La stessa cosa vale per la recente ammissione aperta della tortura: nel

novembre del 2005, il vicepresidente Dick Cheney disse che sconfiggere il terrorismo significava che « abbiamo un lavoro da fare... una sorta di lato oscuro... e buona parte di esso richiede di essere fatto silenziosamente, senza discussioni ». Non stava forse parlando come un novello Kurtz? Così, quando sentiamo persone come Dick Cheney fare le loro oscene asserzioni riguardo alla necessità della tortura, dovremmo chiedere loro: « Se volete soltanto torturare in segreto alcuni sospetti terroristi, perché lo state dicendo pubblicamente? » La questione da affrontare qui è: cosa si nasconde dietro queste affermazioni e spinge a farle?

Era possibile trovare (più di) un indizio di ciò che si nasconde dietro questa ammissione quando, a metà marzo del 2007, la confessione di Khalid Sheikh Mohammed ha dominato i titoli dei nostri media. Lo scandalo morale rispetto all'estensione dei suoi crimini era mescolato ai dubbi. E possibile fidarsi della sua confessione? E se ha confessato più di quello che ha commesso o perché mosso da un vanitoso desiderio di essere ricordato come il grande terrorista Mohammed oppure perché pronto a confessare qualsiasi cosa per smettere di essere sottoposto al waterboarding o ad altre « perfezionate tecniche di tortura »? Ciò che ha attirato molto di meno l'attenzione è stato il semplice fatto che per la prima volta la tortura fosse stata normalizzata e presentata come qualcosa di accettabile. Le conseguenze etiche e legali di tale normalizzazione della tortura sono qualcosa su cui riflettere.

In tutto il clamore attorno all 'orrore dei crimini di Mohammed, si è sentito molto poco riguardo al destino che le nostre società riservano ai criminali più difficili: essere giudicati e puniti severamente. E come se, per la natura delle sua azioni {e per la natura del trattamento a cui è stato sottoposto dalle autorità statunitensi), Mohammed non fosse destinato allo stesso trattamento persino del più depravato assassino di bambini, ovvero, a essere processato e punito di conseguenza. E come se, non solo i terroristi in quanto tali, ma anche la lotta contro di loro dovesse procedere in una zona grigia di legalità, che usa mezzi illegali. Così abbiamo de facto criminali « legali » e criminali « illegali »: coloro che devono essere trattati con procedure legali (facendo ricorso ad avvocati ecc.) e coloro che si trovano al di fuori della legalità. Il processo legale di Mohammed e la sua punizione sono ora resi privi di

significato: nessuna corte che operi all'interno delle mari ie del nostro sistema legale può utilizzare detenzioni illegali, confessioni ottenute sotto tortura e così via.

Questo fatto dice più di quanto voglia. Colloca Mohammed quasi letteralmente nella posizione del morto vivente, che occupa il posto di ciò che il filosofo italiano Giorgio Agamben chiama homo sacer. Legalmente morto (privato di un determinato statuto legale), mentre biologicamente è ancora vivo. E le autorità statunitensi che li trattano in questo modo hanno anch'esse uno status intermedio che rappresenta il corollario all'homo sacer. agiscono come un potere legale, i loro atti non sono più coperti e condizionati dalla legge, operano in uno spazio vuoto sorretto dalla legge, e però non regolato dal governo della legge.

Torniamo alla contro-obiezione « realistica »: la « guerra al terrorismo » è sporca, siamo in una situazione in cui le vite di migliaia di persone dipendono dalle informazioni che possiamo ottenere dai nostri prigionieri. (Incidentalmente, la tortura di Mohammed non rappresentava uno dei casi di «corsa contro il tempo», evocati dai sostenitori della tortura come ragione per la sua legittimazione: la confessione di Mohammed non salvava vite umane). Contro questo genere di « onestà » bisogna attenersi all'ipocrisia apparente. Posso immaginare che, in una situazione specifica, farei ricorso alla tortura, tuttavia, in un caso di questo genere, è fondamentale non elevare questa scelta disperata a principio universale. Seguendo l'inevitabile brutale emergenza del momento, devo semplicemente farlo. Solo in questo modo, nell'impossibilità di elevare ciò che devo fare a principio universale, conservo l'adeguato senso dell'orrore di ciò che ho fatto.

In un certo senso, coloro che, senza difendere apertamente la tortura, la accettano come un argomento legittimo di dibattito, sono più pericolosi di coloro che la assumono esplicitamente. La morale non è mai solo una questione di coscienza individuale. Essa prospera solo quando è sorretta da ciò che Hegel chiamava lo « spirito oggettivo », l'insieme di regole non scritte che formano lo sfondo di ogni attività individuale, dicendoci cosa è accettabile e cosa non lo è. Per esempio, il segno del progresso nelle nostre società è che non è necessario argomentare contro lo stupro: è «dogmaticamente» chiaro a tutti che

stuprare è sbagliato, e tutti noi sentiamo che anche argomentare contro di esso sarebbe troppo. Nel caso in cui qualcuno difendesse la legittimità dello stupro, sarebbe un triste segno essere costretti ad argomentare contro di lui: egli dovrebbe semplicemente apparire ridicolo.

Ragion per cui, le più grandi vittime dell'ammissione pubblica della tortura siamo tutti noi, il pubblico che ne viene informato. Dobbiamo essere consapevoli che una parte preziosa della nostra identità collettiva è andata irrimediabilmente persa. Siamo nel mezzo di un processo di corruzione morale: coloro che detengono il potere stanno letteralmente cercando di spezzare una parte della nostra ossatura etica, di attenuare e dissolvere ciò che rappresenta probabilmente la più grande acquisizione della civiltà, la crescita della nostra sensibilità morale spontanea.

L'esempio in cui questo processo risulta più chiaro è un significativo dettaglio della confessione di Mohammed. E stato riferito che gli agenti che lo torturavano si erano sottoposti essi stessi al waterboarding ed erano capaci di tollerarlo per soli dieci, quindici secondi prima di essere pronti a confessare qualsiasi cosa, mentre Mohammed si è guadagnato la loro ammirazione a denti stretti, sopportandolo per due minuti e mezzo, il tempo più lungo di resistenza che si possa ricordare. Siamo consapevoli che l'ultima volta che affermazioni di questo tipo sono state parte del discorso pubblico è stato il tardo Medioevo, quando la tortura era ancora uno spettacolo pubblico, un modo onorevole per mettere alla prova un degno nemico fatto prigioniero, che guadagnava l'ammirazione della folla se sopportava il dolore con dignità? Abbiamo veramente bisogno di questo genere di etica guerriera primitiva?

Siamo consapevoli di cosa si trova alla fine di questa strada? Quando, nella quinta stagione di 24, è divenuto chiaro che la mente dietro il complotto terroristico non era altri che lo stesso presidente degli Stati Uniti, molti di noi attendevamo avidamente di vedere se Jack Bauer avrebbe applicato al presidente - «l'uomo più potente stilla terra», «il leader del mondo libero» (e gli altri titoli alla Kim Yong II che possedeva) - la sua procedura standard per trattare i terroristi che non

vogliono svelare un segreto che può salvare migliaia di vite. Torturerà il presidente?

Sfortunatamente gli autori non si sono arrischiati a compiere questo passo redentore. Ma la nostra immaginazione può andare ancora oltre, e avanzare una modesta proposta nello stile di Jonathan Swift: e se parte della procedura per mettere alla prova i candidati alla presidenza degli Stati Uniti fosse la pubblica tortura del candidalo? Un waterboarding dei candidati alla Casa Bianca, trasmesso in diretta a milioni di persone? Sarebbero qualificati per il posto di leader del mondo libero, coloro che riescono a resistere più a lungo dei due minuti e mezzo di Mohammed.

Capitolo secondo

Il mito ideologico della famiglia

Sono stati scritti molti trattati sulla percezione di un Reale storico in termini di narrazione di famiglia come operazione fondamentalmente ideologica: una storia riguardante il conflitto tra forze sociali più ampie (classi, e così via) viene collocata all'interno delle coordinate di un dramma familiare.

Questa ideologia, ovviamente, trova la sua espressione più cristallina in Hollywood, in quanto macchina ideologica per eccellenza: in un prodotto tipicamente hollywoodiano, tutto, dal destino dei cavalieri della Tavola Rotonda agli asteroidi che colpiscono la terra, passando per la Rivoluzione d'ottobre, è trasposto all'interno di una narrazione edipica. (Un deleuziano non può resistere alla tentazione di sottolineare come la maggiore giustificazione teorica di questa centralità della famiglia sia la psicoanalisi, che la trasforma in macchina ideologica chiave).

«*Realismo capitalista*»

Il primo passo consiste nell'analizzare questa narrazione basata sulla famiglia al suo livello più elementare, più kitsch. Un caso esemplare è quello di Michael Crichton, attuale successore di Arthur Hailey, il primo grande autore di « realismo capitalista » (i cui bestseller, negli anni Sessanta - Hotel, Airport, Cars ecc. - mettevano a fuoco sempre un luogo particolare della produzione o della complessa organizzazione,

mescolando un intreccio melodrammatico con prolisse descrizioni del funzionamento del sito, riecheggiando inaspettatamente i classici stalinisti dei tardi anni Venti e Trenta, come Cemento di Gladkov). [1] Crichton imprime al genere una torsione tecnothriller postmoderna, coerentemente con la politica della I laura oggi predominante: è in ultima analisi un narratore della paura - paura del passato (Jurassic Park, Mangiatori di morte), del futuro nanotecnologico [Preda), della forza economica giapponese (Sol levante), della molestia sessuale (Rivelazioni), della tecnologia robotica (Il mondo dei robot), dell'industria medica (Coma), delle invasioni aliene (Andromeda), delle catastrofi ecologiche (Stato di Paura). Stato di paura, il suo libro più recente, porta un'inattesa aggiunta finale a questa serie di forze fantastiche che si nascondono tra noi, pronte a distruggerci: i più acerrimi nemici degli Stati Uniti non sono altri che gli stessi ambientalisti.[2]

Come hanno notato molti critici, i libri di Crichton non sono veramente dei romanzi, sono più simili a delle bozze incompiute, a canovacci per sceneggiature. Tuttavia, è proprio questa caratteristica a rendere la sua opera interessante per un'analisi dell'ideologia contemporanea: la mancanza di qualità stilistiche, il modo totalmente «trasparente» di scrivere, consente alle fantasie ideologiche che stanno dietro di essere messe in scena nella loro forma desublimata più pura, in forma nuda. Esemplare è Preda,[3] in cui un esperimento di nanotecnologia in un laboratorio nel deserto del Nevada va male: una nube di nanoparticelle (milioni di microrobot) scappa. La nube - visibile agli osservatori come uno sciame nero - è autosufficiente, si riproduce da sé, è intelligente, impara dall'esperienza e si evolve ora dopo ora. Ogni sforzo per distruggerla fallisce. [4] E stata programmata per diventare un predatore; gli esseri umani sono la sua preda. Solo i in gruppo di scienziati intrappolato nel laboratorio può fermare la liberazione di questa piaga meccanica in un mondo privo di difese... come accade sempre in queste storie, il « grande intreccio » (la catastrofe che minaccia di distruggere l'umanità) è combinato con un « intreccio secondario, un insieme di relazioni e tensioni all'interno del gruppo di scienziati, con al suo centro un'inquieta coppia dai ruoli invertiti.

Jack, il narratore, era il direttore di una divisione di programmazione all'avanguardia in una compagnia di media tecnologici prima di diventare il capro espiatorio per la corruzione di qualcun altro ed essere licenziato; ora è un casalingo, mentre sua moglie, Julia, è la stacanovista vicepresidente di Xymos, la compagnia di nanotecnologia proprietaria del laboratorio del deserto del Nevada in cui si verifica la catastrofe: erotica, manipolativa e fredda, è una nuova versione della donna manager di Rivelazioni. All'inizio del romanzo, Jack deve occuparsi dei loro tre bambini, discutere se siano meglio i Pampers o gli Huggies con un altro padre al supermercato e cercare di controllare i suoi sospetti che la moglie abbia una relazione.

Lungi dal costituire un mero subintreccio di interesse umano, questo intreccio familiare è ciò attorno a cui ruota realmente il romanzo: la nube di nanoparticelle deve essere intesa come una materializzazione delle tensioni della famiglia. La prima cosa che non può fare a meno di saltare agli occhi di chi conosce Lacan è come questo sciame somigli a ciò che Lacan ha chiamato « lamella », nel suo Seminario XI appare indistruttibile, nella sua infinita plasticità; si ricompone sempre, è in grado di prendere una molteplicità di forme; in esso, la pura animalità malvagia si sovrappone alla cieca insistenza della macchina. La lamella è un'entità che consiste di sola superficie, senza la densità di una sostanza, un oggetto infinitamente plastico capace non solo di cambiare continuamente forma, ma anche di trasporto da un mezzo di propagazione a un altro: si immagini « qualcosa » che prima è sentito come un suono stridulo e poi salta fuori come un corpo mostruosamente deformato. Una lamella è indivisibile, indistruttibile e immortale - più precisamente, non-morta nello stesso senso che questo termine ha nelle storie dell'orrore: non una sublime immortalità spirituale, ma l'oscena immortalità del «morto vivente» che, dopo ogni annientamento, si ricompone e porta avanti goffamente le sue attività. Come afferma Lacan, la lamella non esiste, insiste: è irreale, un'entità di pura apparenza, una molteplicità di apparenze che sembrano avvolgere un vuoto centrale; il suo status è puramente fantasmatico. Questa cieca insistenza indistruttibile della libido è ciò che Freud chiamava « pulsione di morie », e si dovrebbe tenere a mente che la « pulsione di morte » è paradossalmente il nome freudiano per il suo opposto, per il modo in cui l'immortalità appare nella psicoanalisi: come un misterioso

eccesso ili vita, un impulso «non-morto» che persiste al di là del ciclo (biologico) della vita e della morte, della generazione e della corruzione. Freud equipara la pulsione di morte alla cosiddetta «coazione a ripetere», un misterioso impulso a ripetere dolorosamente le esperienze passate che sembra varcare i limiti naturali dell'organismo colpito da esso e insistere anche al di là della morte dell'organismo. Come tale, la lamella è «ciò che è precisamente sottratto all'essere vivente per il fatto di essere sottoposto al ciclo della riproduzione sessuata »:[5] essa precede la differenza sessuale, moltiplica e riproduce se stessa per mezzo dell'autodivisione asessuata. [6] Nella scena clou i lei romanzo, Jack prende Julia nelle sue braccia mentre lei, all'insaputa di lui, è già stata infetta dalla nube e vive in simbiosi con le nanoparticelle, ricevendo da esse un potere vitale sovrumano.

Io la tenevo stretta. E mentre gridava, la pelle del viso cominciò a tremolare e a vibrare sempre più rapidamente, finché non prese a espandersi e gonfiarsi. Mi parve di cogliere, nel suo sguardo, un crescente terrore. La pelle sempre più gonfia e tesa iniziò, a un certo punto, a screpolarsi e a secernere rivoli sierosi via via più consistenti. All'improvviso, con un violento acutizzarsi del gonfiore, Julia si disintegrò letteralmente sotto i miei occhi. La pelle di quel viso e di quel corpo tumefatti schizzò via sotto forma di scie di particelle, come sabbia sollevata da una duna. Le particelle curvarono seguendo l'arco del campo magnetico dirigendosi verso i lati della stanza. Il corpo di Julia diventava a ogni istante più leggero, tra le mie braccia. E le particelle continuavano a sfrecciare via sibilando ai quattro angoli del locale. Alla fine, tra le mie braccia non rimase che una sagoma pallida e cadaverica. Gli occhi erano scivolati in fondo alle orbite. Le labbra assottigliate e coperte di screpolature. La pelle trasparente.

I capelli ormai incolori e friabili. Le clavicole paurosamente sporgenti. Sembrava una malata grave in fase terminale. La bocca però funzionava. Percepii qualche flebile emissione vocale, poco più di un soffio. Mi avvicinai a lei porgendole l'orecchio. «Jack», biascicò. « Mi sta divorando ».[7]

Questa separazione viene annullata, le particelle ritornano a Julia e la rivitalizzano:

Le particelle, dal muro, cominciavano di nuovo a staccarsi. Con flussi più ordinati tornavano a dare forma al viso e al corpo di Julia. [...] All'improvviso, con il rumore di una folata, le particelle ritornarono tutte addosso a Julia, e lei fu di nuovo bella e forte come prima. Mi spintonò via con un'occhiata di disprezzo [...].[8]

Nel confronto finale, abbiamo le due Julia una accanto all'altra, la Julia luccicante composta dalla nube e la Julia reale estenuata:

[...] Julia si proiettò verso l'alto e con un moto a spirale tipo cavatappi si aggrappò alla scala accanto a me. Non si trattava di Julia, però, bensì dello sciame. In un primo momento era ancora abbastanza disorganizzato da risultare, in certi punti, trasparente e da rendere visibile, in altri, il moto vorticante delle particelle che componevano quel simulacro. Guardai verso il basso e vidi la vera Julia, laggiù in piedi, che mi guardava a sua volta con il viso di un pallore mortale, la testa ridotta ormai a un teschio. Lo sciame, accanto a me, assunse un'apparente solidità, la solidità che già gli avevo visto assumere in precedenza. Era una copia perfetta di Julia.[9]

Qui non stiamo parlando di scienza e nemmeno di scienza problematica, ma di scenari fondamentalmente fantastici o, più precisamente, dello scenario della disintegrazione del nesso tra fantasia e realtà, così che abbiamo entrambe, fantasia e realtà, la Julia-nube e la Julia « reale », l'ima accanto all'altra, come in una meravigliosa scena dell'inizio di Brazil di Terry Gilliam, in cui in un costoso ristorante il cibo è servito in modo tale che il cliente riceva in un piatto un piccolo tortino che sembra (e probabilmente ha il sapore di) un escremento, mentre sopra il piatto pende una foto a colori che ci mostra ciò che stiamo « realmente mangiando », e cioè una bistecca al sangue ben cucinata...

Questo, allora, è il modo in cui dovremmo leggere Preda: tutte le speculazioni (pseudo-)scientifiche sulla nanotecnologia sono solo un pretesto per raccontare la storia di un marito ridotto a un ruolo domestico, frustrato da quella donna in carriera che è sua moglie. Non è strano che alla fine del romanzo venga ricreata una coppia «normale»: accanto a Jack c'è Mae, la passiva ma comprensiva collega

scienziata cinese, silenziosa e fedele, priva dell'aggressività e dell'ambizione di Julia.

La creazione della coppia a Hollywood...

Una variante dello stesso tema, l'impasse dell'autorità paterna e la sua restaurazione, corre segretamente attraverso tutti i film chiave di Steven Spielberg - ET, L'impero del sole, Jurassic Park, Schindler's List... Bisogna ricordarsi che il bambino a cui appare E.T. era stato abbandonato da suo padre (come veniamo a sapere all'inizio del film), così che E.T. è in fin dei conti una sorta di «mediatore evanescente» che procura un nuovo padre (lo scienziato buono che, nelle ultime scene del film, vediamo già abbracciare la madre) -quando il nuovo padre arriva, E.T. deve partire e « andare a casa». L'impero del sole ruota attorno a un ragazzo abbandonato dalla sua famiglia in una Cina devastata dalla guerra e che sopravvive grazie all'aiuto di un padre sostitutivo (impersonato da John Malkovich). Nella prima scena di Jurassic Park, vediamo la figura paterna (impersonata da Sam Neill) minacciare scherzosamente i due bambini con un osso di dinosauro; quest 'osso è chiaramente il piccolo oggetto-macchia che dopo esplode in giganteschi dinosauri, al punto che si può arrischiare l'ipotesi che, nell'universo fantasmatico del film, la furia distruttrice dei dinosauri non fa che materializzare la rabbia del Super Io paterno. Un dettaglio a mala pena percettibile che arriva dopo, verso la parte centrale del film, conferma questa lettura. Neill e i due bambini, inseguiti dai mostri, trovano rifugio dai dinosauri carnivori assassini su un albero gigantesco, dove, stanchi morti, si addormentano; sull'albero Neill perde l'osso di dinosauro che aveva in tasca ed è come se questa perdita accidentale avesse un effetto magico. Prima di addormentarsi, Neill si riconcilia con i bambini, esprimendo affetto e tenerezza nei loro confronti. E significativo che il dinosauro che si avvicina all'albero il mattino dopo e che sveglia il gruppo addormentato si riveli essere un mansueto erbivoro... Schindler's List, nel suo livello più elementare, è un remake di Jurassic Park (e, oltretutto, peggiore dell'originale), con i nazisti come mostruosi dinosauri, Schindler (all'inizio del film) come figura paterna cinica, profittatrice e opportunista e il ghetto ebraico

come bambini minacciati (la loro infantilizzazione nel film è lampante). La storia raccontata dal film riguarda la graduale riscoperta da parte di Schindler del suo dovere paterno nei confronti degli ebrei e la sua trasformazione in un padre attento e responsabile. E La guerra dei mondi non è forse l'ultima stazione di questa saga? Tom Cruise recita il ruolo di un padre lavoratore divorziato che trascura i suoi due figli; l'invasione degli alieni risveglia in lui i giusti istinti paterni e si riscopre come un padre attento; non è strano che, nell'ultima scena, finalmente riesca a riconciliarsi con suo figlio che lo aveva disprezzato per tutto il film. Secondo la moda delle storie del diciannovesimo secolo il film avrebbe potuto essere intitolato La storia di come un padre lavoratore si riconcilia finalmente con suo figlio...

Si può facilmente immaginare il film senza alieni assetati di sangue, così che quello che rimane è in un certo senso « ciò di cui si tratta realmente », la storia di un padre lavoratore divorziato che lotta per riguadagnare il rispetto dei suoi due figli. Qui risiede l'ideologia del film: rispetto ai due livelli della storia (il livello edipico dell'autorità persa e riconquistata; il livello spettacolare del conflitto con gli alieni invasori), c'è una chiara dissimmetria, dal momento che il livello edipico è ciò di cui « tratta veramente » la storia, mentre quello esterno spettacolare è semplicemente la sua estensione metaforica. C'è un dettaglio carino nella colonna sonora del film che rende chiaro il predominio di questa dimensione edipica: gli attacchi degli alieni sono accompagnati da un terrificante suono costituito da una nota bassa di trombone, che rassomiglia al suono cupo di contrabbasso e tromba del canto buddista tibetano, la voce della sofferenza, che dipinge il padre cattivo (in chiaro contrasto con il «bel» frammento melodico a cinque toni che identifica gli alieni « buoni » in Incontri ravvicinati del terzo tipo di Spielberg).

Non è strano che la stessa chiave sveli il tema che sta dietro il più grande successo cinematografico di tutti i tempi, il Titanic di James Cameron. Titanic è veramente un film sulla catastrofe di una nave che urta un iceberg? Si deve prestare attenzione al momento esatto del disastro: esso ha luogo quando i due giovani innamorati (Leonardo Di-Caprio e Kate Winslet), subito dopo aver consumato il loro incontro amoroso nell'atto sessuale, ritornano sul ponte della nave. Questo,

tuttavia, non è tutto: se questo fosse tutto, allora la catastrofe sarebbe stata semplicemente la punizione del Destino per la duplice trasgressione (l'illegittimo atto sessuale e la trasgressione della divisione in classi). Ciò che è ancora più importante è che, sul ponte, Kate dice appassionatamente al suo amante che quando la nave raggiungerà New York il mattino dopo, lei partirà con lui, preferendo una vita di povertà con il suo vero amore a un'esistenza falsa e corrotta tra i ricchi; in questo momento la nave urta l'iceberg, per prevenire quello che indubbiamente sarebbe stato il vero disastro, ovvero, la vita di coppia a New York. Si può indovinare con sicurezza che la miseria della vita quotidiana avrebbe presto distrutto il loro amore. L'incidente arriva così per salvare il loro amore, per sostenere l'illusione che, se non fosse accaduto, avrebbero vissuto « per sempre felici e contenti »...

Ma questo non è tutto. Un ulteriore momento chiave è fornito dai momenti finali di DiCaprio. Si sta congelando a morte nell'acqua fredda, mentre Winslet sta galleggiando al sicuro su un ampio pezzo di legno; consapevole che lo sta perdendo, lei piange: « Non ti lascerò mai andare! », e nello stesso tempo lo spinge via con le sue mani - perché? Perché è servito al suo scopo. Al di là della storia d'amore, Titanic racconta un'altra storia, quella di una ragazza viziata dell'alta società in crisi di identità: è confusa, non sa cosa fare di sé e, più che essere il suo amante, DiCaprio è una sorta di « mediatore evanescente » la cui funzione è ripristinare il suo senso di identità e scopo della vita, la sua autorappresentazione (in modo del tutto letterale: delinea la sua immagine); una volta che ha svolto il suo lavoro, può scomparire. Per questo motivo le sue ultime parole, prima di sparire nel gelato Nord Atlantico, più che le parole di un amante in procinto di andarsene, sembrano l'ultimo messaggio di un predicatore, che le dice come condurre la sua vita, come essere onesta e fedele a se stessa, e così via. Questo vuol dire che il superficiale marxismo hollywoodiano di Cameron (la sua troppo ovvia predilezione per le classi inferiori e la descrizione caricaturale dell'egoismo e dell'opportunismo dei ricchi) non ci deve trarre in inganno: al di là di questa simpatia per i poveri, c'è un'altra narrazione, il mito profondamente reazionario, pienamente sviluppato per la prima volta in Capitani coraggiosi di Kipling, di un giovane rampollo ricco in crisi, la cui vitalità viene ripristinata da un breve contatto intimo con la vita genuina dei poveri. Ciò che trapela

dietro la compassione per i poveri è il loro sfruttamento vampiresco.

L'apice ridicolo di questo procedimento hollywoodiano di messa in scena di grandi avvenimenti storici come sfondo per la formazione di una coppia è Reds di Warren Beatty, in cui Hollywood ha trovato un modo per riabilitare la stessa Rivoluzione d'ottobre, probabilmente l'evento più traumatico del ventesimo secolo. Come viene dipinta esattamente nel film la Rivoluzione d'ottobre? La coppia costituita da John Reed e Louise Byrant attraversa una profonda crisi sentimentale; il loro amore è rinfocolato quando Louise vede John pronunciare su una piattaforma un discorso appassionatamente rivoluzionario. Ciò che segue è il loro fare l'amore inframmezzato da scene archetipiche della rivoluzione, alcune delle quali riflettono in maniera un po' troppo evidente le scene d'amore; ad esempio, quando John penetra Louise c'è un'interruzione in una strada in cui una folla scura di dimostranti circonda e ferma un penetrante tram «fallico»... e tutto questo con il canto dt\Y Internazionale in sottofondo. Quando, nel momento dell'orgasmo, appare lo stesso Lenin, rivolgendosi a una sala piena di delegati, è più simile a un saggio insegnante che supervisiona l'iniziazione amorosa della coppia che a un freddo leader rivoluzionario. Persino la Rivoluzione d'ottobre è accettabile, se serve alla ricostituzione della coppia...

Ci si potrebbe chiedere in che misura questa formula hollywoodiana della creazione della coppia come elemento di primo piano di una grande epica storica sia presente anche in altre culture. Gettiamo uno sguardo sugli stessi successori della Rivoluzione d'ottobre: ci attendono delle sorprese.[10]

Si prenda il famigerato La caduta di Berlino di Chiaureli (1948), l'esempio supremo di epica militare stalinista, la storia della vittoria sovietica contro la Germania hitleriana. Il film inizia nel 1941, poco prima dell'attacco tedesco contro l'URSS; l'eroe, un operaio metalmeccanico stacanovista innamorato di un'insegnante, ma troppo timido per rivolgersi direttamente a lei, viene insignito del Premio Stalin e ricevuto da Stalin nella sua dacia. In una scena, che venne tagliata dopo il 1953 e poi perduta, dopo le congratulazioni ufficiali, Stalin nota un'agitazione nervosa nell'eroe e gli chiede cosa c'è che non

va. L'eroe parla a Stalin dei suoi problemi d'amore e Stalin gli dà il suo consiglio: recitarle una poesia, questo è il modo in cui si conquista il cuore di una ragazza. Tornato a casa, l'eroe riesce a sedurre la ragazza, ma proprio nel momento in cui la sta portando tra le sue braccia sull'erba (per fare l'amore, probabilmente), le bombe iniziano a cadere dagli aeroplani tedeschi: è il 22 giugno del 1941. Nella confusione successiva, la ragazza è fatta prigioniera dai tedeschi e deportata in un campo di lavoro vicino a Berlino, mentre l'eroe si arruola nell'Armata Rossa, lottando in prima linea per riportare a casa il suo amore. Alla fine del film, quando la folla festante dei prigionieri del campo liberati dall'Armata Rossa si unisce ai soldati russi, un aereo atterra su un campo vicino; Stalin in persona scende dall'aereo e cammina attraverso la folla che lo ringrazia gioiosamente. Proprio in questo momento, come se fosse ancora una volta grazie alla mediazione di Stalin, la coppia si riunisce: la ragazza vede l'eroe nella folla; prima di abbracciarlo, si avvicina a Stalin e gli chiede se può dargli un bacio... è vero, non li fanno più così! La caduta di Berlino è effettivamente la storia della riunificazione di una coppia: la Seconda guerra mondiale serve da ostacolo che deve essere superato per permettere all'eroe di raggiungere la sua amata, come il drago che il cavaliere deve uccidere per conquistare la principessa imprigionata nel castello. Il ruolo di Stalin è quello di un mago e di un paraninfo che guida saggiamente la coppia verso il suo ricongiungimento...

La stessa chiave di interpretazione si adatta ai film di fantascienza sulle catastrofi. In un esempio recente nella serie di film sulle catastrofi cosmiche, Deep Impact (1998) di Mimi Leder, una cometa gigantesca minaccia di urtare la Terra e di estinguere ogni forma di vita per millenni; alla fine del film, la Terra viene salvata grazie all'eroica azione suicida di un gruppo di astronauti forniti di armi atomiche; solo un piccolo frammento della cometa cade nell'oceano a est di New York e causa un'onda colossale, alta centinaia di metri, che sommerge l'intera costa nordoccidentale degli Stati Uniti, incluse New York e Washington. Questa Cosa-cometa crea anch'essa una coppia, ma di tipo inatteso: la coppia incestuosa della giovane, ovviamente nevrotica, sessualmente inattiva, giornalista televisiva (Tea Leoni) e del suo promiscuo padre (Maximilian Schell), che ha divorziato dalla madre di lei e ha appena sposato una giovane donna dell'età di sua figlia. E

chiaro che il film di fatto è un dramma sull'irrisolta relazione protoincestuosa padre-figlia: la cometa minacciosa ovviamente dà corpo alla rabbia autodistruttiva dell'eroina, che è una single e ha un'ovvia fissazione traumatica per suo padre. Sbalordita dal nuovo matrimonio del padre, è incapace di accettare il fatto che l'abbia abbandonata per una sua equivalente. H presidente (impersonato da un politicamente corretto Morgan Freeman), che in un discorso alla nazione annuncia l'imminente catastrofe, agisce da contrappeso ideale all'osceno padre reale, come un'attenta figura paterna (del quale non si vede la moglie!) che, scena significativa del film, le dà un ruolo privilegiato durante la conferenza stampa, permettendole di porgli le prime domande. Il legame tra la cometa e il lato nascosto, oscuro e osceno dell'autorità paterna è reso evidente dal modo in cui l'eroina entra in contatto con il presidente: nella sua inchiesta, scopre un imminente scandalo finanziario (ingenti spese governative illegali) legato a « Elle ». La sua prima idea, naturalmente, è che il presidente sia coinvolto in uno scandalo sessuale, che « Elle » si riferisca alla sua amante; successivamente scopre la verità: «E.L.E. » è un nome in codice per le misure di emergenza che devono essere prese, quando un incidente che potrebbe portare alla totale estinzione della vita minaccia la Terra, e il governo stava spendendo in segreto dei fondi per costruire un gigantesco riparo sotterraneo in cui un milione di americani sarebbero stati in grado di sopravvivere alla catastrofe.

La cometa in avvicinamento è così chiaramente un sostituto metaforico dell'infedeltà paterna, della catastrofe libidinale di una figlia messa a confronto con il fatto che il suo padre osceno ha scelto un'altra giovane donna rispetto a lei. Tutto il marchingegno del disastro globale è messo in moto in modo tale che la giovane moglie del padre lo abbandoni e il padre torni (non da sua moglie, la madre dell'eroina, ma...) da sua figlia: il culmine del film è la scena in cui l'eroina raggiunge suo padre che, solo nella sua lussuosa casa al mare, aspetta l'onda incombente. Lo trova mentre cammina sul bagnasciuga; fanno la pace e si abbracciano, aspettando silenziosamente l'onda; quando l'onda si avvicina e sta già proiettando la sua ampia ombra su di loro, lei si stringe più vicino al padre, piagnucolando dolcemente « papà! », come cercando protezione in lui, rigiocando la scena infantile di una bambina che trova rifugio nell'abbraccio amorevole del padre, e un secondo dopo sono entrambi

trascinati via dall'onda gigantesca. L'impotenza e la vulnerabilità dell'eroina in questa scena non devono trarci in inganno: lei è lo spirito cattivo che, nel macchinario libidinale che sta dietro la narrazione del film, manovra i fili, e questa scena in cui trova la morte nell'abbraccio protettivo del padre è la realizzazione del suo desiderio di fondo... Qui ci troviamo all'estremo opposto del Pianeta proibito: in entrambi i casi abbiamo a che fare con la relazione incestuosa tra padre e figlia, ma mentre nel Pianeta proibito il mostro distruttore materializza l'incestuoso desiderio di morte del padre, in Deep Impact esso materializza l'incestuoso desiderio di morte della figlia. La scena sul bagnasciuga con l'onda gigantesca che trascina via il padre e la figlia abbracciati deve essere letta sullo sfondo del tema standard di Hollywood (reso famoso in Da qui all'eternità di Fred Zinneman) della coppia (Burt Lancaster e Deborah Kerr) che fa l'amore sulla spiaggia, carezzata dalle onde: qui la coppia è veramente incestuosa, così l'onda è enorme e distruttiva, non il carezzante fluire e rifluire di piccole onde sulla spiaggia.

E piuttosto interessante che l'altro grande blockbuster del 1998 sul tema di una cometa gigantesca che minaccia la Terra, Armageddon, si concentri anch'esso sulla relazione incestuosa padre-figlia. Qui, tuttavia, è il padre (Bruce Willis) a essere eccessivamente attaccato alla figlia: la forza distruttiva della cometa dà corpo alla sua furia scatenata dalla relazioni amorose della figlia con altri uomini della propria età. E significativo che la conclusione sia più « positiva », non autodistruttiva: il padre si sacrifica per salvare la Terra, ovvero, di fatto - in termini di economia libidinale soggiacente - elimina se stesso per benedire il matrimonio di sua figlia con il suo giovane innamorato.

...e fuori

Cosa abbastanza sorprendente, si trova spesso una versione dello stesso mito della famiglia anche dietro film artistici off-Hollywood. Iniziamo dalle Vite degli altri (2006) di Florian Henckel Donnersmarck, spesso felicemente paragonato a Goodbye Lenin di Ulrich Becker - la tesi è che fornisca il necessario correttivo a Goodbye Lenin e alla sua sentimentale ostalgia, gettando uno sguardo sul modo in cui il terrore

della Stasi penetrava ogni poro delle vite private. Ma le cose stanno veramente cosi?

Guardando più da vicino, si ha un'immagine quasi rovesciata: come accade con molte delle descrizioni della durezza dei regimi comunisti, Le vite degli altri non coglie il vero orrore della situazione nel tentativo di descriverlo - come mai? In primo luogo, nel film la leva degli eventi è il corrotto ministro della cultura che vuole sbarazzarsi del massimo drammaturgo della DDR Georg Dreyman, in modo da poter continuare senza ostacoli la sua relazione con la compagna di Dreyman, l'attrice Christa-Maria. In questo modo, l'orrore inscritto nella struttura formale del sistema è relegato a effetto di un capriccio personale: ciò che viene perso è che, anche senza la corruzione personale del ministro, in presenza esclusivamente di burocrati dediti e devoti, il sistema non sarebbe stato meno terrificante.

Lo scrittore a cui il ministro vuole rubare la donna è idealizzato nella maniera opposta: se è uno scrittore di tale livello, personalmente vicino a figure centrali del regime (veniamo a sapere che Margot Honecker, la moglie del segretario del partito, gli ha dato un libro di Solzhenistyn che è assolutamente proibito alla gente comune), perché non è entrato in conflitto con il regime molto prima? Com'è possibile che non fosse considerato perlomeno un po' problematico da parte del regime, con i suoi eccessi nondimeno tollerati a causa della sua fama internazionale, com'è successo nel caso di famosissimi autori della DDR da Bertolt Brecht a Heiner Miiller e Christa Wolf? Non si può fare a meno di citare una formula divertente riguardante la vita sotto un duro regime comunista: di tre caratteristiche - onestà personale, sincero sostegno al regime, intelligenza - era possibile combinarne solo due, mai tutte e tre. Se uno era onesto e schierato a sostegno del regime, non doveva essere molto brillante; se era brillante e sosteneva il regime, allora non poteva essere onesto; se era onesto e brillante, allora non poteva sostenere il regime. Il problema di Dreyman è che combina tutte e tre le caratteristiche.

In secondo luogo, durante un ricevimento all'inizio del film, un dissidente affronta direttamente e aggressivamente il ministro, senza conseguenze: se si poteva fare una cosa del genere, il regime era

veramente così terribile? Infine, è Christa-Maria a crollare e a tradire il marito, cosa che la conduce poi alla fuga suicida dall'appartamento, schiacciata sotto le ruota di un furgone, mentre nella stragrande maggioranza dei casi reali di coppie sposate, quando un consorte tradiva il partner e faceva la spia su di lui, era l'uomo a diventare IM, informelle Miterarbeiter (collaboratore informale) della Stasi.[11]

La più straordinaria storia d'amore della guerra fredda fu quella tra Vera Lengsfeld e Knud Wollenberger, che, nell'ormai defunta Repubblica democratica tedesca, si sposarono ed ebbero due figli. Dopo la caduta del Muro, quando Vera, una dissidente della DDR, ebbe accesso ai documenti della Stasi, scoprì che Knud, un informatore della Stasi con il nome in codice Donald, l'aveva sposata e aveva vissuto con lei su ordine dei suoi padroni, per poter spiare le sue attività; dopo aver appreso questa cosa, divorziò immediatamente e da allora non hanno più scambiato una parola. In seguito, lui le inviò una lettera per spiegarle che aveva voluto proteggerla e che il tradimento era stato, in realtà, un atto d'amore. Ora che sta morendo per una forma galoppante di Parkinson, Vera ha annunciato di averlo perdonato... Non è strano che Hollywood stia valutando di fare un film con Meryl Streep nel ruolo di Vera.[12] Il tradimento come atto d'amore: la formula è stata già proposta da John Le Carré nel suo capolavoro, La spia perfetta.

Il solo modo per rendere ragione di questo spostamento nelle Vite degli altri è evocare una corrente sotterranea nascosta della storia: in palese contraddizione con i fatti noti, la ragione di questa strana distorsione della realtà non è forse una segreta corrente omosessuale sotterranea nel film? E chiaro che, mentre spia la coppia, Gerd Wiesler diventa libidinosamente attratto da Dreyman, ossessionato da lui; è questo sentimento a spingerlo gradualmente ad aiutare Dreyman. Dopo die Wende, Dreyman scopre cosa era accaduto, ottenendo l'accesso ai dossier; in seguito ricambia in termini amorosi, incluso il pedinare Wiesler che ora lavora come postino. La situazione è così effettivamente rovesciata: la vittima osservata è ora l'osservatore. Nell'ultima scena del film, Wiesler va in una libreria (la leggendaria Karl-Marx-Buchhandlung su viale Stalin, ovviamente), compra il nuovo romanzo dello scrittore, Sonata per un uomo onesto, e scopre che è dedicato a lui (designato con il suo nome in codice della Stasi). Così,

per indulgere in una sorta di crudele ironia, il finale delle Vite degli altri richiama il famoso finale di Casablanca: il proverbiale « inizio di una bella amicizia » tra Dreyman e Wiesler, con l'invadente ostacolo femminile convenientemente eliminato - un vero atto cristologico di sacrificio (non è strano che il suo nome sia Christa-Maria!)

In contrasto con quest'idillio, l'apparenza dell'allegra commedia nostalgica in Goodbye Lenin è una facciata che copre la realtà molto dura che sta dietro (segnalata all'inizio dalla brutale intrusione della

Stasi nella casa di famiglia dopo la fuga del marito a Ovest). La lezione è così molto più disperata di quella delle Vite degli altri: nessuna resistenza eroica al regime della DDR era sostenibile in ultima analisi, il solo modo per sopravvivere era rifugiarsi nella follia, disconnettersi dalla realtà.

Questo, ovviamente, non implica affatto che Goodbye Lenin sia esente da colpe per parte sua. Un confronto con un altro recente thriller politico può essere di qualche aiuto: Danza di sangue di John Malkovich. In entrambi i film la violenza è intrecciata all'amore: l'amore di un figlio per sua madre (Goodbye Lenin), l'amore di un uomo per una donna (Danza di sangue). In entrambi i casi la funzione dell' amore è stricto sensu ideologica: mistifica e quindi addomestica, rende tollerabile, il confronto con il Reale della violenza brutale, traumatica - la violenza del regime della DDR, così come del suo crollo e dell'avvento al potere dell'Occidente; la violenza dello spietato terrorismo di Sendero Luminoso. Per quanto entrambi, sia Goodbye Lenin sia Danza di sangue si confrontino con un recente passato « radicale », l'uno è stato un grande successo e l'altro un fallimento di incassi.

Goodbye Lenin ci racconta la storia di un figlio, la cui madre, che crede onestamente nella DDR, ha un attacco di cuore durante una notte agitata di manifestazioni che, nel 1991, accompagnano le celebrazioni del quarantesimo anniversario; sopravvive, ma il dottore avverte il figlio che qualsiasi esperienza traumatica potrebbe causare la morte della madre. Con l'aiuto di un amico, il figlio mette in scena per la madre, che è confinata nel suo appartamento, la monotona prosecuzione della DDR: ogni sera, mandano in onda con videocassette falsi notiziari

DDR, e così via. Verso la fine del film, il protagonista dice che il gioco si è spinto troppo oltre: la finzione messa in scena per la madre morente è diventata una DDR alternativa, reinventata come avrebbe dovuto essere... Qui risiede la questione politica chiave, al di là del motivo piuttosto noioso dell'ostalgia (che non è un desiderio reale della DDR, ma la realizzazione di una reale separazione da essa, l'acquisizione di una distanza, la detraumatizzazione): questo sogno di una «DDR alternativa » era inerente alla DDR stessa? Quando, nel finto telegiornale finale, il nuovo leader della DDR (il primo astronauta DDR) decide di aprire i confini, permettendo ai cittadini occidentali di sfuggire al terrorismo consumistico, al razzismo, alla lotta senza speranza per la sopravvivenza, è chiaro che il bisogno di questa fuga utopica è reale. Per dirla brutalmente, mentre l'ostalgia è ampiamente praticata nella Germania di oggi senza sollevare problemi etici, non ci si può immaginare (almeno per il momento) di praticare pubblicamente una nazi-nostalgia - un « Goodbye Hitler» al posto di « Goodbye Lenin ». Non è questa una prova del fatto che continuiamo a essere consapevoli del potenziale emancipatore, per quanto distorto e frustrato sia stato, del comunismo, che invece era totalmente assente nel fascismo? L'epifania quasi metafisica verso la fine del film (quando la madre, durante la sua prima passeggiata fuori dall'appartamento, si trova faccia a faccia con una statua di Lenin trasportata da un elicottero, la cui mano distesa sembra rivolgersi a lei, interpellarla direttamente) deve dunque essere presa più sul serio di quanto appaia.

Il punto debole del film è che (come nella Vita è bella di Roberto Benigni) esso sostiene un'etica di protezione delle illusioni: manipola la minaccia di un secondo attacco di cuore come uno strumento per ricattarci e costringerci ad accettare la necessità di proteggere le fantasie di ciascuno come più alto dovere etico. Il film non abbraccia forse inaspettatamente la tesi di Leo Strauss della necessità di una «nobile menzogna»? Ma il potenziale emancipatore del comunismo è solo una « nobile menzogna » che deve essere messa in scena e sostenuta per ingenui credenti, una menzogna che in realtà non fa che mascherare la violenza feroce del regime comunista? La madre è qui il « soggetto supposto credere »: attraverso di lei, gli altri sostengono la propria fede. (Il paradosso è che è la madre, che è supposta essere il soggetto che cura, a proteggere i suoi figli dalla realtà crudele). Non è la

madre di Goobye Lenin a fare la légge al posto del padre (assente)? Così - dal momento che per Lacan è qui che risiede la genesi dell'omosessualità maschile - la vera questione è: perché l'eroe non è gay come avrebbe dovuto essere?

In contrasto con Goodbye Lenin, Danza di sangue non vede un potenziale redentore nella figura del Male da cui è stranamente affascinato; esso deve essere letto piuttosto come ancora un'altra versione del viaggio di Conrad nel « cuore di tenebra», incarnato qui dall'eccessiva crudeltà e spietatezza di Sendero Luminoso, movimento che, così ci viene detto, non mostrava alcun interesse nel conquistare l'opinione pubblica con programmi ideologici, ma portava semplicemente avanti la sua campagna assassina. Rejas, l'« onesto liberale » investigatore e protagonista del film, è lacerato tra la corruzione di coloro che detengono il potere e il Male assoluto della Rivoluzione. La lacerazione è quella tra forma e contenuto: Rejas sostiene la forma dell'ordine democratico esistente. Per quanto sia critico rispetto al suo contenuto presente (il presidente corrotto e stupratore, e così via), rigetta la « trasgressione » rivoluzionaria della forma, il « salto di fede » nella dimensione inumana.

Tuttavia, l'enigma sollevato dal film è duplice: non si tratta dell'enigma del « Male radicale » del terrorismo di Sendero Luminoso, ma dell'enigma dell'oggetto d'amore di Rejas: come è possibile per una ballerina di danza classica, colta e bella, appartenente al ceto medio, diventare un membro «fanatico» di Sendero Luminoso? Perché alla fine Yolanda rifiuta del tutto Rejas? Come spiegare lo scarto che separa questa donna bella e sensibile dalla rivoluzionaria fanatica e senza pietà che esplode alla fine? Qui risiede quella che si è tentati di chiamare la costitutiva stupidità del film (e del romanzo su cui è basato): pubblicizzato come un tentativo di « comprendere » il fenomeno Sendero Luminoso, esso è appunto una difesa da questa comprensione, un tentativo di perpetuare «l'enigma» con cui ci mette a confronto. Non è strano che in fin dei conti Danza di sangue - che si vanta di essere un prodotto antihollywoodiano - si basi sulla formula di base hollywoodiana della « creazione della coppia ».

Se anche la produzione marginale non hollywoodiana rimane determinata dal tema della famiglia, dove troviamo allora le vere eccezioni alla sua regola?

Nel marzo del 2005, il Vaticano ha reso pubblica una dichiarazione di condanna, nei termini più duri, del Codice Da Vinci di Dan Brown, in quanto libro basato sulle menzogne e che diffondeva falsi insegnamenti (per esempio, che Gesù era sposato con Maria Maddalena e che avevano dei discendenti - la vera identità del Graal è la vagina di Maria Maddalena!), deplorando in modo particolare la popolarità del libro tra le giovani generazioni in cerca di guida spirituale. L'assurdità di questo intervento del Vaticano, guidato da una nostalgia nascosta a malapena per i buoni vecchi tempi in cui il famigerato Indice dei libri proibiti era ancora operativo, non deve farci perdere di vista il fatto che, se la forma è sbagliata (si può quasi sospettare una cospirazione tra il Vaticano e l'editore per imprimere una nuova impennata alle vendite del libro), il contenuto è fondamentalmente giusto. Il codice Da Vinci propone nei fatti una rilettura new age del cristianesimo in termini di equilibrio tra principio maschile e femminile, ovvero, l'idea di base del romanzo è la reinscrizione del cristianesimo in un'ontologia pagana sessualizzata: il principio femminile è sacro, la perfezione risiede nell'accoppiamento armonioso del principio maschile e femminile... Il paradosso che deve essere accettato qui è che, in questo caso, tutte le femministe dovrebbero difendere la Chiesa: solo attraverso la sospensione « monoteista » del significante femminile, della polarità degli opposti maschile e femminile, emerge lo spazio per ciò che in senso ampio può essere riferito al « femminismo » in senso proprio, per l'ascesa di una soggettività femminile. La femminilità asserita nell'affermazione del «principio femminile» cosmico è, al contrario, sempre un polo subordinato (passivo, recettivo), opposto al « principio maschile » attivo.

Per questo motivo thriller come II codice Da Vinci sono uno degli indicatori chiave degli spostamenti ideologici contemporanei: il protagonista è in cerca di un vecchio manoscritto che rivelerà alcuni devastanti segreti che minacciano di minare le fondamenta del

cristianesimo (istituzionalizzato); l'elemento criminale è fornito dal disperato e spietato tentativo della Chiesa (o di una fazione dura al suo interno) di sopprimere questo documento. Questo segreto ruota attorno alla dimensione femminile « repressa » del divino: Cristo era sposato con Maria Maddalena, il Graal è il corpo femminile... Questa rivelazione è veramente una sorpresa? L'idea che Gesù facesse sesso con Maria Maddalena non è piuttosto una sorta di osceno segreto aperto del cristianesimo, un segreto di Pulcinella cristiano? La vera sorpresa sarebbe stata compiere un passo ulteriore e affermare che Maria in realtà era un travestito e che l'amante di Gesù era dunque un bell'efebo !

L'interesse di questo romanzo (e, contro il disprezzo sbrigativo, un po' sospetto, che viene riservato al film, si deve dire che questo vale ancora di più per il film) risiede in un elemento che, in modo sorprendente, richiama X-Files, in cui il fatto che talmente tante cose accadano « fuori di qui », in cui si suppone risieda la verità (invasioni aliene della Terra e così via), riempie il vuoto, ovvero, la verità molto più vicina che niente (nessuna relazione sessuale) sta accadendo tra i due agenti, Mulder e Scully. Nel Codice Da Vinci, la vita sessuale del Cristo e di Maria Maddalena è l'eccesso che inverte (copre) il fatto che la vita sessuale dell'eroina, Sophie, l'ultima discendente del Cristo, non esiste: lei è come una Maria contemporanea, verginale, pura, asessuata; non c'è nessuna allusione al sesso tra lei e Robert Langdom.

Il suo trauma è che è stata testimone della scena fantasmatica primordiale della copulazione dei genitori, questo eccesso di jouissance che l'ha totalmente « neutralizzata » sessualmente: è come se, in una sorta di loop temporale, fosse stata presenta all'atto del suo concepimento, così che per lei tutto il sesso è incestuoso e quindi proibito. Qui entra in gioco Robert, che, lungi dall'esserne l'amante, agisce come il suo « analista selvaggio », il cui compito è costruire un intreccio narrativo, un mito, che sia in grado di farla evadere da questa prigionia fantasmatica, non riconquistando una « normale » eterosessualità, ma accettando la sua asessualità e « normalizzandola » come parte di una nuova narrazione mitica. In questo senso, Il codice Da Vinci appartiene alla serie che stiamo analizzando: non è realmente un film sulla religione, sul segreto « represso » del cristianesimo, ma un

film su una giovane donna frigida e traumatizzata che viene redenta, liberata dal suo trauma, fornita di una ossatura mitica che le renda possibile accettare pienamente la sua asessualità.

Il carattere mitico di questa soluzione emerge chiaramente se mettiamo in contrasto Robert, colui che la propone, e Sir Leigh, il contrappunto all'Opus dei nel film (e nel romanzo); vuole svelare il segreto di Maria e così salvare l'umanità dall'oppressione del cristianesimo ufficiale. Il film rifiuta questo movimento radicale e opta per una soluzione di compromesso basata sulla finzione: ciò che è importante non sono i fatti (il DNA che proverebbe il legame genealogico tra lei e Maria e il Cristo), ma ciò in cui lei (Sophie) crede - il film opta per la finzione simbolica contro i fatti genealogici. Il mito d'essere una discendente del Cristo crea per Sophie una nuova identità simbolica: alla fine lei emerge come leader di una comunità. E su questo piano, di ciò che va avanti nella vita terrestre, che 11 codice Da Vinci rimane cristiano: nella persona di Sophie, esso realizza il passaggio dall'amore sessuale all'agape desessualizzato come amore politico, amore che serve come legame di una collettività. Non c'è niente di «prefreudiano» in questa soluzione, essa può apparire prefreudiana solo se si accetta la cruda versione eterosessuale normativa della psicoanalisi secondo cui per una donna tutto è patologico tranne il « normale » desiderio eterosessuale. Per un vero freudiano, al contrario, «non c'è relazione sessuale», non c'è una misura della normalità, ma solo un inevitabile blocco, e la posizione asessuale di ritrazione dal commercio tra i sessi è buono come sinthomo (un « nodo » sintomale che tiene insieme il soggetto) per affrontare questo blocco al pari di ogni altra posizione.[15]

Nonostante questa interessante variazione della classica formula hollywoodiana, sarebbe ridicolo pretendere che II codice Da Vinci appartenga alla sinistra hollywoodiana. Bisogna cercare la reale sinistra hollywoodiana altrove - ma dove? 300 di Zack Snyder, la saga dei trecento soldati spartani che si sacrificarono alle Termopili per fermare l'invasione dell'esercito persiano di Serse, è stata accusata di sostenere il peggiore genere di militarismo patriottico, con chiare allusioni alle recenti tensioni con l'Iran e agli eventi in Iraq - ma le cose stanno veramente così? Bisognerebbe piuttosto difendere a spada tratta il film

da queste accuse.

E necessario mettere in rilievo due elementi. Il primo riguarda la storia in sé; è la storia di un paese piccolo e povero (la Grecia) invaso dall'esercito di un paese molto più grande (la Persia), in quel momento molto più sviluppato e dotato di una tecnologia militare avanzata: gli elefanti persiani, i giganti e le grosse frecce infuocate non sono forse la versione antica delle armi tecnologiche? Quando l'ultimo gruppo di spartani sopravvissuto e il loro re Leonida vengono uccisi da migliaia di frecce, non vengono in un certo senso bombardati a morte da tecno-soldati che operano con armi sofisticate da una distanza di sicurezza, come oggi i soldati statunitensi, che premendo un bottone lanciano missili dalle navi da guerra a distanza di chilometri nel golfo Persico? Inoltre, le parole di Serse, quando cerca di convincere Leonida ad accettare il dominio persiano, non suonano come le parole di un fanatico fondamentalista islamico: cerca di indurre Leonida alla sottomissione promettendogli pace e piaceri sensuali, se si unirà all'impero mondiale dei persiani. Tutto quello che gli chiede è un gesto formale di genuflessione in riconoscimento della supremazia persiana: se gli spartani faranno questa cosa, sarà loro concessa la suprema autorità sulla Grecia. Questa richiesta non è simile a ciò che il presidente Reagan domandò al governo sandinista del Nicaragua? Tutto quello che dovevano fare era dire « hey uncle! » agli Stati Uniti... E la corte di Serse non è forse dipinta come una sorta di paradiso multiculturale in cui convivono differenti stili di vita? In cui tutti partecipano a orge, razze differenti, lesbiche e gay, handicappati e così via? Gli spartani, con la loro disciplina e il loro spirito di sacrificio non sono forse molto più simili in qualche modo ai talebani che difendono l'Afghanistan dall'occupazione statunitense (o, a un'unità d'élite della Guardia rivoluzionaria iraniana, pronta a sacrificarsi in caso di invasione americana)? Alcuni storici perspicaci hanno già notato questo parallelismo. Si legga, ad esempio, questa pubblicità di Fuoco persiano di Tom Holland:

Nel quinto secolo a.C., un superpotere globale era determinato a portare verità e ordine in quelli che esso considerava come due stati terroristi. Il superpotere era la Persia, incomparabilmente ricca di ambizione, oro e uomini. Gli stati terroristi erano Atene e Sparta, città

eccentriche in un paese povero e montagnoso: la Grecia.[14] L'investimento occidentale razzista nella battaglia delle Termopili è evidente: essa fu ampiamente interpretata come la prima e decisiva vittoria dell'Occidente libero contro l'Oriente dispotico: non è strano che Hitler e Goering paragonassero la sconfitta tedesca a Stalingrado nel 1943 alla morte eroica di Leonida alle Termopili. I razzisti culturali occidentali amano affermare che, se i persiani fossero riusciti a sottomettere la Grecia, oggi ci sarebbero minareti ovunque in Europa. Quest'affermazione stupida è doppiamente sbagliata: non solo non ci sarebbe stato un Islam in caso di sconfitta della Grecia (dal momento che non ci sarebbe stato un pensiero greco antico e dunque un cristianesimo, due presupposti storici dell'Islam); ancora più importante è il fatto che ci sono minareti in molte città europee oggi, e il genere di tolleranza multiculturale che ha reso questa cosa possibile è per l'appunto il risultato della vittoria greca sui persiani.

La principale arma greca contro la soverchiante supremazia militare di Serse furono la disciplina e lo spirito di sacrificio e, per citare Alain Badiou:

Abbiamo bisogno di una disciplina popolare. Direi anche... che « coloro che non hanno niente, hanno solo la loro disciplina ». I poveri, coloro che non hanno mezzi finanziari e militari, coloro che non hanno potere, tutti costoro hanno la loro disciplina, la loro capacità di agire insieme. Questa disciplina è già una forma di organizzazione.[15]

Nell'era attuale del permissivismo che funge da ideologia dominante, è giunto il momento per la sinistra di ri(appropriarsi) della disciplina e dello spirito di sacrificio: non c'è niente di intrinsecamente « fascista » in questi valori.

Ma anche questa identità fondamentalista degli spartani è più ambigua. Un'affermazione programmatica verso la fine del film definisce il programma della Grecia come un programma « contro il regno del mistico e della tirannide, rivolto a un ampio futuro », successivamente specificato come governo della libertà e della ragione: il che suona come un programma di base dell'illuminismo, dotato persino di una tensione in senso comunista! Bisogna ricordare anche

che, all'inizio del film, Leonida rifiuta completamente il messaggio degli « oracoli » corrotti, secondo i quali gli dèi impediranno alla spedizione militare di fermare i persiani; come veniamo a sapere dopo, gli « oracoli », che si presumeva ricevessero il messaggio divino durante una trance estatica, in realtà erano stati pagati dai persiani, come l'«oracolo» tibetano che, nel 1959, diede al Dalai Lama il messaggio di abbandonare il Tibet e che - come ora sappiamo - era sul libro paga della CIA!

Cosa bisogna pensare dell'apparente assurdità del fatto che l'idea di dignità, libertà e ragione siano sorrette da un'estrema disciplina militare, che include la pratica di liberarsi dei bambini deboli? Questa « assurdità » è semplicemente il prezzo della libertà - la libertà non è gratuita, come viene affermato nel film. La libertà non è qualcosa di dato, essa è riconquistata attraverso una dura lotta, in cui si deve essere pronti a rischiare tutto. La spietata disciplina militare spartana non è semplicemente il polo opposto rispetto alla « democrazia liberale » di Atene, ne è la condizione intrinseca, ne getta le fondamenta: il libero soggetto della Ragione può emergere solo attraverso una spietata autodisciplina. La vera libertà non è una libertà di scelta fatta da una distanza di sicurezza, come scegliere tra una torta alle fragole e una torta al cioccolato; la vera libertà si sovrappone alla necessità, si opera veramente una scelta libera quando la propria scelta inchioda la propria esistenza - lo si fa semplicemente perché « non si può fare altrimenti ». Quando il proprio paese è sotto occupazione straniera e si è chiamati da un leader della resistenza a lottare contro gli occupanti, la ragione che viene data non è: « Sei libero di scegliere», ma: «Non vedi che questa è l'unica cosa che puoi fare, se vuoi mantenere la tua dignità? » Non è strano che tutti gli egualitaristi radicali del secolo dell'illuminismo, da Rousseau ai giacobini, immaginassero la Francia repubblicana come la nuova Sparta: c'è un nucleo emancipatore nello spirito spartano di disciplina militare che sopravvive anche quando facciamo astrazione da tutti gli accessori storici della classe dominante spartana, dallo sfruttamento spietato e dal terrore esercitato sui propri schiavi, e così via. Non è strano che, negli anni difficili del « comunismo di guerra », lo stesso Trotskij chiamasse l'Unione Sovietica una « Sparta proletaria ».

Ancora più importante è, forse, l'aspetto formale del film: tutto il film è stato girato in un magazzino di Montreal, con tutto lo sfondo e molte delle persone e degli oggetti costruiti in modo digitale. Il carattere artificiale dello sfondo sembra intaccare gli stessi attori « reali », che spesso appaiono come personaggi dei fumetti portati in vita (il film è basato su un romanzo a fumetti di Frank Miller, 300). Inoltre, la natura artificiale (digitale) dello scenario crea un'atmosfera claustrofobia, come se la storia non stesse avendo luogo in una realtà « reale » con i suoi aperti orizzonti infiniti, ma in un « mondo chiuso », una sorta di mondo in rilievo di uno spazio chiuso. Dal punto di vista estetico ci troviamo qui al di là di Guerre stellari e del Signore degli anelli: sebbene anche in queste saghe, molti oggetti dello scenario e molte persone fossero create in modo digitale, l'impressione nondimeno era quella di attori e oggetti digitali (e reali - elefanti, Yoda, Urkhs, palazzi ecc.) collocati in un mondo aperto «reale»', in 300, al contrario, tutti i personaggi principali sono attori «reali» collocati in uno scenario artificiale, una combinazione che produce un mondo « chiuso » molto più misterioso di un miscuglio « cyborg » di persone reali integrate in un mondo artificiale. Solo con 300 la combinazione di attori e oggetti « reali » con un ambiente digitale è arrivata vicino alla creazione di un vero e autonomo nuovo spazio estetico.

La pratica di mescolare arti diverse, di includere in una forma artistica il riferimento a un'altra, ha una lunga tradizione, specialmente rispetto cinema; molti dei ritratti di Hopper di una donna a una finestra aperta, che guarda fuori, sono mediati chiaramente dall'esperienza del cinema (offrono un'inquadratura senza la sua contro-inquadratura). Ciò che rende notevole 300 è che in esso (non per la prima volta, ovviamente, ma in un modo che è artisticamente molto più interessante, ad esempio, del Dick Tracy di Warren

Beatty) una forma d'arte tecnicamente più sviluppata (il cinema digitalizzato) fa riferimento a una forma d'arte meno sviluppata (il fumetto). L'effetto prodotto è quello di una «vera realtà» che perde la sua innocenza, che appare come parte di un universo artificiale chiuso, una perfetta raffigurazione della nostra situazione socioideologica.

I critici che hanno sostenuto che la « sintesi » dei due tipi di arte in 300

è un fallimento hanno torto, perché hanno ragione: ovviamente la « sintesi » fallisce, ovviamente l'universo che vediamo sullo schermo è attraversato da un profondo antagonismo e da un'incoerenza, ma è proprio questo antagonismo a costituire un'indicazione di verità.

Storia e famiglia in Frankenstein

Rimane, tuttavia, una questione ancora più cruciale da sollevare rispetto al mito della famiglia come strumento interpretativo. Sembra ovvio che il primo compito della critica dell'ideologia sia trattare la narrazione sulla famiglia come un mito ideologico che dovrebbe essere affrontato come il contenuto manifesto di un sogno, da decifrare alla luce del conflitto autentico offuscato dalla narrazione sulla famiglia. Ma cosa accade se, invece, si segue sino alla fine l'analogia con la logica freudiana del sogno, tenendo a mente che il vero oggetto di un sogno, il suo « desiderio inconscio », non è il pensiero latente del sogno, ma qualcosa che si inscrive paradossalmente in un contenuto onirico manifesto, attraverso i meccanismi di trasposizione del pensiero onirico nel contenuto onirico manifesto? In altre parole, il desiderio inconscio in un sogno non è semplicemente il suo nucleo che non appare mai direttamente, distorto dalla traslazione nel contenuto onirico manifesto, ma il principio della sua distorsione. Questa è l'insuperabile formulazione freudiana di questo paradosso:

I pensieri onirici latenti sono il materiale che il lavoro onirico trasforma in sogno manifesto. [...] L'unica cosa essenziale nel sogno è il lavoro onirico che ha operato sul materiale ideativo. Non abbiamo alcun diritto di non tenerne conto nella teoria, anche se in certe situazioni pratiche possiamo trascurarlo. L'osservazione analitica mostra anche che il lavoro onirico non si limita mai a tradurre questi pensieri nella forma espressiva arcaica o regressiva a voi nota. Vi aggiunge sempre qualcosa che non appartiene ai pensieri latenti del giorno precedente, ma che è il vero e proprio motore della formazione del sogno. Questa indispensabile aggiunta è il desiderio, ugualmente inconscio, per il cui appagamento il contenuto del sogno viene rimodellato. Finché prendete in considerazione i pensieri cui supplisce, il sogno può essere qualsiasi cosa, ammonimento, proposito, preparazione e così via; ma

esso è anche sempre l'appagamento di un desiderio inconscio, ed è soltanto questo se lo considerate come risultato del lavoro onirico. Quindi un sogno non è mai semplicemente un proposito, un ammonimento, ma sempre un proposito e così via, che con l'ausilio di un desiderio inconscio è stato tradotto nella forma espressiva arcaica e rimodellato per l'appagamento di questo desiderio. Un carattere, l'appagamento di desiderio, è costante; l'altro può variare; nulla vieta che sia anch'esso un desiderio, e in tal caso il sogno rappresenta come appagato un desiderio latente del giorno precedente, per mezzo di un desiderio inconscio.[16]

Ogni dettaglio merita di essere analizzato in questo meraviglioso passaggio, dal suo motto di apertura implicito « ciò che è abbastanza buono nella pratica - cioè la ricerca del significato dei sogni - non lo è per la teoria », al raddoppiamento del desiderio nella sua conclusione. La sua chiave di lettura è, ovviamente, la «triangolazione» di pensieri onirici latenti, contenuto onirico manifesto e desiderio inconscio, che limita la portata - o piuttosto la determina in maniera diretta - del modello ermeneutico dell'interpretazione dei sogni (il cammino da un contenuto onirico manifesto al suo significato nascosto, il pensiero onirico latente), che ripercorre ali'indietro la strada della formazione di un sogno (la trasposizione di un pensiero onirico latente nel contenuto manifesto del sogno, attraverso il lavoro onirico). Il paradosso è che questo lavoro onirico non è semplicemente un processo di mascheramento del « vero messaggio » del sogno: il vero nucleo del sogno, il suo desiderio inconscio, si inscrive solo attraverso e all'interno di questo processo di mascheramento, così che nel momento in cui ritraduciamo il contenuto onirico nel pensiero onirico espresso in esso, perdiamo « il vero elemento di forza » di un sogno. In breve, è il processo di mascheramento a inscrivere nel sogno il suo vero segreto. Si dovrebbe dunque invertire la nozione abituale di scavo sempre più in profondità nel nucleo del sogno: le cose non stanno in modo tale che noi prima scaviamo dal contenuto manifesto del sogno fino al primo livello segreto, il pensiero onirico latente, e poi, in un passo successivo ancora più profondo, fino al nucleo inconscio del sogno, il desiderio inconscio. Il desiderio « più profondo » è collocato nello scarto tra il pensiero latente del sogno e il contenuto onirico manifesto.[17]

Un esempio perfetto di questa logica in letteratura è Frankenstein di Mary Shelley. Volendo fornire un'interpretazione marxista standard del romanzo, si potrebbe dire che esso ruota attorno al denso intreccio famiglia-e-sessualità per obliterare (o, piuttosto, reprimere) il suo vero riferimento storico: la storia è espressa in termini di dramma familiare, le tendenze socio-storiche più ampie (dalla « mostruosità» del terrore rivoluzionario all'impatto delle rivoluzioni scientifiche e tecnologiche) sono riflesse/messe in scena in maniera distorta sotto forma dei guai di Victor Frankenstein con suo padre, la sua fidanzata e la sua mostruosa progenie... Per quanto tutto questo sia vero, un semplice esperimento mentale dimostra i limiti di questo approccio: immaginiamo la stessa storia (del dottor Frankenstein e del suo mostro) raccontata come la storia dello scienziato e del suo esperimento, senza l'accompagnamento del melodramma familiare (il mostro come ambiguo ostacolo alla consumazione sessuale del matrimonio: « Sarò qui alla tua notte di nozze », e così via)

- finiremmo con una storia impoverita, privata della dimensione che spiega il suo straordinario impatto libidinale. Così, per usare dei termini freudiani: è vero che la narrazione esplicita è come un contenuto manifesto del sogno che rimanda in modo codificato al suo vero referente, al suo « pensiero onirico » (la più ampia dimensione socio- storica), riflettendolo in modo distorto; tuttavia, è attraverso questa distorsione e questo spostamento che il «desiderio inconscio» del contenuto (la fantasia sessualizzata) si imprime.

La nozione romantica di mostruosità deve essere interpretata alla luce della distinzione elaborata da Samuel Taylor Coleridge, tra Immaginazione e Fantasticheria: l'Immaginazione è un potere creativo che genera corpi organici e armoniosi, mentre la Fantasticheria rappresenta un assemblaggio meccanico di parti che non si incastrano le une con le altre, così che il prodotto è una mostruosa combinazione priva di armoniosa unità. In Frankenstein, la storia del mostro, questo tema della mostruosità non è limitato al contenuto narrativo: in qualche modo trabocca e pervade tutti i livelli. Ci sono almeno tre livelli di mostruosità/fantasticheria.

1) Il primo, il più ovvio: il mostro rianimato da Victor è un composto

meccanico di parti, non un organismo armonioso.

2) Il secondo, come sfondo sociale del romanzo: il disordine sociale e la rivoluzione come decomposizione mostruosa della società. Con l'avvento della modernità, la società tradizionale armonica è sostituita dalla società industriale in cui le persone interagiscono meccanicamente come individui, seguendo i loro interessi egoistici, senza più sentire di appartenere a una Totalità più ampia, ed esplodendo occasionalmente in ribellioni violente. Le società moderne oscillano tra oppressione e anarchia: la sola unità che possa prendere piede in esse è l'unità artificiale imposta dalla brutalità del potere.

3) Infine, il romanzo in sé, un mostruoso, sgraziato e incoerente composto di parti, stili narrativi e generi differenti.

A questi tre livelli bisognerebbe aggiungere un quarto livello di mostruosità, quello delle interpretazioni suscitate dal romanzo: cosa significa il mostro, cosa rappresenta? Può significare la mostruosità della rivoluzione sociale, della ribellione dei figli contro i padri, della produzione industriale moderna, della riproduzione asessuale, della conoscenza scientifica. Abbiamo così una moltitudine di significati che non formano una totalità armonica, ma si limitano a coesistere l'uno accanto all'altro. L'interpretazione della mostruosità va a finire, così, in mostruosità (fantasticheria) delle interpretazioni.

Come trovare la nostra strada in questa mostruosità? E facile mostrare che il vero cuore del Frankenstein di Mary Shelley è la « mostruosità » della Rivoluzione francese, la sua degenerazione in terrore e dittatura. Mary e Percy Shelley erano appassionati studiosi di letteratura e polemistica riguardanti la Rivoluzione francese. Victor crea il suo mostro nella stessa città, Ingolstadt, che uno storico conservatore della Rivoluzione, Barruel - Mary lesse più volte il suo libro - cita come origine della Rivoluzione francese (a Ingolstadt la società segreta degli Illuminati pianificò la Rivoluzione). La mostruosità della Rivoluzione francese fu descritta da Edmund Burke precisamente nei termini di uno Stato ucciso e rinato in forma di mostro:

[...] dalla tomba dell'assassinata monarchia di Francia è sorto uno vasto, tremendo e informe spettro, in una forma ben più terrificante di

tutte le forme che hanno soverchiato sinora l'immaginazione, e ha vinto il coraggio dell'uomo. Andando dritto verso il suo obiettivo, incurante del pericolo, privo di rimorsi, avendo in spregio tutti i valori comuni e i comuni mezzi, questo orribile fantasma ha soverchiato tutti coloro che non riuscivano a credere che esso potesse esistere.[18]

Inoltre, Frankenstein è dedicato al padre di Mary, William Godwin, conosciuto per le sue idee utopistiche sulla rigenerazione della razza umana. Godwin carezzò aspettative millenaristiche nell'inchiesta concernente la giustizia politica (1793), in cui salutava con esultanza niente di meno che l'arrivo di una nuova razza umana. Questa razza, che doveva emergere una volta che la sovrappopolazione fosse stata posta scientificamente sotto controllo, doveva essere prodotta attraverso un'ingegneria sociale, non attraverso rapporti sociali. Nel romanzo, Victor dice:

Una nuova specie mi avrebbe benedetto come il suo creatore e la sua sorgente; molti esseri felici ed eccellenti avrebbero dovuto a me la loro vita. Nessun padre avrebbe potuto esigere la gratitudine dei suoi figli in modo così totale quanto io avrei meritato da loro. [19] L'associazione simbolica tra Godwin e i mostri venne creata nel 1796- 1802, quando la reazione conservatrice contro di lui raggiunse il suo apice. In questi anni, demoni e grottesche vennero spesso impiegati per sgonfiare le teorie di Godwin rispetto alla rigenerazione utopistica dell'umanità. I conservatori dipinsero Godwin e i suoi scritti come un mostro nascente che doveva essere schiacciato, se non si voleva che l'Inghilterra percorresse la strada della Francia rivoluzionaria. Horace Walpole chiamò Godwin « uno dei più grandi mostri esibiti dalla storia ». Nel 1800, L'Antijacobin Review, che capeggiava l'attacco contro William Godwin e Mary Wollstonecraft, denunciò i discepoli della coppia come « la progenie del mostro ».

Frankenstein non affronta direttamente il suo vero nucleo; al contrario, racconta la storia come un dramma familiare depoliticizzato o come un mito familiare. I personaggi del romanzo rigiocano le precedenti polemiche politiche sul piano della psicologia personale. Negli anni Novanta del 1700, scrittori come Edmund Burke avevano temuto un mostro collettivo che avrebbe ucciso i padri - il regime rivoluzionario

in Francia; nel periodo successivo alla rivoluzione, Mary Shelley riduce questo simbolismo a una taglia domestica. Il suo romanzo rigioca il tema del mostro, ma lo fa dalla prospettiva di narratori isolati e soggettivi, imprigionati in lotte per il parricidio. In questo modo, il romanzo può mantenere il suo vero soggetto a distanza, invisibile. Come abbiamo sottolineato, questo è anche l'abituale punto di vista marxista rispetto a Frankenstein: esso ruota attorno a un denso intreccio famiglia-e-sessualità per obliterare (o piuttosto reprimere) il suo vero riferimento storico.

Ma perché Frankenstein deve offuscare il suo vero riferimento storico? Perché la sua relazione con il suo vero fulcro/tema (la Rivoluzione francese) è profondamente ambigua e contraddittoria, e la forma del mito familiare rende possibile neutralizzare questa contraddizione, evocare tutti questi atteggiamenti incompatibili come parte della stessa storia. Non solo Frankenstein è un mito nel senso di Lévi-Strauss, una risoluzione immaginaria di contraddizioni reali. Si dovrebbe seguire Lévi-Strauss anche quando afferma che l'analisi freudiana del mito di Edipo è un'altra versione del mito di Edipo, che deve essere trattata nello stesso modo del mito originario: successive variazioni di un mito cercano di spostare e risolvere in un altro modo la contraddizione che il mito originario cercava di risolvere. Nel caso di Frankenstein si devono dunque trattare come parte dello stesso mito, come sua variazione successiva, le versioni cinematografiche (ce ne sono più di cinquanta), e il modo in cui trasformano la storia originaria. Ecco i momenti principali:

1) Frankenstein (quello più noto, il classico di James Whale del 1931, con Boris Karloff come mostro): la sua caratteristica principale è che esso esclude la soggettivizzazione del mostro (al mostro non è mai consentito di raccontare la storia in prima persona, esso rimane un Altro mostruoso).

2) In Frankenstein: The True Story (1973), Frankenstein crea un bel giovane che educa alla società, ma il corpo della creatura inizia a degenerare, facendola ribellare al suo creatore.

3) Nella Sposa promessa (1985), dopo aver abbandonato la sua creatura originale come un fallimento, Frankenstein crea una bella

donna e la educa a essere la sua compagna perfetta; ma anche lei sfugge al suo controllo.

4) In Frankenstein di Mary Shelley di Kenneth Branagh, Victor, dopo che il mostro uccide sua moglie, in un tentativo disperato la riassembla e la rianima (la scena culmina con Victor che danza con la moglie rianimata).

5) Infine, per quando non faccia riferimento direttamente a Frankenstein, in Biade Runner di Ridley Scott (1982), Deckard ha l'incarico di cacciare ed eliminare un gruppo di « replicanti », creature superumane generate geneticamente per lavorare come schiavi, che si sono ribellate ai loro creatori e si nascondono a Los Angeles. La prova di (orza tra Deckard e « Batty », il leader dei replicanti, fa ovviamente riferimento al conflitto tra Frankenstein e il mostro - qui, Batty, nell'atto finale di riconciliazione, salva Deckard da una morte certa.

Ciò che tutti questi film hanno in comune è il fatto che riproducono l'interdizione di base del romanzo: nessuno di essi affronta direttamente il tema politico (la « mostruosità » della ribellione sociale); tutti raccontano la storia attraverso l'intreccio di relazioni familiari o sentimentali. Dunque, in cosa consiste l'atteggiamento contraddittorio del romanzo nei confronti del proprio tema centrale?

Il motivo della mostruosità della rivoluzione è un elemento conservatore, e la forma del romanzo (una confessione del protagonista in punto di morte) è chiaramente legata a un genere conservatore popolare ai tempi di Shelley, in cui, dopo essere stati costretti a confrontarsi con i risultati catastrofici del loro sogno di libertà e fraternità universali, degli ex radicali pentiti rinunciano ai loro percorsi di riforma. Tuttavia, Shelley fa qui qualcosa che un conservatore non avrebbe mai fatto: nella parte centrale del libro, muove un passo ulteriore e dà voce direttamente al mostro, a cui è consentito di raccontare la storia dalla propria prospettiva. Questo passo esprime l'atteggiamento liberale della libertà di espressione nel modo più radicale: il punto di vista di tutti deve essere ascoltato. In Frankenstein il mostro non è una Cosa, un oggetto orribile con cui nessuno osa confrontarsi: esso è reso pienamente soggetto. Mary Shelley si muove all'interno della mente del mostro e si chiede a cosa somigli, per essere

etichettato, definito, oppresso, scomunicato, deformato anche fisicamente dalla società. Il criminale per eccellenza ha così la possibilità di presentare se stesso come la vittima per eccellenza. Il mostruoso assassino rivela di essere un individuo profondamente ferito e disperato, che anela a compagnia e amore.

E cruciale vedere in cosa consista la storia personale del mostro. Il mostro ci racconta che la sua identità di ribelle e assassino è stata appresa, non era innata. In diretta contraddizione con la tradizione burkiana del mostro come Male incarnato, la creatura dice a Frankenstein: « Ero benevolo e buono; la miseria ha fatto di me un malvagio ». Sorprendentemente il mostro si manifesta come un vero ribelle filosofico: spiega le sue azioni nei termini repubblicani tradizionali. Afferma di essere stato condotto alla ribellione dal fallimento dell'ordine esistente. I suoi superiori e protettori hanno eluso le proprie responsabilità nei suoi confronti, spingendolo all'insurrezione. I mostri non si ribellano perché sono infestati dai mali di una filosofia radicale e atea, ma perché sono stati oppressi e maltrattati dall'ordine dominante. La fonte di Mary Shelley era in questo caso un saggio di sua madre, An Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution (1794), in cui Mary Wollstonecraft, dopo aver concordato con i conservatori alla Burke che i ribelli sono mostri, insiste risolutamente che questi mostri sono prodotti sociali. Non sono morti viventi, non sono spettri usciti dalla tomba della monarchia assassinata. Sono piuttosto il prodotto dell'oppressione, del malgoverno e del dispotismo sotto l'ancien régime. I ceti inferiori sono spinti alla ribellione, si rivoltano contro i loro oppressori nel modo di un parricidio. E qui che il romanzo giunge più vicino alla politica: il mostro sviluppa una critica radicale dell'oppressione e dell'ineguaglianza: « Udii della divisione della proprietà, della ricchezza immensa e della squallida povertà; della classe sociale, del lignaggio e del sangue nobile ». [20] Parla nello stesso modo dei radicali dell'epoca rivoluzionaria:

Appresi che i beni più stimati dai tuoi simili erano un lignaggio elevato e senza macchia e la ricchezza. Un uomo poteva essere rispettato anche se possedeva uno solo di questi beni; ma senza nessuno dei due egli era considerato, a parte casi rari, un vagabondo o uno schiavo, costretto a

sprecare le proprie capacità a vantaggio di pochi eletti.[21]

Qui Mary Shelley sviluppa effettivamente la « dialettica dell'illuminismo » centocinquant'anni prima di Adorno e Horkheimer. Si spinge molto oltre le abituali paure conservatrici riguardo a come il progresso scientifico e tecnologico si trasformino in incubo, caos e violenza, su come bisognerebbe conservare l'umiltà propria dell'uomo di fronte al mistero della Creazione e non tentare di diventare padroni della vita, cosa che dovrebbe rimanere una prerogativa divina.

Il mostro è un puro soggetto dell'illuminismo: dopo la sua rianimazione, è un « uomo naturale », la sua mente è una tabula rasa. Lasciato solo, abbandonato dal suo creatore, deve mettere in atto la teoria illuminista dello sviluppo: deve imparare tutto da zero attraverso la lettura e l'esperienza. I suoi primi mesi sono effettivamente la realizzazione di una sorta di esperimento filosofico. Il fatto che fallisca moralmente, che si trasformi in un mostro assassino e vendicativo non è una condanna rivolta a lui, ma alla società a cui si avvicina con le migliori intenzioni e un bisogno di amare ed essere amato. Il suo triste destino illustra perfettamente la tesi di Rousseau per la quale l'uomo è buono per natura ed è la società a corromperlo.

La paura del progresso non è necessariamente un tema conservatore. Basti ricordare che, nell'Inghilterra di Mary Shelley, i «luddisti », gruppi di lavoratori disperati, distruggevano i macchinari industriali per protestare contro la perdita di posti di lavoro e il maggiore sfruttamento che le macchine significavano per loro. Inoltre, le femministe leggono Frankenstein non come una paura conservatrice dei pericoli del progresso, ma come una critica protofemminista ai pericoli della conoscenza e della tecnologia maschile, che aspira a dominare il mondo e ad assumere il controllo della stessa vita umana. Questa paura è tra di noi ancora oggi: la paura che gli scienziati creino una nuova forma di vita o di intelligenza artificiale che sfuggirà al nostro controllo e si rivolgerà contro di noi.

Qui risiede in fin dei conti una fondamentale ambiguità che concerne il motivo della ribellione del figlio come mostruosità: della ribellione di chi si tratta in questo romanzo? La ribellione è duplice: il primo ribelle

rispetto all'ordine paterno è lo stesso Victor, e il mostro si ribella contro il figlio ribelle. Victor si ribella contro il rispettabile ordine paterno: la sua creazione del mostro è una riproduzione asessuata, non la normale successione delle generazioni in una famiglia.

Questo ci conduce alla nozione freudiana di Unheimliche, perturbante. Qual è la cosa più Unheimliche, quella più vicina a noi e allo stesso tempo oggetto di orrore e disgusto? L'incesto, il soggetto incestuoso rimane letteralmente a casa, non ha bisogno di cercare il suo partner sessuale fuori di casa, ed è impegnato in un'attività segreta che ispira paura e vergogna in tutti noi. Non è strano, dunque, che tracce di incesto si presentino due volte in Frankenstein. Walton scrive le sue lettere non alla moglie, ma alla sorella (da cui, alla fine del romanzo, decide di tornare); nella prima edizione del romanzo, la sposa di Victor è la sua sorellastra. (Così, quando il mostro è veramente «là la notte delle nozze» e uccide la sposa, previene all'ultimo momento la consumazione di un'unione incestuosa).

L'urgenza di Walton e di Victor di lasciare casa propria e di cimentarsi in un'azione rischiosa e trasgressiva è dunque più ambigua di quanto possa sembrare: entrambi lo fanno non per una sorta di patologica ambizione blasfema, ma per sfuggire all'incestuosa chiusura di casa loro. Ci deve essere qualcosa di sbagliato a casa. Il marito di Mary, Percy, descrisse cosa era sbagliato nel suo famoso sonetto, L'Inghilterra nel 1819:

Un Re morente, vecchio, folle, cieco e disprezzato; principi, feccia della loro ottusa razza, che discendono nel pubblico dileggio - fango da una fangosa fonte; ministri che non vedono, non sentono e non sanno, ma come sanguisughe s'attaccano alla nazione anemica finché, ciechi di sangue, cadono senza un colpo.

Un popolo affamato e pugnalato nel campo incoltivato; un esercito, che il liberticidio e la rapina rendono un'arma a doppio taglio per tutti quelli che l'impugnano; leggi di oro e sangue che tentano e uccidono; religione senza più Cristo, senza Dio - un libro sigillato; un senato, il peggior statuto del Tempo, inabrogato -sono le tombe dalle quali un glorioso Fantasma forse può erompere, illuminando il nostro tempestoso giorno[22]

Un conservatore replicherebbe che questo fantasma che può uscire da una tomba « illuminando il nostro tempestoso giorno » può rivelarsi niente affatto così glorioso, ma piuttosto un fantasma di vendetta assassina, come il mostro di Frankenstein. Questo ci riporta alla contraddizione di Mary Shelley: la contraddizione tra « oppressione e anarchia», tra la casa soffocante e opprimente e le conseguenze mortali dei nostri tentativi di evadere da essa. Incapace di risolvere questa contraddizione, e non volendo confrontarsi con essa in modo diretto, può raccontarcela solo come un mito familiare.

La lezione di tutte queste impasse non è che si deve aggirare il mito familiare e rivolgersi direttamente alla realtà sociale; ciò che si deve fare è qualcosa di molto più difficile: minare il mito della famiglia dal suo interno. La testimonianza chiave di una lotta per raggiungere questo obiettivo è la lettera di Kafka a suo padre.

Una lettera arrivata a destinazione

Nel 2001 il Premio Darwin per l'azione più stupida è stato conferito postumo a una sfortunata donna rumena che si era svegliata durante il proprio corteo funebre. Essendo sgusciata dalla sua bara e avendo realizzato cosa stava accadendo, corse via in preda al panico, solo per essere investita da un furgone su una strada trafficata e rimanere uccisa sul colpo. Così fu rimessa nella bara e il corteo funebre proseguì... Non è questo l'esempio per eccellenza di ciò che chiamiamo destino, di una lettera che arriva a destinazione?

Una lettera può arrivare a destinazione anche quando il suo destinatario rifiuta di riceverla, come accade verso la fine di Troilo e Cressida, il capolavoro dimenticato di Shakespeare di cui abbiamo parlato prima, quando l'amante deluso, Troilo, strappa e getta la lettera della sua Cressida, in cui lei cerca di spiegare il suo amoreg-giamento con Diomede. Non sapremo mai cosa c'è nella lettera, benché la scena non possa fare a meno di destare le nostre aspettative melodrammatiche: riuscirà Cressida a riscattarsi, a «spiegare tutto questo »? La forza di questa aspettativa spiega il fatto che, per tutto il diciottesimo secolo, la versione del dramma che veniva abitualmente

messo in scena era quella rivista da Dryden nel 1679, in cui Cressida era pienamente riscattata: si viene a sapere che aveva progettato con il padre un modo per tornare a Troia e da Troilo, e che il suo apparente cedimento nei confronti di Diomede era solo uno stratagemma per mettere in atto il piano. E se, invece, Shakespeare avesse voluto dire qualcosa - e non solo mantenere desta la nostra curiosità - rifiutando di divulgarne il contenuto? Se la lettera fosse stata pensata per essere rifiutata? La scena a cui si riferisce questa lettera ha luogo prima, quando, dopo che Cressida e Troilo hanno passato la loro prima (e unica) notte insieme, lei viene consegnata dal proprio padre ai greci, come parte di un freddo baratto, in cambio di un guerriero troiano catturato dai greci. Nel campo greco, Cressida viene data come bottino a Diomede: nella sua tenda, flirta con lui, offrendosi senza pudore sotto lo sguardo di Troilo, che è stato portato alla tenda da Ulisse. Dopo che Diomede lascia la tenda, lei riflette a voce alta:

Addio Troilo! Dei miei occhi uno guarda ancora te, ma l'altro guarda dove vuole il mio cuore. Povero nostro sesso, ecco la nostra debolezza: ché l'animo sia governato dagli errori dell'occhio. Se l'errore governa non può condurre che all'errore. Oh e allora, riconosciamolo: l'anima governata dagli occhi, è piena di bruttura.[23]

La questione chiave che deve essere sollevata è la seguente: e se per tutto il tempo Cressida fosse stata consapevole di essere osservata da Troilo e avesse solo fatto finta di pensare ad alta voce da sola? E se tutta la scena di seduzione, il suo tentativo privo di pudori di svegliare il desiderio di Diomede, fosse stato messo in scena per lo sguardo di Troilo? Non bisogna dimenticare che Cressida annuncia la propria natura lacerata già in occasione del primo ansioso incontro con l'amante, quando avverte in maniera sinistra Troilo del fatto che: « Ho quasi un'altra me stessa dentro di voi; ma scortese, quella, e che vuole andarsene a far trastullo a un altro ».[24]

La sua amara riflessione, dopo che abbiamo avuto la prova del suo flirt con Diomede, è perciò un presagio del fatto che in lei non

governa l'unità. Questo strano spostamento interno è più complesso di quanto possa apparire: parte di lei lo ama, ma questa parte è «

scortese», e con la stessa necessità con cui l'ha legata a Troilo, la spingerà presto verso un altro uomo. La lezione generale è che, per interpretare una scena o un'espressione, a volte, bisogna individuarne il vero destinatario. In uno dei migliori romanzi di Perry Mason, l'avvocato assiste all'interrogatorio di una coppia, nel corso del quale il marito racconta al poliziotto con sorprendente dovizia di particolari cosa è accaduto, cosa ha visto e cosa pensa sia accaduto: perché questo eccesso di informazioni? La soluzione: questa coppia ha commesso l'assassinio, e dal momento che il marito sapeva che lui e sua moglie sarebbero presto stati arrestati in quanto sospettati di essere gli assassini e imprigionati separatamente, usa questa opportunità per raccontare a sua moglie la (falsa) storia a cui entrambi devono attenersi.[25]

E arriviamo così alla lettera di Kafka a suo padre, in cui articola la crisi dell'autorità paterna in tutta la sua ambiguità. Non è strano che la prima impressione che si avverte leggendo la lettera di Kafka è che in essa manchi qualcosa, la svolta finale nelle righe della parabola della Porta della Legge (« Questo ingresso era destinato solo a te »): l'espressione del terrore e della rabbia è qui solo per te, ha investito solo te, sei tu che lo subisci... Si può facilmente immaginare il reale Hermann Kafka come un gentiluomo bonario e simpatico, genuinamente sorpreso del ruolo giocato nell'immaginazione del figlio.[26]

Per esprimersi in stile californiano, Kafka aveva un serio problema attitudinale rispetto al padre. Identificandosi come «Lowy», assumendo il cognome della madre, Kafka si è collocato in una serie di cui fa parte Adorno (anch'egli era passato dal cognome del padre, Wiesengrund, a quello della madre), per non parlare di Hitler (da Schickelgruber), per il disagio ad assumere il ruolo di portatore del nome del padre. Per questo uno dei punti della lettera al padre è l'affermazione di Kafka che per lui sarebbe stato possibile accettare (la persona di) suo padre, stabilire una relazione non traumatica con lui, se si fosse trattato di un amico, di un fratello, o anche del suo patrigno, ma non di suo padre...

Ciò che inquieta Kafka è la presenza eccessiva di suo padre: è troppo vitale, è troppo oscenamente intrusivo. Tuttavia, la presenza eccessiva

del padre non è un fatto diretto: appare come tale solo sullo sfondo della sospensione della funzione simbolica del padre. Questa « troppità » del padre (come la chiamerebbe Eric Santner) è in fondo la troppità della vita stessa, l'umiliante qualità dell'eccesso di vitalità del padre che mina la sua autorità. Basti rilevare il modo in cui Kafka descrive suo padre:

[...] la tua predilezione per le espressioni volgari dette preferibilmente ad alta voce, di cui ridevi come se avessi pronunciato battute eccellenti, mentre si trattava appunto solo di piccole, volgari scurrilità (ma al tempo erano per me un'altra umiliante manifestazione della tua forza vitale).[27]

Si deve tenere a mente l'ordine corretto di causalità: il fatto non è che l'eccessiva vitalità del padre mina la sua autorità simbolica; piuttosto l'inverso: il fatto che Kafka è infastidito dall'eccesiva vitalità di suo padre presuppone già il fallimento dell'autorità simbolica.

Qual è la vera funzione del Nome del Padre? E precisamente quella di permettere al soggetto di « uccidere simbolicamente » il padre, di essere in grado di abbandonare il padre (e la sua cerchia famigliare chiusa) e di andare liberamente con le proprie gambe per il mondo. Non è strano che la riluttanza di Kafka ad assumere il Nome del Padre sia l'indicazione del fallimento del suo commiato da suo padre: ciò di cui la lettera di Kafka al padre è testimonianza, è un soggetto condannato a rimanere per sempre all'ombra del padre, catturato con esso in una prigionia libidinale. Lungi dal permettergli di sfuggire alla presa del padre, il rifiuto di Kafka di accettare il nome del padre è il segno più certo della sua prigionia.

Non essendo affatto una vittima passiva del terrore di suo padre, Kafka stava dirigendo il gioco (si pensi al lungo dibattito tra l'uomo di campagna e il prete, che segue la parabola della Porta della Legge nel Processo di Kafka, all'affermazione del prete che l'uomo di campagna si trovava in una posizione superiore e il guardiano della Porta gli era in realtà subordinato). La prova? Se c'è una memoria schermo, si tratta dell'incidente di quando aveva due mesi, che Kafka sostiene essere la sola cosa della sua infanzia di cui ha « una memoria diretta» (e

richiama suo padre sul fatto che dovrebbe ricordarsene anche lui). Si trattava di una (ri)costruzione successiva, probabilmente sulla base di ciò che i genitori raccontarono a Franz. Ma per coprire che cosa, potremmo chiederci? Come la scena primaria dell'uomo lupo, si tratta di una fantasia retroattiva:

Dei primi anni ricordo bene solo un episodio. Forse anche tu lo ricordi. Una notte piagnucolavo incessantemente per avere dell'acqua, certo non a causa della sete, ma in parte probabilmente per infastidire, in parte per divertirmi. Visto che alcune pesanti minacce non erano servite, mi sollevasti dal letto, mi portasti sul ballatoio e mi lasciasti là per un poco da solo, davanti alla porta chiusa, in camiciola. Non voglio dire che non fosse giusto, forse quella volta non c'era davvero altro mezzo per ristabilire la pace notturna, voglio soltanto descrivere i tuoi metodi educativi e l'effetto che ebbero su di me. Quella punizione mi fece sì tornare obbediente, ma ne riportai un danno interiore. L'assurda insistenza nel chiedere acqua, che trovavo tanto ovvia, e lo spavento misurato nell'essere chiuso fuori, non sono mai riuscito a porli nella giusta relazione. Ancora dopo anni mi impauriva la tormentosa fantasia che l'uomo gigantesco, mio padre, l'ultima istanza, potesse arrivare nella notte senza motivo e portarmi dal letto sul ballatoio, e che dunque io ero per lui una totale nullità.[28]

La catena significante costituita dal gorgoglio del bambino, destinata a provocare il padre è simile ai suoni leggeri e osceni sulla linea del telefono del Castello o ai canti di marcia dei marines statunitensi... C'è dunque un legame segreto tra il gorgoglio presimbolico « sovversivo » del bambino e il Potere inaccessibile che terrorizza il protagonista kafkiano, tra Super Io ed Es.

Il rimprovero nascosto al padre non è il suo potere e l'espressione arrogante della sua autorità, ma, al contrario, la sua impotenza, la sua mancanza di autorità simbolica. Le terrificanti esplosioni di rabbia del padre (Wuten) non sono altrettanti segni della sua fondamentale impotenza, segnali che la sua fredda ed efficiente autorità ha fallito? Il padre stesso spiegava il suo temperamento imperioso come dovuto alla sua condizione nervosa - non esattamente un segno di potere, ma, com'è chiaro allo stesso Kafka, un metodo di manipolazione a buon

mercato degno di un debole: «[...] la nevrosi cardiaca è un mezzo per esercitare più duramente la tua autorità, per soffocare in chiunque pensi di farlo l'ultima obiezione ». [29] C'è un'altra espressione rituale del potere da parte del padre: « Era terribile quando correvi urlando attorno alla tavola per acciuffarmi, evidentemente senza averne l'intenzione, però così sembrava.. .»[30] - un'espressione di potere ridicola, autodistruttiva. Inoltre, che genere di padre si sente così minacciato dal suo figlio di due mesi da adottare l'eccessiva misura di metterlo fuori dall'appartamento? Una vera figura dotata di autorità avrebbe affrontato il problema a mente fredda... (E, incidentalmente, nella normale famiglia patriarcale come era certamente la famiglia di Kafka, non è il primo segno di mancanza di autorità già il fatto che sia il padre e non la madre ad andare a rispondere al figlio?) E altrettanto chiaro che la descrizione del « dominio intellettuale » del padre è sorretta da una paura a malapena cancellata che questa frode evidente, questa parvenza di autorità, scoppi come un pallone, rivelando la stupidità del padre...

Dalla tua poltrona dominavi il mondo. Solo il tuo punto di vista era giusto, ogni altro era demenziale, stravagante, folle, anormale. Nutrivi una tale fiducia in te stesso che non ti sentivi affatto in dovere di essere conseguente, ma non per questo cessavi di avere ragione. Poteva anche accadere che su un particolare problema tu non avessi alcuna opinione, e allora tutti i pareri possibili al riguardo dovevano essere sbagliati, senza eccezione. Ad esempio potevi parlar male dei cechi, poi dei tedeschi, poi degli ebrei, e non solo per determinati aspetti, ma globalmente, e alla fine non si salvava nessuno all'infuori di te. Ai miei occhi assumevi l'aspetto enigmatico dei tiranni, la cui legge si fonda sulla loro persona, non sul pensiero.[31]

Non è strano che l'esclusivo senso di colpa di Kafka sia stato sostituito da una consapevolezza dell'inettitudine propria e del padre.

Dobbiamo dunque essere molto precisi quando affrontiamo il tema dell'autorità paterna: l'autorità non deve essere confusa con una presenza soffocante e violentemente intrusiva. Un modo per leggere il disorientamento di Kafka rispetto a suo padre è decifrarlo come l'esperienza dello scarto, del contrasto tra la ridicola, pretenziosa e

impotente figura che costituisce la realtà di suo padre e l'immenso potere che nondimeno esercita: « Come può una figura così patetica esercitare comunque un tale potere? » La risposta sarebbe allora la rete socio-simbolica che investe una persona empirica di potere, e lo scarto sarebbe quello della castrazione simbolica. Dai rituali tradizionali di investitura conosciamo gli oggetti che non solo « simboleggiano » il potere, ma mettono il soggetto che li acquisisce nella posizione di esercitare effettivamente il potere: se un re tiene nelle sue mani lo scettro e indossa la corona, le sue parole saranno accolte come le parole di un re. Queste insegne sono esterne, non sono parte della sua natura: le porta, le indossa per esercitare il potere. In quanto tali, esse lo « castrano », introducono uno scarto tra ciò che immediatamente è e la funzione che esercita (ovvero, non sarà mai all'altezza delle sue funzioni). Questa, tuttavia, non è il modo in cui Kafka sperimenta suo padre, il problema per Kafka è piuttosto che la presenza corporea di suo padre disturba l'efficacia della funzione simbolica paterna. In altre parole, la presenza eccessiva, quasi spettrale, smodata di suo padre, il cui impatto eccede la realtà immediata della sua persona, non è l'eccesso dell'autorità simbolica sulla realtà immediata; è l'eccesso dell'oscenità fantasmatica del Reale. In termini freudiani, il problema del padre di Kafka è che, agli occhi di Franz, « è regredito » da rappresentante della Legge simbolica a « padre primordiale » [Ur-Vater].

Ci sono due tipi di Maestro, il Maestro simbolico pubblico e il Mago cattivo segreto che in realtà manovra i fili e compie il suo lavoro durante la notte. Quando il soggetto è dotato di autorità simbolica, agisce come un'appendice del suo titolo simbolico, ovvero, è il grande Altro, l'istituzione simbolica, ad agire attraverso lui: è sufficiente richiamare la figura del giudice, che può essere una persona miserabile e corrotta, ma nel momento in cui indossa la toga e le altre insegne, le sue parole sono le parole della Legge stessa. D'altro canto, il Maestro « invisibile » (il cui caso esemplare è la figura antisemita del- l'« ebreo », che, lontano dallo sguardo pubblico, manovra le fila della vita sociale) è una sorta di doppio misterioso dell'autorità pubblica: deve agire nell'ombra, irradiando un'onnipotenza spettrale. La disintegrazione dell'autorità patriarcale simbolica, del Nome del Padre, fa sorgere nuove figure di Maestro, che è simultaneamente il nostro pari, il nostro

« prossimo », il nostro doppio immaginario, e per questa ragione dotato fantasmaticamente di un'altra dimensione, quella dello Spirito cattivo. In termini lacaniani: la sospensione dell'Io ideale, del carattere di identificazione simbolica, ovvero, la riduzione del Maestro a un ideale immaginario, fa sorgere necessariamente il suo inverso mostruoso, la figura Super Io dello Spirito cattivo onnipotente che controlla le nostre vite. In questa figura, l'immaginario (apparenza) e il Reale (della paranoia) si sovrappongono, a causa della sospensione della corretta efficacia simbolica.

La Legge kafkiana non è proibitiva, e nemmeno intrusiva od oppressiva: il suo messaggio ripetuto al soggetto è: « Sei ancora libero di fare quello che vuoi! Non chiedermi ordini! » Il che rappresenta, ovviamente, la formula perfetta del Super Io. Non è strano che il messaggio del padre di Kafka a suo figlio fosse: « Fai quello che vuoi. Per quel che mi riguarda, hai le mani libere. Sei grande ormai, non ho consigli da darti ». La serie dei « metodi retorici » del padre enumerati da Kafka - abuso, minacce, ironia, sarcasmo e autocommiserazione - sono l'espressione più concisa dell'ambiguità del Super Io. Il padre di Kafka era un Luder, una figura da cui emanava « un'orgia di cattiveria e perfido diletto ». (Il legame qui è tra Kafka e David Lynch: ad esempio, le figure eccessivamente clownesche dell'autorità terroristica in Velluto blu, Cuore selvaggio, Dune, Strade perdute...)

La trappola di base del Super Io consiste nel rimproverare al soggetto di non vivere secondo le sue alte aspettative, mentre simultaneamente sta sabotando gli sforzi del soggetto (o esprimendo beffardamente sfiducia nelle capacità del soggetto, per ridere poi del suo fallimento). Kafka ha chiaramente notato tale paradosso a proposito delle pretese del padre che dovesse diventare una persona autonoma e riuscire da sé:

[...] ma non era certo questo che volevi, la situazione era cambiata grazie, per l'appunto, ai risultati delle tue fatiche, e noi non avevamo l'opportunità di distinguerci come avevi fatto tu. Una simile possibilità si sarebbe realizzata solo con la violenza e il sovvertimento, non so, fuggendo di casa (ammesso di trovare la forza per risolversi a un simile passo e se la mamma da parte sua non avesse predisposto altri mezzi per contrastarlo). Ma non era certo questo il tuo desiderio, l'avresti

definito ingratitudine, stravaganza, disubbidienza, tradimento, follia. Quindi da un lato ci allettavi con l'esempio, i racconti, facendoci vergognare, dall'altro ti opponevi nel modo più rigido.[32]

Questo è l'osceno Super Io nel suo contrasto con il Nome del Padre: l'ingiunzione di « essere autonomo », nel suo modus operandi, sabota il suo obiettivo; l'ingiunzione «sii libero! » rinchiude per sempre il soggetto nel circolo vizioso della dipendenza.

Si può tradurre in questi termini anche l'osservazione mossa, a quanto si dice, da Brecht a proposito degli accusati ai processi-spettacolo di Mosca negli anni Trenta: « Se sono innocenti, meritano ancora di più di essere fucilati». Affermazione, quest'ultima, assolutamente ambigua. Può essere letta o come un'affermazione ordinaria di radicale stalinismo (la tua insistenza sulla tua innocenza individuale, il tuo rifiuto di sacrificarti per la Causa, è una prova della tua colpa, che risiede nel privilegiare la tua individualità rispetto agli interessi più grandi del partito), o come il suo opposto, in modo radicalmente antistalinista: se erano in condizione di progettare e mettere in atto l'esecuzione di Stalin e del suo entourage ed erano «innocenti» (ovvero, non hanno afferrato questa opportunità), allora meritano effettivamente di morire per non averci liberati da Stalin. La vera colpa dell'accusato è dunque che, invece di rigettare il quadro ideologico dello stalinismo e di agire senza scrupoli contro

Stalin, si innamora narcisisticamente della propria vittimizzazione e o protesta la sua innocenza o rimane affascinato dal sacrificio definitivo che sta facendo per il partito confessando i suoi crimini inesistenti. Così, il modo correttamente dialettico di cogliere l'intreccio di questi due significati sarebbe stato iniziare con la prima lettura, seguita dalla reazione moralistica di senso comune contro Brecht: «Ma come puoi affermare qualcosa di così crudele? Può funzionare una logica che pretende un cieco sacrificio di sé per i capricci accusatori del leader se non all'interno di un terrificante universo criminale totalitario? Lungi dall'accettare queste regole, è dovere di ogni soggetto etico lottare contro questo universo con tutti i mezzi possibili, inclusa l'eliminazione fisica (l'omicidio) della direzione totalitaria». «Vedi, allora, se gli accusati sono innocenti, meritano ancora di più di essere

fucilati: essi erano effettivamente in condizione di organizzare un complotto per liberarci di Stalin e dei suoi tirapiedi, e hanno mancato quest'unica opportunità di risparmiare all'umanità crimini terribili! » Questa è la più pura espressione della logica contorta del Super Io: più sei innocente, più sei colpevole, perché la tua innocenza (innocenza agli occhi di chi? Rispetto a cosa? Rispetto all'osceno potere criminale) è la prova della tua colpevolezza (della tua complicità con questo potere)...

Sebbene Freud usi tre termini distinti per indicare l'intervento che spinge il soggetto ad agire eticamente - parla dell'Io ideale (Idealich), di Ideale dell'Io (Ich-Ideal) e di Super Io (Uberich) - di regola fonde i tre termini (Io ideale o Ideale dell'Io) e il titolo del Capitolo terzo dell'Io e l'Es è L'Io e il Super Io (Ideale dell'Io). Lacan, tuttavia, introduce una distinzione precisa tra questi tre termini: l'« Io ideale » rappresenta l'immagine di sé idealizzata del soggetto (il modo in cui si vorrebbe essere, in cui si vorrebbe essere visti dagli altri); l'Ideale dell'Io è l'attore il cui sguardo cerco di impressionare con l'immagine del mio Io, il grande Altro che mi osserva e mi spinge a dare il meglio di me, l'ideale che cerco di seguire e realizzare; e il Super Io è lo stesso agente nel suo aspetto vendicativo, sadico, di punizione. Il principio strutturante che sta dietro a questi tre termini è chiaramente la triade lacaniana Immaginario-Simbolico-Reale: l'io ideale è immaginario, quello che Lacan chiama il « piccolo altro », la doppia immagine idealizzata del mio ego; l'ideale dell'Io è simbolico, il punto della mia identificazione simbolica, il punto nel grande Altro da cui osservo (e giudico) me stesso; il Super Io è reale, l'attore crudele e insaziabile che mi bombarda di richieste impossibili e che si prende gioco dei miei tentativi falliti di andare loro incontro, l'agente ai cui occhi io sono tanto più colpevole, quanto più cerco di eliminare le mie tendenze « peccaminose » e di vivere secondo le sue esigenze.

Ciò che consegue da queste precise distinzioni è che per Lacan il Super Io non ha niente a che vedere con la coscienza morale, per ciò che concerne le sue richieste più fondamentali.[33] Il Super Io è, al contrario, l'agente antietico, la stigmatizzazione del nostro tradimento etico. Dunque, quale degli altri due è l'agente etico in senso proprio? Dobbiamo contrapporre - come propongono alcuni psicoanalisti

americani - l'ideale dell'Io «buono» (razionale, moderato, attento) al Super Io « cattivo » (irrazionale, eccessivo, crudele, creatore di ansia), cercando di portare il paziente a liberarsi del Super Io « cattivo » e a seguire l'ideale dell'Io « buono »? Lacan si oppone a questa scorciatoia: per lui il solo agente adeguato è il quarto, dimenticato dalla lista tripartita di Freud, quello a cui a volte Lacan si riferisce come « la legge del desiderio », l'agente che ci dice di agire in conformità con il nostro desiderio. Lo scarto tra questa « legge del desiderio » e l'ideale dell'Io (la rete delle norme e degli ideali socio-simbolici che il soggetto interiorizza nel corso della sua educazione) è cruciale. Per Lacan, l'ideale dell'Io, questo agente apparentemente benevolo che ci conduce alla crescita morale e alla maturità, ci costringe a tradire la « legge del desiderio » adottando le richieste « ragionevoli » dell'ordine socio-simbolico esistente. Il Super Io, con il suo eccessivo senso di colpa, è soltanto il rovescio necessario dell'ideale dell'Io: esso esercita la sua insostenibile pressione su di noi, in nome del nostro tradimento della «legge del desiderio ». In breve, per Lacan il senso di colpa che sperimentiamo sotto la pressione del Super Io non è illusorio, ma reale: «La sola cosa di cui si può essere colpevoli è di aver ceduto rispetto al proprio desiderio », e la pressione del Super Io dimostra che siamo effettivamente colpevoli di tradire il nostro desiderio.

Tornando a Kafka, lo scrittore formula questo stesso punto di vista a proposito delle reazioni del padre ai suoi tentativi di sposarsi:

L'intenzione che sosteneva i due tentativi era assolutamente corretta: fondare una famiglia, diventare indipendente. Un'intenzione che approvi, ma nella realtà accade poi come in quel gioco infantile in cui uno prende la mano dell'altro, la tiene stretta e continua a dire: « Ma vattene insomma, vattene, perché non te ne vai? »[34]

Ciò che il padre stava prevenendo è il matrimonio di Kafka: nel suo caso, il padre non agiva come garante del matrimonio, come agente dell'autorità simbolica (si veda la tesi di Lacan che una relazione sessuale armoniosa può aver luogo solo sotto la copertura del Nome del Padre), ma come ostacolo posto dal Super Io, come ciò che Freud, nella sua analisi dell'Uomo di sabbia di Hoffmann chiama Liebes-toter, l'ostacolo che disturba/previene la relazione d'amore. Qui incontriamo

il paradosso del Super Io nella sua forma più pura: il padre che impedisce la relazione d'amore è precisamente il padre osceno che ci ordina di « farlo », di abbandonarci a una promiscuità sessuale senza costrizioni; e, inversamente, il padre che apre lo spazio per una relazione d'amore è il padre che è l'agente della proibizione, della Legge simbolica. Il desiderio di Kafka di un padre adeguato non è un desiderio masochistico di subordinazione a un'autorità; al contrario, è un desiderio di libertà e autonomia. Il paradosso è dunque che la libertà da suo padre significa assumere il nome di suo padre, che li mette allo stesso livello: « Il matrimonio è certo una garanzia di liberazione assoluta e di indipendenza. Io avrei una famiglia, vale a dire la meta più alta che a mio avviso si possa raggiungere, e quindi saremmo alla pari ».[35] La scelta con cui si deve confrontare Kafka è tra i due modi per fuggire da suo padre, i due modi di indipendenza: il matrimonio o la scrittura, le pére ou le pire, suo padre o il « quasi niente » della scrittura:

[...] lo scrivere e quanto a esso si collega sono piccoli tentativi di rendermi autonomo, tentativi di fuga coronati da scarsissimo successo, non porteranno molto avanti, ne ho troppe conferme. E tuttavia mio dovere, o meglio, il senso della mia vita consiste nel vegliare su di essi, nel non permettere che vengano minacciati da un qualche pericolo che io sia in grado di respingere, anzi dalla sola possibilità di un simile pericolo. Il matrimonio è questa possibilità.[36] E continua:

[...] la conclusione ultima è una sola: devo rinunciare. Il paragone del passero nella mano e della colomba sul tetto si adatta qui solo molto vagamente. In mano non stringo nulla, sul tetto c'è tutto, eppure - così hanno deciso le condizioni della lotta e le necessità della vita - io sono costretto a scegliere il nulla.[37]

L'autoumiliazione di Kafka, che include anche l'identificazione con gli escrementi (« Se al mondo ci fossimo stati solo noi due, un'idea che cullavo spesso, la purezza del mondo sarebbe finita con te, e con me sarebbe cominciata, grazie al tuo consiglio, la sporcizia»), [38] è dunque profondamente fuorviarne: è facile distinguere nell'affermazione di Kafka che egli è « il risultato della tua educazione e della mia

obbedienza », lo stratagemma consistente nel negare il proprio coinvolgimento libidinale nel triste destino di qualcuno. La strategia è evidente: assumo volontariamente la mia sporcizia perché mio padre possa rimanere puro. Ciò diventa particolarmente chiaro quando si prende in considerazione il momento preciso in cui ha luogo questa autoidentificazione con la sporcizia: nel punto esatto (quello più traumatico) della lettera in cui Kafka racconta i (rari) momenti in cui suo padre gli ha offerto un suggerimento « realistico »/osceno sul modo in cui affrontare il sesso (fallo discretamente, divertiti, non prendere le cose troppo sul serio, non cadere per la prima ragazza che ti si offre, ricorda che sono tutte puttane, usale e poi datti a gambe...). Per esempio, Kafka richiama una « breve discussione » che seguì la notizia del suo « ultimo progetto matrimoniale »:

Tu mi hai detto press'a poco: « Quella si deve essere messa addosso una camicetta elegante, le ebree di Praga ci sanno fare, e tu naturalmente hai deciso subito di sposarla. E al più presto possibile, la settimana prossima, domani, oggi. Io non ti capisco, insomma, sei un uomo maturo, vivi in città e non sai fare di meglio che sposare la prima arrivata. Non credi che ci siano altre soluzioni? Sa hai paura, vengo io con te ». Hai parlato più dettagliatamente e in modo più chiaro, ma non riesco a ricordare i particolari, forse la vista mi si era un po' annebbiata, quasi badavo più alla mamma che, pur essendo pienamente d'accordo con te, tuttavia prese qualcosa dal tavolo e uscì dalla stanza. Mai le tue parole mi hanno così profondamente umiliato e mai mi hai dimostrato in maniera più chiara il tuo disprezzo.[39]

Il « reale » significato di questo suggerimento era chiaro a Kafka: « Tu mi consigliavi, secondo la tua opinione, e ancor più secondo la mia di allora, la cosa più sporca che esistesse ». [40] Per Kafka, questo spostamento della « sporcizia » nel figlio era parte della strategia del padre per mantenere puro se stesso - ed è a questo punto che avviene l'identificazione di Kafka con la « sporcizia »:

Così tu diventavi ancora più puro, salivi ancora più in alto. Il pensiero che prima di sposarti avessi potuto dare a te stesso un consiglio simile era per me inconcepibile. Insomma, non ti restava addosso neanche un granello di sporcizia terrena. E proprio tu, con due parole brutali, mi

spingevi dentro a quello sporco, quasi vi fossi destinato. Se al mondo ci fossimo stati solo noi due, un'idea che cullavo spesso, la purezza del mondo sarebbe finita con te, e con me sarebbe cominciata, grazie al tuo consiglio, la sporcizia.[41] Ancora una volta, è qui che si colloca l'imbroglio di Kafka: non si tratta del tentativo del padre, ma del suo tentativo disperato di mantenere puro il padre. E per Kafka che l'idea di suo padre che segue un suggerimento simile (e, di conseguenza, si rotola nella « sporcizia ») è « assolutamente impensabile », il che significa: assolutamente catastrofica, esclusa dal suo universo.

Ne segue una misteriosa, ma cruciale conclusione: la prosopopea del padre. Nella risposta del padre immaginata da Kafka, il padre imputa al figlio il fatto che qualsiasi cosa avesse fatto (sostenere od opporsi ai piani di matrimonio di Kafka), non avrebbe funzionato e sarebbe stato trasformato da Kafka in un ostacolo. Il padre evoca qui la logica abituale della proibizione (paterna) e della sua trasgressione:

La mia opposizione al matrimonio non l'avrebbe del resto impedito, anzi, avrebbe rappresentato per te uno stimolo in più a sposare quella ragazza, perché il «tentativo di fuga», come tu lo definisci, si sarebbe così pienamente realizzato.[42]

Si deve essere molto precisi qui ed evitare di confondere questo groviglio della legge e della sua trasgressione (la legge sorretta da un invito nascosto alla sua trasgressione) con il Super Io vero e proprio in quanto suo opposto (quasi) simmetrico. Da un lato, è la segreta (non articolata) ingiunzione « Godi! Viola la legge! » che si riverbera nella proibizione esplicita; dall'altro (molto più interessante e scomodo), è la segreta (non articolata) ingiunzione a fallire che si riverbera nell'esplicito invito permissivo « Sii libero ! Godi ! »

L'ultimo paragrafo rompe il circolo vizioso delle accuse reciproche ed è dunque timidamente « ottimista », aprendo a una piccola tregua e a un patto simbolico:Rispondo subito: questa replica - che in parte può esserti anche rivolta contro - non nasce da te, ma per l'appunto da me. Così profonda come la diffidenza che nutro verso me stesso, inculcatami da te, non è neppure la tua diffidenza verso gli altri. Non voglio negare una certa legittimità a una replica che del resto contiene

nuovi elementi per qualificare il nostro rapporto. Nella realtà, naturalmente, le cose non possono connettersi come le prove addotte nella mia lettera, la vita è qualcosa di più che un gioco di pazienza; ma con la rettifica che nasce da questa replica, una rettifica che non voglio né posso sviluppare nei particolari, si raggiunge a mio avviso una dimensione così vicina alla verità da poter rasserenare un poco entrambi e rendere più facile la vita e la morte.[43]

Ciò che abbiamo qui è effettivamente una forma di (auto)analisi, interrotta dall'immaginario intervento del padre (dell'analista) che ci porta vicini alla conclusione: è come se il lungo ed erratico flusso di Kafka provocasse finalmente l'intervento dell'analista: reagendo a esso Kafka (il soggetto dell'analisi) compie finalmente il passo verso la propria posizione soggettiva, segnalato dall'ovvia, ma non meno singolare, affermazione che « questa replica - che in parte può esserti anche rivolta contro - non nasce da te, ma per l'appunto da me ». E chiaro il parallelismo con la conclusione della parabola della Porta della Legge, quando viene detto all'uomo di campagna che « questo ingresso era destinato solo a te »: anche qui, Kafka apprende che tutto lo spettacolo delle esplosioni del padre e così via « era destinato solo a lui ». Così, la lettera al padre arrivò a destinazione -perché il vero destinatario era lo scrittore stesso...

In questo modo, l'identificazione soggettiva di Kafka slitta - leggerissimamente, ma in un modo che cambia tutto - dal « quasi niente » dell'essere la sporcizia (del padre) all'« assolutamente niente »: se tutto ciò « proviene da me », la mia nullità non può più essere sporcizia (dell'altro). Il movimento che conclude la lettera è quello dalla morte alla sublimazione: la scelta di Kafka del nulla come proprio luogo, la riduzione della propria esistenza al minimo in cui « nient'altro che il luogo ha luogo », per parafrasare Mallarmé, crea lo spazio per la sublimazione creativa (la letteratura). Per parafrasare ancora una volta la sentenza di Brecht nell' Opera da tre soldi, cos e la sporcizia del compiere piccole trasgressioni sessuali comparata alla sporca purezza della scrittura, della letteratura come «litturaterre» (gioco di parole di Lacan), come il rifiuto che contamina la superficie della terra?[44]

Capitolo terzo

Intellettuali radicali

O del perché nel 1933 Heidegger compì il passo giusto

(benché nella direzione sbagliata)

Nascondere l'albero nella foresta

Quando, in All'insegna della spada spezzata (una storia contenuta in L'innocenza di Padre Brown), Padre Brown spiega il mistero al suo compagno Flambeau, inizia con « ciò che il pubblico sa »:

Il pubblico sa che Arturo Santa Clara era un grande e fortunato generale inglese. Sa che dopo splendide, ancorché caute campagne in India e in Africa, fu il comandante della spedizione contro il Brasile, allorché il grande patriota brasiliano Olivier mandò il suo ultimatum. Sa che in quella occasione Santa Clara con piccolissime forze attaccò Olivier che disponeva di grandissime forze, e fu catturato dopo un'eroica resistenza. E sa che dopo la sua cattura, con orrore del mondo civile, Santa Clara fu impiccato all'albero più vicino. Fu trovato che dondolava dall'albero, dopo che i brasiliani se ne furono andati, con la spada spezzata appesa al collo.[1]

Tuttavia, Padre Brown nota che qualcosa non quadra in questa storia che tutti sanno: Santa Clara, che era sempre stato un comandante prudente, caratterizzato più dal senso del dovere che dall'impeto, aveva portato avanti uno stupido attacco che si era concluso con un disastro; Olivier, che era magnanimo come un cavaliere errante e lasciava sempre liberi i prigionieri, aveva ucciso crudelmente Santa Clara. Per spiegare questo mistero, Padre Brown evoca una metafora:

« Dove un uomo saggio nasconde una foglia? Nella foresta. Ma dove può nasconderla se non vi è alcuna foresta? »[...]« Fa crescere la foresta per nascondervi la foglia - disse il prete, con voce cupa. - Un terribile peccato ». [...]« E se un uomo avesse da nascondere un cadavere, farebbe un campo di cadaveri per nasconderlo ».[2]

La soluzione risiede nell'ipotesi di un lato oscuro corrotto dell'eroe inglese:

[Sir Arturo Santa Clara] era un uomo che leggeva la sua Bibbia. Ed ecco il suo male. Quando comprenderà la gente, che è inutile leggere la propria Bibbia, se non legge anche la Bibbia degli altri? Un tipografo legge la Bibbia per gli errori tipografici; un mormone legge la sua Bibbia, e vi trova la poligamia; uno scienziato cristiano legge la sua, e trova che noi non abbiamo né braccia né gambe. Santa Clara era un vecchio soldato protestante anglo-indiano. [...] Naturalmente troverà nel Vecchio Testamento tutto ciò che vuole: lussuria, tirannia, tradimento. Oh, io credo ch'egli fosse onesto, come si dice. Ma che giova che un uomo sia onesto se coltiva la disonestà?[3]

Nella giungla brasiliana, poco prima della battaglia fatale, il generale si imbatté in un problema inatteso: il giovane ufficiale che lo accompagnava, il maggiore Murray, aveva indovinato in qualche modo l'orribile verità; mentre camminavano lentamente nella giungla, il generale uccise Murray con la sua sciabola. Ma cosa avrebbe potuto fare ora con questo cadavere, del quale avrebbe dovuto dare spiegazioni? «Poteva fare apparire quel cadavere meno straordinario; poteva creare un monte di cadaveri per nascondere quell'uno. In venti minuti, ottocento soldati inglesi marciavano alla morte ». [4] A questo punto le cose, tuttavia, si misero male per il generale: i soldati inglesi sopravvissuti indovinarono in qualche modo ciò che aveva fatto - erano stati loro a uccidere il generale, non Olivier. Olivier (a cui i sopravvissuti si arresero) generosamente li lasciò liberi e ritirò le sue truppe; i soldati sopravvissuti allora cercarono Santa Clara e lo impiccarono e poi, per salvare la gloria dell'esercito inglese, mascherarono il loro atto con la storia che Olivier lo aveva fatto uccidere.

La storia finisce nello spirito dei western di John Ford che preferiscono l'eroica leggenda alla verità (si ricordi il discorso finale di John Wayne ai giornalisti riguardo allo spietato generale impersonato da Henry Fonda, in Fort Apache):

Milioni che mai lo conobbero l'ameranno come un padre; adoreranno quest'uomo, il quale da quei pochi che lo conobbero in ultimo, fu trattato come sterco. Egli sarà un santo; e la verità su di lui non sarà mai raccontata; perché ho già preso, alla fine, la mia decisione.[5]

Qual è la lezione hegeliana di questa storia? Che si deve rifiutare una semplice lettura cinica o di denuncia? Che fare della corruzione del generale la verità della sua personalità sarebbe anch'esso mediocre e vile? Molto tempo fa Hegel descrisse questa trappola come quella dell'Anima Bella, il cui sguardo riduce tutti gli atti eroici ai vili motivi privati di coloro che li hanno compiuti:

Non c'è eroe per il suo cameriere; e non già perché quello non sia un eroe - ma perché questo è un cameriere; con il quale l'eroe non ha a che fare come eroe, ma, in generale, nella singolarità del bisogno e della rappresentazione, ossia come essere che mangia, beve e veste panni. Similmente per il giudicare non c'è azione nella quale esso non possa contrapporre il lato della singolarità individuale al lato universale della azione, né possa fare all'agente il cameriere della moralità.[6]

Padre Brown non è forse questo tipo di « servitore morale » rispetto al generale, o almeno un cinico che sa che la sgradevole verità deve essere nascosta per il bene pubblico? La finezza teologica di Chesterton è visibile nel modo in cui colloca la responsabilità della graduale caduta del generale: non è il tradimento da parte del generale della fede cristiana attraverso la sua corruzione morale, dovuta al prevalere di vili moventi materialistici. Chesterton è abbastanza saggio per dipingere la causa della caduta morale del generale come inerente al cristianesimo: il generale « era un uomo che leggeva la sua Bibbia. Ed ecco il suo male ».[7] E la particolare lettura che ne faceva - in questo caso quella protestante - a essere ritenuta responsabile. E non si potrebbe dire lo stesso riguardo al tentativo di Heidegger (e anche a quello di Adorno e Horkheimer, e anche di Agamben) di scaricare la responsabilità delle

catastrofi etico-politiche del ventesimo secolo sull'intera tradizione della « metafisica occidentale », con la sua « ragione strumentale », e così via, che conduce in modo lineare da « Platone alla Nato » (o, piuttosto, al gulag)? Sloterdijk ha scritto le righe seguenti a proposito della problematizzazione della « civiltà occidentale » da parte della sinistra:

Grazie a smisurate forme di autocritica - ad esempio il ricondurre Auschwitz a Platone a Lutero o la criminalizzazione della civilizzazione occidentale nel suo complesso - si cercò di cancellare le tracce che mostravano quanto si fosse stati vicini a un sistema genocida di classe.[8]

L'unica cosa da aggiungere è che lo stesso vale per Heidegger e gli altri ex fascisti: anch'essi nascosero il loro cadavere nazista sotto una montagna di cadaveri chiamata metafisica occidentale... E non si deve respingere nello stesso modo, come una generalizzazione affrettata, la saggezza liberalpopolare secondo cui i filosofi che si intromettono nella politica conducono al disastro? Secondo questo punto di vista, a partire da Platone, o hanno fallito miseramente oppure hanno avuto successo... sostenendo tiranni. La ragione, così continua la storiella, è che i filosofi tentano di imporre i loro Concetti sulla realtà, violentandola; non è strano che, da Platone a Heidegger, essi siano risolutamente antidemocratici (ad eccezione di pochi empiristi e pragmatici), svalutando il «popolo» in quanto vittima dei sofisti, alla mercé della pluralità contingente... Così, quando coloro che si attengono a questa saggezza di comune buonsenso sentono di marxisti che difendono Marx, affermando che le sue idee non furono realizzate fedelmente dallo stalinismo, la loro risposta è questa: «Grazie a Dio! Sarebbe stato ancora peggio se fossero state realizzate del tutto! » Heidegger almeno voleva trarre le conseguenze della sua catastrofica esperienza e concedeva che coloro che pensano ontologicamente devono errare onticamente, che lo scarto è irriducibile, che non esiste una « politica filosofica » adeguata. Sembra così che G.K. Chesterton fosse pienamente giustificato nella sua proposta ironica di installare un « corpo speciale di poliziotti che sono anche dei filosofi »:

E loro compito controllare gli inizi di questa cospirazione non solo considerandone l'aspetto delittuoso, ma cercando di approfondirne

quello teorico. [...] Il compito del poliziotto-filosofo [...] è nello stesso tempo più audace e più sottile di quello di un qualsiasi agente. Di solito un poliziotto va ad arrestare i ladri nelle birrerie, noi andiamo ai ricevimenti degli artisti a cercare di individuare uno speciale tipo di pessimista. Il poliziotto scopre da un libro mastro o da un diario che è stato commesso un delitto, noi, da un libro di sonetti, veniamo a sapere che verrà commesso. Il nostro scopo è rintracciare l'origine di quei pensieri che inducono l'uomo al fanatismo intellettuale e al crimine intellettuale.[9]

Pensatori differenti come Popper, Adorno e Lévinas non sarebbero pronti a sottoscrivere una versione leggermente emendata di questa idea, per cui il crimine politico è chiamato « totalitarismo » e il crimine filosofico è condensato nella nozione di « totalità »? Una strada dritta porta dalla nozione filosofica di totalità al totalitarismo politico e il compito della « polizia filosofa » è di rintracciare in un libro di dialoghi di Platone o in un trattato sul contratto sociale di Rousseau il fatto che verrà commesso un crimine politico.

Il poliziotto politico ordinario si infiltra nelle organizzazioni segrete per arrestare i rivoluzionari; il poliziotto-filosofo va ai convegni filosofici per individuare i sostenitori della totalità. Il poliziotto antiterrorismo ordinario cerca di individuare coloro che preparano attentati a edifici e ponti; il poliziotto politico cerca di arrestare coloro che sono in procinto di decostruire i fondamenti religiosi e morali delle nostre società.. .[10]

Questa posizione è quella della « saggezza »: un uomo saggio sa che non si deve « forzare » la realtà, che un po' di corruzione è la migliore difesa contro una grande corruzione. In questo senso, il cristianesimo è una forma di antisaggezza per eccellenza: una folle scommessa sulla verità, in contrasto con il paganesimo che, in fin dei conti, fa affidamento sulla saggezza (« tutto ritorna alla polvere, la Ruota della Vita continua a girare...») Il limite fatale di questa posizione di saggezza risiede nel formalismo inerente alla nozione di giusto mezzo, di esclusione degli estremi. Quando si sentono formule come « non abbiamo bisogno né di un totale controllo da parte dello Stato né di un liberalismo/individualismo senza nessuna regola, ma la giusta misura

sta in mezzo a questi due estremi », il problema che sorge immediatamente è la misura di questa misura -il punto di equilibrio è sempre tacitamente presupposto. Supponiamo che qualcuno dica: « Non abbiamo bisogno né di un eccesso di rispetto per gli ebrei né dell'Olocausto nazista, ma di una giusta misura di mezzo, alcune quote per le università e l'interdizione dalle funzioni pubbliche per gli ebrei, per prevenire la loro eccessiva influenza », non si può rispondere realmente su un piano puramente formale. Qui abbiamo il formalismo della saggezza: il vero compito è trasformare la misura, non solo oscillare tra gli estremi della misura.

Nel suo altrimenti ammirevole Holy Terror, Terry Eagleton sembra cadere nella stessa trappola quando spiega la dialettica phar-makos dell'eccesso del Sacro, del Terrore Santo come eccesso del Reale che dovrebbe essere rispettato, soddisfatto, ma tenuto a distanza. Il Reale è al contempo generativo e distruttivo: distruttivo se gli si lasciano le briglie sciolte, ma anche se viene negato, dal momento che la sua negazione scatena una furia che lo imita: ancora un caso di coincidenza degli opposti. Eagleton percepisce qui la libertà come un pharmakos, che diventa distruttivo quando è privo di limiti. Questa posizione, tuttavia, non è un po' troppo vicina a una forma conservatrice di saggezza? Non è un supremo paradosso che qui Eagleton, probabilmente il più aspro e perspicace critico del postmoderno, esprima la propria segreta tendenza postmoderna, assumendo uno dei grandi temi del postmoderno, quello della Cosa Reale rispetto alla quale bisogna mantenere una distanza adeguata? Non è strano che Eagleton professi le sue simpatie per conservatori come Burke e la sua critica della Rivoluzione francese: non perché essa fosse ingiusta, ma perché esponeva l'eccessiva violenza fondatrice dell'ordine legale, portando alla luce e mettendo nuova mente in atto ciò che deve essere nascosto a tutti i costi - questa è la funzione dei miti tradizionali. Il rifiuto di questi miti, il fare affidamento sulla pura Ragione critica della tradizione, infatti, conduce necessariamente alla follia e all'orgia distruttiva della sragione."

Dove si colloca Lacan rispetto a questa complessa questione a cui si è fatto riferimento con la noiosa e stupida designazione di « ruolo sociale degli intellettuali »? La teoria di Lacan, ovviamente, può essere usata

per gettare nuova luce sui numerosi fenomeni politicoideologici, portando allo scoperto la segreta economia libidinale che li sorregge; ma qui ci stiamo ponendo una domanda più elementare e semplice: la teoria di Lacan implica una posizione politica precisa? Alcuni lacaniani (e non solo i lacaniani), come Yannis Stavrakakis, cercano di dimostrare che la teoria lacaniana fonda direttamente la politica democratica. I termini sono noti: «non esiste il grande Altro» significa che l'ordine socio-simbolico è incoerente, non dà garanzie decisive e la democrazia è il modo per integrare nell'edificio del potere questa mancanza di fondamento ultimo. linché tutte le visioni organiche di una Totalità armoniosa della società poggiano sulla fantasia, la democrazia sembra offrire una posizione politica che « attraversa la fantasia », ovvero, che rinuncia all'ideale impossibile di una società priva di antagonismi.

Il teorico politico che serve da punto di riferimento chiave in questo caso è Claude Lefort, che era egli stesso influenzato da Lacan e usa i termini lacaniani nella sua definizione di democrazia: la democrazia accetta lo scarto tra il simbolico (il vuoto spazio del potere) e il reale (l'attore che occupa questo spazio), postulando che non esiste un agente empirico che possa occupare «naturalmente» lo spazio vuoto del potere. Gli altri sistemi sono incompleti, devono accettare dei compromessi, in occasionali riorganizzazioni, per funzionare; la democrazia eleva l'incompletezza a principio, istituzionalizza la riorganizzazione regolare in forma di elezioni. In breve, s(barrato A) è il significante della democrazia. La democrazia si spinge oltre il rimedio « realistico » secondo cui, per realizzare una certa concezione politica, ci si deve adattare alle imprevedibili circostanze concrete ed essere pronti a fare dei compromessi, per lasciare la porta aperta ai vizi e alle imperfezioni della gente - la democrazia trasforma l'imperfezione stessa in concetto. Tuttavia, si deve tener presente che il soggetto democratico, che emerge attraverso una violenta astrazione da tutte le sue radici e determinazioni particolari, è il soggetto barrato lacaniano, $, che in quanto tale è estraneo e incompatibile con il godimento:

La democrazia come spazio vuoto ha per noi il seguente significato: il soggetto della democrazia è un soggetto barrato. La nostra piccola algebra ci consente di cogliere immediatamente che ciò non tiene conto del piccolo (a). Il che vuol dire che tutto ciò dipende dalla

particolarità dei godimenti. Il soggetto vuoto barrato della democrazia trova difficile connettersi con tutto ciò che accade, prende forma, oscilla, in tutto ciò che noi designiamo con questa comoda piccola lettera, il piccolo (a). Ci viene detto: nel momento in cui c'è lo spazio vuoto, ognuno, se rispetta le leggi, può introdurvi le proprie tradizioni e i propri valori. [...] Tuttavia, ciò che sappiamo è che, in realtà, più la democrazia è vuota, più essa è sprovvista di godimento, e, allo stesso tempo, più godimento si condensa in alcuni elementi. [...] Più il significante è « privato delle sue affezioni », come hanno affermato altri, più il significante è purificato, si impone nella pura forma della legge, della democrazia egualitaria, della globalizzazione del mercato, [...] più aumenta la passione, si intensifica, i fondamentalismi si moltiplicano, la distruzione si estende, vengono compiuti massacri senza precedenti e si verificano catastrofi inaudite.[12]

Ciò significa che lo spazio vuoto democratico e il discorso della pienezza totalitaria sono strettamente correlati, due facce della stessa medaglia: non ha senso metterli in contrapposizione e invocare una democrazia « radicale » che sarebbe in grado di evitare questo spiacevole supplemento. Così, quando le persone di sinistra lamentano il fatto che oggi solo la destra si mostra appassionata, è in grado di proporre un nuovo immaginario mobilitante, mentre la sinistra si impegna solo nell'amministrazione, esse non vedono la necessità strutturale di ciò che percepiscono come una mera debolezza tattica della sinistra. Non è strano che il progetto europeo oggi ampiamente dibattuto non riesca a suscitare passioni: esso è fondamentalmente un progetto di amministrazione, non un impegno ideologico. L'unica passione è quella della reazione di destra all'Europa: tutti i tentativi di sinistra di immettere passione politica nella nozione di un'Europa unita (come l'iniziativa di Habermas e Derrida nell'estate del 2003) mancano il bersaglio. La ragione di questo fallimento è che l'attaccamento «fondamentalista» alla jouissance è l'inverso, il complemento fantasmatico della democrazia stessa.

Che fare, dunque, una volta che si siano tracciate le conseguenze di questo Unbehagen nella democrazia? Alcuni lacaniani (e non esclusivamente lacaniani) cercano di attribuire a Lacan la posizione di una critica interna della democrazia, di una provocazione che solleva

questioni spiacevoli senza proporre un proprio progetto politico positivo. La politica in quanto tale è qui svalutata in quanto dominio delle identificazioni immaginarie e simboliche, in quanto essa stessa implica per definizione un disconoscimento, una forma di autolimitazione. Lacan sarebbe dunque un provocatore, secondo una tradizione che va da Socrate a Kierkegaard, e discernerebbe le illusioni democratiche e i presupposti metafisici nascosti. La maggiore sostenitrice di questa seconda posizione è Wendy Brown che, pur non essendo una lacaniana, articola una critica nietzschiana estremamente importante e perspicace della politica politicamente corretta della vittimizzazione, che fonda la propria identità sul danno subito.

Un Nietzsche addomesticato

Brown legge la politica postmoderna dell'identità basata sui torti commessi contro gruppi specifici (la trinità sesso-genere-razza) come un'espressione della relazione ambigua con l'ossatura egualitaria democratica liberale dei diritti umani: ci si sente ingannati da essa (rispetto alle donne, ai neri, ai gay... la retorica universalistica liberale non è stata di alcun aiuto, essa maschera la continuità dell'esclusione e dello sfruttamento), e tuttavia si rimane profondamente attaccati a questi ideali. Con un'analisi raffinata Brown dimostra come il senso d'offesa morale emerga per trovare un compromesso precario tra un insieme di atteggiamenti incoerenti e opposti (sadismo e masochismo, attaccamento e rifiuto, biasimo degli altri e senso di colpa). La politica moralizzante è vista «non solo come un segno di un attaccamento ostinato a una certa equazione tra verità e impotenza, o come l'espressione di una volontà offesa, ma come un sintomo di una narrazione storica interrotta a cui non abbiamo ancora trovato delle alternative ».[13]

« Quando il fine del bene svanisce, ma il desiderio di esso rimane, la moralità si trasforma in moralismo politico ».[14] Dopo la disintegrazione delle grandi e onnicomprensive narrazioni della sinistra, quando l'attività politica si è dissolta in una moltitudine di questioni identitarie, ciò che va oltre queste lotte particolari può trovare uno

sbocco solo in un'impotente offesa moralistica.

Tuttavia, Brown compie un passo in avanti molto importante e spinge sino in fondo i paradossi della democrazia, più radicalmente di quanto Chantal Mouffe abbia fatto con il suo « paradosso democratico ». Già con Spinoza e Tocqueville è divenuto chiaro che la democrazia è in se stessa imperfetta - vuota, priva di un principio saldo - e ha bisogno di un contenuto antidemocratico per riempire la sua forma; come tale essa è costitutivamente «formale». Questo contenuto antidemocratico è fornito dalla filosofia, dall'ideologia, dalla teoria; non è strano che la maggior parte dei grandi filosofi, da Platone a Heidegger, fossero diffidenti rispetto alla democrazia, se non apertamente antidemocratici:

E se la politica democratica, la più ateoretica di tutte le forme politiche, richiedesse paradossalmente la teoria, richiedesse un'antitesi a se stessa nella forma e nella sostanza della teoria, e se ciò fosse necessario per soddisfare la sua ambizione di produrre un ordine libero ed egualitario?[15]

Brown articola tutti i paradossi derivanti dal fatto che « per essere sana, la democrazia richieda un elemento non democratico »: una democrazia ha bisogno dell'influsso permanente di una messa in discussione antidemocratica per rimanere una democrazia viva. La cura per le malattie della democrazia è di natura omeopatica:

Se, come suggeriscono le riflessioni di Spinoza e Tocqueville, le democrazie tendono cateconticamente verso dei principi antitetici alla democrazia, allora un esame critico di questi principi e delle formazioni politiche animate da essi è cruciale per il progetto di una rifondazione o di una riscoperta della democrazia.[16]

Brown definisce la tensione tra politica e teoria come tensione tra la necessità politica di fissare il fine, di ricondurre il flusso testuale a un principio formale, che possa guidarci nell'azione, e la permanente « decostruzione » della teoria che non può essere mai recuperata in un nuovo programma positivo:

Tra le pratiche umane, la politica è ateoretica in modo peculiare, perché le aspirazioni al potere che la costituiscono sono necessariamente in contrasto con il progetto teoretico di aprire il significato, di «far slittare il significato», secondo l'espressione di Stuart Hall. Il potere discorsivo funziona nascondendo le condizioni della propria produzione e dunque la propria malleabilità e contingenza. Questo fissare o naturalizzare i significati è il linguaggio necessario in cui la politica si realizza. Anche la politica dello spostamento decostruttivo implica questa normatività, almeno in modo provvisorio.[17]

Le analisi teoretiche che portano alla luce la natura contingente e incoerente e la mancanza di un fondamento ultimo di tutte le costruzioni normative e di tutti i progetti politici « sono imprese antipolitiche nella misura in cui ciascuna di esse destabilizza il significato senza proporre codici o istituzioni alternativi. Ma possono svolgere un ruolo fondamentale nel sostenere un regime democratico esistente ringiovanendolo ».[18]

È come se Brown stesse proponendo una sorta di kantiana « critica della ragione decostruttiva (antidemocratica) », distinguendo tra il suo uso legittimo e quello illegittimo: è legittimo usarla come un correttivo regolativo per via negativa, come una provocazione, e così via, ma è illegittimo usarla come programma o progetto politico. Brown individua lo stesso legame ambiguo nella relazione tra Stato e popolo: nello stesso modo in cui la democrazia ha bisogno dell'anti-democrazia per ringiovanirsi, lo Stato ha bisogno della resistenza del popolo per ringiovanirsi:

Solo attraverso lo Stato il popolo è costituito come popolo; solo nella resistenza allo Stato il popolo rimane un popolo. Così, come la democrazia richiede la critica antidemocratica per rimanere democratica, anche lo Stato democratico può richiedere la resistenza democratica anziché la fedeltà per non diventare la morte della democrazia. Allo stesso modo, la democrazia può richiedere da parte della teoria una scorta di critiche irrealizzabili e ideali irraggiungibili.[19]

Qui, tuttavia, in questo parallelismo tra le due coppie di democrazia/antidemocrazia e Stato/popolo, l'argomentazione di Brown cade prigioniera di una strana dinamica sintomale di inversioni: mentre la democrazia ha bisogno della critica antidemocratica per rimanere viva, lo Stato democratico ha bisogno della resistenza democratica del popolo, non della resistenza antidemocratica. Brown non sta forse confondendo qui due (o addirittura un'intera serie di) resistenze allo Stato democratico: la resistenza «elitista» antidemocratica dei teorici (Platone-Nietzsche-Heidegger) e la resistenza popolare-democratica contro il carattere insufficientemente democratico del

lo Stato? Inoltre, ognuno di questi due generi di resistenza non è accompagnato dal suo lato d'ombra: l'elitismo brutalmente cinico che giustifica i potenti; le esplosioni violente della folla? E cosa accade se i due si congiungono, se abbiamo una resistenza antidemocratica del popolo (« populismo autoritario »)?

Inoltre, Wendy Brown non liquida un po' troppo sbrigativamente teorici antidemocratici come Nietzsche, nel senso che proporrebbero critiche « irrealizzabili » alla democrazia? Come rispondere all'avvento di un regime che tenta di «realizzarle», come il nazismo? Non è troppo semplice sollevare Nietzsche dalle sue responsabilità affermando che i nazisti ne hanno distorto il pensiero? Ovviamente lo hanno fatto, come lo stalinismo ha distorto Marx, dal momento che ogni teoria cambia (è « tradita ») nella sua applicazione pratico-politica, e il punto di vista hegeliano da assumere in questo senso è che, in questi casi, la « verità » non risiede semplicemente dal lato della teoria: e se il tentativo di mettere in pratica una teoria rendesse visibile il contenuto oggettivo di questa teoria stessa, nascosto allo sguardo del teorico?

La debolezza della descrizione di Brown risiede forse nel fatto di localizzare l'ingrediente antidemocratico che tiene in vita la democrazia solo nella « folle » messa in discussione teorica dei suoi fondamenti a partire da premesse « irrealizzabili » - ma che dire degli elementi antidemocratici reali che sorreggono la democrazia? Non è forse qui che risiede la principale premessa delle analisi di Foucault (uno dei maggiori punti di riferimento di Brown) del potere moderno:

il potere moderno deve essere sorretto da una rete complessa di meccanismi di controllo e regolazione? Nelle sue Note verso una definizione di cultura, Eliot, questo «nobile conservatore» esemplare sostiene in modo convincente che una classe aristocratica forte è un ingrediente necessario per una democrazia realizzabile: i più alti valori culturali possono prosperare solo se sono trasmessi attraverso un complesso e continuo retroterra familiare e di gruppo. Così quando Brown afferma che « la democrazia richiede una critica antidemocratica per rimanere democratica», un conservatore liberale sarebbe del tutto d'accordo con i suoi avvertimenti contro l'eccesso di democrazia: qui dovrebbe esserci una tensione nell'opposizione tra Stato e democrazia, uno Stato non dovrebbe semplicemente dissolversi nella democrazia, dovrebbe mantenere l'eccesso di potere incondizionato sul popolo, la salda regola della legge, per prevenire il proprio dissolvimento. Se lo Stato, per quanto democratico sia, non è sorretto da questo fantasma dell'esercizio incondizionato del potere, non ha l'autorità per funzionare: il potere è, per definizione, in eccesso, altrimenti non è potere.

La questione qui è: chi funge da supplemento a chi? La democrazia è un supplemento a un potere statale fondamentalmente antidemocratico, o la teoria antidemocratica è un supplemento alla democrazia? In quale punto il predicato è invertito con il soggetto? Inoltre, a proposito dell'« arrestare lo slittamento del significato », in generale la teoria antidemocratica non argomenta il proprio orrore nei confronti della democrazia appunto perché la percepisce come troppo «sofistica» (per Platone...), troppo implicata nello slittamento dei significati, così che la teoria, lungi dal rimproverare alla democrazia la fissità del significato, vuole disperatamente imporre un ordine e una vita sociale stabili? E, inoltre, « lo slittamento incessante del significato » non è qualcosa che rappresenta già una caratteristica dell'economia capitalistica in sé che, nella sua dinamica contemporanea, eleva a nuovi vertici la vecchia descrizione marxiana del suo potere di dissolvimento di tutte le identità fisse?

La logica « omeopatica » evocata da Brown è dunque ambigua. Da un lato, il rimedio contro una democrazia ossificata è la critica teorica antidemocratica che fa a pezzi le sue certezze e la ringiovanisce. Ma

allo stesso tempo esiste un'omeopatia opposta: come è ovvio, il solo rimedio contro le malattie naturali della democrazia è maggiore democrazia. Questa difesa della democrazia è una variante della famosa battuta di Churchill per cui la democrazia è il peggiore di tutti i sistemi e la sua sola qualità risiede nel fatto che non ce n'è nessuno migliore: il progetto democratico è incoerente, un « progetto incompiuto » per definizione, ma il suo « paradosso » è la sua forza, una garanzia contro la tentazione totalitaria. La democrazia include la sua imperfezione nella propria definizione, e questo è il motivo per cui l'unica cura contro le deficienze di democrazia risiede in una maggiore democrazia.

Così, tutti i pericoli che si nascondono nella democrazia possono essere concepiti come fondati in queste incoerenze costitutive del progetto democratico, come modi per trattare queste incoerenze, ma il prezzo è che nel cercare di sbarazzarci delle imperfezioni della democrazia, dei suoi ingredienti non democratici, inavvertitamente perdiamo la democrazia stessa. Si pensi semplicemente a come il richiamo populista all'espressione diretta della Volontà Generale del popolo, aggirando tutti gli interessi particolari e i piccoli conflitti, finisca per soffocare la vita democratica. Alla stregua di Hegel, si sarebbe tentati di classificare la versione di Brown come aggravante estrema del « paradosso democratico », sino al punto dell'incoeren-za vera e propria. Quale sarebbe allora la (ri)soluzione di questa opposizione tra « tesi » (Lacan come teorico della democrazia?) e « antitesi » (Lacan come suo critico interno)? A nostro avviso è il gesto rischioso, ma necessario, della problematizzazione della nozione stessa di « democrazia », dello spostamento in un altro luogo: del coraggio di elaborare un progetto positivo realizzabile « al di là della democrazia ».

Brown non è forse troppo a-nietzschiana nella sua riduzione di « Nietzsche » a una correzione provocatoria della democrazia che, attraverso la sua esagerazione, renderebbe visibili le incoerenze e le debolezze del progetto democratico? Quando afferma che l'implicito (e anche esplicito) progetto antidemocratico di Nietzsche è « irrealizzabile », non passa troppo facilmente sopra il fatto che ci sono stati progetti politici reali che hanno fatto riferimento esplicito a Nietzsche, incluso il nazismo, e che lo stesso Nietzsche faceva costantemente riferimento agli eventi politici reali attorno a lui, ad

esempio alla « ribellione degli schiavi » della Comune di Parigi che trovava così inquietante?[20]

Brown opera così un addomesticamento di Nietzsche, la trasformazione della sua teoria in un esercizio di « trasgressione inerente »: provocazioni che non sono realmente « pensate sul serio », ma mirano, attraverso il loro carattere « provocatorio », a risvegliarci dal nostro sonno democratico-dogmatico e così a contribuire alla rivitalizzazione della democrazia... Questo è il modo in cui l'establishment apprezza i suoi teorici « sovversivi »: mosche innocue che ci punzecchiano e così ci rendono consapevoli delle incoerenze e delle imperfezioni della nostra impresa democratica; Dio impedisce che possano prendere il progetto sul serio e cercare di realizzarlo...

Michel Foucault e l'evento iraniano

Uno dei nostri principali cliché antitotalitari è quello degli « intellettuali » (nel famigerato senso del termine dato da Paul Johnson) sedotti dal tocco « autentico » degli spettacoli e delle esplosioni violente, innamorati dell'esercizio spietato del potere che completa la loro esistenza da femminucce - la lunga linea da Platone e Rousseau a Heidegger, per non citare la lista abituale di quelli abbindolati dallo stalinismo (Brecht, Sartre ecc.). La facile difesa lacaniana contro questa imputazione consisterebbe nel segnalare che il minimo che si possa dire della psicoanalisi lacaniana è che ci rende immuni da tali « tentazioni totalitarie »: nessun lacaniano ha mai commesso un simile errore grossolano d'essere sedotto dal miraggio di una rivoluzione totalitaria...

Tuttavia, anziché accettare una via d'uscita così facile, si deve piuttosto assumere eroicamente questa « responsabilità degli intellettuali bianchi ». Esaminiamone il suo aspetto più problematico. I contorni del dibattito riguardo allo statuto del coinvolgimento di Heidegger nel nazismo (si è trattato solo di un errore di passaggio privo di significato teorico o era fondato nel suo pensiero? Ha contribuito alla svolta che il pensiero di Heidegger ha preso successivamente?) ricordano in maniera un po' strana il breve impegno di Michel Foucault riguardo

alla rivoluzione iraniana.[21] Come potrebbero le linee seguenti non evocare un lampante parallelismo con Heidegger?

Molti studiosi di Foucault giudicano questi scritti [sull'Iran] aberranti o come il prodotto di un errore politico. A nostro avviso gli scritti di Foucault sull'Iran erano nei fatti strettamente legati ai suoi scritti teorici generali sul discorso del potere e i rischi della modernità. Secondo noi, inoltre, l'esperienza di Foucault in Iran ha avuto un impatto duraturo sulla sua opera successiva e non si può comprendere la svolta improvvisa negli scritti di Foucault degli anni Ottanta, senza riconoscere il significato dell'episodio iraniano e la sua preoccupazione più generale rispetto all'Oriente.[22]

In entrambi i casi si dovrebbe invertire la versione abituale secondo cui l'errore commesso ha reso il pensatore consapevole dei limiti della sua precedente posizione teorica e lo ha spinto a radicalizzare il suo pensiero, a compiere una «svolta» che avrebbe impedito il ripetersi di tali errori (lo spostamento di Heidegger verso la Gelassenheit, quello di Foucault verso l'estetica del sé): il coinvolgimento iraniano di Foucault, come il coinvolgimento di Heidegger nel nazismo, è stato in sé (nella sua forma) un gesto adeguato, la cosa migliore che avesse mai fatto, il solo problema è che si trattava (rispetto al suo contenuto) di un impegno nella direzione sbagliata.

Piuttosto che rimproverare a Foucault il suo «errore grossolano», si dovrebbe leggere la sua svolta in direzione di Kant, un paio d'anni dopo, come una risposta a questo impegno fallito. Foucault è interessato alla nozione di entusiasmo sviluppata da Kant a proposito della Rivoluzione francese (nel Conflitto delle facoltà, che abbiamo già citato nel Capitolo primo: come abbiamo già sottolineato, per Kant il suo vero significato non risiede in ciò che accadde realmente a Parigi - molte delle cose che si verificarono lì furono terrificanti, esplosioni di passioni omicide - ma nella risposta entusiasta che gli eventi di Parigi suscitarono agli occhi degli osservatori simpatetici in tutta Europa... Foucault non ha forse proposto una sorta di metateoria del proprio entusiasmo riguardo alla rivoluzione iraniana del **1978-1979**? Ciò che importa non è la realtà miserabile che seguì la sollevazione, gli scontri sanguinosi, le nuove misure oppressive e così via, ma l'entusiasmo

stimolato dagli eventi in Iran nell'osservatore esterno (occidentale), confermando le sue speranze nella possibilità di una nuova forma di collettivo politico spiritualizzato.

Per Foucault, dunque, l'Iran era l'oggetto di un'« autenticità inter-passiva», il mitico Altrove in cui accade l'autentico - Cuba, Nicaragua, Bolivia oggi ecc. - e di cui gli intellettuali occidentali hanno un bisogno irresistibile? E, per inciso, si potrebbe redimere nello stesso modo non solo l'entusiasmo suscitato dalla Russia stalinista in molti intellettuali e artisti occidentali negli anni Trenta e Quaranta, ma anche l'entusiasmo suscitato in coloro che invece erano aspri critici dello stalinismo dalla Rivoluzione culturale maoista: ciò che importava non erano la violenza e il terrore brutali che avevano luogo in Cina, ma l'entusiasmo acceso da questo spettacolo tra gli osservatori occidentali. .. (E - perché no? - si potrebbe sostenere lo stesso per il fascino esercitato dalla Germania nazista su alcuni osservatori occidentali nei primi quattro anni del regime di Hitler, quando la disoccupazione diminuì rapidamente, e così via !)

Tuttavia, il problema di questa lettura è che, nella sua interpretazione degli eventi iraniani, Foucault rovescia questa prospettiva e oppone l'entusiasmo di coloro che erano coinvolti nell'evento allo sguardo freddo dell'osservatore esterno che analizza il più ampio contesto causale, l'interrelazione tra le classi e i loro interessi, e così via. Questo spostamento dall'entusiasmo suscitato in un osservatore esterno all'entusiasmo di coloro che erano implicati nell'evento è cruciale: come pensare il legame di queste due collocazioni dell'entusiasmo, l'entusiamo dei partecipanti diretti e quello degli osservatori esterni e disimpegnati (disinteressati)? L'unica soluzione è « decostruire» l'immediatezza dell'esperienza vissuta dai diretti partecipanti: e se questa immediatezza fosse già messa in scena per un osservatore, per un immaginario sguardo dell'Altro? Se, nel loro vissuto più intimo, immaginassero già di essere osservati? Su questa linea, nel suo ultimo testo sull'Iran (Inutile de se soulever, del maggio 1979), Foucault contrappone la realtà storica di un complesso processo di trasformazioni sociali, culturali, economiche, politiche ecc., all'evento magico della rivolta che in qualche modo sospende la rete della causalità storica - a cui è irriducibile:

E la ragione per cui l'uomo si solleva a restare, in fondo, senza spiegazione. Ci vuole una lacerazione che interrompa il filo della storia e le sue lunghe catene di ragioni, perché un uomo possa «realmente», preferire il rischio di morire alla certezza di dover ubbidire.[23]

Bisogna essere consapevoli della connotazione kantiana di queste affermazioni: la rivolta è un atto di libertà che sospende momentaneamente il nesso della causalità storica, nella rivolta trapela la dimensione noumenica. Il paradosso, ovviamente, è che questa dimensione noumenica coincide con il suo opposto, con la pura superficie del fenomeno: il noumeno non solo appare, il noumeno è ciò che, in un fenomeno, è irriducibile alla rete causale della realtà che ha generato questo fenomeno - in breve, il noumeno è fenomeno qua fenomeno. C'è un chiaro nesso tra questo carattere irriducibile del fenomeno e la nozione deleuziana di evento come flusso del divenire, come l'emergere di una superficie che non può essere ridotta alla sue cause « corporee ». La sua risposta alle critiche conservatrici che denunciano i miserabili e persino terrificanti risultati effettivi di una sollevazione, è che esse rimangono cieche rispetto alla dimensione del divenire:

Oggi è di moda denunciare gli orrori della rivoluzione. Non c'è niente di nuovo, tutto il romananticismo inglese è permeato di una riflessione su Cromwell del tutto analoga a quella che si fa oggi su Stalin. Si dice che le rivoluzioni hanno un brutto avvenire. Ma non si smette di mescolare due cose, l'avvenire delle rivoluzioni nella storia e il divenire rivoluzionario della gente. Non si tratta neppure delle stesse persone nei due casi. La sola possibilità degli uomini è nel divenire rivoluzionario. Solo così possono scongiurare la vergogna o rispondere all'intollerabile.[24]

Deleuze fa qui riferimento alle esplosioni rivoluzionarie in un modo molto simile a quello di Foucault:

Il movimento iraniano non ha subito quella « legge» delle rivoluzioni che sotto il cieco entusiasmo farebbe, a quanto sembra, risaltare la tirannia che già le abitava segretamente. Quello che costituiva la parte più interiore e più intensamente vissuta della sollevazione toccava

direttamente uno scacchiere politico saturo. Ma questo contatto non significava identità. La spiritualità a cui si riferiscono coloro che stavano per morire non è paragonabile al governo cruento di un clero integralista. I religiosi iraniani vogliono legalizzare il loro regime attraverso i significati della sollevazione. Squalificando la sollevazione perché ora c'è un governo di mollahs, ci comportiamo come loro. In entrambi i casi si ha « paura ». Paura di quello che è appena successo l'anno scorso in Iran e di cui il mondo non aveva dato esempi da molto tempo.[25]

Foucault qui è effettivamente deleuziano: ciò che gli interessa non sono gli eventi iraniani che hanno a che fare con la realtà sociale effettiva e con le sue interazioni causali, ma la superficie evenemenziale, la pura virtualità della « scintilla di vita » che sola rende conto dell'unicità dell'Evento. Ciò che ha avuto luogo in Iran, nell'interstizio di due epoche della realtà sociale, non è stata l'esplosione del Popolo in quanto entità sostanziale dotato di un insieme di proprietà, ma l'evento del divenire popolo. Il punto, dunque, non è il cambiamento nelle relazioni di potere e dominio tra attori sociopolitici effettivi, la redistribuzione del controllo sociale, e così via, ma il trascendimento - o piuttosto la momentanea cancellazione - di questo dominio, l'emergere di un dominio totalmente differente di « volontà collettiva » come un puro senso-evento in cui tutte le differenze sono eliminate, rese irrilevanti. Un evento di questo tipo non solo è nuovo rispetto a ciò che è accaduto prima, è nuovo «in sé» e dunque rimane sempre nuovo.[26]

Tuttavia, qui, nel loro momento più sublime le cose iniziano a farsi complicate. Foucault deve concedere che questa divisione è interna agli stessi individui impegnati:

Si prenda l'attivista di un qualche gruppo politico. Quando prendeva parte a una di queste dimostrazioni, aveva una posizione ambigua: aveva fatto la sua valutazione politica, che era questa o quella, e allo stesso tempo era un individuo preso in questo movimento rivoluzionario, o meglio in questo movimento iraniano che si era sollevato contro il re. E le due cose non riuscivano a entrare in contatto, non si sollevava contro il re, perché il suo partito aveva fatto questa o quella valutazione politica.[27]

E la stessa divisione taglia tutto il corpo sociale: sul piano della realtà c'erano ovviamente molteplici attori, complesse interazioni tra le classi, la sovradeterminazione di conflitti incompatibili; tuttavia, sul piano dell'Evento rivoluzionario in quanto tale, tutto questo era « sublato » in « una volontà assolutamente collettiva », che univa l'intero corpo sociale contro lo scià e la sua cricca. Non c'era una divisione nel corpo sociale, una « lotta di classe », tutti -dai contadini poveri agli studenti, dal clero ai capitalisti delusi -volevano la stessa cosa:

La volontà collettiva è un mito politico con cui i giuristi e i filosofi cercano di analizzare o giustificare le istituzioni ecc. E uno strumento teorico: nessuno ha mai visto la « volontà collettiva » e, personalmente, pensavo che la volontà collettiva fosse come Dio, come l'anima, qualcosa che non è possibile incontrare. Non so se sarete d'accordo con me, ma a Teheran e in tutto l'Iran abbiamo incontrato la volontà collettiva di un popolo.[28]

Foucault contrappone qui rivolta e rivoluzione: « rivoluzione » (nel senso europeo moderno) designa la reinscrizione di una rivolta nel processo del calcolo strategico-politico: la rivoluzione è un processo attraverso il quale la rivolta è « colonizzata dalla realpolitik ». La rivoluzione ha dato legittimità alla sollevazione «ha distinto le forme buone e le cattive, ha definito le leggi del suo procedere. [...] E stata definita persino la professione di rivoluzionario. Addomesticando la sollevazione, si è preteso di farla apparire nella sua verità e di condurla a esiti reali ».[29]

Non è strano che Foucault paragoni l'apparire di una volontà collettiva a due cose noumeniche kantiane (Dio, anima). Quando il noumenico si manifesta, lo fa nella forma di un orrore supremo; come sa bene Foucault:

In questo quadro si mescolano aspetti importanti e atroci: la speranza formidabile di fare di nuovo dell'Islam una grande civiltà vivente insieme a forme virulente di xenofobia; scommesse mondiali e scommesse regionali. Il problema dell'imperialismo. E l'assoggettamento delle donne.[30]

Ciò che ha conferito al movimento iraniano la sua intensità è stato il suo registro duplice. Da un lato, una volontà collettiva che era stata espressa politicamente in modo molto forte, dall'altro il desiderio di un cambiamento radicale nella vita quotidiana. Ma questa duplice affermazione può basarsi solo su tradizioni, su istituzioni che sono portatrici di una quantità di sciovinismo, nazionalismo, esclusione, che esercitano un'attrazione molto potente sugli individui. Per affrontare un tale terribile potere armato, non bisogna sentirsi soli né iniziare a partire dal nulla.[31]

Il quadro si ingarbuglia. In primo luogo, Foucault si ritrae dal supporto totale alla rivoluzione iraniana (sorretta dalla speranza che una società totalmente differente emergerà da essa, fuggendo dallo spazio della modernità europea e dalle sue impasse), per valorizzare solo il momento entusiastico della rivolta in quanto tale: i liberali europei che vogliono discreditare gli eventi iraniani perché sono sfociati in una teocrazia oppressiva si muovono sullo stesso piano del clero che si richiama alla rivolta per giustificare il suo regime: entrambi cercano di ridurre l'Evento a uno dei fattori di una lotta politica di interessi strategici. Allora, con un movimento più sottile e sorprendente, Foucault individua un'altra ambiguità che non può essere ridotta alla differenza tra il livello della pura rivolta e il livello della molteplice interazione socio-politica: lo «sciovinismo», la «violenta xenofobia», l'« assoggettamento delle donne », e così via, non sono segni della contaminazione dell'Evento con la realtà sociopolitica, sono forze inerenti all'Evento stesso, ovvero, la loro mobilitazione ha conferito all'Evento la forza di opporsi al regime politico oppressivo e di evitare di essere imprigionato nel gioco dei calcoli politici. E il fatto di appoggiarsi sui più « disgustosi » motivi razzisti, antifemministi ecc. che ha dato alla rivoluzione iraniana la forza di andare al di là di una mera lotta pragmatica per il potere. Come direbbe Badiou, l'Evento autentico diventa così indistinguibile da uno pseudo-Evento.

Non abbiamo a che fare qui con una sorta di triade hegeliana in cui l'opposizione esterna viene gradualmente interiorizzata, riflessa all'interno? In primo luogo l'opposizione esterna tra la rivoluzione iraniana in quanto tale (un evento unico) e il modo in cui appare agli europei è interiorizzata nei due aspetti degli eventi stessi: l'aspetto

della lotta pragmatica per il potere e l'aspetto di Evento politico-spirituale unico. Infine, questi due aspetti sono identificati come forma e contenuto dello stesso evento: l'ideologia oppressiva misogina, l'antisemitismo ecc., sono i soli materiali ideologici a disposizione degli iraniani che possano sorreggere l'elevazione propriamente metafisica dell'Evento: l'Evento si trasforma in un carattere puramente formale, indifferente rispetto al suo specifico contenuto storico. In altre parole, Foucault arriva al punto in cui si deve effettivamente porre la domanda che viene normalmente rivolta a Badiou: perché, allora, la « rivoluzione » nazista di Hitler non è anch'essa un Evento? Non condivide i caratteri attribuiti da Foucault alla rivoluzione iraniana? Non si aveva là l'unità spirituale del popolo, non divisa in sottogruppi particolari separati dai loro interessi, un'unità per cui gli individui erano pronti a sacrificare se stessi? E, come nel caso dell'Iran, questo spirito di unità non era sorretto dai più « disgustosi » elementi della tradizione (razzismo e così via)?

A questo punto, l'unica mossa che rimane è lasciar cadere questa (orma; non è strano, allora, che dopo la sua esperienza iraniana, Foucault si sia ritirato nella tematica della cura di sé, dell'estetica dell'esistenza (sostenendo politicamente diverse iniziative per i diritti umani, che lo hanno reso in Francia un beniamino dei « nuovi filosofi» neoliberisti-umanitari). Qui si può solo avanzare l'ipotesi che la radice concettuale di questa impasse di Foucault risieda nella sua nozione chiave di dispositivo. A prima vista, può sembrare che il grande Altro lacaniano sia il cugino povero della nozione foucaultia-na di dispositivo, che è molto più produttiva per l'analisi sociale. Tuttavia, il dispositivo si trova a un punto morto rispetto allo statuto del soggetto: prima (nella sua storia della follia), Foucault tendeva a escluderlo dal nucleo resistente della soggettività; poi, si è spostato sulla posizione opposta, sull'inclusione radicale della soggettività resistente nel dispositivo (il potere in quanto tale genera resistenza, e così via - i termini del suo Sorvegliare e punire); infine, ha cercato di delineare lo spazio della « cura di sé », che consente al soggetto di articolare attraverso l'autorelazione il proprio «modo di vita» all'interno di un dispositivo, e così di riconquistare un minimo di distanza da esso. Il soggetto è qui sempre una curva, un disturbo del dispositivo., il proverbiale granello di sabbia che ne interrompe il funzionamento

uniforme. Con il « grande Altro » lacaniano la prospettiva è completamente opposta: porre il « grande Altro » è un gesto soggettivo, ovvero, il « grande Altro » è un'entità virtuale che esiste solo attraverso la presupposizione del soggetto (questo momento viene perso nella nozione althusseriana di « Apparati Ideologici di Stato », che mette l'accento sulla « materialità » del grande Altro, la sua esistenza materiale in istituzioni e in pratiche ritualizzate; il grande Altro lacaniano, al contrario, è fondamentalmente virtuale e in quanto tale, nella sua dimensione di base, « immateriale »).

Ma torniamo all'Iran. L'errore di Foucault non implica in nessun modo che la rivoluzione iraniana fosse uno pseudo-Evento (nel senso di Badiou), paragonabile alla «rivoluzione» nazista: essa era un Evento autentico, un'apertura momentanea che ha liberato inattese forze di trasformazione sociale, un momento in cui « tutto sembrava possibile ». Per individuare questa dimensione, è sufficiente seguire da vicino gli spostamenti e i rovesci degli eventi iraniani, la chiusura graduale delle molteplici forme di autorganizzazione della protesta di massa a causa dell'ascesa al potere politico del clero islamico. Non ci fu niente di paragonabile all'effervescenza dei primi mesi dopo la caduta dello scià - l'attività frenetica e costante, i dibattiti, i programmi utopici ecc. - in Germania dopo l'ascesa al potere del nazismo (mentre ci fu qualcosa di paragonabile nei primi anni della Rivoluzione d'ottobre). Non bisogna prendere questa differenza qualitativa solo come qualcosa che riguarda il livello formale degli eventi (o, ancora peggio, il livello della psicologia dei gruppi, come se l'esplosione iraniana fosse più «sincera» di quella nazista), la sua dimensione fondamentale fu quella del contenuto socio-politico: ciò che fa dell'esplosione iraniana un Evento è l'emergere momentaneo di qualcosa di nuovo che solo la lotta poteva formulare o nel senso di un'alternativa al di là delle opzioni esistenti della democrazia liberale occidentale o di un ritorno alla tradizione premoderna. La « rivoluzione » nazista non è mai stata « aperta » in questo senso autentico.

Foucault era dunque pienamente giustificato quando mise l'accento sulla potenzialità che lo sciismo islamico servisse da veicolo ideologico per un movimento democratico-egualitario: l'opposizione tra sunniti e sciiti è, in termini politici, quella di un'organizzazione statuale

gerarchica contro l'apertura egualitaria dell'evento. In contrasto sia con l'ebraismo sia con il cristianesimo, le altre due religione del libro, l'Islam esclude Dio dal dominio della logica paterna: Allah non è un padre, nemmeno simbolico. Dio in quanto Uno non è né generato né dà vita alle creature: non c'è posto per una Sacra famiglia nell'Islam. Per questo l'Islam mette talmente l'accento sul fatto che Maometto fosse un orfano; per questo nell'Islam, Dio interviene precisamente nei momenti di sospensione, ritiro, fallimento, « blackout » della funzione paterna (quando la madre o il bambino sono abbandonati o ignorati dal padre biologico). Questo significa che Dio rimane assolutamente nel dominio dell'impossibile-Reale: è l'impossibile-Reale al di là del padre, cosicché c'è un « deserto genealogico tra uomo e Dio ». [32] (Questo era il problema che Freud aveva con l'Islam dal momento che tutta la sua teoria della religione è basata sul parallelismo tra Dio e il padre). Cosa ancora più importante, ciò inscrive la politica al cuore dell'Islam, dal momento che il «deserto genealogico » rende impossibile fondare la comunità nelle strutture di parentela o in altri legami basati sul sangue: « il deserto tra Dio e il Padre è lo spazio in cui si istituisce il politico ».[33] Con l'Islam, non è più possibile fondare una comunità nel modo di Totem e tabù, attraverso l'assassinio del padre, che fa sì che la colpa che ne consegue tenga insieme i fratelli: in questo risiede l'inattesa attualità dell'Islam. Questo problema è al centro della famosa umma, la « comunità dei credenti » musulmana; ciò spiega sia la sovrapposizione di politico e religioso (la comunità deve essere fondata direttamente sulla parola di Dio), sia il fatto che l'Islam «dà il meglio di sé» quando fonda la formazione di una comunità « dal nulla », nel deserto genealogico, come una fraternità rivoluzionaria egualitaria. Non è strano che l'Islam abbia successo, quando degli uomini giovani si trovano privi di un rete di sicurezza familiare tradizionale.

Questo ci costringe anche a qualificare e limitare l'analogia tra l'impegno iraniano di Foucault e il coinvolgimento di Heidegger nel nazismo: Foucault aveva ragione nel fatto di impegnarsi, ha individuato correttamente il potenziale emancipatorio degli eventi; tutte le insinuazioni dei critici liberali che si sia trattato di un ulteriore capitolo nella saga degli intellettuali radicali occidentali che proiettano le loro fantasie in un'esotica zona esterna di turbolenza, il che permette

loro di soddisfare simultaneamente i loro desideri di emancipazione e la loro segreta inclinazione «masochista» per la dura disciplina e l'oppressione, mancano totalmente il bersaglio. Dove si trova, dunque, l'errore? Si può dire che ha fatto la cosa giusta per la ragione sbagliata: la maniera in cui ha teorizzato e giustificato il suo impegno è fuorviarne. Il contesto in cui opera Foucault nella sua analisi della rivoluzione iraniana è l'opposizione tra Evento rivoluzionario, l'entusiasmo sublime del popolo unito in cui tutte le differenze interne sono momentaneamente sospese, e il dominio pragmatico della politica degli interessi, i calcoli del potere strategico, e così via. L'opposizione che, come abbiamo già visto, evoca direttamente la distinzione kantiana tra noumenico (o più precisamente il sublime che evoca la dimensione noumenica) e fenomenico. La nostra tesi qui è molto precisa: questo tema generale è troppo « astratto » per rendere conto delle differenti modalità dell'entusiasmo collettivo, per distinguere, ad esempio, tra l'entusiasmo nazista del popolo unito nel suo rifiuto degli ebrei (i cui effetti sono stati indubbiamente reali), l'entusiasmo del popolo unito contro il regime comunista in stagnazione o un vero e proprio entusiasmo rivoluzionario. La differenza è semplicemente che i primi due non erano Eventi, ma meri pseudo-Eventi, perché mancavano del momento dell'apertura autenticamente utopica.

Questa differenza è strettamente immanente all'unità entusiastica: solo nell'ultimo caso, il comune denominatore di questa unità era la « parte dei senza parte », gli « oppressi », coloro che sono inclusi nella società senza avere un proprio spazio in essa e che, in quanto tali, funzionano come « singolarità universale », incarnando direttamente la dimensione universale.

Questo è anche il motivo per cui l'opposizione tra entusiasmo noumenico e interessi strategici particolari non copre tutto il campo; se fosse così, rimarremmo per sempre imprigionati nell'opposizione tra esplosioni emancipatone e lo smaltimento della sbornia del giorno « dopo », quando la vita ritorna al suo normale corso pragmatico. Da questa prospettiva ristretta, ogni tentativo di evitare e/o posporre questo rinsavimento e ritorno al corso normale delle cose equivale a terrore, al rovesciamento dell'entusiasmo in mostruosità. E se, invece, fosse questa la posta veramente in gioco in un autentico processo di

emancipazione: nei termini di Jacques Rancière, come unire il politico e la polizia, come tradurre le esplosioni emancipatone nella regolazione concreta del mantenimento dell'ordine pubblico? Cosa può essere più sublime della creazione di un nuovo « territorio liberato », di un ordine positivo delle cose che sfugga alla presa dell'ordine esistente?

Per questo Badiou ha ragione a negare lo statuto di Evento all'entusiasmo che è seguito al crollo dei regimi comunisti. Quando, negli ultimi mesi del 2001, il regime di Milosevic in Serbia è stato finalmente rovesciato, molti marxisti in Occidente hanno sollevato la questione: « Che dire dei minatori il cui sciopero ha portato all'interruzione della fornitura di elettricità e così ha effettivamente fatto cadere Milosevic? Non si è trattato di un autentico movimento dei lavoratori, in un secondo tempo manipolato dai politici, che erano o nazionalisti o corrotti dalla CIA? » Lo stesso punto sintomatico emerge a proposito di ogni nuova sollevazione sociale: in ognuno di questi casi, alcune persone identificano un movimento di lavoratori, che in un primo tempo dispiega un vero potenziale rivoluzionario, o almeno socialista, ma viene prima sfruttato e poi tradito dalle forze filocapitaliste e/o nazionaliste. In questo modo si può continuare a sognare che la Rivoluzione sia dietro l'angolo: tutto ciò di cui abbiamo bisogno è un'autentica direzione che sia in grado di organizzare il potenziale rivoluzionario dei lavoratori. Se bisogna prestar fede a queste interpretazioni, Solidarnosc era originariamente un movimento di lavoratori democratico-socialista, successivamente « tradito » dalla sua direzione che è stata corrotta dalla Chiesa e dalla CIA... C'è, ovviamente, un granello di verità in questo approccio: il maggior paradosso della disintegrazione del comunismo è stato che le grandi rivolte (la DDR nel 1953, l'Ungheria nel 1956, Solidarnosc in Polonia) erano originariamente sollevazioni di lavoratori che solo dopo hanno aperto la strada ai movimenti « anticomunisti » abituali; prima di soccombere al nemico « esterno », il regime ha ricevuto un messaggio riguardante la sua falsità da parte di coloro che questi «stati operai e contadini» evocavano come propria base sociale.

Tuttavia, questo fatto dimostra anche che la rivolta dei lavoratori mancava di ogni sostanziale implicazione socialista: in ogni caso, una volta che il movimento esplodeva, esso veniva rapidamente

egemonizzato dall'ideologia «borghese» ordinaria (libertà politica, proprietà privata, sovranità nazionale, e così via).

Il problema di Heidegger

Che interpretazione bisogna dare, dunque, all'impegno politico di Heidegger? In contrasto con Foucault esso non è stato solo un errore, ma un errore fondato sulla sua filosofia? C'è qualcosa di profondamente sintomatico nel desiderio spasmodico di molti critici democratici liberali di Heidegger di dimostrare che l'affiliazione di Heidegger al nazismo non è stata semplicemente un errore temporaneo, ma era in consonanza con i fondamenti del suo pensiero: è come se questa consonanza ci consentisse di liquidare Heidegger in quanto teoricamente irrilevante e così di evitare lo sforzo di pensare con e attraverso Heidegger, per confrontarci con le difficili questioni che ha sollevato contro alcuni elementi di base della modernità come l'« umanesimo », la «democrazia», il «progresso» ecc. Una volta che ci si sia liberati di Heidegger, possiamo continuare serenamente con le nostre idee comuni sui problemi etici aperti dalla biogenetica, su come armonizzare la globalizzazione capitalista con una vita di comunità ricca di significato: in breve, possiamo serenamente evitare di confrontarci con quanto c'è di veramente nuovo nella globalizzazione e nelle scoperte biogenetiche e continuare a misurare questi fenomeni con le vecchie unità di misura, nella folle speranza di una sintesi che ci consenta di mantenere il meglio di entrambi i mondi.

Questo, però, ovviamente non vuol dire affatto che si debba riabilitare la difesa abituale dell'episodio nazista di Heidegger che, non a caso, segue sempre una formula trita e ritrita:

1) Heidegger non è mai stato realmente un nazista, ha fatto solo alcuni compromessi superficiali per salvare ciò che era possibile salvare dell'autonomia dell'università; quando ha realizzato che questa tattica non avrebbe funzionato, ha coerentemente preso le distanze e si è ritirato dalla vita pubblica.

2) Heidegger è stato per un periodo limitato un sincero sostenitore

del nazismo, tuttavia, non solo si è ritratto, quando si è reso conto del proprio grave errore, ma la sua acquiescenza al potere nazista lo ha messo in grado precisamente di guardare dall'interno il nichilismo della tecnologia moderna come dispiegamento della volontà incondizionata di potere.

3) Heidegger era un nazista e non c'è niente da rimproverargli per questa scelta: nei primi anni Trenta si trattava di una scelta perfettamente legittima e comprensibile.

Quest'ultima posizione è quella di Ernst Nolte, e vale la pena richiamare qui il suo libro su Heidegger, che ha portato una ventata di aria fresca all'infinito dibattito su « Heidegger e la politica »: lungi dall'evitare la famigerata scelta politica di Heidegger nel 1933, esso la giustifica, o almeno, la de-demonizza, rendendola una scelta perseguibile e sensata. Contro i difensori abituali di Heidegger, il cui mantra è che il coinvolgimento nazista di Heidegger è stato un errore personale privo di conseguenze fondamentali per il suo pensiero, Nolte accetta l'affermazione di base dei critici di Heidegger che la sua scelta nazista fosse inscritta nel suo pensiero - ma imprimendole una torsione: invece di problematizzare il suo pensiero, Nolte giustifica la sua scelta politica in quanto opzione giustificabile alla fine degli anni Venti e all'inizio dei Trenta, considerati il caos economico e la minaccia del comunismo:

Per il fatto di aver opposto resistenza al « grande tentativo di soluzione » Heidegger fu - come innumerevoli altri - storicamente nel giusto, e questo dovrebbe risultare oggi evidente, dopo il palese fallimento del sistema di economia pianificata e dello Stato che si identifica con un partito. Per il fatto di essersi dato da fare per la « piccola soluzione », è diventato forse « fascista », ma per questo motivo non gli spetta affatto il torto sul piano storico.[34]

Ed ecco la formulazione esemplare di Mark Wrathall della seconda posizione:

L'opera di Heidegger dopo la guerra andò in qualche modo verso il superamento dell'ingenuità politica che lo aveva portato al disastroso coinvolgimento nel nazismo. Portò avanti il processo, in primo luogo

raggiungendo una chiarezza maggiore di prima sui pericoli del mondo moderno, i pericoli che lo avevano portato a pensare il nostro bisogno di una nuova apertura del mondo. Una volta che fu in grado di articolare il pericolo della modernità in termini di tecnologia, divenne chiaro che il nazismo era solo un altro movimento tecnologico (anche se impiegò la tecnologia per fini reazionari).[35]

Questo passo ci dice molto più di quanto appaia a prima vista. Le parole chiave in esso sono l'innocuo « solo un altro »: la premessa che sta dietro queste parole non è forse che « anche il migliore dei progetti politici, il tentativo più radicale di opporsi al nichilismo, è rimasto solo un altro movimento nichilistico imprigionato nella tecnologia? » Non c'è orrore del nazismo qui, il nazismo è « solo un altro» nella serie, la differenza è ontologicamente insignificante (e questo è il motivo per cui, per Heidegger, la vittoria degli Alleati nella Seconda guerra mondiale in realtà non ha deciso nulla). Qui è appropriata la citazione heideggeriana delle famose righe di Hòlderlin: « Dove cresce il pericolo, cresce anche ciò che può salvarci - das Ret-tende...» - per superare il pericolo, bisogna spingerlo all'estremo. In breve, per arrivare alla verità ontologica, Heidegger doveva errare onticamente. Così, quando Wrathall scrive a proposito dell'adesione al nazismo di Heidegger, « E sconcertante, a dir poco, che Heidegger, il quale dava a intendere di avere un'intuizione unica del movimento della storia mondiale, mostrò di essere così terribilmente cieco rispetto al significato degli eventi che si svolgevano davanti ai suoi occhi», [36] un heideggeriano potrebbe facilmente rovesciare questa argomentazione: la cecità « ontica » rispetto alla verità del regime nazista era una condizione positiva della sua intuizione « ontologica ». Tuttavia, quando i difensori di Heidegger affermano che la sua acquiescenza all'esercizio del potere nazista lo mise appunto in condizione di guardare dall'interno il nichilismo della tecnologia moderna come dispiegamento della volontà di potere incondizionata, questa linea di difesa non ricorda un po' l'atteggiamento della proverbiale prostituta trasformatasi in predicatrice che, dopo la sua conversione, attacca ferocemente i peccati carnali, affermando di sapere per esperienza quanto siano distruttivi?

Steve Fuller scrive:

Paradossalmente, la statura intellettuale di Heidegger può persino essere stata aiutata dalla pratica tradizionale consistente nell'« imparare dall'avversario », con cui i vincitori mostrano la loro indulgenza dopo una guerra. Da questo punto di vista, il « genio » politico di Heidegger potrebbe risiedere nell'avere aderito al nazismo abbastanza a lungo perché gli americani lo scoprissero durante la denazificazione, evitando però di essere giudicato un inavvicinabile criminale di guerra le cui opere dovessero essere messe al bando. Da antinazisti impegnati, comodamente sistemati nei paesi alleati, i rivali esistenzialisti di Heidegger non sono stati sottoposti a un esame così minuzioso e di conseguenza non hanno acquisito una tale mistica della profondità e del pericolo.[37]

C'è della verità in queste righe, ma è più complessa della semplice fortuna che Heidegger avrebbe avuto nel trovare il giusto equilibrio rispetto alla profondità della sua adesione al nazismo: la verità difficile da ammettere è che Heidegger è « grande » non a dispetto, ma a causa della sua adesione al nazismo, che questo coinvolgimento è un ingrediente della sua «grandezza». Immaginiamo un Heidegger senza questo passaggio, o un Heidegger che dopo la Seconda guerra mondiale avesse fatto ciò che molti colleghi si attendevano da lui: rinnegare pubblicamente la propria adesione al nazismo e chiedere scusa per essa - questo non avrebbe in qualche modo oscurato la radicalità del suo punto di vista? Non lo avrebbe costretto a quelle posizioni politiche umanitarie che disprezzava così aspramente? Miguel de Beistegui fa un'acuta osservazione sulla fondamentale ambiguità della disillusione di Heidegger rispetto al nazismo: essa consisteva nella « rassegnazione e disillusione con cui, sino alla fine della sua vita, e con un tocco di rimpianto per non averlo visto sviluppare il suo potenziale, faceva riferimento a esso come al 'movimento' ».[38] Tuttavia, non è proprio questa la ragione per cui il tardo ritiro di Heidegger dall'impegno politico non può essere concepito solo come una sperimentazione dall'interno del nichilismo della politica contemporanea? De Beistegui conclude il suo libro con l'affermazione che Heidegger

[...] non cadrà nella trappola [di una fede nel potere redentore dell'impegno politico] una seconda volta: essendosi scottato le dita con la politica, e avendo perso le sue illusioni a causa del fallimento dei

nazisti nel portare avanti un progetto di significato onto-destinale, le sue speranze si volgeranno alle risorse nascoste del pensiero, dell'arte e della poesia, giudicate come portatrici di un potere storico e destinale molto più grande di quello della politica.[39]

Ma il rifiuto di Heidegger di impegnarsi una seconda volta politicamente e di scottarsi così nuovamente le dita non è una versione negativa del suo continuo attaccamento malinconico al «movimento» nazista? (Il suo rifiuto di impegnarsi nuovamente in politica era, dunque, simile all'atteggiamento di un innamorato deluso che, dopo il fallimento della sua relazione, rifiuta l'amore in generale ed evita altre relazioni, confermando in modo negativo il proprio durevole attaccamento alla relazione fallita). Il presupposto di questo rifiuto non è forse che, sino alla fine della sua vita, Heidegger ha continuato a considerare il nazismo come il solo impegno politico che avesse quantomeno tentato di affrontare il problema giusto, al punto che il fallimento del nazismo equivale al fallimento della politica in generale? Non è mai venuto in mente ad Heidegger di ipotizzare - ad esempio, in modo liberale - che il fallimento del movimento nazista fosse semplicemente il fallimento di un certo tipo di impegno, quello che conferiva alla politica il compito di portare avanti « un progetto di portata onto-destinale», e che dunque la lezione da trarre fosse semplicemente un impegno politico più modesto. In altri termini, perché non concludere sulla base del fallimento dell'esperienza politica di Heidegger che ciò a cui si deve rinunciare è l'aspettativa che un impegno politico abbia conseguenze ontologiche destinali e che si deve prendere parte a una politica « meramente ontica », in grado di aprire uno spazio per la riflessione ontologica, lungi dall'offuscar- ne il bisogno? E se persino l'ultimo Heidegger, quando espresse i suoi dubbi sul fatto che la democrazia fosse l'ordine politico più adeguato all'essenza della tecnologia moderna, non avesse ancora imparato la lezione fondamentale del periodo nazista, continuando perciò a rimanere attaccato alla speranza di trovare un impegno (ontico) politico che fosse adeguato e fosse all'altezza del progetto ontologico della tecnologia moderna? (Il nostro presupposto, ovviamente, è che l'adesione al liberalismo non sia la sola alternativa: Heidegger aveva ragione rispetto ai suoi dubbi sulla democrazia liberale; ciò che rifiutava di prendere in considerazione era l'adesione a una sinistra

radicale).

Qui risiede l'importanza del legame tra Heidegger e Hannah Arendt: ciò che è in gioco nella difficile relazione tra Heidegger e Arendt è la proclamata avversione di Heidegger nei confronti del liberalismo e alla democrazia (liberale), che ha continuamente rigettato, sino alla morte, in quanto « inautentica », non le idiosincrasie delle loro relazioni personali. Arendt non fu solo l'opposto di Heidegger secondo il doppio asse della donna versus l'uomo e dell'ebrea « cosmopolita » versus un tedesco provinciale, ma (cosa molto più importante) fu la prima heideggeriana liberale, la prima a cercare di ricomporre le posizioni di Heidegger con l'universo democratico liberale. A una lettura più attenta, ovviamente, è facile comprendere cosa rendesse possibile a Hannah Arendt sostenere il liberalismo pur mantenendo la propria fedeltà di base alle posizioni di Heidegger: la sua posizione antiborghese, la sua svalutazione critica della politica come politica dei « gruppi di interesse », come espressione della società competitiva e avida della borghesia. Essa condivideva le grandi insoddisfazioni conservatrici rispetto alla mancanza di eroismo e all'orientamento pragmatico utilitaristico della società borghese:

Liquidare semplicemente come uno sfogo di nichilismo questa violenta insoddisfazione per il periodo prebellico e i successivi tentativi di restaurarlo (da Nietzsche a Sorel a Pareto, da Rimbaud e T.E. Lawrence a Junger, Brecht e Malraux, da Bakunin e Necaev ad Aleksander Blok) equivale a ignorare quanto giustificato potesse essere il disgusto in una società completamente permeata dalla mentalità e dai principi morali della borghesia.[40]

La contrapposizione chiamata qui in causa da Hannah Arendt è quella tra citoyen e bourgeois: il primo vive nella sfera politica dell'impegno pubblico per il bene comune, della partecipazione agli affari pubblici, mentre il secondo è l'utilitarista egoista totalmente immerso nel processo di produzione e che riduce tutte le altre dimensioni di vita al loro ruolo nel rendere possibile un funzionamento senza intoppi di questo processo. In termini aristotelici, questa contrapposizione è quella tra praxis e poiesis, tra l'esercizio « alto » delle virtù nella vita pubblica, e la « bassa » strumentalità del lavoro: la contrapposizione i

cui echi risuonano non solo nella distinzione habermassiana tra azione comunicativa e attività strumentale, ma anche nella nozione di Badiou di Evento (e nella sua concomitante negazione che un Evento possa aver luogo nel dominio della produzione). Si pensi a come Hannah Arendt descrive, in termini badousiani, la sospensione della temporalità come caratteristica ontologica fondamentale dell'azione politica ontica: l'agire, in quanto capacità dell'uomo di iniziare qualcosa di nuovo, « dal nulla », irriducibile alla reazione strategica calcolata a una situazione data, ha luogo nello scarto atemporale tra passato e futuro, nello iato tra la fine del vecchio ordine e l'inizio del nuovo, che nella storia è precisamente il momento della rivoluzione. [41] Tale contrapposizione solleva ovviamente una questione fondamentale, formulata da Robert Pippin:

[...] come può Hannah Arendt separare con un filtro ciò che ammira nella cultura borghese - il costituzionalismo, l'affermazione dei diritti umani fondamentali, l'uguaglianza di fronte alla legge, l'insistenza su una sfera privata della vita umana estranea al politico, la tolleranza religiosa - e condannare ciò con cui è in disaccordo - il secolarismo, l'assunzione cinica della pervasività dell'interesse privato, l'influenza corruttrice del denaro sui valori umani, le tendenze depoliticizzanti e la minaccia che essa pone per la tradizione e il senso di appartenenza?[42]

In altre parole, non sono due facce dello stesso fenomeno? Non è strano allora che, quando Hannah Arendt è costretta a dipingere il profilo dell'autentica « cura del mondo » come pratica politica non contaminata dal calcolo pragmatico e utilitaristico degli interessi, tutto ciò che può evocare sono forme di autorganizzazione in situazioni rivoluzionarie, dall'antica tradizione americana delle assemblee dei comuni ai consigli rivoluzionari nella rivoluzione tedesca. Non che non sia politicamente giustificata nell'evocare questi esempi - il problema è che sono « utopistici », che non possono essere riconciliati con l'ordine politico democratico liberale a cui lei rimane fedele. In altre parole, rispetto alla democrazia liberale Hannah Arendt non è forse vittima della stessa illusione dei comunisti democratici che, all'interno del « socialismo reale », lottavano per una sua instaurazione veramente democratica? Hannah Arendt ha ragione quando (implicitamente contro Heidegger) sostiene che il fascismo, pur essendo una reazione

alla banalità borghese, ne è la negazione inerente, ovvero, rimane all'interno dell'orizzonte della società borghese: il vero problema del nazismo non è che « è andato troppo lontano » nella sua volontà nichilistica soggettiva di esercitare il potere totale, ma che non è andato abbastanza lontano, ovvero, che la sua violenza è stata un'esternazione impotente, in ultima istanza al servizio dello stesso ordine che esso disprezzava. (Tuttavia, Heidegger, avrebbe avuto ragione a rifiutare la politica aristotelica di Hannah Arendt, in quanto non abbastanza radicale per evadere dallo spazio nichilistico della modernità europea).

Arendt sarebbe stata così giustificata se si fosse opposta alla versione semplicistica di hegelismo politico contemporaneo fornita da Pippin; il punto di vista fondamentale di quest'ultimo è che, ovviamente, da una prospettiva attuale, la nozione di Hegel di Stato razionale non funziona più, i suoi limiti sono evidenti, e questi limiti devono essere trattati in modo hegeliano:

Sia da un punto di vista piuttosto ovvio sia nei termini storici che avrebbe accettato come rilevanti per la propria filosofia, aveva torto. Nessuna di queste realizzazioni istituzionali ora sembra stabile, razionale e in grado di rispondere alle rivendicazioni dei soggetti liberi, come sosteneva Hegel, sebbene queste critiche spesso vengano avanzate esse stesse in nome di questa libertà. Ma la natura di questo errore è, secondo me, da hegeliano, il fatto di essere incompleto, non sbagliato fino in fondo.[43]

In breve, si tratta di una Aufhebung, di un'autocritica e di un autosuperamento immanenti di queste soluzioni, non di un loro totale rifiuto... Tuttavia, ciò che salta agli occhi è il carattere formalistico della formula di Pippin: non fornisce nessun esempio concreto che la renda operativa. La questione è, ovviamente, quanto dobbiamo andare lontano in questa Aufhebung, se dobbiamo adattare il progetto hegeliano di uno Stato razionale alle condizioni odierne - quanto « profondamente » è inscritta l'irrazionalità nella società borghese odierna? La sua critica può ancora essere formulata come una difesa della società borghese? Dobbiamo rimanere nel capitalismo o arrischiare un passo al di là di esso? Questi, però, non sono concetti

heideggeriani: la sua mossa fondamentale a proposito del nostro momento storico consiste nell'enfatizzare l'identità soggiacente alle scelte (ideologiche, politiche, economiche ecc.) con cui ci confrontiamo:

Dal punto di vista della loro origine onto-storica, non c'è una differenza reale o fondamentale tra la dottrina cristiana e il bolscevismo, tra il biologismo e l'imperialismo del nazismo e le forze del capitale (che oggi hanno permeato tutte le sfere della vita), e tra il vitalismo e lo spiritualismo. Questa, secondo me, è al tempo stesso la forza e la straordinaria debolezza e limitatezza della posizione di Heidegger. Da un lato, ci permette di stabilire delle continuità e delle complicità laddove pensiamo che ci siano incompatibilità, e di spostare il peso della differenza su un terreno differente (quello del « significato » o della «verità» dell'essere). Dall'altro, però, neutralizza le decisioni e le scelte che spesso si impongono, eliminando in questo modo lo spazio tradizionale della politica e dell'etica.[44]

Sfortunatamente, la soluzione di de Beistegui all'impasse rimane troppo legata al senso comune - un approccio equilibrato che prende in considerazione le esigenze legittime dei due livelli:

Nonostante la nostra dedizione alla decostruzione della metafisica e alla lotta per nuove possibilità di pensiero e azione al di là di essa, o forse ai suoi margini, continuiamo a vivere all'interno del quadro metafisico e tecnologico, e dunque siamo obbligati a prendere sul serio e a distinguere tra le molte e differenti scelte e situazioni che abbiamo di fronte, a livello storico, politico, religioso e artistico. [...] La relazione libera con la tecnologia che Heidegger invoca, dopo tutto, può implicare anche una partecipazione attiva a processi intrametafisici e non solo una meditazione sulla sua essenza. Anche all'interno della tecnologia si sono differenze che contano e rispetto alle quali non possiamo - e non dobbiamo - rimanere ciechi. Con un occhio critico, e l'altro decostruttivo, possiamo essere meglio attrezzati per navigare sulle acque spesso pericolose del nostro tempo.[45]

E se, invece, ci fosse una fondamentale discordanza tra ontologico e ontico, così che, come sostiene Heidegger, coloro che raggiungono la

verità ontologica devono sbagliare in quella ontica? Se dovessimo guardare con l'occhio ontologico, e quello ontico dovesse rimanere chiuso?

Differenza ontologica

Quando Heidegger parla di inautenticità, nascondimento, ritiro come inerenti all'evento della verità stesso, ha in mente due livelli differenti:

1) Da un lato, il modo in cui un uomo, quando è impegnato negli affari intramondani, dimentica l'orizzonte di significato all'interno del quale dimora e dimentica anche questa sua dimenticanza (in questo caso è esemplare la « regressione » del pensiero greco, che ha luogo con l'ascesa dei sofisti: ciò che prima era un confronto con le fondamenta del nostro Essere si trasforma in un gioco insignificante tra differenti linee di argomentazione prive di relazione inerente con la Verità).

2) Dall'altro, il modo in cui questo orizzonte di significato, nella misura in cui è un Evento epocale, si staglia sullo sfondo - e in questo modo lo nasconde - dell'imponderabile Mistero del suo sorgere, nello stesso modo in cui una radura nel mezzo della foresta è circondata dalla massa scura degli alberi.

La stessa ambiguità si ripete rispetto alla terra come ciò che resiste, rimane per sempre oscuro e inafferrabile: « C'è sempre qualcosa che resiste e che fa da sostrato alle nostre azioni, e questo qualcosa è reale ».[46] Così, da un lato, la terra designa ciò che resiste alla totalità dotata di senso di un mondo storico:

Quando un mondo cerca di tornare dentro la terra, incontra una resistenza. In questo processo, la terra si mostra in un modo determinato in termini di resistenza incontrata dal mondo. Costruendo la cattedrale, scopriamo i modi particolari in cui la nostra prassi è limitata e vincolata. [...] I nostri mondi, e di conseguenza le nostre relazioni dotate di senso con le cose, sono sempre basati su qualcosa che non può essere spiegato in termini di struttura intelligibile prevalente del mondo.[47]

D'altro canto, tuttavia, la cosa più impenetrabile è la struttura fondamentale del mondo stesso. Per esempio, quando affermiamo che la modernizzazione del Giappone era desiderabile perché ha portato a un prodotto interno più alto e a un maggiore reddito prò capite, ci si deve porre la domanda fondamentale:

Ma è proprio il motivo per cui si dovrebbero avere queste preferenze a essere in questione - se si preferissero il ritmo e lo stile di vita del Giappone premoderno a una crescita del reddito prò capite, l'argomento che il Giappone doveva modernizzarsi per incrementare il reddito medio cessa di essere convincente. [...] Così sembra che la forza della pulsione a instaurare un nuovo mondo e a distruggere il vecchio dipenda da qualcosa che si sottrae al nostro sguardo; ciò sta diventando talmente evidente da non essere più .una questione aperta: cioè, la desiderabilità di un nuovo mondo in sé. Questa desiderabilità è una cosa mondana, essa ritira e protegge il mondo che sorregge. [...] Il nostro mondo è sorretto dalle nostre preferenze più elementari - un gusto per l'efficienza e la flessibilità - che si sono ampiamente sottratte al nostro sguardo.[48]

La terra, dunque, è o l'impenetrabile abisso dell'ontico che si sottrae all'apertura ontologica, o l'orizzonte di questa stessa apertura, invisibile a causa della sua eccessiva autoevidenza: non la vediamo in quanto tale perché è il medium attraverso cui vediamo ogni cosa. Si dovrebbe compiere il passo propriamente hegeliano di identificare i due livelli: l'Oltre e lo schermo-ostacolo che distorce il nostro accesso all'Oltre. Questo, dunque, non è un semplice errore o una confusione di Heidegger (da risolvere o correggere introducendo un'ulteriore distinzione concettuale: un termine per la terra come oscurità di ciò che resiste all'apertura, un altro termine per l'invisi-bilità dell'orizzonte dell'apertura). L'oscillazione tra i due livelli è ciò che definisce la terra.

Questo significa che la differenza ontologica non è « massima », cioè tra tutti gli esseri, il genere più alto, e qualcosa d'altro/di più/al di là, ma « minima », lo scarto minimo di una differenza non tra esseri, ma tra il minimo di un'entità e il vuoto, il niente. Nella misura in cui si fonda sulla finitezza dell'umano, la differenza ontologica è ciò che rende impossibile una totalizzazione di « tutti gli esseri » - la differenza

ontologica significa che il campo della realtà è finito. La differenza ontologica è, in questo senso, « reale/impossibile »: per citare la definizione dell'antagonismo data da Ernesto Laclau, in esso la differenza esterna si sovrappone alla differenza interna. La differenza tra gli esseri e il loro Essere è al contempo una differenza all'interno degli esseri stessi; vale a dire, la differenza tra gli esseri/enti e la loro Apertura, il loro orizzonte di significato, scava sempre nel campo degli esseri stessi, rendendolo incompleto/finito. Qui risiede il paradosso: *la differenza tra gli esseri nella loro totalità e il loro Essere «manca» precisamente «la differenza» e riduce l'Essere a un altro ente «più elevato»*. Il parallelismo tra le antinomie kantiane e la differenza ontologica di Heidegger risiede nel fatto che, in entrambi

i casi, lo scarto (fenomeno/noumeno; ontico/ontologico) deve essere riferito al non-Tutto dello stesso dominio fenomenico-ontico. Tuttavia, il limite di Kant era che non era in grado di assumere pienamente questo paradosso della finitezza come costitutiva dell'orizzonte ontologico: in fin dei conti, ha ridotto l'orizzonte trascendentale al modo in cui la realtà appare a un essere finito (l'uomo), mentre il tutto è collocato nel più ampio e onnicomprensivo regno della realtà noumenica.

Qui è possibile rintracciare un chiaro nesso con il Reale lacaniano che, nel suo livello più radicale, è l'X disconosciuto, in relazione al quale la nostra visione della realtà è distorta anamorficamente: esso è simultaneamente la Cosa a cui non è possibile un accesso diretto e l'ostacolo che impedisce questo accesso diretto, la Cosa che sfugge alla nostra presa e lo schermo deformante che ci fa mancare la Cosa. Più precisamente, il Reale è fondamentalmente lo spostamento di prospettiva dal primo al secondo punto di vista. Si pensi alla ben nota analisi adorniana del carattere antagonistico della nozione di società: a un primo approccio, lo scarto tra le due nozioni di società (la versione nominalista individualista anglosassone e la nozione organicista durkheimiana di società come totalità che preesiste agli individui) sembra irriducibile; sembrerebbe che siamo costretti ad avere a che fare con una antinomia kantiana che non può essere risolta attraverso una più alta « sintesi dialettica » e che eleva la società a un'inaccessibile Cosa in sé. Tuttavia, a un secondo approccio, si

dovrebbe semplicemente registrare come questa antinomia radicale, che sembra precludere il nostro accesso alla Cosa, sia già la cosa stessa - il carattere fondamentale della società odierna è l'antagonismo inconciliabile tra Totalità e individui. Ciò vuol dire che, in fin dei conti, lo statuto del Reale è puramente parallattico e in quanto tale non sostanziale: non ha una densità sostanziale in sé, è solo un intervallo tra due prospettive, percepibile solo nel movimento dall'una all'altra. Il Reale parallasse è così opposto alla nozione abituale (lacaniana) del Reale come ciò che « ritorna sempre al suo posto », ovvero, come ciò che rimane lo stesso in tutti i possibili universi (simbolici): il Reale parallasse è piuttosto ciò che rende conto della molteplicità delle apparenze dello stesso Reale soggiacente - non è il nocciolo duro che persiste come Identico, ma il pomo della discordia che polverizza l'identità in una molteplicità di apparenze. A prima vista, il Reale è l'impossibile nocciolo duro con cui non possiamo confrontarci direttamente, ma solo attraverso le lenti di una moltitudine di finzioni simboliche, di formazioni virtuali. A un secondo approccio, questo nocciolo duro si mostra come puramente virtuale, non esistente in atto, un X che può essere ricostruito solo retroattivamente, a partire dalla molteplicità delle formazioni simboliche che sono « tutto ciò che è in atto ».

Heidegger, sembrerebbe, non era pronto a trarre tutte le conseguenze da questo necessario doppio significato dello «svelamento » che, per dirla apertamente, lo avrebbe spinto ad accettare il fatto che la « differenza ontologica » in ultima istanza non è nient'altro che una crepa nell'ordine ontico (peraltro, in modo esattamente parallelo all'ammissione chiave di Badiou del fatto che l'Evento in fin dei conti non è nient'altro che una torsione nell'ordine dell'Essere). Questo limite del pensiero di Heidegger ha una serie di conseguenze filosofiche ed etico-politiche. Filosoficamente, porta alla nozione heideggeriana di destino storico che offre differenti orizzonti di apertura dell'Essere, destino che non può e non deve essere in nessun modo influenzato o dipendente da avvenimenti ontici. Dal punto di vista etico-politico, esso spiega l'indifferenza di Heidegger (non semplicemente etica, ma propriamente ontologica) rispetto all'Olocausto, il fatto che lo equipari a uno dei tanti casi di uso strumentale tecnologico della vita (nel famigerato passaggio della conferenza sulla tecnica): riconoscere lo

statuto straordinario/eccezionale dell'Olocausto sarebbe stato uguale a riconoscere in esso un i trauma che fa a pezzi le coordinate ontologiche dell'Essere. Questa ; indifferenza fa di lui un nazista?

L'arma del delitto di Heidegger?

Ci sono due seminari di Heidegger che inficiano in maniera evidente la descrizione ufficiale di un Heidegger che si sarebbe adattato al nazismo in modo solo esteriore, per salvare quanto poteva essere salvato dell'autonomia dell'università: Uber Wesen und Begriffvon Natur, Geschichte und Staat (Sull'essenza e la nozione di natura, storia e Stato, inverno 1933-34, protocollo conservato nel Deutsches Literaturarchiv, Marbach am Neckar); Hegel uber den Staat {Hegel sullo Stato, inverno 1934-35, protocollo conservato anch'esso nel DLA). E significativo che il primo dei due non sia incluso nel Gesamtausgabe ufficiale pubblicato da Klostermann Verlag - un fatto che rende problematica la sua definizione come « edizione completa ». Questi due seminari sono quanto di più vicino possibile alla proverbiale arma del delitto, dal momento che incarnano esattamente quanto, secondo la doxa heideggeriana ufficiale, non poteva e non doveva avere luogo e non ebbe luogo: un pino sostegno al progetto nazista formulato e fondato all'interno del progetto filosofico di Heidegger. (Tuttavia, per un filosofo è sbagliato impiegare troppo tempo a trovare le armi del delitto: esse non fanno altro che confermare ciò che è già contenuto nella struttura formale di un pensiero). Nonostante ciò, non si deve perdere la calma troppo facilmente e lasciarsi andare a un'ordinaria condanna liberale: individuare il fallimento di Heidegger non è facile come sembra. L'atmosfera dei riferimenti politici di Heidegger nei suoi testi e corsi a partire dal 1930 (gli esempi che usa ecc.) è, come ci si può aspettare, sinistra; è sufficiente richiamare l'inizio del paragrafo che mette in questione l'essere di uno Stato: « Anche uno Stato è. In che consiste il suo essere? Nel fatto che la polizia arresta un sospetto ».' [49] L'esempio impiegato per illustrare ciò che Hegel intende con la sua affermazione a riguardo dell'identità speculativa tra razionale e reale, è anch'esso sinistro: «Il Trattato di Versailles è reale, ma non razionale ».[51]

Il punto di partenza di Heidegger è una difesa di Hegel contro la famosa affermazione di Cari Schmitt secondo cui Hegel è morto nel 1933, nel momento in cui Hitler ha preso il potere: «E stato detto che Hegel è morto nel 1933; è assolutamente il contrario: è solo allora che ha iniziato a vivere ». 5) Perché? Heidegger abbraccia la tesi di Hegel sullo Stato come la forma più alta di esistenza sociale: « La più alta realizzazione dell'essere umano ha luogo nello Stato ». 52 Arriva persino a « ontologizzare » direttamente lo Stato, definendo la relazione tra popolo e Stato in termini di differenza ontologica: « Il popolo, l'esistente, ha una relazione pienamente determinata nei confronti del suo essere, nei confronti dello Stato ».53

Tuttavia, in quanto segue, diventa presto chiaro che Heidegger ha bisogno di Hegel solo per affermare il sorgente « Stato totale » nazista contro la nozione liberale di Stato come mezzo per regolare l'interazione della società civile; riprende con approvazione lo sviluppo hegeliano del limite dello Stato « esterno », lo « Stato di necessità », lo « Stato di Comprensione », il sistema della società civile: 54 « non possiamo cogliere ciò che Hegel intende per libertà, se la prendiamo come una determinazione essenziale di un Io particolare. [...] La libertà è reale solo quando c'è una comunità di 'io', di soggetti ».55

Ma per «libertà» Hegel intende anche questo: insiste sul principio « moderno » del « diritto infinito » degli individui. Per Hegel la società civile è la grande conquista moderna, la condizione della libertà attuale, la « base materiale » del riconoscimento reciproco, e il suo problema è precisamente come unire l'unità dello Stato e la mediazione dinamica della società civile senza ridurre i diritti della società civile. Il giovane Hegel, specialmente nel suo System der Sittlichkeit, era ancora affascinato dalla polis greca come unità organica degli individui e della società: là, la sostanza sociale non si contrappone ancora agli individui come una legalità fredda, astratta, oggettiva, imposta dall'esterno, ma come l'unità vivente dei «costumi», di una vita etica collettiva in cui gli individui sono « a casa », perché la riconoscono come propria sostanza. Da questa prospettiva, la fredda legalità universale è una regressione rispetto all'unità organica dei costumi - la regressione dalla Grecia all'impero romano. Sebbene Hegel abbia presto accettato che la libertà

soggettiva della modernità debba essere assunta, che l'unità organica della polis sia persa per sempre, ha comunque insistito sulla necessità di una forma di ritorno a un'unità organica rinnovata, a una nuova polis che offrirebbe come controparte agli individui un senso più profondo di solidarietà sociale e di unità organica al di là dell'interazione « meccanica » e della competizione individualistica della società civile.

Il passo fondamentale di Hegel verso la maturità avviene quando abbandona realmente «il paradigma della polis» [56] attraverso la riconcettualizzazione del ruolo della società civile. In primo luogo, la società civile per Hegel è lo « Stato di Comprensione », lo Stato ridotto all'apparato di polizia che regola l'interazione caotica degli individui, ognuno dei quali persegue interessi egoisti - questa nozione individualistia e atomista di libertà e la nozione di ordine legale imposto agli individui come limite esterno della loro libertà sono strettamente correlate. Si ha dunque la necessità di passare da questo « Stato di Comprensione » al vero « Stato di Ragione », in cui le disposizioni soggettive degli individui sono armonizzate con la Totalità sociale, in cui gli individui riconoscono la sostanza sociale come propria. Il passo cruciale avviene quando Hegel sviluppa pienamente il ruolo di mediazione della società civile: il « sistema di dipendenza multilaterale» la cui forma fondamentale moderna è l'economia di mercato, il sistema in cui particolare e universale sono separati e opposti, in cui ogni individuo persegue solo i suoi obiettivi privati, in cui l'unità sociale organica si decompone in interazioni meccaniche esterne, che è in sé già la riconciliazione del particolare e dell'universale nella forma della famosa « mano invisibile » del mercato, in ragione della quale, perseguendo interessi privati a spese degli altri, ogni individuo contribuisce al benessere di tutti. Non si tratta semplicemente di « superare » l'interazione meccanica/esterna della società civile in un'unità organica più elevata: la società civile e la sua disintegrazione giocano un ruolo cruciale di mediazione, così che la vera riconciliazione (che non abolisce la libertà soggettiva moderna) deve riconoscere che questa disintegrazione è in se stessa già il suo opposto, una forza di integrazione. La riconciliazione è così radicalmente immanente-, implica un cambiamento di prospettiva verso ciò che in prima istanza appare come una disintegrazione. In altre parole, nella misura in cui la società civile è la sfera

dell'alienazione, della separazione tra la soggettività che persiste nella sua individualità astratta e l'ordine sociale oggettivo che si oppone a essa come una necessità esterna che riduce la sua libertà, le risorse per la riconciliazione devono essere trovate *in questa sfera (in ciò che, in questa sfera, appare «a prima vista come il meno spirituale, il più alienante: il sistema dei bisogni»)*[57]. non nel passaggio a una sfera « più alta ». La struttura di questa riconciliazione nell'Hegel maturo è, ancora una volta, quella della battuta di Rabinovich:

« Ci sono due ragioni per cui la società moderna è riconciliata con se stessa. La prima è l'interazione all'interno della società civile...» «Ma questa interazione è continuo conflitto, è il meccanismo della disintegrazione, della competizione spietata! » « Bene, questa è la seconda ragione, dal momento che questo conflitto e questa competizione rendono gli individui completamente interdipendenti e così generano il legame sociale finale...»

In questo modo cambia tutta la prospettiva: il fatto non è più che la Sittlichkeit organica della polis si disintegra sotto l'influenza corrosiva dell'individualità astratta moderna nei suoi molteplici modi (l'economia di mercato, il protestantesimo, e così via), e che questa unità deve essere in qualche modo restaurata a un livello più alto: il nocciolo delle analisi hegeliane dell'antichità, esemplificate al meglio dalle ripetute letture dell'Antigone, è che la stessa polis greca era già segnata, attraversata, da fatali antagonismi immanenti (pubblico-privato, maschile-femminile, umano-divino, liberoschiavo ecc.) che smentiscono la sua unità organica. L'individualismo universale astratto (il cristianesimo), lungi dal causare la disintegrazione dell'unità organica greca, è stato, al contrario, il necessario primo passo verso la vera riconciliazione. Per quanto riguarda il mercato, lungi dal trattarsi semplicemente di una forza corrosiva, è l'interazione attraverso il mercato a procurare il processo di mediazione, che costituisce la base della vera riconciliazione tra universale e particolare: la competizione di mercato unisce realmente le persone, mentre l'ordine organico le divide.

Il migliore indizio di questo spostamento nell'Hegel maturo riguarda l'opposizione tra costumi e legge: per il primo Hegel, la trasformazione

dei costumi in legge istituzionalizzata è un movimento regressivo dall'unità organica all'alienazione (la norma non è più vissuta come una parte della mia sostanziale natura etica, ma come una forza esterna che limita la mia libertà), mentre per l'Hegel maturo questa trasformazione è un passo in avanti cruciale, che apre e sorregge lo spazio della libertà soggettiva moderna.[58]

E in totale contrapposizione con queste posizioni hegeliane che Heidegger sviluppa la sua nozione di « Stato totale »:

Stiamo parlando di uno Stato totale. Questo Stato non è un dominio particolare (tra gli altri), non è un apparato atto a proteggere la società (dallo Stato stesso), un dominio con cui solo alcune persone hanno a che fare.[59] [...] il popolo, dunque, vuole e ama lo Stato in quanto esso costituisce il suo modo di essere un popolo. Il popolo è dominato dall'anelito, dall'eros, rivolto allo Stato.[60]

Questo Eros, ovviamente, implica una personificazione: l'amore è sempre amore per l'Uno, per il Leader:

Il Fuhrer dello Stato - quello che abbiamo - significa il compimento dello sviluppo storico: la realizzazione del popolo nel Fuhrer.[61]

E solo la volontà del capo a fare degli altri i suoi seguaci, e la comunità sorge da questa relazione in cui i seguaci seguono il capo. Il sacrificio dei seguaci ha origine in questa connessione vivente, non nella loro obbedienza ai vincoli delle istituzioni.[62]

Il capo ha qualcosa a che fare con la volontà del popolo; questa volontà non è la sommatoria di volontà singole, ma una Totalità dotata di un'autenticità primordiale. La questione della consapevolezza della volontà di una comunità è un problema comune a tutte le democrazie, che può essere risolto in modo proficuo, se si riconoscono la volontà del capo e la volontà del popolo nella loro essenzialità. Il nostro compito oggi è organizzare la relazione fondante del nostro essere in comune in direzione di questa realizzazione del popolo e del leader, laddove, in quanto sua realizzazione, i due termini non possono essere separati. Solo quando questo schema di base è affermato nel suo aspetto

essenziale attraverso la sua applicazione, è possibile un'autentica guida.[63]

Questo è, ovviamente, del tutto in opposizione a Hegel, per il quale il capo di uno Stato razionale non deve essere un leader, ma un re. Perché? Gettiamo uno sguardo sulla famigerata deduzione hegeliana della necessità razionale della monarchia ereditaria: la catena burocratica della conoscenza deve ricevere il supplemento della decisione del re, in quanto « perfetta oggettività concreta della volontà » che « rimuove tutte le particolarità elevandole nel Sé semplice, che interrompe quella ponderazione dei prò e dei contro nella quale ci si dibatte perennemente esitando, e che li decide con un: Io voglio, iniziando così ogni azione e realtà ». [64] Per questo « per il raziocinio, cioè per la considerazione dell'intelletto riflettente [...] il concetto del monarca è il concetto più difficile ». [65] Nel paragrafo successivo, Hegel elabora ulteriormente questa necessità speculativa del monarca:

In tale sua astrazione, questo Sé ultimo della volontà statuale è semplice e, pertanto, è singolarità immediata. Il suo concetto, quindi, implica la determinazione della naturalità. Il monarca, di conseguenza, è essenzialmente questo individuo, astratto da ogni altro contenuto, e precisamente questo individuo destinato alla dignità di monarca in una modalità naturale immediata, cioè per nascita naturale.[66]

Il momento speculativo che la Comprensione non può afferrare è « il passaggio dal Concetto dell'autodeterminazione pura all'immediatezza dell'Essere e, quindi della naturalità». [67] In altre parole, mentre la Comprensione può cogliere bene la mediazione universale di una totalità vivente, ciò che non può cogliere è che questa totalità, per realizzarsi, deve acquisire un' esistenza attuale nella forma di una particolarità «naturale» immediata,[68] Bisogna dare al termine « naturale », in questo caso, tutto il suo peso: nello stesso modo in cui, alla fine della Logica, la completa mediazione con se stessa dell'Idea si distacca dalla Natura, si riduce all'immediatezza esterna della Natura, la mediazione razionale dello Stato con se stesso deve acquisire un'esistenza reale in una volontà che è determinata come direttamente naturale, non mediata, stricto sensu « irrazionale ».

Mentre osservava Napoleone a cavallo per le strade di Jena dopo la battaglia del 1807, Hegel notava che era come se avesse visto lo Spirito del Mondo andare a cavallo. Le implicazioni cristologiche di questa osservazione sono ovvie: ciò che accadde nel caso del Cristo è che Dio stesso, il creatore di tutto il nostro universo, andava a spasso come un individuo comune. Il mistero dell'incarnazione può essere rilevato a livelli differenti, sino ad arrivare al giudizio speculativo dei genitori a proposito del loro bambino, « Il nostro amore passeggia fuori da qui », che rappresenta il rovesciamento hegeliano della riflessione determinata in determinazione riflessiva -

lo stesso di quanto accade con un re, quando il suo suddito lo guarda andare a passeggio: « Il nostro Stato sta andando a passeggio».

Anche l'evocazione da parte di Marx della determinazione riflessiva (nella sua famosa nota nel Capitolo primo del Capitale), non raggiunge lo scopo in questo caso: gli individui pensano di trattare una persona come un re perché è un re in sé, mentre, nei fatti, è un re solo perché lo trattano come un re. Tuttavia, la questione centrale è che questa « reificazione » della relazione sociale in una persona non può essere liquidata come un semplice « errore di percezione di carattere feticistico »; ciò che una liquidazione di questo tipo perde di vista è qualcosa che forse potrebbe essere designato come « il performativo hegeliano »: ovviamente un re è « in sé » un individuo miserabile, ovviamente è un re solo nella misura in cui i suoi sudditi lo trattano come un re; tuttavia, il punto è che l'« illusione feticistica » che sorregge la nostra venerazione nei confronti di un re ha in sé una dimensione performativa: la vera unità del nostro Stato, ciò che il re «incarna», si attualizza solo nella persona di un re. Questo è il motivo per cui non è sufficiente insistere sulla necessità di evitare la « trappola feticistica » e di distinguere tra la persona contingente di un re e ciò che rappresenta; ciò che il re rappresenta giunge a essere solo nella sua persona, come avviene anche con la coppia di amanti che (almeno all'interno di una certa prospettiva tradizionale) diviene reale solo nella sua prole.

Fin qui Hegel sembra dire la stessa cosa di Heidegger; c'è tuttavia una differenza chiave, resa chiara nell'Appendice al paragrafo 280:

Si sente spesso dire sui monarchi [che] con un monarca gli affari dello Stato dipenderebbero dalla casualità, poiché il monarca può essere educato male, e quindi non meritare di stare al vertice dello Stato; si dice dunque che, se la cosa più importante viene così affidata al caso, allora sarebbe un controsenso affermare che una tale situazione debba esistere come razionale. [...] Ciò che va rilevato in tale esigenza, però, è il suo presupposto, secondo cui nel monarca l'essenziale sarebbe la particolarità del suo carattere. Questo presupposto è nullo. In un'organizzazione sviluppata, infatti, l'importante è [che vi sia] un tale vertice decisionale formale, [che vi sia] una stabilità naturale della decisione; in questo ambito, dunque, la particolarità del carattere non c'entra proprio nulla. Ciò che dunque occorre a una monarchia è avere quest'unico uomo che dica «sì», che metta il puntino sulla «i». Infatti il vertice [dello Stato] dev'essere tale che non abbia alcuna importanza la particolarità del carattere. [...] In una monarchia, la legge non è l'arbitrio del monarca, bensì la costituzione, alla cui legge appartiene appunto il lato [statuale] oggettivo; a questo lato il monarca non deve far altro che apporre l'« io voglio » soggettivo.[69]

Ciò che in Heidegger viene perso è questa riduzione della funzione del monarca alla funzione puramente formale del mettere i puntini sulle «i», la separazione tra ciò che oggi chiameremmo l'aspetto « constativo » e quello « performativo » (o, in termini lacaniani, la catena della conoscenza e il Significante Maestro): l'« aspetto oggettivo » del governo di uno Stato, il contenuto delle leggi e dei provvedimenti (che rappresenta l'affare della burocrazia degli esperti), e la sua trasformazione in una decisione «soggettiva» dello Stato che deve essere realizzato. Il concetto heideggeriano di capo confonde appunto le due dimensioni, che Hegel si sforza di separare. L'ulteriore paradosso della nozione di Hegel di monarchia è che il re è l'eccezione costitutiva che, in quanto tale, garantisce l'uguaglianza universale davanti alla legge di tutti gli altri sudditi; non è strano che, in contrasto con Hegel, Heidegger rifiuti esplicitamente l'uguaglianza in favore della « gerarchia dei gradi » istituita dal Capo:

Il dominio appartiene al potere, che crea una gerarchia di gradi attraverso l'imposizione della volontà di chi governa, nella misura in cui è realmente potente, cioè nella misura in cui dispone di coloro che

sottostanno al suo governo.[70]

Heidegger - con buona pace di coloro che lo accusano di non prendere in considerazione gli aspetti «crudeli» della vita nell'antica

Grecia (lo schiavismo ecc.) - attira apertamente l'attenzione sul fatto che « il rango e il dominio » sono basati direttamente su un'apertura dell'essere, che in questo modo fornisce un fondamento ontologico alle relazioni sociali di dominio:

Dato che non di rado si ama oggi riferirsi, con uno zelo perfino eccessivo, alla polis greca, bisognerebbe non dimenticare questo aspetto, senza di che il concetto che si ha della polis rischia di diventare banale e sentimentale. Ciò che ha un rango è ciò che è più forte. E per questo che l'essere, il logos, in quanto accordo raccogliente [als der gesammelte Einklang], non risulta facilmente accessibile a chiunque e a vil prezzo, mentre si occulta di fronte all'accordo che non è se non viene compromesso, eliminazione di ogni tensione, livellamento.[71]

Qual è, dunque, il nemico di tale ordine gerarchico? La testa di Giano dell'egualitarismo non gerarchico, con le sue due facce, l'individualismo liberale borghese e l'egualitarismo comunista, fondato sulla spiritualità « giudeo-cristiana », che così è la fonte comune e la fondazione delle due opposte sponde della politica moderna:

In accordo con questa modalità, il dominio giudeo-cristiano fa un doppio gioco, prendendo al contempo le parti della « dittatura del proletariato » e dell'aspirazione culturale democratica liberale; per qualche tempo, questo doppio gioco continuerà a nascondere la nostra perdita già ora delle radici e la nostra incapacità di prendere decisioni essenziali.[72]

E qui Heidegger compie anche un passo ulteriore contro la doxa democratica liberale: nell'alternativa tra comunismo e liberalismo, il liberalismo democratico « inglese » è il più pericoloso: « La forma borghese cristiana del 'bolscevismo' inglese è la più pericolosa. Senza il suo annientamento, l'era moderna continuerà a stare in piedi ».[73]

La sfiducia nella democrazia è un carattere costante del pensiero di Heidegger, anche dopo la Kehre; lo troviamo nelle sue letture di

Nietzsche del 1936-37 (dove scrisse che l'Europa insiste nell'aderire alla « democrazia » e non vuole vedere che in questo consiste il suo destino di morte),7"[1] come nella sua intervista su Der Spiegel, pubblicata postuma, dove espresse il suo dubbio che la democrazia fosse la forma politica più adatta alla tecnologica.

La ripetizione e il nuovo

Così torniamo all'idea di Chesterton di nascondere un corpo sotto una pila di corpi: quando si condanna l'intero edificio filosofico di Heidegger come «fascista», si nasconde la propria incapacità di identificare un corpo - il carattere ideologico particolare che ha dato un tocco fascista a tutti gli altri - costruendo una pila di corpi chiamati «il pensiero fascista di Heidegger». In questo modo, si concede troppo al nemico: non c'è niente di « costitutivamente fascista » nelle nozioni di decisione, ripetizione, assunzione del proprio destino, e così via (o, per usare termini più vicini alla politica « ordinaria », nelle nozioni di disciplina di massa, sacrificio dell'individuo a beneficio della collettività, e così via). In breve, non si deve permettere al nemico di definire il terreno di battaglia e i suoi confini, in modo da finire per opporsi astrattamente a lui, sostenendo una copia al negativo di ciò che vuole. Per essere chiari e brutali fino in fondo, c'è una lezione da imparare dalla risposta di Hermann Goering, nei primi anni Quaranta, a un fanatico nazista che gli chiedeva perché proteggesse un noto ebreo dalla deportazione: « In questa città sono io che decido chi è ebreo! » (una risposta, per inciso, attribuita già a molti altri personaggi tedeschi che proteggevano ebrei privilegiati, da Bismark a Karl Luger). In questa città, siamo noi a decidere che cosa è di sinistra, così dobbiamo semplicemente ignorare le accuse liberali di «incoerenza». Per esempio, nella sua recensione al film su Guevara I diari della motocicletta, Paul Berman affermava criticamente:[...] tutto il film, nella sua concezione e nel suo tono, trasuda un culto cristologico del martirio, un culto dell'adorazione per la persona spiritualmente

superiore che si dirige verso la morte: precisamente il genere di adorazione che la Chiesa cattolica latinoamericana ha promosso per molti secoli, con conseguenze miserabili. La ribellione contro il cattolicesimo reazionario in questo film è essa stessa un'espressione di cattolicesimo reazionario. Le chiese tradizionali dell'America Latina sono piene di raccapriccianti statue di santi sanguinanti. E l'atmosfera masochista di queste statue è precisamente ciò che si vede nelle molte inquadrature del film del giovane Che, mentre tossisce convulsamente a causa dell'asma e si mette alla prova nuotando nell'acqua fredda.[75]

La risposta da dare a queste affermazioni è semplice: è vero... e allora? Perché la politica rivoluzionaria non dovrebbe riprendere il culto cattolico del martirio? E non bisogna avere paura di andare fino in fondo (o almeno a quello che per molti liberali sarebbe il fondo) e dire la stessa cosa rispetto a Leni Riefenstahl. La sua opera sembra offrirsi a una lettura teleologica, procedendo verso la sua oscura conclusione. E iniziata con Bergfilme che celebrava l'eroismo e lo sforzo corporeo nelle condizioni estreme della scalata in montagna; è arrivata ai due documentari nazisti, che celebravano le forme politiche e sportive della disciplina del corpo, della concentrazione e della forza di volontà; poi, dopo la Seconda guerra mondiale, nei suoi album di foto Leni Riefenstahl ha riscoperto il suo ideale di bellezza corporea e di aggraziato dominio di sé nelle tribù dei nubiani; infine, negli ultimi decenni, ha appreso l'arte difficile dell'immersione in acque profonde e ha iniziato a girare documentari sulla strana vita negli abissi oscuri del mare.

Cosi, a quanto sembra, si ottiene una traiettoria chiara dall'inizio alla fine: si inizia con gli individui che lottano sulle cime delle montagne e si discende gradualmente, sino a raggiungere il proliferare amorfo della vita stessa sul fondo del mare: ciò che ha incontrato laggiù non è il suo oggetto fondamentale, l'oscena e indistruttibile vita eterna, ciò che aveva sempre cercato? E questo non si applica anche alla sua personalità? Infatti, sembrava che la paura di coloro che erano affascinati da Leni non fosse più « Quando morirà? », ma « Morirà mai? »; per quanto sapessimo che presto sarebbe morta, in qualche modo non lo credevamo realmente, convinti segretamente che avrebbe continuato per sempre, così la sua morte fu una vera sorpresa.

A questa continuità viene usualmente attribuita una torsione « protofascista », come nel caso esemplare del famoso saggio di Susan Sontag su Riefenstahl, Fascinating Fascism. L'idea qui è che anche i suoi film precedenti e posteriori al nazismo articolino una visione della vita che è «protofascista»: il fascismo di Riefenstahl è più profondo della sua diretta celebrazione della politica nazista, risiede già nella sua estetica prepolitica della vita, nella sua fascinazione per i bei corpi e per i loro movimenti disciplinati... Forse è tempo di mettere in discussione questo luogo comune. Prendiamo Das blaue Licht: non è possibile leggere il film in modo esattamente opposto? [unta, la ragazza di montagna solitaria e selvaggia, non è un paria, che diviene quasi vittima di un pogrom da parte dei paesani, in un modo che non può fare a meno di ricordare i massacri antisemiti? Forse non è un caso che Béla Balàzs, l'amante di Riefenstahl all'epoca in cui scrisse insieme a lei la sceneggiatura, fosse un marxista...

Il problema qui è molto più generale, va ben al di là di Riefenstahl. Prendiamo l'esatto opposto di Riefenstahl, Arnold Schoen-berg: nella seconda parte di Harmonielehre, il suo maggior manifesto teorico del 1911, sviluppa la propria opposizione alla musica tonale in termini che ricordano superficialmente i tratti del più tardo nazismo antisemita: la musica tonale è diventata un mondo « malato », « degenerato » che ha bisogno di una purificazione; il sistema tonale ha ceduto « all'endogamia e all'incesto »; gli accordi romantici così come le settime diminuite sono « ermafrodite », « nomadi » e «cosmopolite»... Niente di più facile che affermare che quest'atteggiamento messianico apocalittico sia parte della stessa « situazione spirituale » che ha dato alla luce la « soluzione finale » nazista. Questa, tuttavia, è precisamente la conclusione che bisogna evitare'. ciò che rende repellente il nazismo non è la retorica della soluzione finale in quanto tale, ma la torsione concreta che esso le ha dato.

Un altro luogo comune di questo genere di analisi, più vicino a Riefenstahl, è il presumibile carattere « protofascista » della coreografia di massa che mette in scena movimenti disciplinati di migliaia di corpi (parate, performance di massa negli stadi, e così via); se si trova lo stesso fenomeno anche nel socialismo, si trae immediatamente la conclusione che c'è una « profonda solidarietà » tra i due «

totalitarismi». Questo tipo di procedimento, il prototipo del liberalismo ideologico, manca il bersaglio: non solo queste performance di massa non sono costitutivamente fasciste; non sono nemmeno «neutrali», in attesa di essere adottate dalla sinistra o dalla destra: è stato il nazismo a rubarle al movimento operaio, il loro creatore originario, e ad appropriarsene. Nessuno degli elementi « protofascisti » è di per sé fascista, ciò che li rende « fascisti » è solo la loro articolazione specifica, o, per usare le parole di Stephen Jay Gould, il modo in cui il fascismo li ha «preadattati». In altre parole, non esiste un «fascismo avant la lettre», poiché è la lettera stessa (la designazione) che costruisce dal fascio degli elementi il fascismo vero e proprio.

Sulla stessa linea, si deve rigettare radicalmente l'idea che la disciplina (dall'autocontrollo all'esercizio fisico) sia un carattere « protofascista » e lo stesso aggettivo « protofascista » dovrebbe essere abbandonato: esso rappresenta il caso esemplare di uno pseu- do-concetto la cui funzione è bloccare l'analisi concettuale. Quando diciamo che lo spettacolo organizzato di migliaia di corpi (o, per sempio, l'ammirazione per gli sport che richiedono sforzi intensi e autocontrollo, come l'alpinismo) è «protofascista», non diciamo a rigor di termini niente, esprimiamo solo una vaga associazione che maschera la nostra ignoranza. Così, quando tre decenni fa, i film di Kung Fu divennero popolari (Bruce Lee ecc.), non era ovvio che avessimo a che fare con un'autentica ideologia della classe operaia basata su giovanotti il cui solo mezzo per avere successo era l'esercizio disciplinato della loro unica proprietà, i loro corpi? La spontaneità e « il lasciarsi andare » dell'indulgenza verso libertà eccessive appartiene a coloro che possono permetterselo: coloro che non hanno niente, hanno solo la loro disciplina. La « cattiva» forma di disciplina corporea, se ce n'è una, non è il training collettivo, ma lo jogging e il body building come parte del mito new age della realizzazione delle potenzialità interne del sé. Non è strano che l'ossessione rispetto al proprio corpo sia quasi una parte obbligatoria del passaggio degli ex radicali di sinistra alla « maturità » della politica pragmatica: da Jane Fonda a Joschka Fischer, il «periodo di latenza » tra le due fasi fu marcato dalla focalizzazione sul proprio corpo.

Così, per tornare a Riefenstahl, questo significa non che si debba

liquidare il suo coinvolgimento nazista come un episodio limitato e infelice. Il vero problema è sostenere la tensione che attraversa la sua opera: la tensione tra la perfezione artistica dei suoi procedimenti e il progetto ideologico che li ha « co-optati ». Perché il suo caso dovrebbe essere differente da quello di Ezra Pound, Yeats e al- t ri modernisti con tendenze fasciste che già da molto tempo sono divenuti parte del nostro canone artistico? Forse, la ricerca della «vera identità ideologica » di Riefenstahl è fuorviante: questa identità non esiste, Riefenstahl era veramente incoerente e ondeggiante poiché era prigioniera di un campo di forze conflittuale.

Per tornare a Heidegger, nel suo coinvolgimento nazista, egli non « aveva totalmente torto » - la tragedia è che aveva quasi ragione, poiché aveva sviluppato la struttura di un atto rivoluzionario per poi deformarlo imprimendogli una svolta fascista. Heidegger era vicinissimo alla verità precisamente laddove ha sbagliato di più, nei suoi scritti dalla fine degli anni Venti alla metà degli anni Trenta. Il nostro compito, dunque, è di ripetere Heidegger e recuperare questa dimensione/potenziale perduta del suo pensiero. Nel 1937-38, Heidegger scriveva:

L'atteggiamento conservatore resta impigliato nello storiografico; solo l'atteggiamento rivoluzionario tocca il corso profondo della storia, dove rivoluzione non indica il semplice crollo e la distruzione, ma indica il trasformante sovvertimento dell'usuale, allo scopo di ridare la sua struttura all'inizio. E poiché dell'inizio fa parte l'originario, il ridare la sua struttura all'inizio non è la brutta copia dell'aurorale, ma il totalmente altro che tuttavia resta il medesimo.[76]

Questa non è in sé una descrizione del tutto pertinente della rivoluzione, in linea con Benjamin? Si prenda l'esempio fornito da Walter Benjamin: la Rivoluzione d'ottobre fu una ripetizione della Rivoluzione francese che redimeva il suo fallimento, riportava alla luce e ripeteva lo stesso impulso. Già per Kierkegaard, la ripetizione è « memoria invertita», un movimento in avanti, la produzione del Nuovo, e non la riproduzione del Vecchio. « Non c'è niente di nuovo sotto il sole » è il contrasto più forte con il movimento della ripetizione. Così, non solo la ripetizione è (uno dei modi del) sorgere del Nuovo, ma il

Nuovo può sorgere solo attraverso la ripetizione. La chiave di questo paradosso, ovviamente, è ciò che Deleuze definiva come differenza tra il virtuale e l'attuale (e che -perché no? - si può definire anche come differenza tra lo Spirito e la Lettera). Prendiamo un grande filosofo come Kant. Ci sono due modi per ripeterlo: o ci si attiene alla lettera e si elabora ulteriormente o si cambia il suo sistema, nello spirito dei neokantiani (fino a includere Habermas e Lue Ferry); o si cerca di riconquistare l'impulso creativo che lo stesso Kant ha tradito nella realizzazione del suo sistema (ovvero, di connettersi a ciò che era già « in Kant più di Kant stesso », più del suo sistema esplicito, il suo nucleo eccessivo). Ci sono, di conseguenza, due modi di tradurre il passato. Il vero tradimento è un atto etico-teoretico della più alta fedeltà: si deve tradire la lettera di Kant per restare fedeli (e ripetere)

lo « spirito » del suo pensiero. E precisamente quando si rimane fedeli alla lettera di Kant che si tradisce realmente il nucleo del suo pensiero, l'impulso creativo che stava dietro di esso. Si deve portare questo paradosso sino alla sua conclusione: non solo si può rimanere realmente fedeli a un autore attraverso il suo tradimento (tradendo la lettera del suo pensiero); su un piano più radicale, l'affermazione inversa contiene ancora di più: si può tradire veramente un autore solo ripetendolo, rimanendo fedele al nucleo del suo pensiero. Se non si ripete un autore (nel senso autenticamente kierkegaardiano del termine), ma ci si limita a « criticarlo », a muoversi altrove, a rovesciarlo, e così via, questo significa effettivamente che in maniera inconsapevole si rimane all'interno del suo orizzonte, del suo campo concettuale. [77] Quando Chesterton descrive la sua conversione al cristianesimo, afferma: « Ho voluto essere in anticipo sulla mia età. Come loro, ho voluto essere qualche decina di minuti in anticipo sulla verità. La conclusione è stata, che mi sono trovato in ritardo di diciotto secoli ». [78] La stessa cosa non vale ancora di più per coloro che oggi cercano disperatamente di stare al passo col Nuovo seguendo la moda « post » più recente, e sono così condannati a rimanere per sempre diciotto anni indietro rispetto a ciò che è veramente Nuovo?

Nei suoi commenti ironici sulla Rivoluzione francese, Marx contrappone l'entusiasmo rivoluzionario all'effetto nauseante del « giorno dopo »: il risultato reale della sublime esplosione rivoluzionaria,

dell'Evento della libertà, e della fratellanza, è il miserabile universo utilitaristico/egoistico del calcolo di mercato. (E, per inciso, questo scarto non è ancora più ampio nel caso della Rivoluzione d'ottobre?) Tuttavia, non si deve semplificare Marx: il suo punto di vista non è quello del luogo comune per cui la realtà volgare del commercio è la «verità» del teatro dell'entusiasmo rivoluzionario. Nell'esplosione rivoluzionaria come Evento, balena un'altra dimensione utopica, la dimensione dell'emancipazione universale che, appunto, è l'eccesso tradito dalla realtà del mercato che prende il sopravvento « il giorno dopo ». In quanto tale, questo eccesso non è semplicemente abolito, liquidato come irrilevante, ma, per così dire, trasposto nello Stato virtuale, e continua a perseguitare l'immaginario emancipatorio come un sogno che aspetta di essere realizzato. L'eccesso di entusiasmo rivoluzionario rispetto alla propria « effettiva base sociale » o sostanza è dunque letteralmente quello di un attributo-effetto rispetto alla propria causa sostanziale, un Evento spettrale che aspetta la propria incarnazione.

Solo la ripetizione porta alla luce la differenza pura. Quando nella sua famosa analisi in Essere e tempo, Heidegger descrive la struttura estatica della temporalità dell'Esserci come movimento circolare che va dal futuro al presente attraverso il passato, non è sufficiente comprendere questo movimento come un movimento in cui, partendo dal futuro (le possibilità che mi sono aperte, i miei progetti, e così via), torno al passato (analizzo la struttura della situazione storica in cui sono stato « gettato », in cui trovo me stesso), e da qui mi impegno nel mio presente per realizzare i miei progetti. Quando Heidegger caratterizza l'avvenire stesso come «essere-stato» (Gewesene) o, più precisamente, qualcosa che è « essendo-stato » (Gewesene), egli colloca l'avvenire stesso nel passato; non, ovviamente, nel senso che viviamo in un universo chiuso in cui ogni possibilità futura è già contenuta nel passato, in modo tale che possiamo solo ripetere, realizzare ciò che è già presente nella struttura ereditata, ma nel senso molto più radicale dell'« apertura » del passato stesso: il passato stesso non è semplicemente « ciò che è stato », esso contiene potenziali nascosti, non realizzati, e l'avvenire autentico è la ripetizione/ recupero di questo passato, non del passato come è stato, ma di questi elementi nel passato che il passato stesso, nella sua realtà, ha tradito, represso, non è

riuscito a realizzare. In questo senso oggi si deve « ripetere Lenin »: scegliere Lenin come proprio eroe (per parafrasare Heidegger) non per seguirlo e fare la stessa cosa oggi, ma per ripeterlo/recuperarlo nel senso di portare alla luce le potenzialità non realizzate del leninismo.

E non si deve aver paura di concepire in questi termini la questione molto delicata della relazione di Heidegger con il nazismo. Sebbene sia vero che, contrariamente al « socialismo reale », non si parla di «fascismo reale» (dal momento che non abbiamo fatto esperienza del fascismo « in atto » come di un tradimento del suo costitutivo potenziale emancipatore), esiste nondimeno un filosofo che si è impegnato per l'appunto in una sorta di critica del « nazismo reale » a favore del suo vero potenziale (della sua «interna grandezza»), tradito dalla sua realtà nichilista razzista-tecnologica -e questi non è altri che Heidegger, ovviamente. Dopo la sua molto dibattuta delusione rispetto alla realtà del regime nazista nel 1934, lo sforzo di Heidegger attraverso gli anni Trenta è stato effettivamente di mettere in salvo questa «grandezza interna» tradita, il potenziale storico mondiale, del movimento nazista, e qui risiede la fondamentale scommessa politica delle infinite variazioni di Heidegger sul tema di Holderlin e del destino della Germania.[79]

Secondo i ricordi di un leader del movimento studentesco tedesco dei tardi anni Sessanta,[80]una delegazione di studenti in protesta rese visita a Heidegger nel 1968 ed egli espresse la sua piena simpatia e supporto per gli studenti, affermando che stavano facendo ciò che egli stesso aveva cercato di fare nel 1933 da rettore a Friburgo, sebbene da una posizione politica differente. Non si deve liquidare questa affermazione come un'illusione ipocrita da parte di Heidegger. Ciò che Heidegger cercava nel nazismo (per evitare un malinteso: non solo a causa di un errore accidentale del suo giudizio personale, ma dei difetti del suo stesso edificio teorico) era un Evento rivoluzionario, così che anche alcuni provvedimenti che impose all'università di Friburgo durante il suo breve mandato da rettore testimoniano la sua intenzione di realizzarvi una sorta di « rivoluzione culturale » (mettendo gli studenti insieme ai lavoratori e ai soldati - il che, in sé, non è un provvedimento fascista, ma qualcosa che il maoismo cercò di fare durante la Rivoluzione culturale). Si potrebbe avere dunque la tentazione di

applicare ad Heidegger il commento sarcastico di André Gide riferito a Théophile Gautier: nel 1933, giocò un ruolo cruciale nella politica accademica tedesca, solo che non fu all'altezza del ruolo.

Da Heidegger alla pulsione

Sebbene l'ipersensibilità quasi fobica di Heidegger rispetto alla morale possa essere facilmente spiegata come un'ammissione implicita del proprio comportamento eticamente repellente e della mancanza di un'elementare predisposizione etica, l'insistenza dei suoi avversari su queste stesse caratteristiche di Heidegger in quanto persona è falsa: come se, dimostrando la mancanza personale di etica di Heidegger, si possa evitare l'arduo compito di confrontarsi con le questioni poste dal pensiero di Heidegger. C'è nondimeno qualcosa di fastidioso nella proverbiale allergia di Heidegger rispetto a ogni accenno a considerazioni morali; nella sua lettura di Platone nel seminario del 1931-32, cerca anche di depurare il to agathon platonico da ogni nesso con la bontà morale, attraverso un abile riferimento a uno degli usi quotidiani dell'esclamazione «Bene! »: «Bene! » significa « Va bene! » « Deciso ! » Non ha niente a che vedere con il significato di bene morale; l'etica ha rovinato il significato fondamentale di questa parola. Si può così facilmente immaginare Heydriche esclamare a conclusione della conferenza di Wannsee: «

Bene! », usando il termine nell'« autentico » senso platonico (« Sarà fatto! E deciso! »)... Il fatto che ci sia un problema filosofico reale qui può essere dimostrato da una lettura più attenta del seminario di Heidegger sull'In- chiesta filosofica sulla natura della libertà umana di Schelling, in cui Heidegger è costretto ad ammettere una dimensione di Male radicale che non può essere storicizzata, ovvero, ridotta al nichilismo della tecnologia moderna. E merito di Bret Davis aver analizzato in dettagli questa impasse nel pensiero di Heidegger.

Nella sua attenta lettura di Heidegger, Derrida ha cercato di dimostrare come lo « Spirito » (Geist) sia il punto sintomale non decostruito nell'edificio filosofico di Heidegger; [81] Bret Davis ha fatto la stessa cosa

per la nozione di Volontà.[82] Negli studi di Heidegger, si sta gradualmente affermando l'idea che non ci siano due, ma tre fasi distinte del suo pensiero: la prima fase dell'analitica del Dasein (Sein undZeit) : la fase mediana di affermazione della storicità eroica (dalla conferenza « Che cos'è la metafisica? » al manoscritto Vom Ereignis - il testo chiave pubblicato in Introduzione alla metafisica); e l'ultima fase del ritiro dal nichilismo tecnologico alla poesia e al pensiero, sotto il segno della Gelassenheit. Nella sua prima fase, Heidegger ignora il fenomeno della volontà; nella seconda fase esso è affermato con forza, e ben al di là del coinvolgimento di Heidegger nel nazismo (nel manoscritto Vom Ereignis, che viene abitualmente letto come inizio del tardo Heidegger, continua a parlare della « volontà dell'Ereignis»)-, nell'ultima fase, come risultato del confronto di Heidegger con Nietzsche, la volontà, al contrario, è posta come nucleo della soggettività moderna, e dunque come ciò che deve essere superato se il genere umano deve lasciarsi alle spalle il nichilismo che minaccia la sua essenza. Attraverso un'analisi dettagliata e perspicace, Davis mostra come questa tripartizione non sia scontata: sebbene non tematizzata esplicitamente, la volontà non solo traspare sullo sfondo già nella prima fase; ancora più decisivo è che essa persiste sino alla fine, riemergendo misteriosamente in modi inaspettati.

Ciò su cui non sono d'accordo con Davis è il modo in cui interpreta questa strana persistenza della Volontà, che continua a perseguitare Heidegger anche quando il suo superamento diviene il fulcro del suo pensiero. Sotto la chiara influenza della sua profonda conoscenza del buddismo zen giapponese, Davis legge questa persistenza come un segno della «Gelassenheit come progetto incompiuto »: essa indica fondamentalmente che Heidegger non è riuscito a « decostruire » totalmente la volontà, perciò resta a noi, che proseguiamo sulla sua strada, il compito di portare a termine il lavoro e di trarre tutte le conseguenze dalla Gelassenheit. La nostra ipotesi, invece, è chela persistenza della volontà anche nel tardo Heidegger, così brillantemente messa in luce da Davis, dimostri piuttosto l'insufficienza dell'analisi critica di Heidegger della soggettività moderna - non nel senso che « Heidegger non è andato abbastanza lontano, e così è rimasto egli stesso segnato dalla soggettività », ma nel senso che ha trascurato il nucleo non metafisico della soggettività moderna: la

dimensione più fondamentale dell'abisso della soggettività non può essere colto attraverso le lenti della nozione di soggettività come atteggiamento del dominio tecnologico. [83] In altre parole, è il sintomo della Gelassenheit, un'indicazione del limite di questa nozione stessa, non solo del nostro del nostro fallimento nello sviluppare pienamente il suo potenziale.[84]

Davis propone la distinzione tra:

1) ciò che Heidegger chiama « la volontà » della soggettività, un fondamentale (dis)adattamento che è emerso e si è affermato in una particolare epoca storica della metafisica, e 2) ciò che noi abbiamo (integrando Heidegger con la nostra interpretazione) chiamato « ur-volere », un eccesso dissonante non storico che ossessiona l'essenza propria del non-volere.[85]

Heidegger affronta direttamente questa questione nella sua lettura di un frammento di Anassimandro sull'ordine e il disordine, in cui considera la possibilità che un ente

[...] può persistere nel suo soggiorno per essere maggiormente presente nel senso di « permanente ». Il via via soggiornante insiste nel suo esser-presente. In tal modo si arroga la pretesa di sottrarsi alla transitorietà del suo soggiorno. Si fissa nell'ostinazione dell'insistenza. Non tien più conto degli altri essenti-presenti. Si irrigidisce, come se il soggiornare consistesse nella permanenza durevole.[86]

La tesi di Davis è che questo « indugiare ribelle » si riferisca a un ur-volere astorico, un volere che non è limitato all'epoca della soggettività moderna e alla sua volontà di potere, ma appartiene al nucleo dell'Essere stesso. Per questo Davis ha ragione a non prendere in considerazione la lettura di Hannah Arendt di questo « desiderio di persistenza» che lo riduce alla tradizionale nozione teologica di «ribellione ostinata contro P'ordine' della Creazione in quanto tale»:[87] questo ur-volere non è l'egoistico ritiro-in-se-stessi di una creatura particolare dall'Ordine globale, è una «perversione» inscritta in questo stesso Ordine:

Non c'è un problema di « volere » che è un aspetto inestirpabile dell'inestirpabile finitezza umana? Non rimarrebbe un problema di «volere» - anche se non quello delle sue determinazioni/esacerbazioni storiche specifiche nell'epoca della metafisica - anche nell'altro inizio?[88]

Ciò che Heidegger ha visto in maniera chiara è ciò che anche la grande mistica renana (Eckhart, Bohme) ha visto: l'idea del Male come distanza o caduta dalla bontà divina non è sufficiente; la questione da porsi è: come può prodursi questa distanza? L'unica risposta coerente è: ci deve essere un'« inversione » in Dio, una lotta, una dissonanza, già nel cuore dell'Origine divina. Nello stesso modo, Heidegger fonda l'eccesso di soggettività, la sua negligenza nichilista dell'Essere, in un conflitto/discordia nel cuore dell'Essere. Davis trae la stessa conclusione dalle oscillazioni di Heidegger nella sua lettura del Trattato sulla libertà di Schelling: il Male radicale si mostra nel modo più brutale

[...] non nella tecnologia anonima e spersonalizzante dei campi di sterminio, ma piuttosto nel fatto che è possibile [...] per una persona guardare in faccia un'altra persona e, sentendo chiaramente il ritrarsi dell'interiorità, premere volontariamente il grilletto, o puntare un dito in direzione delle camere a gas. La malvagità di questa spersonalizzazione faccia-a-faccia - questa volontà malvagia di potere che vuole l'assassinio dell'Altro come Altro, in altre parole, che vuole mantenere un riconoscimento dell'Altro precisamente per prendersi appunto il piacere diabolico di annichilire la sua alterità -eccede radicalmente il Male delle macchinazioni calcolatrici della tecnologia. [...] L'incurante riduzione dell'Altro a un ingranaggio nella ruota della macchinazione tecnologica non è ancora la volontà malvagia di potere che mantiene un riconoscimento dell'alterità dell'Altro precisamente per prendersi il piacere diabolico di vincere la sua resistenza e assistere al suo dolore. Dopo Heidegger, dunque, dobbiamo compiere un passo indietro per pensare l'eccesso dissonante originario dell'ur-volere come radice potenziale, non solo della volontà tecnologica, anonima spersonalizzante, di volontà, ma anche di questa volontà malvagia spersonalizzante faccia a faccia di potere. Inoltre, nella misura in cui la libertà umana non può essere separata dalla responsabilità nei confronti di questa volontà malvagia non tecnologica di potere, un

limite del pensiero di Heidegger sul Male segnala un limite anche del suo pensiero sulla libertà umana.[89]

E qui, allora, che Heidegger si sbaglia con il suo famigerato inserimento dell'Olocausto nella stessa serie al pari dello sfruttamento agricolo della natura:

Ciò che è «scandalosamente inadeguato» qui è che il pensiero di Heidegger si mostra incapace di segnare una differenza essenziale tra la riduzione dei vegetali a fondo a disposizione per la produzione e il consumo di alimenti e il mettere in riga delle persone destinate a essere uccise in maniera sistematica.[90]

Cosa bisogna rispondere allora alla controargomentazione in difesa di Heidegger, secondo la quale non è Heidegger, ma la tecnologia moderna a ridurre vegetali e umani allo stesso livello di oggetti utilizzabili/disponibili? La risposta è chiara: Heidegger ha semplicemente (e in maniera cruciale) torto a ridurre l'Olocausto alla produzione tecnologica di cadaveri; in eventi come l'Olocausto esiste un elemento cruciale legato alla volontà di umiliare e ferire l'altro. La vittima è trattata come un oggetto in modo riflessivo, per umiliarla ulteriormente, in evidente contrasto con il vegetale prodotto industrialmente, dove l'intenzione di ferire è assente: nell'agricoltura industriale, un vegetale è semplicemente ridotto a oggetto di manipolazione tecnologica.

Per questo la nozione di trauma non ha spazio nel suo universo: in termini heideggeriani il concetto di trauma, di incontro traumatico, non designa precisamente il punto impensabile in cui un'intrusione ontica diventa così eccessivamente potente da oscurare l'orizzonte ontologico che fornisce le coordinate all'interno delle quali la realtà ci si dischiude? Per questo un incontro traumatico implica una «perdita di realtà » che deve essere compresa nel senso filosofico forte della perdita di orizzonte ontologico. Nel trauma, siamo momentaneamente esposti alla « cruda » cosa ontica non ancora coperta/schermata dall'orizzonte ontologico. Questo, evidentemente, è ciò che accade quando facciamo l'esperienza di qualcosa come l'Olocausto: l'eclissi del mondo stesso. Si deve prendere questa affermazione nel suo senso più letterale: un atto

di Male assoluto minaccia l'apertura del mondo.

La soluzione di Davis - «per distinguere chiaramente [...] tra la necessità ontologica dell'errare e l'eccesso disordinato del 'lasciarsi portare fuori strada' »[91] - giunge pericolosamente vicina alla distinzione semplicistica tra il livello « normale », ontologicamente necessario, di Male e l'« eccesso » ontico al di là di questo livello « normale » (qualcosa di affine alla vecchia distinzione di Herbert Marcuse tra repressione libidinale « necessaria » e la repressione eccessiva non necessaria). Il problema di questa soluzione è che manca il bersaglio due volte. In primo luogo, non coglie ovviamente il punto di vista di Heidegger, secondo cui, al contrario, il vero eccesso è il « Male » ontologico del nichilismo tecnologico; paragonati a esso, gli eccessi « ontici » sono una disgrazia minore, al punto che si potrebbe persino arrischiare una parafrasi heideggeriana di cattivo gusto di Brecht: « Cos'è la strage di migliaia di nemici, paragonata alla riduzione tecnologica dell'uomo stesso a oggetto di manipolazione tecnologica? » In secondo luogo, non coglie una dimensione individuata già dalla mistica tedesca da Eckhart in avanti: il Male fondamentalmente umano, astorico ed «eccessivo» (l'intenzione di ferire e umiliare l'altro), non è una semplice decadenza dell'essenza ontologica dell'uomo, ma deve essere fondato in questa stessa essenza ontologica.

E necessario, dunque, porre altre due domande (interconnesse). La prima, semplice, ma necessaria: ciò non assolve in ultima istanza l'uomo dalla responsabilità per il Male concreto, dal momento che il Male è fondato negli avvolgimenti dell'Essere stesso? In altri termini, la questione è « se Heidegger, attribuendo l'origine del Male alla negatività contenuta nell'essere stesso, implicitamente non giustifichi il Male in quanto errare necessitato ontologicamente». [92] La seconda, più fondamentale-ontologica: questo conflitto nel cuore dell'Essere è parte dell'Armonia, nel senso che l'essere è la concordia nascosta di poli in lotta, o è una discordia più radicale, qualcosa che fa deragliare l'Armonia dell'Essere? O, come si domanda Davis: « L'essere è una fuga all'interno della quale alla fine ogni dissonanza viene necessariamente armonizzata? O il Male abita il dono dell'essere come suo eccesso dissonante che non può essere sublato? » [93] Tuttavia, contro

l'affermazione di Davis che la prima opinione « trascina all'indietro il pensiero di Heidegger verso la sistematicità dell'idealismo », [94] si deve insistere che, al contrario, è il « paganesimo » premoderno (pre-idealista) ad avere come orizzonte ultimo la più alta Armonia delle forze in lotta, e che la « soggettività », nel suo senso più fondamentale, designa precisamente un « eccesso dissonante » che non può essere cooptato all'interno di un'Armonia più alta dell'ordine sostanziale dell'Essere.

Per rispondere a queste questioni, non è sufficiente pensare « con Heidegger, contro Heidegger», ovvero, spingere «il progetto incompiuto di Heidegger » sino alla fine. In altri termini, la critica immanente non è sufficiente in questo caso; si deve abbandonare la premessa di base di Heidegger di una diabolica inversione della « fuga dell'essere ». Torniamo alla lettura heideggeriana di Anassimandro. Per chiunque abbia conoscenze minime di Freud e Lacan, la lettura heideggeriana del « disordine » di Anassimandro non può fare a meno di evocare la pulsione freudiana: la sua formulazione rende perfettamente il «blocco», la fissazione dell'impulso su un certo punto impossibile attorno al quale circola obbedendo a una « coazione a ripetere». Nel suo significato più elementare, l'impulso è un « indugiare ribelle » che devia il flusso « naturale ». Così, se dicessimo che stricto sensu non c'è mondo, non c'è apertura dell'essere, precedente a questo «blocco»? Che non c'è una Gelassenheit disturbata dall'eccesso di volontà, che è questo eccesso-blocco ad aprire lo spazio per la Gelassenheit? Che solo sullo sfondo di questo blocco un essere umano può fare esperienza di sé come finito/mortale, in contrasto con un animale che è semplicemente mortale?

Il fatto primordiale, dunque, non è la fuga dell'essere (o la pace interna della Gelassenheit), che poi viene disturbata/pervertita dall'ascesa di una ur-volontà; il fatto primordiale è questa stessa ur-vo-lontà, il fatto che essa disturbi la fuga « naturale ». Per esprimersi in altro modo: perché un essere umano sia in grado di ritrarsi dall'immersione nel mondo quotidiano verso la pace interna della Gelas-senheit, questa immersione deve prima essere interrotta dal «blocco » eccessivo della pulsione.

Da questo è possibile trarre altre due conseguenze. La prima, che la finitezza umana è strettamente uguale all'infinità: l'« immortalità »/infinità oscena della pulsione che insiste « al di là della vita e della morte ». La seconda: il nome di questo eccesso diabolico di volontà che « perverte » l'ordine dell'essere è il soggetto. Il soggetto, dunque, non può essere ridotto a un'epoca dell'Essere, alla soggettività moderna basata sul dominio tecnologico - c'è, come un sostrato, un soggetto « astorico ».

La «divina violenza» di Heidegger

Se c'è un'affermazione contro cui si rivolge tutta la nostra interpretazione, è la nozione che « Heidegger ha abbandonato la sua infatuazione romantica per la lotta, e le azioni e i sacrifici mitici politici in favore di una forma più gentile e accogliente di apertura al cielo e alla terra, ai mortali e alle divinità ». [95] Questo capitolo avrebbe potuto avere come sottotitolo: Attenzione all'apertura gentile!

Rispetto alle tre fasi del pensiero di Heidegger questo significa che nella fase 2 esiste un potenziale passo avanti verso un'altra dimensione, che viene perso nella fase 3: laddove Heidegger ha sbagliato di più (il suo coinvolgimento nazista), egli si è avvicinato di più alla verità. Lungi dal risolvere le incoerenze della fase 2, la fase 3 propone un nuovo paradigma che le rende invisibili. In contrasto con questa affermazione dell'Heidegger tardo, della Gelassenheit verde, si deve dunque esplorare per nuove aperture l'Heidegger della violenza, delle azioni politiche e dei sacrifici. Sul piano dell'analisi testuale, Gregory Fried[96] ha già compiuto un grosso lavoro preparatorio nella sua profonda e pertinente lettura dell'intero opus heideggeriano attraverso le lenti interpretative del suo riferimento al polemos eracliteo (conflitto - in tedesco, Krieg, Kampf, o, predominante in Heidegger, Auseinandersetzung) del famoso Frammento 53: «Conflitto di tutte le cose è padre, di tutte è re, e gli uni, dèi li dimostrò, gli altri uomini; gli uni, schiavi li fece, gli altri liberi ».[97]

Come ogni interprete di Eraclito sa, questo frammento deve essere letto

come il rovesciamento della versione religiosa dell'universo come generato e governato da una potenza divina: per qualcuno come Esiodo, Dio (Zeus) «il padre e re di tutte le cose è! » Se si sostituisce Zeus con la lotta (conflitto), si fornisce una mappa dell'universo in tutto e per tutto differente: non una totalità gerarchica le cui tensioni e lotte sono controllate dalla forza paterna del superiore Uno divino, ma il processo continuo della lotta stessa come realtà ultima, come processo da cui emergono tutti gli enti al pari del loro ordine (temporaneo). Non solo l'identità stabile di ogni ente è temporanea, non solo presto o tardi essi scompaiono, si disintegrano, ritornano al caos primordiale; la loro identità (temporanea) stessa emerge attraverso la lotta, ovvero, l'identità stabile è qualcosa da conquistare attraverso il cimento della lotta, da affermare nel confronto con l'altro(i)... Vi suona forse familiare? Si può insistere che lo faccia - quando Heidegger, nella sua lettura del frammento, insiste sul fatto che « la lotta qui considerata è un conflitto originario in quanto anzitutto origina i combattenti come tali »,[98] non è forse vero che qui non abbiamo tanto l'abituale Heidegger avec Hitler, ma un inatteso Heidegger avec Staline! Anche per Stalin, la natura e la storia sono un grande e continuo processo di eterna « lotta tra gli opposti »:

Contrariamente alla metafisica, la dialettica parte dal principio che gli oggetti e i fenomeni della natura implicano contraddizioni interne, poiché hanno tutti un lato negativo e un lato positivo, un passato e un avvenire, elementi che deperiscono ed elementi che si sviluppano, e che la lotta tra questi opposti, tra il vecchio e il nuovo, tra ciò che muore e ciò che nasce, tra ciò che deperisce e ciò che si sviluppa, è l'intimo contenuto del processo di sviluppo, il contenuto intimo della trasformazione dei cambiamenti quantitativi in cambiamenti qualitativi.

Perciò il metodo dialettico ritiene che il processo di sviluppo dall'inferiore al superiore si operi non già attraverso un'armonica evoluzione dei fenomeni, bensì attraverso il manifestarsi delle contraddizioni inerenti agli oggetti, ai fenomeni, attraverso una « lotta » delle tendenze opposte che agiscono sulla base di queste contraddizioni.[99]

Anche la « lotta di classe » è già in Eraclito, nella forma della lotta che « gli uni, schiavi li fece, gli altri liberi »... Secondo alcune fonti, uno degli ospiti di Heidegger negli ultimi anni della Seconda guerra mondiale fu sorpreso di vedere sulla sua scrivania alcuni libri sulla filosofia marxista; Heidegger rispose che, dal momento che l'Unione Sovietica stava per vincere la guerra, si stava preparando a giocare il proprio ruolo in una nuova società... Apocrifo o no che sia, è possibile vedere la logica interna di questo aneddoto, che risiede nel rispecchiarsi inatteso del più alto e del più basso, la concisa bellezza poetica e precisione dell'antica saggezza di Eraclito e la semplice brutalità della «visione del mondo » dialettico-materialista di Stalin.

L'altro passaggio chiave greco sulla violenza su cui Heidegger ritorna ripetutamente è il famoso Coro dell'Antigone sul carattere « misterioso/demonico » dell'uomo. Nella sua lettura di questo coro nell'Introduzione alla metafisica, Heidegger sviluppa la nozione di violenza «ontologica» che appartiene a ogni gesto fondativo del nuovo mondo in comune di un popolo, compiuto dai poeti, dai pensatori e dagli uomini politici:

La violenza è assunta in un ambito in cui il criterio dell'esistere è determinato dalla convenzione dell'accomodamento e della mutua assistenza, onde ogni violenza, è necessariamente considerata soltanto come perturbamento e violazione. [...] Il violentante [der Gewalttàtige], il creatore, il quale avanza nell'inquietante e irrompe nel non-pensato, e che a forza ottiene il non-accaduto e fa apparire il non-veduto, questo violentante sta costantemente nel rischio [...]. Pertanto, colui che fa violenza non conosce la bontà e la pacificazione (nel senso solito), e neppure l'appagamento e la tranquillità del successo o del prestigio e del riconoscimento di tale prestigio. [.. .]La rovina rappresenta per lui il più profondo e ampio consenso accordato al predominante. [...] Un tale decidere essenziale deve tuttavia, per compiersi e mantenersi contro l'irretimento nel quotidiano e nell'abituale che costantemente minaccia, esercitare violenza. L'atto di violenza inerente alla sortita così decisa sulla via dell'essere dell'essente comporta la fuoriuscita dell'uomo dalla familiarità di ciò che gli è più prossimo e abituale.[100]

Come tale, il Creatore è «hupsipolis apolis» (.Antigone, verso 370): sta

al di fuori e al di sopra della polis e del suo ethos, non è vincolato da nessuna regola di « moralità » (che non è altro che una forma degenerativa di ethos) ; solo come tale può fondare una nuova forma di ethos, dell'essere in comune in una polis... Ovviamente, ciò che riecheggia qui è il tema di una violenza « illegale » che fonda la regola della legge stessa, sviluppata allo stesso tempo in forme differenti da Walter Benjamin e Cari Schmitt.[101] Ciò che spiega il carattere agghiacciante di questi passaggi è che, qui, Heidegger non fornisce solo una nuova variazione della sua figura retorica abituale dell'inversione (« L'essenza della violenza non ha niente a che vedere con la violenza ontica, con la sofferenza, la guerra, la distruzione ecc.; l'essenza della violenza risiede nel carattere violento dell'imposizione/fondazione del nuovo modo dell'Essenza -apertura dell'Essere in comune - in quanto tale »); qui, Heidegger (in maniera implicita, ma evidente) legge questa violenza essenziale come qualcosa che fonda - o almeno apre lo spazio per - le esplosioni delle violenze ontiche... La critica liberale di Heidegger ama soffermarsi su queste righe, enfatizzando come, sospendendo dei criteri morali anche minimi, Heidegger legittimi la violenza « ontica » più brutale dell'uomo di Stato-creatore, e così apra la strada al proprio coinvolgimento nazista e al proprio sostegno a Hitler in quanto uomo di Sta- to-creatore che, stando al di fuori e al di sopra dello spazio in comune della moribonda Repubblica di Weimar, senza paura ne ha fatto a pezzi le coordinate e così ha fondato violentemente un nuovo Essere in comune, quello della Germania risvegliatasi nella rivoluzione nazionalsocialista...

Tuttavia, si potrebbe essere tentati di aggiungere qui che, nel caso del nazismo (e del fascismo in generale), il contesto della violenza è piuttosto l'opposto: per quanto folle e di cattivo gusto possa sembrare, il problema di Hitler fu di non essere stato abbastanza violento, nel senso che la sua violenza non era abbastanza « essenziale ». Il nazismo non era abbastanza radicale, non ha arrecato disturbo alla struttura di base dello spazio sociale capitalistico moderno (e per questo ha dovuto focalizzarsi sulla distruzione di un nemico esterno inventato, gli ebrei).

Per questo motivo ci si deve opporre alla fascinazione nei confronti di Hitler che afferma che, ovviamente, era un uomo cattivo, responsabile della morte di milioni di persone, ma che in definitiva ha avuto

coraggio, ha perseguito quanto voleva con una volontà d'acciaio... Il punto è che ciò è non solo eticamente repellente, ma semplicemente falso: no, Hitler, non « ha avuto il coraggio » di cambiare realmente le cose; non ha agito realmente, tutte le sue azioni furono fondamentalmente reazioni, ovvero, ha agito in modo tale che niente cambiasse realmente, ha messo in scena un grande spettacolo di Rivoluzione in modo che l'ordine capitalistico potesse sopravvivere. Se si vuole suggerire un'azione che è stata davvero audace, perla quale si doveva veramente « avere il coraggio » di tentare l'impossibile, ma che è stata al contempo un'azione orribile, che ha causato sofferenza al di là di ogni possibile comprensione, si potrebbe nominare la collettivizzazione forzata di Stalin alla fine degli anni Venti in Unione Sovietica; ma anche qui, vale lo stesso rimprovero: il paradosso della « rivoluzione stalinista » del 1928 è stato piuttosto che, in tutta la sua brutale radicalità, non è stata abbastanza radicale nel trasformare effettivamente la sostanza sociale. La sua brutale distruttività deve essere letta come un impotente passage à l'acte. Lungi dal rappresentare una totale forzatura del Reale innominabile per conto della Verità, il «totalitarismo» stalinista designa piuttosto l'atteggiamento del «pragmatismo» assolutamente spietato, della manipolazione e del sacrificio di tutti i « principi » allo scopo di mantenere il potere.

Da questa prospettiva, il paradosso di Hitler fu che i suoi grandi gesti di disprezzo verso l'autocompiacimento borghese e così via, erano in ultima analisi funzionali a permettere a questo compiacimento di continuare: lungi dal disturbare effettivamente il tanto disprezzato ordine borghese « decadente », lungi dal risvegliare la Germania dall'immersione nella sua degenerazione, il nazismo fu un sogno che permise di continuare a crogiolarsi in esso e di ritardare un risveglio - la Germania si risvegliò realmente solo nella sconfitta del 1945. La paura che la nozione badousiana di «courage» (di cui si ha bisogno per essere fedeli all'Evento) suscita nelle menti liberali è: ma come distinguere tra un « buon » (propriamente evenemenziale) coraggio e un « cattivo » coraggio? Ad esempio, i nazisti che difesero Berlino nell'inverno del 1944-45 o i terroristi islamici che si fanno esplodere negli attacchi suicidi non sono anch'essi veramente coraggiosi? E tuttavia bisogna insistere sul fatto che non esiste un « coraggio cattivo »: il cattivo

coraggio è sempre una forma di codardia. Il « coraggio » dei nazisti era sorretto dalla loro codardia nell'attaccare l'elemento chiave della loro società, i rapporti di produzione capitalistici; il « coraggio » dei terroristi si basa sul « grande Altro » del quale pensano di essere gli strumenti. Il vero coraggio di un'azione è sempre il coraggio di accettare la non esistenza del grande Altro, ovvero, di attaccare l'ordine esistente nel punto del suo nodo sintomale.

Torniamo nuovamente a Heidegger: ciò significa che la violenza di Hitler, anche nel suo aspetto più terrificante (l'assassinio di milioni di ebrei) fu troppo «ontica», nel senso che fu un impotente passage à l'ade che rivelava l'incapacità del movimento nazista di essere realmente «apolis», di mettere in questione/scontrarsi con/mandare in frantumi le coordinate di base dell'essere in comune borghese. E se anche il coinvolgimento nazista di Heidegger dovesse essere letto come un passage à l'ade, un'esplosione violenta che dà prova dell'incapacità di Heidegger di risolvere l'impasse teoretica che aveva trovato in se stesso? La questione della relazione tra il coinvolgimento nazista di Heidegger e la sua filosofia deve essere riformulata: non è più una questione di adequatio (corrispondenza) tra il pensiero di Heidegger e le sue azioni politiche, ma di un'impasse inerente (che in sé non ha niente a che fare con il nazismo), e del passage violento come unico modo per venirne fuori.

Per questo bisogna riformulare anche il vecchio dilemma, All'origine era la Parola o l'Atto? Logicamente, tutto ha avuto inizio con la Parola; l'Atto che ne è seguito fu un'esplosione agitata che ha testimoniato l'impasse della Parola. E lo stesso vale per l'Atto par excel-lence, l'atto divino della Creazione: anch'esso segnala l'impasse dei ragionamenti di Dio. In breve, anche in questo caso, vale l'aspetto negativo della prova ontologica: il fatto che Dio abbia creato il mondo non mette in mostra la sua onnipotenza e l'eccesso della sua bontà, ma i suoi limiti debilitanti.

Seconda parte

Lezioni dal passato

Capitolo quarto

Il terrore rivoluzionario da Robespierre a Mao

«Cosa vuoi?»

In Logiques des mondes, Alain Badiou[1] elabora l'Idea eterna della politica della giustizia rivoluzionaria, che è possibile ritrovare dagli antichi «legisti» cinesi sino a Lenin e a Mao, passando per i giacobini. Essa si compone di quattro elementi: il volontarismo (la fede nel fatto che si possano «muovere montagne», ignorando leggi «oggettive» e ostacoli); il terrore (la volontà spietata di schiacciare il nemico del popolo); la giustizia egualitaria (la sua immediata, brutale, imposizione, priva di comprensione per le « circostanze complesse» che potrebbero spingerci a procedere gradualmente); e, la- st but not least, la fede nel popolo. E sufficiente qui rievocare due esempi: Robespierre, la sua « grande verità » (« la caratteristica del governo popolare è essere fedele nei confronti del popolo e severo verso di sé»), e la critica di Mao ai Problemi economici del socialismo in URSS di Stalin, in cui definisce il punto di vista di Stalin come « quasi completamente sbagliato. L'errore di base è la sfiducia nei confronti dei contadini ».[2]

Nella storia dell'Europa moderna, i primi a realizzare pienamente la politica della giustizia rivoluzionaria furono i giacobini, nel corso della Rivoluzione francese.[3] Quando nel 1953 Zhou En- lai, il primo ministro cinese si trovava a Ginevra per i negoziati di pace alla fine della guerra di Corea, un giornalista francese gli chiese cosa pensasse della Rivoluzione francese; Zhou rispose: « è troppo presto per dirlo ». In un

certo senso, aveva ragione: con la disintegrazione delle «democrazie popolari» alla fine degli anni Novanta, la lotta per il significato storico della Rivoluzione francese è esplosa nuovamente. I revisionisti liberali hanno cercato di imporre l'idea che l'abbandono del comunismo nel 1989 sia giunto esattamente al momento giusto: esso avrebbe segnato la fine dell'era iniziata nel 1789, il fallimento definitivo del modello statalista rivoluzionario entrato in scena per la prima volta con i giacobini.

In nessun caso la massima « ogni storia è una storia del presente » è più vera che nel caso della Rivoluzione francese: la ricezione storiografica ha sempre rispecchiato da vicino le svolte e i mutamenti che hanno luogo sul piano della lotta politica. L'atteggiamento tipico dei conservatori di ogni genere consiste nel puro e semplice rifiuto: la Rivoluzione francese è stata una catastrofe sin dall'inizio, il prodotto della mentalità atea della modernità, le sue tracce devono essere cancellate il più completamente possibile. L'atteggiamento tipicamente liberale è differenziato: la sua formula è « 1789 senza 1793 ». In breve, ciò che i liberali dotati di una certa sensibilità vogliono è una rivoluzione decaffeinata o una rivoluzione che non odori di rivoluzione. Francois Furet e altri cercano così di privare la Rivoluzione francese del suo statuto di evento fondatore della democrazia moderna, riducendola ad anomalia storica: c'era una necessità storica, quella di affermare i principi moderni della libertà personale ecc., ma, come dimostra l'esempio inglese, si sarebbe potuto fare lo stesso in modo più efficiente e più pacifico... I radicali, al contrario, sono posseduti da ciò che Alain Badiou chiama la « passione del Reale »: se si dice A - uguaglianza, diritti umani e libertà - non ci si deve sottrarre alle conseguenze e si deve avere il coraggio di dire B - il terrore necessario per difendere realmente e affermare A.[4]

E lo stesso vale per la memoria del Maggio '68. Alcuni giorni prima del secondo turno delle elezioni presidenziali, nel maggio 2007, Nicolas Sarkozy ha indicato l'esorcismo dello spirito del Maggio '68 come la vera scelta a cui era chiamato l'elettorato: « In queste elezioni, dobbiamo sapere se l'eredità del Maggio '68 debba essere perpetuata o se debba essere liquidata una volta per tutte. Io voglio voltare la pagina del Maggio '68 ». Se, da un lato, si deve difendere la memoria del '68,

dall'altro, si deve tenere a mente che il contenuto di questa memoria è un elemento di lotta ideologica; come hanno affermato recentemente Daniel Bensaìd e Alain Krivine: « C'è il loro Maggio e il nostro ».[5] Il discorso liberale predominante ha interpretato gli eventi del Maggio '68 come l'inizio della fine della sinistra tradizionale, come un'esplosione di energia e creatività giovanili, come « l'ingresso in ritardo della Francia nella modernità edonista ». Per la sinistra, al contrario, Maggio '68 è stato il momento unico di uno sciopero generale che ha paralizzato la Francia ed evocato lo spettro della disintegrazione del potere statale, il momento dell'unificazione della contestazione studentesca e delle proteste dei lavoratori, una parte del più ampio movimento che teneva insieme i movimenti negli Stati Uniti, in Germania e in Italia.

Tuttavia, è troppo facile dire che la sinistra odierna debba semplicemente continuare per questa strada. Qualcosa, una qualche sorta di rottura storica, ha effettivamente avuto luogo nel 1990: tutti, inclusa la « sinistra radicale » contemporanea, si vergognano in qualche modo dell'eredità giacobina del terrore rivoluzionario con il suo carattere statalista e centralizzato, al punto che la doxa corrente è che la sinistra, se vuole riconquistare efficacia politica, debba reinventarsi completamente, abbandonando finalmente il cosiddetto «paradigma giacobino». Nella nostra era postmoderna di «proprietà emergenti », di interazione caotica di soggettività molteplici, di libera interazione anziché gerarchia centralizzata, di molteplicità di opinioni anziché una sola Verità, la dittatura giacobina è fondamentalmente « non di nostro gusto » (il termine « gusto » deve essere inteso qui in tutto il suo peso storico, come una parola che indica una disposizione ideologica di base).

E possibile immaginare qualcosa di più estraneo al nostro universo fatto di libertà d'opinione, di competizione di mercato, di nomade interazione pluralistica, e così via, della politica di Verità di Robespierre (con la V maiuscola, ovviamente), il cui obiettivo dichiarato è « rimettere il destino della libertà nelle mani della verità »? Una tale Verità può essere realizzata solo in modo terroristico:

Se la forza del governo popolare in tempo di pace è la virtù, la forza del

governo popolare in tempo di rivoluzione è a un tempo la virtù e il terrore. La virtù, senza la quale il terrore è cosa funesta; il terrore, senza il quale la virtù è impotente.

Il terrore non è altro che la giustizia pronta, severa, inflessibile. Esso è dunque una emanazione della virtù. E molto meno un principio contingente, che non una conseguenza del principio generale della democrazia applicato ai bisogni più pressanti della patria.[6]

Questa linea di ragionamento raggiunge il suo climax nell'identificazione paradossale degli opposti: il terrore rivoluzionario « sublata » l'opposizione tra punizione e clemenza. La punizione giusta e severa dei nemici è la più alta forma di clemenza, così che il rigore e la carità coincidono nel terrore:

Punire gli oppressori dell'umanità: questa è clemenza! Perdonare loro sarebbe barbarie. Il rigore dei tiranni ha come fondamento soltanto il rigore: quello del governo repubblicano ha invece come sua base la beneficenza.[7]

Abbiamo ancora orecchie per una tale rivoluzionaria « coincidenza degli opposti », di punizione e carità, di terrore e libertà? L'immagine popolare di Robespierre è quella di una sorta di Elephant Man alla rovescia: mentre quest'ultimo aveva un corpo terribilmente deforme che ospitava un'anima gentile e intelligente, Robespierre era una persona gentile e cortese che ospitava una determinazione glaciale e crudele, come segnalato dai suoi occhi grigi. Come tale, Robespierre serve perfettamente ai liberali antitotalitari attuali, che non hanno più bisogno di ritrarlo come un mostro crudele dal ghigno malvagio, come succedeva per i reazionari del diciannovesimo secolo: tutti sono pronti a riconoscere la sua integrità morale e la piena devozione alla causa rivoluzionaria, dal momento che il problema, la causa di tutto il pasticcio, è proprio la sua purezza, come viene indicato dal titolo della recentissima biografia di Robespierre, Fatal Purity di Ruth Scurr.[8]

E, perché si colga bene la questione, Antonia Fraser nella sua recensione trae « una lezione spaventosa per noi, oggi »: Robespierre era onesto e sincero sul piano personale, ma «le stragi compiute da

questo uomo 'sincero' ci mettono certamente in guardia sul fatto che la fede nella nostra rettitudine a esclusione di ogni altra può essere altrettanto pericolosa della motivazione più cinica di un tiranno dichiarato ».[9] Beati noi che viviamo sotto cinici manipolatori dell'opinione pubblica, non sotto i sinceri fondamentalisti islamici pronti a impegnarsi pienamente nei loro progetti... Quale migliore prova della miseria etico-politica della nostra epoca, il cui movente di fondo è la sfiducia nella virtù!

Cosa dovrebbero fare di fronte a tutto questo coloro che rimangono fedeli all'eredità della sinistra radicale? Due cose, almeno. In primo luogo, il passato terrorista deve essere accettato come nostro, anche quando - o appunto perché - viene rigettato criticamente. La sola alternativa alla posizione difensiva ed esitante rappresentata dal senso di colpa di fronte ai nostri critici liberali o di destra è: dobbiamo fare il lavoro di critica meglio dei nostri oppositori. Questo, però, non è tutto: non si deve permettere ai nostri oppositori di determinare i termini e i temi della lotta. Questo significa che l'autocritica spietata deve andare di pari passo con un'ammissione priva di timori di ciò che, per parafrasare il giudizio di Marx sulla dialettica di Hegel, si potrebbe essere tentati di chiamare « il nocciolo razionale » del Terrore giacobino:

La dialettica materialista prende atto, senza particolare gioia, del fatto che fino a ora nessun soggetto politico è stato capace di arrivare all'eternità della verità di ciò che si stava dispiegando senza momenti di terrore. Come si chiedeva Saint-Just: « Cosa vogliono coloro che non vogliono né la Virtù né il Terrore? » La sua risposta è ben nota: vogliono la corruzione - un altro nome per la sconfitta del soggetto.[10]

O, come Saint-Just afferma concisamente altrove: «Ciò che produce il bene generale è sempre terribile». [1] Queste parole non devono essere interpretate come un avvertimento contro la tentazione di imporre violentemente il bene generale a una società, ma, al contrario, come una verità amara che deve essere assunta fino in fondo.

L'altro elemento fondamentale da tenere a mente è che, per Robespierre, il terrore rivoluzionario è l'esatto opposto della guerra:

Robespierre era un pacifista, non per ipocrisia o sensibilità umanitaria, ma perché era ben consapevole che la guerra tra nazioni di regola serve da strumento per offuscare la lotta rivoluzionaria all'interno di ogni nazione. Il discorso di Robespierre Sulla guerra è oggi di particolare importanza: esso lo mostra come un vero pacifista che denuncia senza pietà l'appello patriottico alla guerra, anche se la guerra è formulata come difesa della rivoluzione, poiché esso rappresenta il tentativo di coloro che vogliono una «rivoluzione senza la rivoluzione » di deviare il corso della radicalizzazione del processo rivoluzionario. La sua posizione è dunque l'esatto opposto di quella di coloro che hanno bisogno della guerra per militarizzare la vita sociale e assumere un controllo dittatoriale su di essa.[2] Per questo Robespierre denunciò anche la tentazione di esportare la rivoluzione in altri paesi, « liberandoli » con la forza:

I francesi non sono per nulla affetti dalla mania di rendere un'altra nazione felice e libera contro la sua volontà. Tutti i re avrebbero potuto vegetare o morire impuniti sui loro troni insanguinati, se avessero saputo rispettare l'indipendenza del popolo francese.[3]

Il terrore rivoluzionario giacobino viene a volte (semi)giustificato come «crimine fondatore» dell'universo borghese della legge e dell'ordine, in cui i cittadini hanno la possibilità di perseguire i propri interessi in pace: questa posizione va rifiutata da due punti di vista. Non solo di fatto è falsa (molti conservatori hanno del tutto ragione a sostenere che si possono ottenere la legge e l'ordine borghese senza eccessi terroristici, come nel caso della Gran Bretagna - per quanto bisogna ricordarsi di Cromwell...); molto più importante è che il Terrore rivoluzionario del 1792-94 non fu un esempio di ciò che Walter Benjamin e altri chiamano violenza fondatrice di uno Stato, ma un esempio di «violenza divina».14

Gli interpreti di Benjamin si chiedono cosa significhi effettivamente «violenza divina»: si tratta di un altro sogno estremista di un evento « puro », che non giunge mai alla propria realizzazione effettiva? Si deve rievocare qui il riferimento di Friedrich Engels alla Comune di Parigi come a un esempio di dittatura del proletariato:

Il filisteo socialdemocratico recentemente si è sentito preso ancora una volta da salutare terrore sentendo l'espressione: dittatura del proletariato. Ebbene, signori, volete sapere com'è questa dittatura? Guardate la Comune di Parigi. Questa fu la dittatura del prole-tariato.[15]

Si deve ripetere quest'affermazione, mutatis mutandis, a proposito della violenza divina: «Ebbene, signori, volete sapere com'è questa violenza divina? Guardate il Terrore rivoluzionario del 1792-1794. Questa fu violenza divina ». (E la serie può continuare: il Terrore rosso del 1919 ecc.). Questo vuol dire che non bisogna aver paura di identificare la violenza divina con fenomeni storici realmente esistenti, in modo da evitare ogni mistificazione oscurantista. Quando coloro che si trovano al di fuori del campo sociale strutturato colpiscono « alla cieca », rivendicando e realizzando una giustizia/vendetta immediata, questa è «violenza divina». Si pensi, circa un decennio fa, al panico che si scatenò a Rio de Janeiro quando masse di persone scesero dalle favelas nella parte ricca della città e iniziarono a saccheggiare e bruciare i supermercati; questa era « violenza divina »... Come le locuste bibliche, la punizione divina per le condotte peccaminose degli uomini, essa punisce dal nulla, senza un fine o, come affermò Robespierre nel suo discorso in cui domandò l'esecuzione di Luigi XVI:

I popoli non giudicano già come le corti di giustizia; non emettono già delle sentenze, essi lanciano il fulmine; non condannano i re, bensì li respingono nel nulla. E questa giustizia vale bene quella dei tribunali.[16]

La «dittatura del proletariato» è dunque un altro nome per la «violenza divina» di Benjamin, una violenza fuori dalla legge, esercitata come una vendetta/giustizia brutale - ma perché «divina»? L'aggettivo «divina» fa riferimento alla dimensione dell'«inumano »; si deve dunque porre una doppia equazione: violenza divina = terrore inumano = dittatura del proletariato. La «violenza divina» di Benjamin deve essere concepita come divina nel senso del vecchio motto latino vox populi, vox dei: non nel senso perverso del « lo facciamo in quanto meri strumenti della Volontà del Popolo », ma come un'assunzione eroica della solitudine della decisione sovrana. Si tratta di una decisione (di uccidere, di rischiare di perdere la vita di qualcuno) presa in assoluta solitudine, privi della copertura del grande Altro. Se è extramorale, non

è « immorale », non dà la licenza di uccidere, garantendo una sorta di innocenza angelica. Il motto della violenza divina è fiat justitia, pereat mundus\ è attraverso la giustizia, il punto di indistinzione tra giustizia e vendetta, che il « popolo » (la parte anonima dei senza parte) impone il suo terrore e fa pagare il prezzo alle altre parti - il Giudizio di Dio per una lunga storia di oppressione, sfruttamento, sofferenza - o, come lo stesso Robespierre dice in modo tagliente:

A cosa mirate voi che volete che la verità sia priva di forza nella bocca dei rappresentanti del popolo francese? La verità ha indubbiamente la sua potenza, la sua collera, il suo dispotismo, essa ha accenti commuoventi e terribili, che risuonano con forza, tanto nei cuori più puri quanto nelle coscienze colpevoli, accenti che la menzogna non ha il potere di imitare più di quanto ne avesse Salmoneo di imitare le folgori del cielo. Accusatene dunque la natura, accusatene il popolo che la sente e l'ama.[17]

Ed è questo il bersaglio di Robespierre nella sua famosa accusa ai moderati di volere in realtà una « rivoluzione senza rivoluzione »: vogliono una rivoluzione priva dell'eccesso in cui coincidono democrazia e terrore, una rivoluzione che rispetti le regole sociali, subordinata alle norme preesistenti, una rivoluzione in cui la violenza sia priva della dimensione « divina » e dunque ridotta a un intervento strategico al servizio di obiettivi precisi e limitati:

Cittadini, volevate una rivoluzione senza rivoluzione? Cos'è questo spirito di persecuzione che è giunto a correggere, per così dire, quella che ha spezzato le nostre catene? Ma come sarebbe possibile sottomettere a giudizio certo gli effetti che possono derivare da tali sconvolgimenti? Chi potrebbe determinare a colpo sicuro il momento esatto in cui era necessario spezzare i flutti dell'insurrezione popolare? A questo prezzo, quale popolo potrebbe mai scuotere il giogo del dispotismo? Infatti, se è vero che una grande nazione non può sollevarsi in un movimento simultaneo e che la tirannia non può essere colpita che da quella parte dei cittadini che si trova più vicina a essa, come oseranno costoro attaccarla, se, dopo la vittoria, si consentirà che i delegati provenienti da parti lontane dello Stato possano renderli responsabili della durata o della violenza della tempesta politica che ha

salvato la patria?

Essi devono essere considerati come depositari di un mandato tacito da parte di tutta la società. I francesi amici della libertà, riuniti a Parigi nell'agosto scorso, hanno agito a questo titolo in nome di tutti i dipartimenti; bisogna approvare il loro operato o sconfessarlo del tutto. Accusarli di alcuni disordini apparenti o reali, inseparabili da un grande sconvolgimento, equivarrebbe a punirli per la loro devozione.[18]

Questa logica autenticamente rivoluzionaria è presente già sul piano delle figure retoriche, laddove Robespierre rovescia il procedimento abituale consistente nell'evocare in un primo momento una posizione apparentemente « realistica » per poi mostrare la sua natura illusoria: parte spesso presentando una posizione o la descrizione di una situazione come un'esagerazione assurda, una finzione, per poi procedere con il ricordarci che ciò che a un primo approccio non può che apparire una finzione, in realtà è la verità: « Ma che dico? Ciò che presentavo come un'ipotesi assurda non è che la realtà certa ». E questa posizione radicalmente rivoluzionaria a consentire a Robespierre di denunciare i sentimenti « umanitari » nei confronti delle vittime della «violenza divina» rivoluzionaria:

Mi è sospetta la sensibilità che geme quasi esclusivamente per i nemici della libertà. Cessate di agitarmi sotto gli occhi la veste insanguinata del tiranno o crederò che voi vogliate rimettere Roma in catene.[19]

Affermare l'inumano

L'analisi critica e l'accettazione dell'eredità storica dei giacobini si sovrappone alla vera domanda da porre: la realtà (spesso deplorevole) del terrore rivoluzionario ci costringe a rifiutare l'idea del Terrore

o c'è un modo per ripeterlo oggi, in un contesto storico differente, per redimere il suo contenuto virtuale dalla sua realizzazione? La tesi che sosteniamo in questo libro è che questo può e deve essere fatto e la formula più concisa per ripetere l'evento designato con il nome

«Robespierre» è passare dal terrore umanista (di Robespierre) al terrore antiumanista (o piuttosto inumano).

Nel Secolo, Alain Badiou individua nello spostamento da « umanesimo e terrore » a « umanesimo o terrore » un segno della regressione politica verificatasi alla fine del ventesimo secolo. [20]Nel 1946, Maurice Merleau-Ponty scrisse Umanesimo e terrore, una difesa del comunismo sovietico in quanto implicante una sorta di scommessa pascaliana, che annuncia il motivo che più tardi Bernard Williams chiamerà «fortuna morale»: il terrore presente sarà giustificato retroattivamente, se la società che emergerà da esso sarà veramente umana; oggi, una tale congiunzione di terrore e umanesimo è del tutto impensabile, il punto di vista liberale predominante sostituisce l'« e » con l'« o »: o umanesimo o terrore... Più precisamente, esistono quattro varianti di questo tema: umanesimo e terrore, umanesimo o terrore, ognuna delle quali può essere intesa in senso « positivo » o « negativo ». « Umanesimo e terrore » in senso positivo è quanto elaborato da Merleau-Ponty: questa variante sta dietro lo stalinismo (la potente - «terrorista» - generazione dell'Uomo Nuovo) ed è già chiaramente discernibile nella Rivoluzione francese, in forma di congiunzione tra virtù e terrore da parte di Robespierre. Questa congiunzione può essere negata in due modi.

Può implicare la scelta «umanesimo o terrore», ovvero, il progetto umanista liberale in tutte le sue versioni, dall'umanesimo dei dissidenti antistalinisti sino a includere i neohabermasiani di oggi (quali Lue Ferry e Alain Renaut in Francia) e altri difensori dei diritti umani contro il terrore (totalitario, fondamentalista). O può mantenere la congiunzione «umanesimo e terrore», ma in modo negativo: tutti quegli orientamenti filosofici e ideologici, da Heidegger ai cristiani conservatori sino ai partigiani della spiritualità orientale e dell'ecologia radicale, che concepiscono il terrore come verità - conseguenza finale - del progetto umanista in sé, della sua hybris.

Esiste, tuttavia, una quarta variante, normalmente lasciata da parte: la scelta «umanesimo o terrore», ma con il terrore, e non l'umanesimo, come termine positivo. Si tratta di una posizione radicale che è difficile da sostenere ma che, forse, rappresenta la nostra unica speranza: essa

non equivale all'oscena follia del perseguire apertamente una « politica terrorista e inumana », ma a qualcosa di molto più difficile da pensare. Nel pensiero « postdecostruzioni- sta » contemporaneo (se si vuole rischiare questa ridicola designazione, che suona inevitabilmente come la propria parodia), il termine « inumano » ha acquisito un nuovo peso, specialmente attraverso l'opera di Agamben e Badiou. Il modo migliore per accostarvisi è attraverso la riluttanza di Freud ad assumere l'ingiunzione «Ama il prossimo tuo »: la tentazione a cui si deve resistere qui è quella all'abbellimento etico del prossimo, che abbiamo già rilevato nell'opera di Emmanuel Lévinas. Con un paradosso propriamente dialettico, ciò di cui Lévinas, con tutte le sue celebrazioni dell'Alterità, non riesce a rendere conto non è una qualche Identità di tutti gli umani, ma l'Alterità in sé radicalmente « inumana »: l'Alterità di un essere umano ridotto all'inumanità, l'Alterità esemplificata dalla terrificante figura del Muselmann, il «morto vivente» dei campi di concentramento. Lo stesso vale, su un piano differente, per il comunismo stalinista. Nella narrativa stalinista tradizionale anche i campi di concentramento furono un luogo di lotta contro il fascismo, in cui i comunisti imprigionati organizzarono reti di resistenza eroica: in questo universo, ovviamente, non c'è spazio per l'esperienza-limite del Muselmann, del morto vivente privato della capacità di impegno umano. Non è strano che i comunisti stalinisti fossero così bramosi di « normalizzare » i campi in uno dei tanti luoghi di lotta antifascista, liquidando i Muselmànner come coloro che erano semplicemente troppo deboli per sostenere la lotta.

E su questo sfondo che si può comprendere perché Lacan parli di un nucleo inumano del prossimo. Negli anni Sessanta, l'era dello strutturalismo, Louis Althusser lanciò la nota formula dell'« antiumanesimo teorico », concedendo, persino chiedendo, che fosse integrato con un umanesimo pratico. Nella nostra pratica, dobbiamo agire come umanisti, rispettando gli altri, trattandoli come persone libere dotate di piena dignità, creatrici del proprio mondo. Tuttavia, nella teoria, dobbiamo sempre tenere a mente che l'umanesimo è un'ideologia, il modo in cui facciamo spontaneamente esperienza della nostra situazione, e che la vera conoscenza degli esseri umani e della loro storia dovrebbe trattare gli individui non come soggetti autonomi, ma come elementi di una struttura che segue le proprie leggi. In

contrasto con Althusser, Lacan compie il passaggio antiumanesimo teorico all'antiumanesimo pratico, ovvero, a un'etica che va al di là della dimensione di ciò che Nietzsche chiamava «umano, troppo umano» e si confronta con il nucleo inumano dell'umanità. Questo significa un'etica che non solo non neghi più, ma che non abbia paura di tenere in considerazione la latente mostruosità dell'essere umano, la dimensione diabolica che è esplosa nei fenomeni abitualmente indicati con il concetto-nome di « Auschwitz » - un'etica che sia ancora possibile dopo Auschwitz, per parafrasare Adorno. Questa dimensione inumana, per Lacan, è al tempo stesso il principio fondamentale dell'etica.

In termini filosofici, questa dimensione «inumana» può essere definita come quella di un soggetto sottratto a tutte le forme dell'«individualità» o della «personalità» umana (per questo, nella cultura popolare contemporanea, una delle figure esemplari del soggetto puro è un non umano - alieno, cyborg - che mostra maggiore fedeltà al compito, maggiore dignità e libertà della sua controparte umana, dall'androide Rutger-Hauer in Biade Runner al personaggio di Schwarzenegger in Terminator). Sullo sfondo di questo tema dell'accettazione sovrana della morte si deve rileggere la forzatura retorica a cui si fa spesso riferimento come a una prova della manipolazione «totalitaria» dei suoi ascoltatori da parte di Robespierre.[21] Questa forzatura ebbe luogo nel mezzo del discorso di Robespierre all'Assemblea Nazionale dell'11 Germinale Anno II (31 marzo 1794); la notte precedente Danton, Camille Desmoulins e alcuni altri erano stati arrestati, di conseguenza molti membri dell'Assemblea erano comprensibilmente spaventati dalla prospettiva che potesse arrivare anche il loro turno. Robespierre definisce il momento come cruciale: « Cittadini, è venuto il momento di dire la verità », e continua con l'evocazione della paura che aleggia nella sala:

Si vuole [on veut] far sì che abbiate paura degli abusi di potere, del potere nazionale che avete esercitato [...]. Si vuole far sì che abbiamo paura che il popolo cada vittima dei Comitati [...]. Si teme che i prigionieri siano oppressi [...].[22]

La contrapposizione è qui tra l'impersonale «si» (gli istigatori alla

paura non sono personificati) e il collettivo messo così sotto pressione, che quasi impercettibilmente si sposta dalla seconda persona plurale « voi » (vous) alla prima persona « noi » (Robespierre include galantemente se stesso nel collettivo). Tuttavia, la formulazione finale introduce un tranello minaccioso: non è più il « si vuole farvi/farci paura», ma «si teme», il che significa che il nemico che sta suscitando la paura non è più al di fuori di «voi/noi», membri dell'Assemblea, è qui, tra noi, tra i «voi» a cui si rivolge Robespierre, corrodendo la nostra unità dall'interno. In questo preciso momento Robespierre, con un vero gioco da maestri, assume una piena soggettivizzazione: aspettando un istante perché venga avvertito l'effetto minaccioso delle sue parole, e continua poi alla prima persona singolare-.

Io dico che chiunque tremi in questo momento è colpevole; poiché l'innocenza non ha mai paura del giudizio pubblico.[25]

Cosa può essere più « totalitario » di questo circolo vizioso: « la tua paura di essere colpevole ti rende colpevole » - una strana versione in chiave superegotica del noto motto « la sola cosa di cui aver paura è la paura stessa »? Si deve, tuttavia, andare oltre la facile liquidazione della strategia retorica di Robespierre come strategia della «colpevolizzazione terrorista» e coglierne il momento di verità: non ci sono spettatori innocenti nei momenti cruciali della decisione rivoluzionaria, perché in tali momenti l'innocenza stessa - il fatto di esentarsi dalla decisione, di continuare come se la lotta di cui sono testimone non mi concerna realmente - è il tradimento più alto. Il che è come dire che la paura di essere accusati di tradimento è il mio tradimento, perché, anche se «non ho fatto niente contro la rivoluzione », questa paura, il fatto che sorga in me, dimostra che la mia posizione soggettiva è esterna alla rivoluzione, che io vivo la « rivoluzione» come una forza esterna da cui sono minacciato.

Ma ciò che accade in seguito in questo discorso unico è ancora più eloquente: Robespierre affronta direttamente la questione scottante che deve essersi sollevata nella mente del suo pubblico: come può egli stesso essere sicuro che non sarà il prossimo a essere accusato? Non è il Signore esentato dal collettivo, l'« Io » fuori del «noi» - dopotutto una volta era vicino a Danton, una figura potente ora agli arresti: e se un

domani la sua vicinanza a Danton venisse usata contro di lui? In breve, come può Robespierre essere sicuro che il processo che ha innescato non lo travolgerà? E qui che la sua posizione acquista una grandezza sublime: accetta pienamente che il pericolo che ora minaccia Danton, domani minacci lui. La ragione per cui è così sereno, per cui non ha paura del proprio destino, non è che Danton era un traditore, mentre lui, Robespierre, è puro, è un'incarnazione diretta della Volontà del popolo; è che lui, Robespierre, non ha paura di morire, la sua morte eventuale sarà un mero accidente che non conta nulla:

Che pericoli corro? La mia vita appartiene alla Patria; il mio cuore è libero dalla paura; e se dovessi morire, lo farei senza disonore e senza ignominia.[24]

Di conseguenza, nella misura in cui lo spostamento dal «noi» all' « io » può essere effettivamente determinato come il momento in cui la maschera democratica cade e in cui Robespierre afferma apertamente se stesso come un Signore (sin qui, seguiamo l'analisi di Lefort), il termine «Signore» deve assumere qui tutto il suo peso hegeliano: il Signore è la figura della sovranità, colui che non ha paura di morire, che è pronto a rischiare ogni cosa. In altre parole, il significato fondamentale della prima persona singolare di Robespierre (« Io ») è: io non ho paura di morire. Ciò che lo autorizza è semplicemente questo, non una qualche sorta di accesso diretto al grande Altro: non afferma di avere un accesso diretto alla Volontà del popolo che parla attraverso di lui. E su questo sfondo che bisogna rievocare il messaggio di Mao Tse-Tung alle centinaia di milioni di oppressi, un semplice e toccante messaggio di coraggio - non abbiate paura del Grande Potere: « La grandezza non è qualcosa di cui avere paura. Il grande sarà rovesciato dal piccolo. Il piccolo diventerà grande». Lo stesso messaggio di coraggio sta dietro anche alla famigerata affermazione di Mao rispetto alla prospettiva di una nuova guerra atomica mondiale:

Noi siamo risolutamente per la pace e contro la guerra, ma se gli imperialisti si intestardiscono a scatenare una nuova guerra, noi non dobbiamo avere paura. Il nostro atteggiamento su questa questione è lo stesso che abbiamo di fronte a tutti i disordini: primo, siamo contro; secondo, non ne abbiamo paura. La Prima guerra mondiale è stata

seguita dalla nascita dell'Unione Sovietica con una popolazione di duecento milioni di abitanti. La Seconda guerra mondiale è stata seguita dalla formazione del campo socialista che complessivamente ha una popolazione di novecento milioni di persone. Se gli imperialisti, contro tutto e contro tutti, scatenassero una terza guerra mondiale, è certo che altre centinaia di milioni di uomini passerebbero al socialismo e che nelle mani degli imperialisti rimarrebbe assai poco.[25]

E troppo facile liquidare queste righe come l'atteggiamento vuoto di un leader pronto a sacrificare milioni di persone per i suoi obiettivi politici (l'estensione ad absurdum della decisione spietata di Mao di far morire di fame dieci milioni di persone alla fine degli anni Cinquanta). Il messaggio nascosto di simile atteggiamento li-quidatorio è: « non dobbiamo avere paura ». Questo non è forse il solo atteggiamento corretto a proposito della guerra: «in primo luogo siamo contro di essa; in secondo luogo, non la temiamo»? (La logica dell'argomentazione di Mao è molto precisa: il suo « pur essendo contro la guerra, non la temiamo » rovescia il vero atteggiamento « imperialista », che è: « pur essendo per la guerra, ne abbiamo paura ». Gli imperialisti sono gli schiavi nietzschiani, hanno bisogno delle guerre, ma hanno paura di perdere i loro possedimenti, a cui sono attaccati, mentre i proletari sono il vero Signore aristocratico che non vuole la guerra (non ne ha bisogno), ma non ne ha paura (perché non ha niente da perdere...). L'argomentazione di Mao continua sino alla sua terrificante conclusione:

Gli Stati Uniti non potrebbero sterminare il popolo cinese con il loro mucchietto di bombe atomiche. Anche ammesso che le bombe atomiche americane fossero così potenti da perforare, una volta lanciate sopra la Cina, il globo terrestre o da farlo saltare in aria, ciò potrebbe essere un avvenimento per il sistema solare, ma non significherebbe quasi nulla per l'intero universo.[26]

C'è ovviamente una «follia inumana» in quest'argomentazione: il fatto che la distruzione del pianeta Terra « non significherebbe quasi nulla per l'intero universo » non è una consolazione piuttosto povera per l'estinzione dell'umanità? L'argomentazione funziona solo se, in modo kantiano, si presuppone un soggetto puro trascendentale non toccato

dalla catastrofe: un soggetto che, sebbene non realmente esistente, è operativo come un punto virtuale di riferimento. Si ricordi il sogno oscuro di Husserl, in Meditazioni cartesiane, di un cogito trascendentale che non verrebbe affetto da una piaga che annientasse tutta l'umanità: è facile, a proposito di questo esempio, dire banalità condivisibili sul retroterra autodistruttivo della soggettività trascendentale e sul fatto che Husserl non colga il paradosso che Foucault, in Les Mots et les choses, chiamava il doppio empirico-trascendentale, del nesso che lega per sempre l'io trascendentale all'io empirico, in modo tale che l'annientamento dell'ultimo comporta per definizione la sparizione del primo. E se, invece, pur riconoscendo questa dipendenza come un fatto (e niente più di questo - un nudo fatto dell'essere), si insistesse comunque sulla verità della sua negazione, la verità dell'affermazione dell'indipendenza del soggetto rispetto agli individui empirici qua esseri viventi? Che Guevara si avvicinò alla stessa linea di pensiero quando, nel mezzo dell'intollerabile tensione della crisi dei missili a Cuba, difese un atteggiamento temerario, a rischio di una nuova guerra mondiale che avrebbe implicato (come minimo) il totale annientamento del popolo cubano: elogiò la prontezza eroica del popolo cubano a rischiare la propria sparizione.

Ancora una volta, c'è qualcosa di assolutamente terrificante in questo atteggiamento; tuttavia, questo terrore non è niente di meno che la condizione della libertà. Questo è il modo in cui Yamamoto Jocho, un prete Zen, descriveva l'atteggiamento proprio del guerriero:

Ogni giorno senza eccezione egli deve considerarsi morto. C'è un detto antico detto che fa « Lasci la tua casa, e sei morto: quando varchi il tuo cancello, vai incontro al nemico ». Non si tratta di stare attenti. Si tratta di considerare anticipatamente se stessi come morti.[27]

Per questo, secondo Hillis Lory, molti soldati giapponesi nella Seconda guerra mondiale celebrarono il proprio funerale prima di partire per il campo di battaglia:

Molti soldati nella guerra attuale sono così determinati a morire sul campo di battaglia che celebrano il loro funerale in pubblico prima di

partire per il fronte. Ciò non ha niente di ridicolo per il giapponese. Piuttosto, viene ammirato come espressione dello spirito del vero samurai, che va in battaglia senza pensare di fare ritorno.[28]

Questa autoesclusione preventiva dal dominio dei vivi, ovviamente, fa del soldato una figura sublime. Anziché liquidare questo carattere come parte del militarismo fascista, lo si deve rivendicare come elemento costitutivo di una posizione radicalmente rivoluzionaria, che, come scrisse Seneca molto tempo fa nell'Oedipus, richiede al soggetto di « cercare una strada per vagare senza mescolarsi ai morti, e tuttavia stando lontano dai vivi ».[29]

Quando, nella scena del flashback dei Soliti sospetti di Bryan Singer, il misterioso Keyser Soeze torna a casa e trova i membri di una banda rivale che puntano la pistola contro sua moglie e la figlioletta, spara a moglie e figlia e poi dichiara che perseguiterà i membri della banda rivale senza pietà, rintracciandone genitori, famiglie, amici, per ucciderli tutti... In una situazione di scelta obbligata, il soggetto Soeze compie la scelta folle, impossibile, di colpire se stesso, in un certo senso, in ciò che è più prezioso, e l'atto, lungi dal rappresentare un caso di aggressione impotente rivolta verso se stessi, cambia piuttosto le coordinate della situazione in cui il soggetto si trovava: tagliando i legami con l'oggetto prezioso attraverso il cui possesso il nemico lo teneva in scacco, il soggetto conquista lo spazio per un'azione libera. Il prezzo di questa libertà è, ovviamente, terribile: il solo modo per il soggetto di neutralizzare la colpa d'aver sacrificato i suoi oggetti più preziosi è trasformarsi in un re dei « morti viventi », rinunciare a tutte le preferenze e ai piaceri personali e dedicare tutta la propria vita alla distruzione di coloro che lo hanno obbligato a compiere l'atto sacrificale. Una posizione così «inumana» di assoluta libertà (nella mia solitudine, sono libero di fare ciò che voglio, nessuno ha presa su di me) coincidente con l'assoluta soggezione a un Compito (il solo proposito della mia vita è compiere la vendetta) è ciò che forse caratterizza il soggetto rivoluzionario nel suo elemento più intimo.

Un'altra dimensione «inumana» della coppia Virtù-Terrore promossa da Robespierre è il rifiuto del costume (nel senso della realizzazione di compromessi realistici). Ogni ordine legale (o ogni ordine di

normatività esplicita) deve basarsi su una complessa rete « riflessiva » di regole informali che ci dicono come rapportarci alle norme esplicite, come applicarle: in quale misura dobbiamo prenderle alla lettera, come e dove abbiamo il permesso di trasgredirle, o ne siamo persino sollecitati, e così via - e questo è l'ambito del costume. Conoscere i costumi di una società equivale a conoscere le metaregole su come applicare le sue norme esplicite: quando usarle o quando non usarle; quando violarle, quando non scegliere ciò che viene offerto; quando si è effettivamente obbligati a fare qualcosa, ma dobbiamo far finta di farla per libera scelta (come nel caso del potlatch). Prendiamo il caso della cortese offerta-che-si-presume-debba-essere-rifiutata: è un « costume » rifiutare un'offerta di questo tipo, e chiunque accetti questo tipo di offerta commette un errore grossolano. Lo stesso vale per molte situazioni politiche in cui una scelta è data a condizione di fare la scelta giusta-, ci viene solennemente ricordato che possiamo dire di no, ma ci si attende da noi che rifiutiamo questa offerta e diciamo entusiasticamente di sì. Con molte proibizioni sessuali, la situazione è opposta: il «no» esplicito funziona effettivamente come ingiunzione implicita: «Fallo, ma in modo discreto! » Misurate su questo sfondo, le figure rivoluzionarie egualitarie da Robespierre a John Brown sono (almeno potenzialmente) figure senza costumi: esse rifiutano di prendere in considerazione i costumi che qualificano il funzionamento di una regola universale.

Tale è il dominio naturale dell'abitudine, che conserviamo le convenzioni più arbitrarie, e talvolta le stesse istituzioni più difettose, come la regola più assoluta del vero e del falso, del giusto e dell'ingiusto. Non pensiamo neppure al fatto che la maggior parte è dovuta ancora necessariamente ai pregiudizi di cui il dispotismo ci ha nutrito. Siamo stati così a lungo chini sotto il suo giogo, che ci solleviamo difficilmente fino ai principi eterni della ragione, e tutto ciò che risale ai principi, alla fonte sacra di tutte le leggi, sembra assumere ai nostri occhi un carattere di illegalità, e che l'ordine stesso della natura ci sembra un disordine.

Gli impulsi maestosi di un grande popolo, gli slanci sublimi della virtù si presentano spesso ai nostri occhi timidi come le eruzioni di un vulcano o il rovesciamento stesso della società politica. E certamente

una delle maggiori cause dei torbidi che ci agitano è la contraddizione tra la debolezza dei nostri costumi, la depravazione del nostro animo, e la purezza dei principi, la forza di carattere che esige il governo libero al quale osiamo pretendere di giungere.[50]

Rompere il giogo dei costumi significa: se tutti gli uomini sono uguali, allora tutti gli uomini devono essere effettivamente trattati da uguali; se anche i neri sono umani, devono essere immediatamente trattati come tali. Pensiamo alle prime fasi della lotta contro lo schiavismo negli Stati Uniti, anche prima della Guerra civile, culminate nel conflitto armato tra il gradualismo dei liberali compassionevoli e la figura straordinaria di John Brown:

Gli afroamericani erano caricature di persone, erano caratterizzati come buffoni e menestrelli, erano il bersaglio delle barzellette nella società americana. E anche gli abolizionisti, per quanto fossero contro lo schiavismo, per la maggior parte non vedevano gli afroamericani come uguali. La maggioranza di loro, e questo fu qualcosa di cui gli afroamericani si lamentarono sempre, voleva lavorare per la fine della schiavitù nel sud, ma non voleva lavorare per la fine della discriminazione nel nord. [...] John Brown non era così. Per lui praticare l'egualitarismo era un primo passo verso la fine della schiavitù. E gli afroamericani che vennero a contatto con lui lo capirono subito. Egli rese chiaro che non vedeva nessuna differenza e non lo rese chiaro dicendolo, lo rese chiaro facendolo.[51]

Per questa ragione John Brown è una figura politica chiave nella storia degli Stati Unti: nel suo « abolizionismo radicale », ferventemente cristiano, arrivò quasi a introdurre la logica giacobina nel paesaggio politico americano:

John Brown si considerava un completo egualitario. Ed era molto importante per lui praticare l'egualitarismo a ogni livello. [...] Egli rese chiaro che non vedeva nessuna differenza, e non lo rese chiaro dicendolo, lo rese chiaro facendolo.[32].

Anche oggi, molto dopo che la schiavitù è stata abolita, Brown è la figura polarizzante nella memoria collettiva americana; i bianchi che

sostengono Brown sono molto rari, tra loro, sorprendentemente, Henry David Thoreau, il grande oppositore della violenza. Contro la liquidazione abituale di Brown come un assetato di sangue, insensato e folle, Thoreau ha dipinto il ritratto di un uomo senza pari, la cui adesione a una causa non ha paralleli; si spinge talmente lontano da paragonare l'esecuzione di Brown (sostiene di considerare Brown come morto prima della sua morte reale) a quella di Cristo. [33] Thoreau sfoga la sua rabbia contro coloro che proclamavano a gran voce il loro sdegno nei confronti John Brown: essi non possono comprendere Brown a causa delle loro posizioni concrete e delle loro esistenze « morte », non sono veramente vivi, solo di un pugno di uomini si può dire che abbia vissuto.

Tuttavia, è proprio questo coerente egualitarismo a costituire il limite della politica giacobina. Si pensi alla fondamentale opinione di Marx rispetto al limite « borghese » della logica dell'uguaglianza: le ineguaglianze capitaliste (lo « sfruttamento ») non sono « disoneste violazioni del principio di uguaglianza », ma sono assolutamente inerenti alla logica dell'uguaglianza, sono il risultato paradossale della sua realizzazione coerente. Ciò che intendiamo qui non è solo la storia trita e ritrita per cui gli scambi di mercato presuppongono soggetti formalmente/legalmente uguali, che si incontrano e interagiscono nel mercato; l'elemento cruciale della critica di Marx ai socialisti «borghesi» è che lo sfruttamento capitalista non implica nessun genere di scambio « ineguale » tra il lavoratore e il capitalista: questo scambio è pienamente eguale e « giusto », idealmente (in linea di principio) al lavoratore viene pagato il valore pieno della merce che sta vendendo (la sua forza lavoro). Ovviamente, i rivoluzionari borghesi radicali sono consapevoli di questo limite; tuttavia, il modo in cui cercano di controbattere è attraverso un'imposizione «terroristica» diretta di una quantità sempre maggiore di uguaglianza de facto (salari uguali, uguale accesso ai servizi pubblici), che può essere imposta solo attraverso nuove forme di ineguaglianza formale (differenti forme di trattamenti preferenziali per i diseredati). In breve, l'assioma dell'« uguaglianza » significa o non abbastanza (esso rimane la forma astratta dell'ineguaglianza reale) o troppo (esso applica un'uguaglianza «terroristica»): è una nozione formalistica in un senso strettamente dialettico, ovvero, il suo limite è appunto che la sua forma non è

abbastanza concreta, ma è un mero contenitore neutrale di un contenuto che elude questa forma.

Il problema qui non è il terrore in quanto tale, il nostro compito oggi è precisamente quello di reinventare il terrore emancipatore. Il problema risiede altrove: l'estremismo politico «egualitario» o « il radicalismo eccessivo » deve essere sempre letto come un fenomeno di spostamento ideologico-politico, come un indizio del suo opposto, di un limite, del rifiuto di andare effettivamente «fino in fondo ». Cosa fu il ricorso giacobino al « terrore » radicale se non una sorta di sfogo isterico, che testimoniava la loro incapacità di attaccare le fondamenta dell'ordine economico (la proprietà privata ecc.)? E lo stesso non vale anche per i cosiddetti «eccessi» del politicamente corretto? Non esprimono anch'essi la rinuncia ad attaccare le cause effettive (economiche e altre) del razzismo e del sessismo? Forse, allora, è giunto il momento di rendere problematico il topos abituale, condiviso praticamente da tutta la sinistra « postmoderna », secondo cui il « totalitarismo » politico è in qualche modo il risultato del predominio della produzione materiale e della tecnologia sulla comunicazione intersoggettiva e/o sulla pratica simbolica, come se la radice del terrore politico risiedesse nel fatto che il «principio» della ragione strumentale, dello sfruttamento tecnologico della natura, fosse esteso a tutta la società, così che le persone sono trattate come materiale grezzo da trasformare nell'Uomo Nuovo. E se valesse esattamente l'opposto} Se il « terrore » politico segnalasse precisamente che alla sfera della produzione (materiale) viene negata la sua autonomia e che essa viene subordinata alla logica politica? Tutto questo « terrore » politico, dai giacobini alla Rivoluzione culturale maoista, non presuppone la for-clusione della produzione, la sua riduzione al terreno della lotta politica? In altre parole, questa prospettiva postmoderna equivale effettivamente all'abbandono del punto di vista chiave di Marx, secondo cui la lotta politica è uno spettacolo che, per essere decifrato, deve essere riferito alla sfera dell'economia (« se il marxismo ha avuto un valore analitico per la teoria politica, esso non risiede forse nell'insistenza sul fatto che il problema della libertà si poneva sul piano delle relazioni sociali, dichiarate implicitamente 'apolitiche' - vale a dire, naturalizzate - dal discorso liberale? »)[34]

E su questo piano che bisogna cercare il momento decisivo di un processo rivoluzionario: ad esempio, nel caso della Rivoluzione d'ottobre, non nell'esplosione del 1917-18, e nemmeno nella guerra civile che ne seguì, ma nell'intensa sperimentazione dei primi anni Venti, nel tentativo (disperato, spesso ridicolo) di inventare nuovi rituali della vita quotidiana: come sostituire i riti del matrimonio e del funerale prerivoluzionari? Come organizzare la più ovvia interazione in una fabbrica, in un condominio? E sul piano di ciò che, in quanto opposto al « terrore astratto » della « grande » rivoluzione politica, si potrebbe chiamare il « terrore concreto » teso a imporre un nuovo ordine alla realtà quotidiana, che, in ultima istanza, i giacobini, la rivoluzione russa e quella cinese hanno fallito, e ovviamente non per mancanza di tentativi in questa direzione. I giacobini hanno espresso il loro meglio non nella teatralità del Terrore, ma nelle esplosioni utopiche di immaginazione politica a proposito della riorganizzazione del quotidiano: c'era tutto, proposto nella corsa di un'attività frenetica condensata in un paio d'anni, dall'au-torganizzazione delle donne alle case comuni in cui i vecchi potevano trascorrere i loro ultimi anni in pace e dignità.[35] La dura conseguenza da accettare, in questo senso, è che questo eccesso di democrazia egualitaria al di là e al di sopra della procedura democratica può «istituzionalizzarsi» solo nella forma del suo opposto, come terrore democratico-rivoluzionario.

Transustanziazione del marxismo

Nella storia moderna la politica del terrore rivoluzionario proietta la sua ombra sull'epoca che va da Robespierre a Mao o, più in generale, alla disintegrazione del blocco comunista nel 1990. La sua ultima puntata è stata la Rivoluzione culturale maoista.

Ovviamente tra la Rivoluzione francese e la Rivoluzione culturale il contesto socio-storico era radicalmente cambiato: per esprimersi in termini platonici, ciò che unisce le due è precisamente e soltanto la stessa Idea « eterna » di Giustizia rivoluzionaria. Nel caso di Mao, la questione è anche se si possa legittimamente considerarlo un marxista, dal momento che la base sociale della rivoluzione maoista non era la

classe operaia.

Una dei tranelli più fuorviami in cui rischiano di cadere i teorici marxisti è la ricerca del momento esatto della Caduta, del momento in cui, nella storia del marxismo, le cose hanno preso la direzione sbagliata: è stato già il tardo Engels con la sua concezione più positivista-evoluzionista del materialismo storico? Sono stati il revisionismo e l'ortodossia della Seconda Internazionale? E stato Lenin?[36]O è stato Marx stesso nella sua opera tarda, dopo aver abbandonato l'umanesimo giovanile (come alcuni «umanisti marxisti» affermavano qualche decennio fa)? Quest'idea deve essere rigettata completamente: non c'è nessuna contrapposizione, la Caduta deve essere inscritta nelle origini. (Per usare dei termini ancora più espliciti, questa ricerca dell'intruso che avrebbe contaminato il modello originale e messo in moto la sua degenerazione non può fare a meno di riprodurre la logica dell'antisemitismo). Questo significa che, anche se - o piuttosto, specialmente se - si sottopone il passato marxista a una critica spietata, si deve prima riconoscerlo come «proprio», assumendone la piena responsabilità, non rifiutare comodamente il lato « cattivo » delle cose attribuendolo a un elemento estraneo (il « cattivo » Engels che era troppo stupido per comprendere la dialettica di Marx, il « cattivo » Lenin che non colse il nucleo della teoria di Marx, il « cattivo » Stalin che guastò i piani del « buon » Lenin, e così via).

La prima cosa da fare è assumere pienamente lo spostamento avvenuto nella storia del marxismo, concentrato in due grandi passaggi (o piuttosto, in due cesure violente): il passaggio da Marx a Lenin, e il passaggio da Lenin a Mao. In entrambi i casi, c'è uno spostamento del contesto originale: dal paese più avanzato (come si attendeva Marx) a un paese relativamente arretrato (la rivoluzione «ha avuto luogo nel paese sbagliato»); dagli operai ai contadini (poveri) come principale soggetto rivoluzionario. Nello stesso modo in cui Cristo ebbe bisogno del « tradimento » di Paolo perché il cristianesimo emergesse come Chiesa universale (si ricordi che tra i dodici apostoli Paolo occupa il posto di Giuda il traditore, sostituendolo!), Marx ebbe bisogno del «tradimento» di Lenin per realizzare la prima rivoluzione marxista: è una necessità interna , dell'insegnamento «originale» quella di essere sottoposto e di sopravvivere a questo « tradimento »; sopravvivere a

questo atto violento consistente nell'essere strappato via dal proprio contesto originale e immerso in un paesaggio straniero in cui deve reinventarsi: solo in questo modo nasce l'universale.

Di conseguenza, a proposito della seconda trasposizione violenta, quella di Mao, è troppo facile condannare la sua reinvenzione del marxismo come teoricamente « inadeguata », come una regressione rispetto al livello di Marx (è facile mostrare che i contadini sono privi dell'assenza di sostanza propria della soggettività proletaria), ma è ugualmente troppo facile nascondere la violenza della cesura e accettare la riformulazione di Mao come una continuazione logica o un'«applicazione del marxismo» (basandosi, come succede spesso, sulla semplice espansione metaforica della lotta di classe: « la lotta di classe predominante oggi non è più tra capitalisti e proletari in ogni paese, è diventata lotta tra il Terzo Mondo e il Primo, tra le nazioni borghesi e quelle proletarie »). Il risultato raggiunto da Mao è straordinario: il suo nome rappresenta la mobilitazione politica di centinaia di milioni di masse anonime del Terzo Mondo, il cui lavoro procura la « sostanza» invisibile, il retroterra, dello sviluppo storico. La mobilitazione di tutti coloro che anche un poeta dell'« alterità » come Lévinas ha liquidato come «pericolo giallo », come si può leggere in quello che è probabilmente il suo testo più strano, Il dibattito russo-cinese e la dialettica (1960), un commento sul conflitto sino-sovietico:

Il pericolo giallo! Non è razziale, è spirituale. Non implica valori inferiori; implica una radicale estraneità, estranea rispetto al peso del suo passato, da cui non filtra nessuna voce o inflessione familiare, un passato lunare o marziano.[37]

Quest'affermazione non rievoca forse l'insistenza di Heidegger, per tutti gli anni Trenta, sul fatto che il compito maggiore del pensiero occidentale in quel momento fosse difendere il progresso greco, in quanto gesto fondatore dell'« Occidente », superamento del prefilosofico, mitico, «universo» asiatico, e lottare contro la rinnovata minaccia «asiatica» - poiché il più grande avversario dell'Occidente era il mitico in generale e quello asiatico in particolare? [38] E questa « radicale estraneità » asiatica a essere stata mobilitata, politicizzata dal movimento comunista di Mao Tse-Tung. Nella Fenomenologia dello

spirito, Hegel introduce la sua famosa nozione di genere femminile come «eterna ironia della comunità»: il genere femminile «cambia co' suoi intrighi il fine universale del governo in un fine privato, trasforma la sua attività universale in un'opera di questo determinato individuo e inverte l'universale proprietà dello Stato in un possesso e orpello della famiglia ».[31] In contrasto con l'ambizione maschile, una donna vuole il potere per promuovere gli interessi della propria cerchia familiare o, ancora peggio, i suoi capricci personali, incapace com'è di concepire la dimensione universale della politica di Stato. Come non ricordare l'affermazione di Schelling che lo stesso principio che ci fa andare avanti e ci mantiene grazie alla sua inefficacia, ci consumerebbe e distruggerebbe a causa della sua efficacia. [40] Un potere che, quando è tenuto al posto giusto, può essere benigno e pacificatore, si trasforma nel suo totale opposto, nella furia più distruttiva, nel momento in cui interviene a un livello più alto, il livello che non è il suo: la stessa femminilità che, all'interno della cerchia chiusa della vita familiare, rappresenta il potere dell'amore protettivo, si trasforma in frenesia oscena quando si esprime sul piano degli affari pubblici e di Stato... In breve, è accettabile che una donna protesti contro il potere statale pubblico per difendere i diritti della famiglia e della parentela; ma guai a una società in cui le donne cercano di influenzare direttamente le decisioni concernenti gli affari dello Stato, manipolando i loro deboli compagni maschili e nei fatti rendendoli effemminati... Non c'è qualcosa di simile nel terrore suscitato dalla prospettiva del risveglio delle anonime masse asiatiche? Esse sono perfette se protestano contro il loro destino e ci permettono di aiutarle (attraverso un'attività umanitaria su larga scala), ma non quando «lo fanno da sé », con orrore dei liberali simpatetici, sempre pronti a sostenere la rivolta dei poveri e degli spossessati, finché viene fatta con buone maniere...

Bourdieu's Secret Admirer in the Caucasus di Georgi M. Derlu-guian racconta la storia straordinaria di Musa Shanib dell'Abkha-zia, l'intellettuale di punta di questa regione turbolenta che nella sua incredibile carriera è passato da intellettuale dissidente sovietico a riformista politico democratico e poi a leader della guerra fondamentalista islamica, per finire come rispettato professore di filosofia: tutta la sua carriera è stata segnata da una strana ammirazione

per il pensiero di Pierre Bourdieu.[41] Ci sono due modi per accostarsi a un personaggio di questo tipo. La prima reazione è liquidarlo come un'eccentricità locale, trattarlo con benevola ironia: « Che strana scelta, Bourdieu - chi sa cosa vede questo tipo folklo- ristico in Bourdieu...?» La seconda reazione consiste nell'affermare direttamente la portata universale della teoria: «Vedi com'è universale la teoria: ogni intellettuale, da Parigi alla Chechnya e al-l'Abkhazia, può discutere le idee di Bourdieu...» Il vero compito, ovviamente, è evitare entrambe le opzioni e affermare l'universalità di una teoria come risultato di un duro lavoro teorico e di una lotta, una lotta che non è esterna alla teoria: il punto non è (solo) che Shanib doveva compiere un enorme lavoro per rompere i vincoli del suo contesto locale e comprendere appieno Bourdieu; questa appropriazione di Bourdieu da parte di un intellettuale abkhaziano affetta anche la sostanza della teoria stessa, trasponendola in un universo differente. Lenin non ha fatto una cosa simile - mutatis mutandis - con Marx? Lo spostamento di Mao rispetto a Lenin e a Stalin riguarda la relazione tra la classe operaia e i contadini. Sia Lenin sia Stalin non avevano fiducia nei contadini, vedevano l'interruzione dell'inerzia dei contadini come uno dei maggiori compiti del potere sovietico: sradicare il loro sostanziale attaccamento alla terra, « proletarizzarli » e così esporli pienamente alla dinamica della modernizzazione; in chiaro contrasto con Mao, che, come abbiamo notato, nelle sue note critiche sui Problemi economici del socialismo in URSS di Stalin (a partire dal 1958) sottolineava che «il punto di vista di Stalin [...] è quasi completamente sbagliato. L'errore di base è la sfiducia nei confronti dei contadini». Le conseguenze teoriche e politiche di questo spostamento sono inquietanti: esse implicano niente di meno che una completa rielaborazione della nozione hegeliana di Marx della posizione del proletariato come quella di una « soggettività priva di sostanza », di coloro che sono ridotti all'abisso della loro soggettività.

Com'è ben noto a coloro che continuano a ricordare il loro marxismo, l'ambiguo elemento centrale dell'impalcatura teorica di Marx riguarda il presupposto che il capitalismo crei da sé le condizioni per il proprio superamento attraverso la rivoluzione proletaria: come dobbiamo interpretare questo elemento? Dobbiamo interpretarlo secondo un processo evolutivo lineare, per cui la rivoluzione deve aver luogo

quando il capitalismo ha sviluppato tutto il suo potenziale ed esaurito tutte le sue possibilità, nel momento mitico in cui esso si scontra con il suo antagonismo centrale (« contraddizione ») nella sua forma più pura, nella sua forma nuda? Ed è sufficiente aggiungere l'aspetto « soggettivo » e mettere l'accento sul fatto che la classe operaia non deve semplicemente sedere e aspettare « che il momento sia maturo », ma « educarsi » attraverso una lunga lotta? Com'è ben noto, la teoria di Lenin dell'« anello debole della catena » è una sorta di soluzione di compromesso: pur accettando che la prima rivoluzione possa aver luogo non nel paese più sviluppato, ma in un paese in cui gli antagonismi dello sviluppo capitalista sono più accentuati, anche se è meno sviluppato (la Russia che combinava isole di capitalismo industriale moderno sviluppato con un retroterra agricolo e un governo autoritario premoderno), essa continuava a vedere la Rivoluzione d'ottobre come una rottura arrischiata che poteva avere successo solo se fosse stata accompagnata presto da un'ampia rivoluzione nell'Europa occidentale (in questo senso, tutti gli occhi erano puntati sulla Germania). L'abbandono radicale di questo modello è avvenuto solo con Mao, per il quale la rivoluzione proletaria doveva aver luogo nella parte meno sviluppata del mondo, tra le ampie masse di contadini impoveriti del Terzo Mondo, i lavoratori e persino la « borghesia patriottica», che sono esposti all'urto della globalizzazione capitalista, organizzando la loro rabbia e la loro disperazione. Con un rovesciamento totale (e persino una distorsione) del modello di Marx, la lotta di classe è così riformulata come lotta tra le « nazioni borghesi » del Primo Mondo e le « nazioni proletarie » del Terzo

Mondo. Il paradosso qui è propriamente dialettico, forse nell'applicazione stessa dell'insegnamento di Mao sulle contraddizioni: il suo sottosviluppo (e dunque «l'immaturità» per la rivoluzione) fa sì che un paese sia «maturo» per la rivoluzione. Dal momento che, però, questa « immaturità » delle condizioni economiche non consente la costruzione di un vero e proprio socialismo postcapitalista, il corollario necessario è l'affermazione del «primato della politica sull'economia»: il soggetto rivoluzionario vittorioso non agisce come uno strumento della necessità economica, liberandone il potenziale, il cui ulteriore sviluppo è ostacolato dalle contraddizioni capitaliste; è piuttosto un attore volontarista che agisce contro la necessità economica « spontanea »,

imponendo la propria visione sulla realtà attraverso il terrore rivoluzionario.

Si deve tenere a mente qui la lezione fondamentale dell'« universale concreto » hegeliano: la necessità universale non è una forza teleologica che, operando fuori scena, tiri i fili e guidi il processo, garantendone una felice conclusione; al contrario, questa necessità universale è sempre retroattiva, emerge dalla contingenza radicale del processo e segnala il momento autto-Aufhebung della contingenza. Si deve dire dunque che, una volta che il passaggio (contingente) dal leninismo al maoismo ha avuto luogo, esso non può che apparire «necessario», ovvero, è possibile (ri)costruire T«intima necessità » del maoismo come « stadio » successivo dello sviluppo del marxismo. Per afferrare questo rovesciamento della contingenza in necessità, si deve lasciare cadere il tempo storico lineare abituale, strutturato come realizzazione delle possibilità (nel momento temporale X ci sono molteplici direzioni possibili che la storia può prendere e ciò che ha effettivamente luogo è la realizzazione di una delle possibilità). Ciò che questo tempo lineare non è in grado di cogliere è il paradosso di un'emergenza attuale, contingente, che crea retroattivamente la propria possibilità: solo quando la cosa ha luogo, possiamo «vedere» che essa era possibile. Il dibattito piuttosto noioso sulle origini del maoismo (o dello stalinismo) oscilla attorno a tre opzioni principali: 1) gli anticomunisti «duri» e i sostenitori «duri» dello stalinismo affermano che c'è una logica immanente diretta che porta da Marx a Lenin e da Lenin a Stalin (e poi da Stalin a Mao); 2) la critica « soft » sostiene che la svolta stalinista (o, precedente a essa, leninista) è una delle possibilità storiche presenti nella struttura teorica di Marx: sarebbe potuta andare altrimenti, ma la catastrofe stalinista è comunque inscritta come un'opzione nella stessa teoria originale; 3) infine, i difensori della purezza dell'«insegnamento originale» di Marx liquidano lo stalinismo (o anche il leninismo) come una semplice distorsione, un tradimento, insistendo sulla rottura radicale tra i due: Lenin e/o Stalin hanno semplicemente « rapito » la teoria di Marx e l'hanno usata per dei propositi totalmente diversi da quelli di Marx. Tutte e tre le versioni devono essere rigettate in quanto basate sulla stessa nozione di temporalità lineare-storicista: bisogna invece optare per la quarta versione, al di là della falsa questione consistente nel domandarsi « in che misura Marx fu responsabile della

catastrofe stalinista ». Marx è interamente responsabile, ma retroattivamente, ovvero, per Stalin vale la stessa cosa che vale per Kafka nella famosa formula di Borges: entrambi hanno creato i propri predecessori.

Questo è il movimento dell'« universale concreto », questa « transustanziazione » radicale attraverso cui la teoria originale deve reinventarsi in un nuovo contesto: solo sopravvivendo a questo trapianto essa può emergere come effettivamente universale. E, ovviamente, il punto non è che qui abbiamo a che fare con il processo pseudohegeliano di «alienazione» e «disalienazione», di come la teoria originale sia « alienata » e debba poi incarnarsi in un contesto estraneo, riappropriandoselo, subordinandolo a sé: ciò che una nozione pseudo-hegeliana di questo tipo non coglie è il modo in cui questo trapianto violento in un nuovo contesto incide sulla teoria originale stessa, così che, quando questa teoria « ritorna a sé nella sua alterità» (si reinventa in un contesto estraneo), la sua sostanza cambia. E questo movimento non è solo la reazione a un urto esterno, rimane una trasformazione inerente della stessa teoria del superamento del capitalismo. Per questo il capitalismo è un «universale concreto »: la questione non è isolare ciò che hanno in comune tutte le forme particolari di capitalismo, i loro caratteri condivisi universalmente, ma afferrare questa matrice come una forza positiva, come qualcosa che tutte le forme particolari attuali cercano di contrastare, i cui effetti distruttivi esse cercano di contenere.

I limiti della dialettica di Mao

Il segno più attendibile del trionfo ideologico del capitalismo è la sparizione virtuale del termine negli ultimi due o tre decenni: negli anni Ottanta, « più o meno nessuno, a eccezione di pochi marxisti presumibilmente arcaici (una 'specie in via di estinzione') faceva più riferimento al capitalismo. Il termine era stato semplicemente eliminato dal vocabolario dei politici, dei sindacalisti, degli scrittori e dei giornalisti; per non parlare degli scienziati, che lo avevano consegnato all'oblio storico ».[42] *E l'esplosione del movimento alter-mondialista negli ultimi*

anni? Non contraddice in maniera palese questa diagnosi? Per niente: un'attenta analisi mostra rapidamente che anche questo movimento soccombe alla «tentazione di trasformare la critica al capitalismo in sé (centrato su meccanismi economici, forme di organizzazione del lavoro, e di estrazione del profitto) in una critica dell"imperialismo'».[43] In questo modo, quando si parla della « globalizzazione e dei suoi attori », il nemico è posto all'esterno (spesso nella forma di un volgare antiamericanismo). Da questa prospettiva, il compito principale oggi è combattere l'« impero americano » e ogni alleato va bene se è antiamericano: così lo sfrenato capitalismo « comunista » cinese, il violento antimodernismo islamista, e persino l'osceno regime di Lukashenko in Bielorussia (si veda la visita di Chàvez in Bielorussia nel luglio del 2006), possono sembrare progressisti compagni-armati alter-mondialisti... Ciò che abbiamo qui è, dunque, un'altra versione della famigerata nozione di «modernità alternativa»: invece di una critica del capitalismo in quanto tale, invece di contrastare il suo meccanismo di base, abbiamo la critica degli « eccessi » imperialisti, con la (tacita) idea di mettere in moto i meccanismi capitalisti all'interno di un altro contesto, più «progressista».

Questo è il modo in cui bisognerebbe affrontare quello che è probabilmente il contributo centrale di Mao alla filosofia marxista,

le sue elaborazioni sulla nozione di contraddizione: non bisogna liquidarle come una regressione filosofica priva di valore (che, come si può facilmente dimostrare, si basa su una nozione vaga di « contraddizione » che significa semplicemente « conflitto tra tendenze opposte»). La tesi principale del suo grande testo Sulla contraddizione concernente i due lati della contraddizione, «le contraddizioni principali e non principali in un processo e gli aspetti principali e non principali di una contraddizione», merita una lettura attenta. Il rimprovero di Mao ai «marxisti dogmatici» è che non capiscono «come questa particolarità racchiuda in sé l'universalità della contraddizione »:

Per esempio, nella società capitalista le due forze in lotta, il proletariato e la borghesia, formano la contraddizione principale. Le altre contraddizioni (quali per esempio la contraddizione fra la residua classe feudale e la borghesia, la contraddizione fra la piccola borghesia

contadina e la borghesia, la contraddizione fra il proletariato e la piccola borghesia contadina, la contraddizione fra la borghesia non monopolistica e la borghesia monopolistica, la contraddizione fra la democrazia borghese e il fascismo borghese, la contraddizione fra i paesi capitalisti, la contraddizione fra l'imperialismo e le colonie ecc.), sono tutte governate e influenzate da questa contraddizione principale. [...] Quando l'imperialismo aggredisce un paese di questo tipo, le diverse classi del paese, eccetto un pugno di traditori, possono temporaneamente unirsi per condurre una guerra nazionale contro l'imperialismo. In una circostanza del genere la contraddizione fra l'imperialismo e quel paese diventa la contraddizione principale, mentre tutte le contraddizioni fra le diverse classi del paese (compresa la contraddizione principale, ossia quella fra il regime feudale e le grandi masse popolari) sono relegate temporaneamente in secondo piano e assumono una posizione subordinata.[44]

Questa è la questione chiave in Mao: la contraddizione principale (universale) non si sovrappone alla contraddizione che deve essere trattata come dominante in una situazione particolare - la dimensione universale risiede letteralmente in questa contraddizione particolare. In ogni situazione concreta, una contraddizione «particolare» differente è quella predominante, nel senso che, per vincere la battaglia per la risoluzione della contraddizione principale, si deve trattare una contraddizione particolare come quella predominante, a cui tutte le altre lotte devono essere subordinate. In Cina sotto l'occupazione giapponese, l'unità patriottica contro i giapponesi era il carattere predominante, se i comunisti volevano vincere nella lotta di classe - in queste condizioni, focalizzarsi direttamente sulla lotta di classe danneggia la lotta di classe stessa. (Qui, forse, risiede il carattere principale dell'«opportunismo dogmatico»: insistere sulla centralità della contraddizione principale nel momento sbagliato).

L'altro elemento chiave riguarda l'aspetto principale di una contraddizione; per esempio, rispetto alla contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione:

[...] le forze produttive, la pratica e la base economica svolgono in generale la funzione principale, decisiva e chi lo nega non è un

materialista. Ma in determinate condizioni i rapporti di produzione, la teoria e la sovrastruttura assumono, a loro volta, la funzione principale, decisiva. Bisogna riconoscerlo. Quando senza una modificazione dei rapporti di produzione le forze produttive non possono più svilupparsi, la modificazione dei rapporti di produzione svolge la funzione principale, decisiva.[45]

Le implicazioni politiche di questo dibattito sono decisive: l'obiettivo di Mao è di affermare il ruolo chiave, nella lotta politica, di ciò a cui la tradizione marxista si riferisce abitualmente come il « fattore soggettivo» - la teoria, la sovrastruttura. Questo è, secondo Mao, quanto Stalin trascurava:

Dall'inizio alla fine Stalin trascura nel suo libro [I problemi economici del socialismo nell'URSS] l'esistenza della sovrastruttura nella società. Nelle sue analisi egli non considera l'uomo: considera solo le cose e non l'uomo. [...] I sovietici [...] parlano solo di rapporti di produzione e trascurano la sovrastruttura della società; non considerano né la politica né il ruolo delle masse popolari. Senza un movimento comunista non si raggiunge mai il comunismo.[46]

Alain Badiou, da questo punto di vista un autentico maoista, applica tale prospettiva alla situazione contemporanea, evitando di focalizzarsi sulla lotta anticapitalista, persino ridicolizzandone la sua forma principale attuale (il movimento altermondialista), e definendo la lotta per l'emancipazione in termini strettamente politici, come lotta contro la democrazia (liberale), oggi la forma ideologico-politica predominante. « Il nemico oggi non si chiama Impero o Capitale: si chiama Democrazia ».[47] Ciò che oggi impedisce la messa in discussione radicale del capitalismo in sé è appunto la fiducia nella forma democratica della lotta contro il capitalismo. La presa di posizione di Lenin contro «l'economicismo» come contro la politica «pura» è oggi cruciale, a proposito dell'atteggiamento scisso della sinistra (o di ciò che ne rimane) rispetto all'economia: da un lato, «i politici puri » abbandonano l'economia come luogo di lotta e di intervento; dall'altro, gli «economisti», affascinati dal funzionamento dell'economia globale contemporanea, escludono ogni possibilità di un intervento politico adeguato. Rispetto a questa scissione, oggi più che

mai, dobbiamo tornare a Lenin: sì, l'economia è il settore chiave, la battaglia decisiva sarà là, si deve rompere l'incantesimo del capitalismo globale, ma l'intervento deve essere propriamente politico, non economico. Oggi che tutti sono «anticapitalisti», sino a includere persino i film hollywodiani di spionaggio di tendenza « socio-critica » (da The Enemy of the State a The Insider), in cui i nemici sono le grandi corporazioni con la loro ricerca del profitto priva di scrupoli, il significante « anticapitalismo » ha perso il suo mordente sovversivo. Ciò che bisognerebbe problematizzare è il rovescio scontato di questo «anticapitalismo»: la fede nella democrazia da parte degli americani onesti, che sventano la cospirazione. Questo è il nocciolo duro dell'universo capitalista globale oggi, il suo vero Significante Maestro: la democrazia.[48]

Anche l'ulteriore elaborazione di Mao della nozione di contraddizione nel suo « Sul modo corretto di trattare le contraddizioni all'interno del popolo» (1957) non può essere ridotto al suo carattere più noto, l'idea di senso comune di distinguere tra contraddizioni antagoniste e non antagoniste:

Le contraddizioni tra noi e i nostri nemici sono contraddizioni antagoniste. In seno al popolo, le contraddizioni tra i lavoratori non sono antagoniste, mentre quelle tra le classi sfruttate e le classi sfruttatrici hanno sia un aspetto antagonista sia un aspetto non antagonista [...] sotto il regime della dittatura democratica popolare, per risolvere i due tipi di contraddizioni, differenti per la loro natura, le contraddizioni tra noi e i nemici e le contraddizioni in seno al popolo, bisogna ricorrere a due metodi differenti: la dittatura e la democrazia.[49]

Si deve sempre leggere questa distinzione insieme al suo supplemento più «sinistro», l'avvertimento che i due aspetti potrebbero sovrapporsi: «In circostanze ordinarie, le contraddizioni all'interno del popolo non sono antagoniste. Ma se non sono trattate adeguatamente, o se siamo meno vigilanti e abbassiamo la guardia, l'antagonismo può sorgere ». Il dialogo democratico, la coesistenza pacifica tra orientamenti differenti nella classe operaia non è qualcosa di semplicemente dato, uno stato naturale delle cose, è qualcosa che deve essere conquistato e sostenuto

con la vigilanza e la lotta. Anche qui la lotta ha la priorità rispetto all'unità: lo spazio dell'unità dev'essere conquistato attraverso la lotta.

Cosa fare, dunque, di queste riflessioni? Dobbiamo essere molto precisi nella diagnosi, sul piano astratto della teoria, nel vedere ciò su cui Mao aveva ragione e ciò su cui aveva torto. Mao aveva ragione a rifiutare la nozione abituale di « sintesi dialettica » come « riconciliazione » degli opposti, come unità più alta che tiene insieme la loro lotta; aveva torto nel formulare questo rifiuto, al di là della sintesi o dell'unità, nei termini di una cosmologia-ontologia generale dell'« eterna lotta degli opposti »: questo perché è rimasto prigioniero della nozione semplicistica, propriamente non dialettica, di « cattivo infinito » della lotta. Qui Mao regredisce evidentemente a una «saggezza» pagana primitiva sul fatto che ogni creatura, ogni forma di vita, prima o dopo incontra la propria fine: « Una cosa distrugge l'altra, le cose emergono, si sviluppano e sono distrutte, è ovunque così. Se le cose non sono distrutte dalle altre, allora si distruggono da sé ». Su questo piano bisogna riconoscere a Mao ciò che gli spetta: va fino in fondo in questa direzione, applicando il principio al comunismo stesso. Basti vedere il passo seguente, in cui Mao compie un gigantesco « salto in avanti » ontologico dalla divisione del nucleo atomico in protoni, antiprotoni ecc. all'inevitabile divisione del comunismo in stadi:

io non credo che il comunismo non si divida in fasi e che non ci saranno cambiamenti qualitativi. Lenin ha detto che tutte le cose possono essere divise. Prese l'atomo come esempio e disse che non soltanto l'atomo può essere diviso, ma che anche l'elettrone può essere diviso. Eppure una volta sostenevano che non poteva essere diviso; quel ramo della scienza che si occupa della scissione del nucleo è ancora molto giovane, conta soltanto venti o trent'anni. Negli ultimi decenni gli scienziati hanno scisso il nucleo dell'atomo nei suoi elementi costitutivi, come i protoni, gli antiprotoni, i neutroni, gli antineutroni, i mesoni e gli antimesoni.[50]

Egli compie un passo ulteriore e va oltre l'umanità stessa, prevedendo, in un modo proto-nietzschiano, il « superamento » dell'uomo:

La vita della dialettica è il continuo movimento verso gli opposti. Il

genere umano alla fine andrà incontro alla propria sparizione. Quando i teologi parlano della fine del mondo, sono pessimisti e terrorizzano la gente. Noi diciamo che la fine del genere umano è qualcosa che produrrà qualcosa di più progredito del genere umano.

Il genere umano è ancora nella sua infanzia.[51]

Inoltre ipotizza l'ascesa di (alcuni) animali al livello della coscienza (che noi consideriamo oggi come esclusivamente umana):

In futuro gli animali continueranno a svilupparsi. Io non credo che soltanto gli uomini siano in grado di avere due mani. Non possono evolversi i cavalli, le vacche e le pecore? Soltanto le scimmie possono evolversi? Come può essere che fra tutte le scimmie soltanto una specie possa evolversi, mentre tutte le altre sarebbero incapaci di evoluzione? Tra un milione di anni, dieci milioni di anni, i cavalli, le vacche e le pecore saranno ancora gli stessi di oggi? Io penso che continueranno a cambiare. Cavalli, vacche e pecore e insetti cambieranno tutti.[52]

Vanno aggiunte due cose a questa « prospettiva cosmica »: in primo luogo, bisogna ricordare che Mao parla qui al circolo interno degli ideologi del partito. Questo spiega il tono di condivisione di un segreto che non deve essere reso pubblico, come se Mao stesse divulgando il suo « insegnamento segreto » - e, infatti, le speculazioni di Mao richiamano da vicino il cosiddetto « biocosmismo », la strana combinazione di materialismo volgare e spiritualità gnostica che formava un'occulta ideologia ombra, l'osceno insegnamento segreto, del marxismo sovietico. Represso nel dibattito pubblico durante il periodo principale dello Stato sovietico, il biocosmismo fu propagandato apertamente solo nel primo e negli ultimi due decenni del regime sovietico; le sue tesi principali erano: gli obiettivi della religione (il paradiso collettivo, il superamento di ogni sofferenza, l'immortalità individuale, la resurrezione dei morti, la vittoria sul tempo e la morte, la conquista dello spazio ben al di là del sistema solare) possono essere realizzati nella vita terrestre attraverso lo sviluppo della scienza moderna e della tecnologia. Nel futuro non solo sarà abolita la differenza sessuale, con la nascita di una casta postumana che si riprodurrà attraverso la riproduzione biotecnica

diretta; sarà possibile anche resuscitare tutti i morti del passato (stabilendo le loro formule biologiche attraverso i loro resti e poi rigenerandole - non si era ancora sentito parlare di DNA...), cancellando così anche tutte le ingiustizie del passato, «disfacendo» la sofferenza e la distruzione del passato. In questo luminoso futuro comunista biopolitico, non solo gli uomini, ma anche gli animali, tutti gli esseri viventi, parteciperanno a una Ragione del cosmo direttamente collettivizzata... Qualsiasi cosa si possa dire contro la spietata critica di Lenin alla « Creazione di Dio» (Bogograditelk'stvo) di Maxim Gorkij, la deificazione diretta dell'uomo, si deve tenere a mente che lo stesso Gorkij collaborava con i biocosmisti. E interessante notare le somiglianze tra questo « biocosmismo » e la tecnognosi contemporanea.

In secondo luogo, questa « prospettiva cosmica » per Mao non è solo un avvertimento filosofico irrilevante; essa ha conseguenze etico-politiche precise. Quando Mao liquida in modo arrogante la minaccia della bomba atomica, non sta minimizzando la portata del pericolo: è pienamente consapevole che una guerra di questo tipo può portare all'estinzione dell'umanità, così, per giustificare la sua sfida, deve adottare la « prospettiva cosmica » per cui la fine della vita sulla Terra non ha nessun significato per l'universo nella sua totalità. Questa «prospettiva cosmica» fonda anche l'atteggiamento liquidatorio di Mao nei confronti dei costi umani delle iniziative economiche e politiche. Se si deve credere alla sua biografia più recente, [53] Mao causò la più grande carestia della storia esportando cibo in Russia per comprare armi atomiche e di altro tipo: **38** milioni di persone morirono o furono schiavizzate a morte nel 1958-61. Si presume che Mao sapesse quanto stava accadendo quando disse: « Metà dei cinesi potrebbe dover morire ». Si tratta di un atteggiamento strumentale dei più radicali: uccidere come parte di un tentativo spietato di raggiungere un obiettivo, ridurre le persone a strumenti utilizzabili. E ciò di cui si deve tener conto è che l'Olocausto nazista non è stato la stessa cosa: l'omicidio degli ebrei non fu parte di una strategia razionale, ma fu autotelico, un eccesso «irrazionale» pianificato meticolosamente (si pensi alla deportazione degli ultimi ebrei dalle isole greche nel 1944, poco prima della ritirata tedesca, o l'uso massiccio dei treni per trasportare gli ebrei al posto dei materiali di guerra nel 1944). Per questo Heidegger aveva torto quando

ridusse l'Olocausto alla produzione industriale di cadaveri: non lo fu, il comunismo stalinista potrebbe piuttosto essere caratterizzato in questo modo.[54]

La conseguenza concettuale di questo « cattivo infinito » che appartiene all'evoluzionismo volgare è il coerente rifiuto di Mao della « negazione della negazione » come legge dialettica universale. Così polemizza esplicitamente con Engels (per inciso seguendo Stalin che, nel suo Sulla dialettica e il materialismo storico, non fa menzione della «negazione della negazione» tra «le quattro caratteristiche principali della dialettica marxista»):

Engels ha parlato delle tre leggi, ma per quanto mi riguarda io non credo in due di quelle leggi della dialettica. L'unità degli opposti è la legge veramente fondamentale, la trasformazione della qualità e della quantità l'una nell'altra è l'unità degli opposti qualità e quantità e la negazione della negazione non esiste affatto. [...] Non esiste una cosa come la negazione della negazione. Affermazione, negazione, affermazione, negazione... ogni anello della catena degli eventi nello sviluppo delle cose è sia affermazione che negazione. La società schiavista negava la società primitiva, ma in rapporto alla società feudale costituiva, a sua volta, l'affermazione. La società feudale costituiva la negazione in rapporto alla società schiavista, ma in rapporto alla società capitalista era a sua volta l'affermazione. La società capitalista era la negazione in rapporto alla società feudale, ma è a sua volta l'affermazione in rapporto alla società socialista.[55]

Su una linea simile, Mao liquida aspramente la categoria di « sintesi dialettica » degli opposti, promuovendo la propria versione di « dialettica negativa»: ogni sintesi era per lui in ultima istanza ciò che Adorno, nella sua critica a Lukàcs, chiamava «erpresste Versohnung» (riconciliazione forzata), tuttalpiù una pausa momentanea nella lotta continua, che si verifica non quando gli opposti sono uniti, ma quando un lato semplicemente vince sull'altro:

Cos'è la sintesi? Voi tutti siete stati testimoni di come due opposti, il Kuomintang e il partito comunista, siano giunti alla sintesi sul continente. La sintesi ha avuto luogo in questo modo: i loro eserciti

sono arrivati e noi li abbiamo divorati, ce li siamo mangiati un boccone dopo l'altro. [...] Una cosa mangia l'altra, il pesce grosso mangia il pesce piccolo: questa è la sintesi. Non è mai stato spiegato così nei libri. Neanche io ho mai esposto la cosa in questo modo nei miei scritti. Da parte sua, Yang Hsien-chen crede che due si fondano in uno e che la sintesi è il nodo indissolubile che congiunge due opposti. Che nodi indissolubili ci sono in questo mondo? Le cose si possono legare, ma alla fine devono essere separate. Non c'è niente che non possa essere separato.[56]

(Si noti ancora una volta il tono di condivisione di un segreto che non deve essere reso pubblico, la lezione crudele e realistica che mina il felice ottimismo pubblico...). Questo era al centro del famoso dibattito, alla fine degli anni Cinquanta, sull'Uno e i Due (i Due sono uniti nell'Uno o l'Uno è diviso in Due?): in ogni cosa, l'unità degli opposti è condizionata, temporale e transitoria, e dunque relativa, mentre la lotta tra gli opposti è assoluta. Questo ci porta a quello che si potrebbe essere tentati di chiamare l'ingiunzione etico-politica di Mao - per parafrasare le ultime parole dell'Innominabile di Beckett: «Nel silenzio non si sa, bisogna continuare, e io continuo ».[57] Il paradosso della politica radicale di Mao dell'eterna divisione continua che non raggiunge mai il punto finale di pace è che essa giunge vicino al suo opposto, al revisionismo socialdemocratico di destra, il cui fondatore Bernstein propose la ben nota formula: « L'obiettivo non è niente, il movimento è tutto ».

In cosa consiste, dunque, l'inadeguatezza di Mao? Nel modo in cui oppone questa ingiunzione di separare, di dividere, alla sintesi dialettica. Quando Mao fa riferimento ironicamente all'« operare una sintesi » come alla distruzione del nemico o alla sua subordinazione, il suo errore risiede in questo atteggiamento ironico - non vede che questa è la vera sintesi hegeliana... Dopotutto, cos'è l'hegelia-na « negazione della negazione »? In primo luogo, il vecchio ordine è negato all'interno della sua forma ideologico-politica propria; poi questa stessa forma deve essere negata. Coloro che vacillano, coloro che hanno paura di compiere il secondo passo consistente nel superamento di questa forma in sé, sono coloro che (per ripetere Robespierre) vogliono una «rivoluzione senza rivoluzione» - e Lenin esprime tutta la forza della

sua « ermeneutica del sospetto » nell'indi viduare le diverse forme di questo indietreggiamento. La vera vittoria (la vera « negazione della negazione ») avviene quando il nemico parla il tuo linguaggio. In questo senso, una vera vittoria è una vera sconfitta: essa avviene quando il messaggio specifico di qualcuno viene accettato come una struttura universale, anche dal nemico. Per esempio, nel caso della scienza razionale contro la fede, la vera vittoria della scienza avviene quando la Chiesa inizia a difendersi nel linguaggio della scienza. Ora, nella politica contemporanea della Gran Bretagna, come ha osservato un commentatore perspicace, la rivoluzione thatcheriana è stata in sé caotica, impulsiva, segnata da contingenze imprevedibili, ed è stato solo il governo blairiano della «Terza via » a essere in grado di istituzionalizzarla, di stabilizzarla in nuove forme istituzionali, o, per dirla in hegelese, di mutare (ciò che a prima vista appariva come) una contingenza, un accidente storico, in necessità. In questo senso, Blair ha ripetuto il thatcherismo elevandolo a concetto, nello stesso modo in cui, per Hegel, Augusto ripeté Cesare, trasformando-sottoponendo a sublazione un nome personale (contingente) in concetto, in titolo. Thatcher non era una thatcheriana, era solo se stessa - fu solo Blair (più di John Major) a forgiare veramente il thatcherismo come concetto. Il paradosso dialettico della storia è che solo un nemico (nominale) ideologico-politico può fare questo del proprio nemico, elevarlo a concetto -l'ispiratore empirico deve essere fatto cadere (Giulio Cesare doveva essere assassinato, Thatcher doveva essere deposta in modo ignominioso).

Questa è la lezione sorprendente degli ultimi decenni, la lezione della Terza via socialdemocratica dell'Europa occidentale, ma anche la lezione dei comunisti cinesi che presiedono a ciò che presumibilmente è lo sviluppo del capitalismo più esplosivo nell'intera storia umana: noi possiamo farlo meglio. Si pensi alla classica spiegazione marxista del superamento del capitalismo: il capitalismo ha innescato la dinamica strabiliante della crescita esponenziale della produttività. Nel capitalismo, «evapora tutto ciò che è solido », il capitalismo è il più grande rivoluzionario della storia dell'umanità; d'altro canto, la dinamica capitalistica è messa in moto dal proprio ostacolo o antagonismo interno: il limite ultimo del capitalismo (dell'aumento esponenziale delle forze produttive capitalistiche) è il capitale stesso,

ovvero, l'incessante sviluppo del capitalismo e il rivoluzionamento delle proprie condizioni materiali, la folle danza della sua sfrenata spirale di produttività non è in ultima istanza che una disperata fuite en avant, per sfuggire alle proprie sfibranti contraddizioni interne... L'errore fondamentale di Marx è stato di trarre la conclusione, a partire da queste analisi, che fosse possibile un ordine sociale nuovo, più alto (il comunismo), un ordine che non solo avrebbe mantenuto, ma avrebbe anche sollevato a un più alto grado e liberato pienamente il potenziale della spirale crescente della produttività senza essere ostacolato da crisi economiche socialmente distruttive. In breve, ciò che Marx ha trascurato è che, per esprimersi nei termini di Derrida, questo ostacolo/antagonismo inerente come « condizione di impossibilità » del pieno sviluppo delle forze produttive è al contempo la sua « condizione di possibilità»: se aboliamo l'ostacolo, la contraddizione inerente del capitalismo, non otteniamo una spinta pienamente liberata, privata dei suoi ostacoli, ma perdiamo piuttosto esattamente questa produttività che sembrava essere al contempo generata e soffocata dal capitalismo, essa viene semplicemente dissipata... Ed è come se questa logica dell'« ostacolo come condizione positiva », che sta dietro al fallimento del tentativo socialista di superare il capitalismo, stesse ora ritornando per vendicarsi nel capitalismo stesso: il capitalismo prospera pienamente non nel puro regno del mercato, ma solo quando un ostacolo (dall'intervento statale minimo sino a includere il ruolo politico diretto del Partito comunista, come nel caso della Cina) contrasta il suo furore sfrenato.

Così, per ironia della sorte, è questa la « sintesi » di capitalismo e comunismo nel senso di Mao: con una sorta di straordinaria giustizia poetica su scala storica, è stato il capitalismo ad aver « portato a sintesi » il comunismo maoista. La nuova caratteristica chiave della Cina degli ultimi anni è stata l'emergere di un movimento operaio su larga scala, che protesta contro le condizioni di lavoro che sono il prezzo che la Cina paga per diventare rapidamente la principale potenza manifatturiera del mondo, un movimento che ha dovuto far fronte a una repressione brutale. Una prova ulteriore, se ce ne fosse ancora bisogno, che la Cina è oggi lo Stato capitalista ideale: libertà per il capitale, con lo Stato che fa il « lavoro sporco » del controllo dei lavoratori. La Cina come superpotenza emergente del ventunesimo

secolo sembra così incarnare un nuovo genere di capitalismo: disinteresse per le conseguenze ecologiche, disprezzo per i diritti dei lavoratori, subordinazione di ogni cosa alla spinta spietata allo sviluppo e alla trasformazione in nuova potenza mondiale. Il grande interrogativo è: cosa vogliono fare i cinesi rispetto alla rivoluzione biogenetica? Non è forse certo che si lanceranno in una manipolazione genetica priva di limiti delle piante, degli animali e degli esseri umani, aggirando tutti i pregiudizi e i limiti morali « occidentali »?

Questo è il prezzo fondamentale dell'errore teorico di Mao, consistente nel rifiutare la « negazione della negazione », della sua incapacità di cogliere come « la negazione della negazione » non sia un compromesso tra una posizione e la sua negazione eccessivamente radicale, ma al contrario l'unica vera negazione. [58] Ed è perché Mao non è in grado di formulare teoricamente questa negazione autoriflessiva della forma stessa, che rimane prigioniero del « cattivo infinito », della negazione senza fine, della scissione in due, della suddivisione... In hegelese, la dialettica di Mao rimane allo stadio della Comprensione, delle opposizioni concettuali cristallizzate; è incapace di formulare l'autorelazione delle determinazioni concettuali. E questo «grave errore» (per usare un termine stalinista) ad avere portato Mao, quando fu abbastanza coraggioso da trarre tutte le conseguenze delle proprie posizioni, a giungere alla conclusione priva di senso che, per rafforzare la lotta di classe, bisogna lasciare il campo libero al nemico:

Lascia che vadano verso il capitalismo. La società è molto complessa. Se si andasse soltanto verso il socialismo e non verso il capitalismo, non sarebbe troppo semplice? Non ci mancherebbe, in questo caso, l'unità degli opposti e non saremmo tutti troppo semplicemente unilaterali? Lascia che lo facciano. Lascia che ci attacchino furiosamente, che dimostrino nelle strade, che si armino per ribellarsi: io approvo tutte queste cose. La società è molto complessa, non c'è una sola comune, un solo distretto, un solo dipartimento del Comitato centrale in cui l'uno non possa dividersi in due.[59]

Questa nozione fornisce la matrice della politica di Mao, la sua ripetuta oscillazione tra l'apertura «liberale» e l'« epurazione » della linea dura: prima lascia il proverbiale « sbocciare dei cento fiori », così che il

nemico realizzi ed esprima pienamente le proprie segrete tendenze reazionarie; poi, una volta che le vere posizioni di tutti siano articolate chiaramente, si impegna in una lotta spietata. Ancora una volta, ciò che Mao non riesce a fare qui è procedere all'« identità degli opposti » propriamente hegeliana e riconoscere pienamente che la rivoluzione sta lottando e cercando di annientare la propria essenza, come nel caso dell'Uomo che fu giovedì di Chesterton, in cui il capo della polizia segreta che organizza la ricerca del leader anarchico e questo misterioso leader alla fine si rivelano essere una stessa e unica persona (Dio stesso, per inciso). E Mao non ha giocato lo stesso ruolo, in ultima istanza, quello di un Dio secolare che è al tempo stesso il più grande ribelle contro di sé? Ciò che questa identità chestertoniana del gentiluomo e del ribelle anarchico rappresenta è la logica del carnevale sociale condotta sino all'estremo dell' autoriflessività: le esplosioni anarchiche non sono una trasgressione della Legge e dell'Ordine; nelle nostre società, l'anarchia è già al potere, indossando la maschera della Legge e dell'Ordine - la nostra Giustiza è il travestimento della Giustizia, lo spettacolo della Legge e dell'Ordine in un osceno carnevale - una cosa resa evidente da quello che è probabilmente il più grande poema in lingua inglese, La maschera dell'anarchia di Shelley, che descrive la parata oscena delle figure del potere:

E molte altre Distruzioni si paravano in questa orrenda mascherata, tutte truccate, anche sugli occhi, da Vescovi, avvocati, pari e spie.

Ultima venne l'Anarchia: montava un candido cavallo, insanguinato; era pallida anche sulle labbra come la Morte nell'Apocalisse.

E aveva in testa una corona; e in mano uno scettro d'oro; e questo marchio sulla fronte:

«IO SONO IDDIO IL RE E LA LEGGE». [60]

È difficile assumere questa identità, persino al cinema. Sebbene V per vendetta ,sia stato elogiato (tra gli altri, niente di meno che da Toni Negri) e, ancora di più, criticato per la sua posizione « radicale » - persino pro-terrorista - esso non spinge la sua logica sino in fondo: si ritrae dal tirare le conseguenze dal parallelismo tra Sutler e V, tra il dittatore totalitario e il terrorista anarchico ribelle. Il partito

«Norsefire» è, come scopriamo, l'istigatore del terrorismo contro cui combatte - ma che dire dell'ulteriore identità tra Sutler e V? In entrambi i casi, non vediamo mai i loro volti reali (eccetto il terrorizzato Sutler alla fine, quando sta per morire): vediamo Sutler solo negli schermi televisivi, e V è uno specialista nel manipolare gli schermi. Inoltre, il cadavere di V è collocato sul treno pieno di esplosivi, in una sorta di funerale vichingo che evoca stranamente il nome del partito al governo: Norsefire. Così, quando Evey viene imprigionata e torturata da V perché impari a superare la paura e a essere libera, questo non è parallelo a ciò che fa Sutler con tutta la popolazione inglese, terrorizzandola in modo che diventi libera e ribelle? Ma il film non riesce a tirare questa lezione chestertoniana dell'identità ultima tra V e Sutler.[61]

Rivoluzione culturale e potere

Non è forse questo spostamento hegeliano-chestertoniano dalla trasgressione criminale della Legge e dell'Ordine alla Legge e all'Ordine stessi come la più alta trasgressione criminale a essere realizzato direttamente da Mao? Mentre mette in moto e tira in segreto

i fili del carnevale autodistruttivo, Mao rimane nondimento esente dal suo processo: in nessun momento c'è mai stata una seria minaccia che venisse deposto ritualisticamente, trattato come « ieri un re, oggi un mendicante » - Mao non è stato il Signore tradizionale, ma il Lord of Misrule:

Nel Medioevo le grandi casate usavano eleggere un Lord o/Misrule («Signore del Caos», ovvero del mondo a rovescio). Il prescelto doveva presiedere ai festeggiamenti che, per un breve lasso di tempo, ribaltavano o parodiavano le gerarchie economiche e sociali convenzionali. [...] Chiusa la breve parentesi, il consueto ordine veniva restaurato e i Signori del Caos tornavano alle modeste occupazioni di sempre, mentre i loro superiori nella scala sociale riacquistavano lo status abituale.

[...] [A] volte l'idea del Signore del Caos dal regno della festa invadeva

quello della politica. [...] [G]li apprendisti prendevano il posto dei maestri di gilda per un paio di giorni sfrenati; [...] i ruoli maschili e femminili si invertivano per un giorno e le donne assumevano compiti e atteggiamenti tipici dell'altro sesso. Anche i filosofi cinesi amavano i paradossi del rovesciamento delle condizioni, i modi in cui l'arguzia o la vergogna possono ridimensionare la presunzione e condurre a fulminee prese di coscienza. [...] Mao fece appiglio a queste intuizioni della filosofia cinese antica, le combinò con elementi del pensiero socialista occidentale e ne fece uso per il suo terribile intento: estendere il concetto limitato del rovescio in un'inarrestabile avventura del rovesciamento. Per lui, ai signori e ai padroni non doveva essere concesso di fare ritorno; non li riteneva superiori a sé, e credeva che la società fosse stata liberata grazie al loro allontanamento. L'ordine abituale delle cose - pensava - non avrebbe dovuto essere mai più ristabilito.[62]

Tuttavia, questo « terribile compimento » non è il gesto elementare di ogni vero rivoluzionario? Perché fare una rivoluzione, se non pensiamo che «l'ordine abituale delle cose non debba mai più essere restaurato »? Ciò che fece Mao fu privare la trasgressione di questo carattere ritualizzato, ludico, prendendola sul serio: la rivoluzione non è solo una valvola di sfogo temporanea, un'esplosione carnevalesca destinata a essere seguita da un processo di rinsavimento. Il suo problema fu precisamente l'assenza della «negazione della negazione», il fallimento dei tentativi di trasporre la negatività rivoluzionaria in un ordine positivo veramente nuovo: tutte le stabilizzazioni temporanee della rivoluzione finirono per essere solo restaurazioni del vecchio ordine, così che il solo modo per mantenere la rivoluzione in vita fu r« infinito spurio » della negazione ripetuta senza fine, che ha raggiunto il suo culmine nella Grande rivoluzione culturale. In Logiques des mondes, Badiou ha elaborato due atteggiamenti soggettivi di risposta a un evento: « il soggetto reattivo » e il « soggetto oscuro ». [63] Se si è pronti ad accettare il rischio di designare oscenamente la reintroduzione del capitalismo in Cina come una sorta di evento, si può affermare che la Rivoluzione culturale e il revisionismo identificato con il nome di « Deng Xiaoping » rappresentano, rispettivamente, il soggetto oscuro e quello reattivo: Deng ha orchestrato la rinascita del capitalismo nella

Cina comunista, mentre la Rivoluzione culturale puntava al suo totale annientamento ed era in quanto tale esattamente ciò che Badiou chiama un désastre obscur. Lo stesso Badiou concede che il risultato finale della Rivoluzione culturale è stato negativo:

Tutto è iniziato quando, tra il 1966 e il 1968, saturando nel reale le ipotesi precedenti, gli allievi e gli studenti delle scuole delle Guardie Rosse, e poi i lavoratori di Shanghai, prescrissero per i decenni a venire la realizzazione affermativa di questo inizio, del quale essi stessi, dal momento che la loro furia rimase prigioniera in ciò contro cui si sollevavano, esplorarono solo il volto della pura negazione.[64]

Qui si deve compiere un passo ulteriore: e se la Rivoluzione culturale fosse stata « negativa » non solo nel senso del liberare lo spazio e aprire la strada per un nuovo inizio, ma negativa in sé, negativa come indizio della sua impotenza nel generare il Nuovo? Questo ci riporta alla debolezza centrale del pensiero e della politica di Mao. Più di un commentatore ha mosso delle osservazioni ironiche rispetto all'apparente goffagine stilistica dei titoli dei libri e degli articoli comunisti sovietici, ad esempio il loro carattere tautologico, con l'uso ripetuto della stessa parola (come « dinamica rivoluzionaria nelle prime fasi della rivoluzione russa», o «contraddizioni economiche nello sviluppo dell'economia sovietica»). E se invece questa tautologia puntasse verso una presa di coscienza della logica del tradimento, espressa nel migliore dei modi dal rimprovero ormai classico di Robespierre ai dantoniani opportunisti: « Volete una rivoluzione senza rivoluzione »? La ripetizione tautologica segnala così la spinta a ripetere la negazione, a relazionarla a sé: la vera rivoluzione è « rivoluzione con una rivoluzione», una rivoluzione che, nel suo corso, rivoluziona i propri presupposti di partenza. Hegel ebbe 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 fare una rivoluzione/senza aver fatto una riforma religiosa». [65]E questo il motivo per cui annunciò la necessità di una Rivoluzione culturale come condizione per il successo di una rivoluzione sociale. Questa, allora, dovrebbe essere esattamente la nostra risposta a Robespierre:

«Tu vuoi una rivoluzione senza riforma!» Il problema dei tentativi rivoluzionari compiuti fino ad ora è, dunque, non che essi furano « troppo estremi », ma che non furono abbastanza radicali, che non misero in discussione i loro presupposti. In un meraviglioso saggio su Chevengur, la grande utopia contadina di Platonov scritta nel 1927 e nel 1928 (poco prima della collettivizzazione forzata), Fredric Jameson descrive i due momenti del processo rivoluzionario. Esso inizia con il gesto di negatività radicale:

Il primo momento della riduzione del mondo, della distruzione degli idoli e dell'eliminazione del vecchio mondo nella violenza e nel dolore, è esso stesso la precondizione per la ricostruzione di qualcos'altro. Un primo momento di immanenza assoluta è necessario, la tabula rasa dell'assoluta immanenza o ignoranza contadina, prima che sensazioni ed emozioni nuove e non sognate possano giungere[66] all'essere.

Poi segue la seconda fase, l'invenzione di una nuova vita - non solo la costruzione della nuova realtà sociale in cui i nostri sogni utopici saranno realizzati, ma la (ri)costruzione di questi stessi sogni:

[...] un processo che sarebbe troppo semplice e fuorviante chiamare ricostruzione o costruzione utopica, dal momento che in effetti implica lo sforzo di trovare una strada per cominciare a immaginare l'Utopia con cui iniziare. Forse in un genere più occidentale di linguaggio psicoanalitico [...] possiamo pensare al nuovo inizio del processo utopico come a una sorta di desiderio del desiderio, di apprendimento del desiderio, l'invenzione di un desiderio chiamato Utopia in primo luogo, sulla base di nuove regole per la fantasticheria o il sogno a occhi aperti di una cosa di questo genere - un insieme di protocolli narrativi senza precedenti nelle nostre precedenti istituzioni letterarie.[67]

Il riferimento alla psicoanalisi qui è cruciale e molto preciso: in una rivoluzione radicale, le persone non solo « realizzano i loro vecchi sogni (di emancipazione ecc.) », piuttosto esse devono reinventare il loro modo di sognare. Questa non è esattamente la formula del nesso tra pulsione di morte e sublimazione? Qui risiede la necessità della Rivoluzione culturale colta chiaramente da Mao: come Herbert Marcuse ha espresso con una splendida formula circolare risalente allo

stesso periodo, la libertà (dai vincoli ideologici, dal modo predominante di sognare) è la condizione della liberazione, ovvero, se cambiamo solo la realtà per realizzare i nostri sogni, e non cambiamo questi sogni stessi, presto o tardi regrediamo alla vecchia realtà. Qui opera un «presupposto posto» hegeliano: il duro lavoro della liberazione forma retroattivamente il proprio presupposto.

E solo questo riferimento a ciò che accade dopo la rivoluzione, al « giorno dopo », che ci consente di distinguere tra patetiche esplosioni libertarie e un vero sollevamento rivoluzionario: il primo perde la sua energia quando si deve iniziare il lavoro prosaico di ricostruzione sociale - a questo punto si insinua la letargia. Al contrario, si pensi all'immensa creatività dei giacobini poco prima della loro caduta, alle numerose proposte rispetto a una nuova religione civica, al modo in cui difendere la dignità degli anziani, e così via. In questo risiede anche l'interesse della lettura dei resoconti riguardanti la vita quotidiana in Unione Sovietica nei primi anni Venti, con la spinta entusiastica a inventare nuove regole per l'esistenza quotidiana: quali sono le nuove regole giudiziarie? Come celebrare un compleanno?..

A questo punto, la Rivoluzione culturale è fallita miseramente. E difficile non cogliere il paradosso del fatto che Badiou, che si oppone duramente alla nozione di atto come negativo, collochi il significato storico della Rivoluzione culturale maoista precisamente nel gesto negativo consistente nel segnalare « la fine dello Stato-partito come produzione centrale di attività politica rivoluzionaria » - è in questo che dovrebbe essere coerente e negare lo statuto di evento della Rivoluzione culturale: lungi dall'essere un Evento, essa è stata piuttosto un'espressione suprema di ciò a cui Badiou ama riferirsi come al «morboso istinto di morte». Distruggere i vecchi monumenti non fu una vera negazione del passato, fu piuttosto, ancora una volta, un impotente passage à l'ade che testimoniava il fallimento della rottura con il passato.

Così, c'è una sorta di giustizia poetica nel fatto che il risultato finale della Rivoluzione culturale maoista sia l'attuale inaudita esplosione della dinamica capitalista in Cina. Il che equivale a dire che, con il pieno sviluppo del capitalismo, e specialmente dell'odierno « tardo

capitalismo », è il modo di vita « normale » predominante a diventare in un certo senso « carnevalesco », costellato da costanti autorivoluzionamenti, rovesci, crisi e reinvenzioni. Brian Massumi ha espresso chiaramente l'elemento di impasse, basato sul fatto che il capitalismo contemporaneo ha già superato la logica della normalità totalizzante e ha adottato quella dell'eccesso eccentrico:

Più è vario, e persino eccentrico, e meglio è. La normalità inizia a perdere presa. Le regolarità iniziano ad allentarsi. Questo allentamento della normalità è parte della dinamica capitalistica. Non è una semplice liberazione. E la forma di potere propria del capitalismo. Esso non è più un potere istituzionale disciplinare che definisce ogni cosa, è il potere del capitalismo di produrre varietà -poiché il mercato si satura. Produci varietà e produrrai una nicchia di mercato. Le tendenze affettive più strane vanno bene, finché sono remunerative. Il capitalismo inizia a intensificare e diversificare il sentimento, ma solo per estrarre plusvalore. Depreda il sentimento per intensificare le potenzialità di profitto. Valorizza letteralmente il sentimento. La logica capitalistica di produzione di plusvalore inizia ad assumere la direzione del campo relazionale che è anche il dominio dell'ecologia politica, del campo etico delia resistenza all'identità e ai percorsi predeterminati. E qualcosa che sconvolge e confonde, poiché mi sembra che ci sia una sorta di convergenza tra la dinamica del potere capitalistico e la dinamica della resistenza.[69]

Al di là di tutte le allusioni a buon mercato e le facili analogie, c'è dunque una profonda analogia strutturale tra il permanente autorivoluzionamento maoista, la lotta continua contro la cristallizzazione delle strutture statali, e la dinamica inerente al capitalismo. Si potrebbe parafrasare ancora una volta Brecht e il suo « Cos'è rapinare una banca paragonato al fondare una banca? »: cosa sono le esplosioni violente e distruttive di una Guardia rossa presa nella Rivoluzione culturale rispetto alla vera Rivoluzione culturale, alla dissoluzione permanente di tutte le forme di vita, resa necessaria dalla riproduzione capitalistica? Oggi, la tragedia del Grande balzo in avanti si sta ripetendo come farsa del Grande balzo in avanti capitalistico nella modernizzazione, e il vecchio slogan « una fonderia d'acciaio in ogni villaggio » riemerge nella forma di « un grattacielo in ogni strada ».

E il regno del capitalismo globale contemporaneo a essere il vero Lord of Misrule. Non stupisce, allora, che per frenare gli eccessi della disintegrazione sociale causata dall'esplosione capitalistica, i funzionari cinesi celebrino le religioni e le ideologie tradizionali che sostengono la stabilità sociale, dal buddismo al confucianesimo, ovvero, esattamente quelle ideologie che costituivano il bersaglio della Rivoluzione culturale. Nell'aprile del 2006, Ye Xiaowen, il più alto funzionario religioso cinese, disse all'agenzia di stampa Xinhua che « la religione è una delle forze importanti da cui la Cina trae energia » e menzionò il buddismo per il suo « ruolo unico nel promuovere una società armoniosa », la formula ufficiale per la combinazione tra espansione economica e sviluppo e protezione sociali; la stessa settimana, la Cina ospitò il Forum mondiale buddista.[70] Il ruolo della religione come forza stabilizzante contro la turbolenza capitalistica è dunque sanzionato ufficialmente - ciò che disturba le autorità cinesi nel caso di sette come Falun Gong è semplicemente la loro indipendenza dal controllo dello Stato. (Per questo motivo bisogna rifiutare anche l'argomento che la Rivoluzione culturale ha rafforzato un atteggiamento socialista nel popolo e così ha aiutato a frenare i peggiori eccessi distruttivi dello sviluppo capitalistico odierno: proprio al contrario, minando le tradizionali ideologie stabilizzanti come il confucianesimo, ha reso il popolo del tutto vulnerabile agli effetti vertiginosi del capitalismo).

E sotto questa luce che bisogna leggere la recente grande campagna in Cina per resuscitare il marxismo come effettiva ideologia di Stato (letteralmente centinaia di milioni di dollari statunitensi sono stati investiti in questa avventura). Coloro che vedono in questa operazione una minaccia alla liberalizzazione capitalistica, un segno che i sostenitori della linea dura vogliono riaffermare la loro egemonia, si sbagliano completamente. Per paradossale che possa sembrare, questo ritorno del marxismo è il segno del trionfo finale del capitalismo, il segno della sua totale istituzionalizzazione. (Le recenti misure legali che garantiscono la proprietà privata, salutate dall'Occidente come un passo cruciale in direzione della stabilità legale, sono parte della stessa offensiva). E infatti, che tipo di marxismo viene offerto come adeguato alla Cina di oggi? L'accento è posto sulla distinzione tra marxismo ed «estremismo»: il marxismo non è la stessa cosa dell' « estremismo », un termine che include qualsiasi discorso di liberazione dei lavoratori, dai

sindacati liberi al superamento del capitalismo. Basato sulla tesi marxista dello sviluppo delle forze produttive come fattore chiave del progresso sociale, il compito principale delle forze progressiste è quello di creare le condizioni per una rapida «modernizzazione» continua, evitando tutte le forme di instabilità, quelle causate dall'«estremismo di sinistra» al pari di quelle causate dall'«estremismo di destra» (le campagne per una democrazia multipartitica e così via), che porterebbero il caos e ostacolerebbero in questo modo il processo di modernizzazione. La conclusione è chiara: nella Cina di oggi, solo il ruolo di guida del Partito comunista può sostenere una rapida trasformazione delle condizioni di stabilità sociale - l'espressione ufficiale (confuciana) è che la Cina deve diventare una « società armoniosa ».

Di conseguenza, per usare le vecchie espressioni maoiste, sebbene sembri che il nemico principale sia la minaccia « borghese », la «contraddizione principale» è, agli occhi dell'élite dominante, quella tra l'ordine « armonico » esistente (lo sviluppo capitalistico privo di impedimenti sostenuto dal regime del Partito comunista) e la minaccia delle rivolte operaie e contadine, e questo è il motivo per cui il recente rafforzamento degli apparati repressivi (la formazione di unità speciali di polizia d'assalto per schiacciare le agitazioni popolari ecc.) è l'espressione sociale reale di ciò che, nella forma dell'ideologia, si mostra come un revival del marxismo. Il problema di questo revival è che, per usare termini kantiani, esso subordina totalmente il marxismo all'«uso privato della ragione». Per Kant, lo spazio pubblico della « società civile mondiale » designa il paradosso della singolarità universale, di un soggetto singolare che, in una sorta di corto circuito, aggirando la mediazione del particolare, partecipa direttamente all'universale. Questo è ciò che Kant, nel famoso passaggio di Che cos'è l'illuminismo?, intende per «pubblico » contrapposto a « privato »: « privato » non è il legame individuale, contrapposto a quello comune, ma l'ordine istituzionale comune della propria identificazione particolare. Mentre «pubblico» è l'universalità transnazionale dell'esercizio della Ragione:

Il pubblico uso della propria ragione dev'essere libero in ogni tempo, ed esso solo può attuare il rischiaramento tra gli uomini; invece l'uso

privato della ragione può assai di frequente subire strette limitazioni senza che il progresso del rischiaramento ne venga particolarmente ostacolato. Intendo per uso pubblico della propria ragione l'uso che uno ne fa, come studioso, davanti all'intero pubblico dei lettori. Chiamo invece uso privato della ragione quello che a un uomo è lecito farne in un certo ufficio o funzione civile di cui è investito.[71]

Il paradosso della formula kantiana, « Pensa liberamente, ma obbedisci! », è dunque che si partecipa alla dimensione universale della sfera « pubblica » precisamente da individuo singolare estratto o addirittura contrapposto alla propria identificazione comune sostanziale: si è veramente universali solo quando si è radicalmente singolari, negli interstizi delle identità comuni. Tornando alla Cina contemporanea, la forma di marxismo resuscitata artificialmente è un caso esemplare di uso privato della ragione: il marxismo è chiamato in causa non in ragione della sua verità universale inerente, ma per legittimare l'attuale interesse di Stato cinese, consistente nel mantenere il potere del Partito comunista e garantire così la stabilità in un periodo di sviluppi economici in rapido movimento - un uso di questo tipo del marxismo è « obiettivamente cinico » e del tutto privo di valore cognitivo. La tragedia è che lo Stato cinese si scontrerà presto o tardi con i limiti della formula « capitalismo con valori confuciani » e a questo punto solo un incondizionato « uso pubblico della ragione » sarà capace di inventare nuove soluzioni. Non stupisce che nella Cina di oggi i due termini « intellettuale pubblico » e « società civile » siano visti in modo molto negativo agli occhi ufficiali: sebbene non siano proibiti esplicitamente, ogni intellettuale sa che è meglio evitare di usarli se si vuol restare in buone relazioni con coloro che detengono il potere. Tutto (quasi) è permesso - in dibattiti accademici chiusi, ovvero, finché non raggiunge il pubblico generale.

Lo statuto paradossale del marxismo cinese contemporaneo è condizionato dal fatto che la Cina nel ventunesimo secolo non è più uno Stato totalitario, ma piuttosto qualcosa che si potrebbe chiamare Stato autoritario: ci sono dibattiti pubblici appassionati, opinioni diverse su questioni chiave sono difese apertamente, ma all'interno di limiti molto precisi (non si può mettere direttamente in discussione il monopolio politico del Partito comunista); pur potendo attirare

l'attenzione sui problemi ecologici, si è obbligati a farlo sotto grandi restrizioni, evitando questioni calde come la gigantesca diga sul Fiume Giallo; sebbene si possa scrivere sulle terribili condizioni degli operai non qualificati, le si deve trattare come un'anomalia locale e non proporre mai la formazione di nessun tipo di organizzazione di difesa dei lavoratori come i sindacati indipendenti; e si è spesso obbligati a usare un linguaggio in codice, ad esempio a formulare una critica del socialismo nella forma di una difesa di un orientamento socialista contro un altro.

Come reagiscono, allora, i maggiori teorici comunisti quando si confrontano con contraddizioni sin troppo ovvie: un Partito comunista che si autolegittima in termini marxisti, ma rinuncia alla premessa di base del marxismo, quella dell'autorganizzazione dei lavoratori come forza rivoluzionaria al fine di rovesciare il capitalismo? E difficile evitare l'impressione che qui vengano mobilitate tutte le risorse della leggendaria forma di cortesia cinese: è considerato scortese sollevare direttamente (o insistere su) queste questioni. Questo ricorso alla cortesia è necessario, dal momento che rappresenta il so lo modo per mettere insieme ciò che non può essere messo insieme: rafforzare il marxismo come ideologia ufficiale, mentre si proibiscono apertamente i suoi assiomi centrali provocherebbe il crollo dell'intero edificio ideologico, rendendolo privo di senso. Il risultato quindi è che, mentre alcune cose sono evidentemente proibite, questa proibizione non può essere affermata pubblicamente, ma è essa stessa proibita. Non è proibito soltanto sollevare la questione del-l'autorganizzazione dei lavoratori contro lo sfruttamento capitalistico come asse centrale del marxismo, è proibito anche affermare pubblicamente che è proibito sollevare questa questione. (Ciò che si sente abitualmente da parte dei teorici è un'ammissione privata del fatto che, ovviamente, ciò è contraddittorio, ma nondimeno questo edificio ideologico contraddittorio funziona, e funziona in modo spettacolare; è il solo modo per assicurare una crescita economica veloce e una stabilità in Cina. Abbiamo bisogno di aggiungere che questa è la forma più pura di « uso privato della ragione »?)

Questo paradosso è reso bene dal titolo di un recente reportage sulla Cina: Even What's Secret Is a Secret in China, anche ciò che è segreto è

un segreto in Cina.[72] Molti intellettuali molesti che riferiscono della repressione politica, delle catastrofi ecologiche, della povertà rurale, e così via (per esempio, una donna cinese che ha mandato a suo marito, che vive all'estero, ritagli tratti da un giornale locale cinese), subiscono anni di imprigionamento per aver tradito segreti di Stato. Tuttavia, «molte delle leggi e dei regolamenti che compongono il regime dei segreti di Stato sono essi stessi classificati, rendendo difficile per gli individui sapere come e quando stanno commettendo una violazione ». Questa segretezza della proibizione stessa serve a due scopi differenti, che non devono essere confusi. Il suo ruolo comunemente ammesso è quello dell'universalizzazione della colpa e della paura: se non sai cosa è proibito, non puoi sapere nemmeno quando stai violando una proibizione, il che ti rende sempre potenzialmente colpevole. Ovviamente, le cose sono più chiare in questo caso: fatta eccezione per l'apice delle purghe staliniste, quando effettivamente chiunque poteva essere riconosciuto colpevole, le persone sanno quando stanno facendo qualcosa che darà fastidio ai potenti. La funzione della proibizione delle proibizioni è quindi non di suscitare paure «irrazionali», ma di far sapere ai potenziali dissidenti (che pensano di passarla liscia con la loro attività di critica, dal momento che non stanno violando nessuna legge, ma facendo solo ciò che la legge garantisce: libertà d'opinione ecc.), che, se disturbano troppo coloro che detengono il potere, possono essere puniti in maniera arbitraria: « Non provocarci, possiamo farti quello che vogliamo, non ci sono leggi che ti proteggano! » Nell'ex Jugoslavia, il famigerato articolo 133 del codice penale poteva sempre essere invocato per perseguitare scrittori e giornalisti. Esso criminalizzava ogni testo che presentasse in maniera falsa i risultati della rivoluzione socialista o che potesse creare tensioni o malcontento tra il pubblico, a causa del modo di trattare argomenti politici, sociali o di altro tipo. Quest'ultima categoria non solo è infinitamente modellabile, ma anche convenientemente autoreferenziale: il fatto che qualcuno sia accusato da coloro che detengono il potere non significa ovviamente che «ha creato tensioni o malcontento tra il pubblico»? Mi ricordo di aver chiesto in quegli anni a un politico sloveno come giustificasse questa legge. L'uomo si è limitato a sorridere e a dirmi con un ghigno: «Beh, abbiamo bisogno di qualche strumento per disciplinare quando vogliamo quelli che ci danno noia... »

Ma c'è un'altra funzione della proibizione delle proibizioni, non meno fondamentale: quella di mantenere le apparenze, e sappiamo

tutti quanto fossero cruciali le apparenze sotto lo stalinismo: il regime stalinista aveva una reazione di panico totale ogni volta che si profilava la minaccia che le apparenze venissero disturbate (ad esempio, che qualche incidente, che rendeva evidente il fallimento del regime, potesse essere riportato dai mezzi di informazione: nei media sovietici non esisteva la cronaca, non esistevano reportage su crimini e prostituzione, non si faceva menzione delle proteste pubbliche dei lavoratori o di altro tipo). Questo è il motivo per cui questa proibizione delle proibizioni è lungi dall'essere limitata solo ai regimi comunisti: essa è operativa anche nell'odierno capitalismo «permissivo». Un capo «postmoderno» insiste di non essere un padrone, ma solo un coordinatore dei nostri sforzi creativi uniti, il primo tra pari; non ci devono essere formalità tra noi, dobbiamo rivolgerci a lui con un soprannome, lui ci racconta una barzelletta sporca... ma durante tutto questo, rimane il nostro padrone. In un legame sociale di questo tipo, le relazioni di dominio funzionano attraverso la loro negazione: per essere operative, devono essere ignorate. Non solo siamo obbligati a obbedire ai nostri padroni, ma siamo anche obbligati ad agire come se fossimo liberi e uguali, come se non ci fosse dominio, il che, ovviamente, rende la situazione ancora più umiliante. Paradossalmente, in una situazione di questo tipo, il primo atto di liberazione è chiedere al padrone che agisca da tale: si deve rifiutare la falsa collegialità da parte del padrone e insistere che ci tratti con fredda distanza, da padrone. (Lo stesso vale per il dominio patriarcale sulle donne: nelle società moderne, questo dominio non è più ammesso come tale - e questo è il motivo per cui una delle tattiche sovversive della resistenza femminile è agire ironicamente come se si fosse subordinate...).

La questione qui è ancora più profonda: il fondamento ultimo di questo paradosso è lo spostamento nelle relazioni sociali che avviene con l'ascesa del capitalismo. In questo caso si deve applicare la vecchia formula marxiana del feticismo della merce in cui le relazioni tra le persone appaiono come relazioni tra cose. Per questo, nel capitalismo siamo tutti uguali in quanto popolo, in quanto persone, possedendo la stessa dignità e libertà: le relazioni di dominio, che nelle società

precedenti erano relazioni direttamente gerarchiche tra persone, ora sono trasposte in relazioni tra «cose» (merci). La logica del dominio, che necessariamente nega se stesso come dominio, è inscritta nel nucleo delle relazioni capitalistiche.

Si deve tener presente che, mentre ogni struttura sociale si basa su alcune esclusioni e proibizioni, questa logica di esclusione è sempre doppia: non solo l'Altro subordinato (gli omosessuali, le razze non bianche...) è escluso/represso, il potere escludente e repressivo stesso si basa su un contenuto «osceno» escluso/represso di se stesso (ad esempio, l'esercizio del potere che si legittima come legale, tollerante, cristiano ecc., si basa su un insieme di rituali osceni di umiliazione violenta dei subordinati pubblicamente disapprovati). Più in generale, abbiamo a che fare qui con quella che si potrebbe chiamare la pratica ideologica della disidentificazione. Ovvero, si deve ribaltare la nozione tradizionale di ideologia come ciò che fornisce un'identificazione solida per i suoi sudditi, costringendoli ai loro « ruoli sociali »: e se invece, a un livello differente - ma non meno irrinunciabile e strutturalmente necessario - l'ideologia fosse efficace precisamente costruendo uno spazio di falsa disidentificazione, di falsa distanza rispetto alle coordinate reali dell'esistenza sociale del soggetto? Questa logica di disidentificazione non è chiaramente visibile, dal caso più elementare dell'« Io non sono solo un americano (marito, lavoratore, democratico, contento ecc.), ma, sotto tutti questi ruoli e maschere, sono un essere umano, una personalità complessa e unica » (laddove la distanza rispetto al carattere simbolico che determina il mio posto sociale garantisce l'efficacia di questa determinazione), sino al caso più complesso del cyberspazio che gioca con le molteplici identità di ciascuno? La mistificazione all'opera nel perverso «è solo un gioco» del cyberspazio è, dunque, duplice: non solo i giochi a cui giochiamo in esso sono più seri di quanto tendiamo ad ammettere (non si tratta del fatto che, in guisa di finzione, di « è solo un gioco », un soggetto può articolare e mettere in scena caratteristiche sadiche, « perverse » e così via della sua identità simbolica, che non sarebbe mai in grado di ammettere nei suoi contatti intersoggettivi «reali»?), ma vale anche l'inverso, ovvero, il tanto celebrato giocare con personalità molteplici, in movimento (identità costruite liberamente) tende a offuscare (e dunque a liberarci falsamente da) i vincoli dello spazio sociale in cui la

nostra esistenza è prigioniera.

Questa lunga digressione ci riporta al paradosso del marxismo cinese contemporaneo: è facile, dal punto di vista del marxismo occidentale libertario, prendersi gioco di questo marxismo che liquida la premessa emancipatrice centrale del marxismo (un vero e proprio marxismo decaffeinato, un marxismo privato del suo nucleo sovversivo). Tuttavia, ogni critica ironica rivolta direttamente a questo nuovo marxismo cinese che funge da ideologia di Stato manca il bersaglio e cioè il fatto che non si tratta di un semplice tradimento del marxismo, ma, letteralmente, del suo sintomo, di un modo per risolverne l'incoerenza. Nello stesso marxismo «originale» era effettivamente presente una dimensione che poteva condurre a rendere i lavoratori schiavi del «progresso» (del rapido sviluppo delle forze produttive); mentre sotto lo stalinismo, questo «progresso» era organizzato nel contesto di un'economia statale centralizzata, la Cina di oggi tira la conclusione logica che i rapporti di produzione capitalistici sono il motore di sviluppo più efficiente. La premessa del marxismo classico (sino a Toni Negri incluso) è che «la storia sta dalla nostra parte »: la resistenza dei lavoratori al capitalismo serve «oggettivamente» da sviluppo persino più rapido delle forze produttive; è essa stessa un segno che il capitalismo non è più un motore, ma sempre di più un ostacolo a questo sviluppo. Che fare, allora, quando il capitalismo de facto mostra di essere il motore più efficace delle relazioni sociali? La risposta è la soluzione cinese: ammettere onestamente che, in questa fase della storia mondiale, dobbiamo abbracciare pienamente il capitalismo. Il marxismo entra in gioco nell'affermazione che solo il ruolo dominante del Partito comunista può sostenere una modernizzazione di questo tipo e al contempo mantenere una «società armoniosa», ovvero, prevenire la disintegrazione sociale che caratterizza il capitalismo liberale occidentale.

Questa riappropriazione capitalistica della dinamica rivoluzionaria non è priva di effetti collaterali comici. E stato di recente reso pubblico che, per concettualizzare le operazioni militari urbane delle forze di difesa israeliane contro i palestinesi, le accademie militari delle Forze di difesa fanno riferimento sistematicamente a Deleuze e

Guattari, specialmente a Mille piani, usandolo come « teoria operazionale». Vengono pertanto impiegate parole d'ordine di questo tipo: «Entità rivali informi», «Manovratori frattali», «Velocità vs Ritmo», «Macchina da guerra wahabi», «Anarchici postmoderni », « Terroristi nomadici ». Una delle distinzioni chiave su cui si basano è quella tra spazio «piano» e spazio «striato», che riflette i concetti organizzativi della « macchina da guerra » e deli'« apparato statale». Le Forze di difesa israeliane ora usano spesso il termine « rendere piano lo spazio », quando vogliono fare riferimento al fatto di operare in uno spazio come se esso non avesse confini. Le aree palestinesi sono concepite come «striate» nel senso che sono circondate da recinti, muri, trincee, posti di blocco ecc.:

L'attacco sferrato dalle unità delle Forze di difesa israeliane nella città di Nablus nell'aprile del 2002 fu descritto dal suo comandante, il Generale Brigadiere Aviv Kokhavi, come una «geometria inversa », che spiegò come « la riorganizzazione della sintassi urbana attraverso una serie di azioni microtattiche ». Durante la battaglia i soldati si muovevano all'interno della città attraverso centinaia di metri di tunnel sopra la superficie, scavati attraverso una struttura urbana densa e contigua. Sebbene diverse migliaia di soldati e di miliziani palestinesi stessero manovrando simultaneamente nella città, essi erano talmente « inseriti » all'interno del tessuto urbano che in pochi sarebbero stati visibili dall'alto. Inoltre, non usavano nessuna delle strade, dei vicoli o dei cortili della città e nessuna delle porte esterne, delle scale interne e delle finestre, ma si muovevano orizzontalmente attraverso i muri e verticalmente attraverso fori aperti nei soffitti e nei pavimenti. Questa forma di movimento, descritto dai militari come « infestazione », cerca di ridefinire l'interno come esterno e gli interni domestici come strade transitabili. La strategia delle Forze di difesa israeliane del «camminare attraverso i muri» implica una concezione della città non come mero luogo, ma anche come mezzo dell'operazione militare, « un mezzo flessibile, quasi liquido, che è sempre contingente e in continuo movimento ».[73]

Qual è la conclusione di tutto questo? Ovviamente non l'accusa priva di senso che Deleuze e Guattari siano teorici della colonizzazione militaristica, ma che l'apparato concettuale articolato da Deleuze e

Guattari, lungi dall'essere semplicemente «sovversivo», è anche adeguato al modo operazionale (militare, economico, e politicoideologico) del capitalismo contemporaneo. Come rivoluzionare, allora, un ordine, il cui principio è in costante autorivoluzionamento? Per quanto sia stata un fallimento, la Grande rivoluzione culturale proletaria (GRCP) ha svolto un ruolo unico nell'attaccare il punto chiave: non solo la presa del potere statale, ma la nuova organizzazione economica e riorganizzazione della vita di ogni giorno. Il suo fallimento è stato precisamente il fallimento nel creare una nuova forma di vita quotidiana: essa rimase un eccesso carnevalesco, con l'apparato statale (sotto il controllo di Zhou Enlai) che garantiva la riproduzione e il mantenimento della vita quotidiana, della produzione. Sul piano della realtà sociale, c'è ovviamente qualcosa di vero nell'affermazione che la Rivoluzione culturale è stata innescata da Mao per ristabilire il suo potere (che era stato notevolmente ridotto all'inizio degli anni Sessanta, in conseguenza del clamoroso fallimento del Grande balzo in avanti, quando la maggioranza della no-menklatura mise in atto un silenzioso colpo di mano contro di lui all'interno del partito); è vero che la Rivoluzione culturale causò sofferenze incalcolabili, che impresse delle ferite profonde nel tessuto sociale, che la sua vicenda può essere raccontata come la vicenda di masse fanatiche intente a declamare slogan: la storia, però, semplicemente non sta tutta qui. A dispetto (o piuttosto, a causa) di tutti i suoi orrori, la Rivoluzione culturale conteneva indubbiamente elementi di un'utopia irrealizzata. Alla fine, prima che l'agitazione venisse bloccata dallo stesso Mao (dal momento che nel frattempo aveva raggiunto il suo obiettivo di ristabilire la propria influenza e liquidare gli avversari al vertice della nomenklatura), ci fu la « Comune di Shanghai »: un milione di lavoratori che semplicemente presero sul serio gli slogan ufficiali, domandando l'abolizione dello Stato e persino del partito stesso, e l'organizzazione comunale diretta della società. E significativo che fu esattamente in questo momento che Mao ordinò all'esercito di intervenire e restaurare l'ordine. Il paradosso è quello di un leader che dà avvio a un sollevamento incontrollato, mentre cerca di esercitare un pieno potere personale - la sovrapposizione di una dittatura estrema e di un'estrema emancipazione delle masse. L'argomento che la GRCP sia stata avviata da Mao per liquidare i rivali nella lotta interna al partito e riaffermare la propria autorità e che sia stata addomesticata

dall'intervento dell'esercito nel momento in cui minacciava di sfuggire al controllo è, in questo senso, irrilevante, anche se vero: esso conferma semplicemente che gli eventi acquistarono una loro dinamica propria. Questo aspetto autenticamente rivoluzionario della Rivoluzione culturale a volte viene ammesso anche dalle critiche rivoluzionarie, costrette a prendere nota del « paradosso » del leader « totalitario » che insegna al popolo a « pensare e agire autonomamente », a ribellarsi e distruggere gli apparati del «dominio totalitario». Questo è quanto ha scritto Gordon Chang sulla rivista conservatrice Commentary:

Paradossalmente è stato lo stesso Mao, il grande dominatore, a insegnare a modo suo al popolo cinese a pensare e agire autonomamente. Nella Rivoluzione culturale, spinse dieci milioni di giovani radicali [...] ad andare in ogni angolo del paese per abbattere i vecchi templi, distruggere le reliquie culturali, e denunciare le persone più anziane, inclusi non solo le madri e i padri, ma anche i funzionari del governo e i membri del Partito comunista [...]. La Rivoluzione culturale può essere stata l'idea di Mao per distruggere i suoi nemici, ma divenne una frenesia che condusse alla distruzione del tessuto della società. Un governo cadde, le sue funzioni furono assunte da comitati rivoluzionari e da « comuni del popolo », i rigidi vincoli e i meccanismi repressivi dello Stato si dissolsero. Il popolo non doveva più aspettare qualcuno che lo istruisse su cosa fare - Mao gli aveva detto che aveva «il diritto di ribellarsi». Per i giovani radicali, questo fu essenzialmente un periodo di passione sfrenata. Con un magnifico colpo, il Grande Timoniere aveva delegittimato quasi tutte le forme di autorità.[74]

Ciò significa che possiamo leggere la Rivoluzione culturale su due livelli. Se la leggiamo come una parte della realtà storica (essere), possiamo facilmente sottometterla a un'analisi «dialettica» che concepisce l'esito finale di un processo storico come la sua «verità»: il fallimento finale della Rivoluzione culturale mostra l'incoerenza inerente al progetto stesso («nozione») di Rivoluzione culturale, è la spiegazione-sviluppo-realizzazione di queste incoerenze (nello stesso modo in cui per Marx, la realtà capitalistica quotidiana, volgare, non eroica, della ricerca del profitto è la «verità» del nobile eroismo rivoluzionario dei giacobini). Se, tuttavia, la analizziamo come un Evento, come una realizzazione dell'idea eterna della giustizia

ugualitaria, allora il risultato fattuale finale della Rivoluzione culturale, il suo catastrofico fallimento e il suo rovesciamento nella recente trasformazione capitalistica, non esaurisce il reale della Rivoluzione culturale: l'Idea eterna della Rivoluzione culturale sopravvive alla sua disfatta nella realtà storicosociale, continua a condurre una sotterranea vita spettrale propria dei fantasmi delle utopie fallite che perseguitano le generazioni future, aspettando pazientemente la loro prossima resurrezione. Questo ci riporta a Robespierre, il quale espresse in modo toccante la semplice fede nella persistenza dell'idea eterna di libertà, attraverso tutte le sconfitte, senza la quale, com'è chiaro a Robespierre, una rivoluzione « è solo un crimine chiassoso che elimina un altro crimine», la fede espressa nel modo più penetrante nell'ultimo discorso di Robespierre dell'8 Termidoro 1794, il giorno prima del suo arresto e della sua esecuzione:

Ma essa esiste, io ve ne chiamo a testimone, o anime sensibili e pure! Esiste questa passione terrena e imperiosa, irresistibile, tormento e delizia dei cuori magnanimi! Esiste questo orrore profondo della tirannia, questo zelo pieno di pietà verso gli oppressi, questo sacro amore della patria, questo ancora più sublime e più santo amore dell'umanità, senza il quale una grande rivoluzione non è che lo scoppio di un'azione delittuosa che distrugge un'altra azione delittuosa; esiste questa generosa ambizione di fondare sulla terra la prima repubblica del mondo![75]

La stessa cosa non vale per l'ultima manifestazione della vita di questa Idea, la Rivoluzione culturale maoista? Senza questa Idea, che sorresse l'entusiasmo rivoluzionario, la Rivoluzione culturale sarebbe stata a maggior ragione «solo un crimine chiassoso che elimina un altro crimine ».

Bisogna richiamare qui le parole sublimi di Hegel sulla Rivoluzione francese, dalle sue Lezioni sulla filosofia della storia:

Si è detto che la Rivoluzione francese sia partita dalla filosofia e non senza ragione si è chiamata la filosofia sapienza mondana, poiché la filosofia non è soltanto la verità in sé e per sé, bensì anche la verità che prende vita nella mondanità. Perciò non bisogna dichiararsi contrari,

quando qualcuno afferma che la rivoluzione ricevette la sua prima sollecitazione dalla filosofia. [...] Da che il sole sta nel firmamento e i pianeti girano intorno a esso, non si era mai visto l'uomo mettersi sulla testa, ovverosia sul pensiero, e costruire la realtà a misura del pensiero. [...] Solo adesso l'uomo è arrivato a conoscere che il pensiero deve governare la realtà spirituale. Fu una splendida aurora. Tutti gli esseri pensanti hanno celebrato unanimi quest'epoca. Una commozione sublime dominò in quel periodo, un entusiasmo dello spirito fece rabbrividire il mondo, quasi che si fosse giunti solo allora alla conciliazione reale del divino con il mondo.[76]

Questo, ovviamente, non impedì a Hegel di analizzare freddamente la necessità interna che questa esplosione di libertà astratta si trasformasse nel suo opposto, nel terrore rivoluzionario autodistruttivo; tuttavia, non si deve mai dimenticare che la critica di Hegel è immanente, accetta i principi di base della Rivoluzione francese (e della sua integrazione chiave, la Rivoluzione haitiana). E si deve procedere esattamente nello stesso modo a proposito della Rivoluzione d'ottobre (e più tardi, della Rivoluzione cinese): essa fu, come ha sottolineato Badiou, il primo caso nell'intera storia dell'umanità in cui una rivolta di poveri sfruttati ha avuto successo -essi erano i membri di base della nuova società, essi imposero la misura. La rivoluzione si stabilizzò in un nuovo ordine sociale, un nuovo mondo fu creato e sopravvisse miracolosamente per decenni, tra impensabili pressioni e isolamento militare ed economico. Fu effettivamente « una splendida aurora. Tutti gli esseri pensanti hanno celebrato unanimi quest'epoca ». Contro tutti gli ordini gerarchici, l'universalismo egualitario prese direttamente il potere. Dietro questa alternativa si nasconde un dilemma filosofico fondamentale: può sembrare che il solo punto di vista hegeliano coerente sia quello di misurare il Concetto sulla base del successo o del fallimento della sua realizzazione, così che nella prospettiva della mediazione totale dell'Essenza attraverso la sua Manifestazione, ogni trascendenza dell'idea rispetto alla sua realizzazione sia discreditata. La conseguenza di ciò è che, se insistiamo sulla sopravvivenza dell'idea eterna alle sue sconfitte storiche, questo comporta necessariamente - in hegelese - una regressione dal livello del Concetto come unità pienamente realizzata di Essenza e Manifestazione al livello dell'Essenza che si presuppone

trascenda la propria Manifestazione. Tuttavia, le cose stanno veramente così? Si può anche affermare che l'eccesso dell'idea utopica che sopravvive alla sua sconfitta storica non contraddica la mediazione totale dell'idea e della sua Manifestazione: l'idea hegeliana secondo cui il fallimento della realtà nel realizzare pienamente un'Idea è al contempo il fallimento (la limitazione) di questa Idea stessa continua a essere valida. Ciò che bisognerebbe aggiungere è semplicemente che lo scarto che separa l'Idea dalla sua realizzazione segnala uno scarto all'interno dell'idea stessa. Per questo l'Idea spettrale che continua a infestare la realtà storica segnala la falsità della nuova realtà storica stessa, la sua inadeguatezza al proprio Concetto - il fallimento dell'utopia giacobina, la sua realizzazione nella realtà borghese utilitaristica, è al contempo il limite di questa realtà stessa.

Di conseguenza si deve ribaltare la lettura convenzionale di Kant avec Sade di Lacan, secondo la quale la perversione sadiana è la «verità » di Kant, più « radicale » di Kant », perché trae le conseguenze che lo stesso Kant non ebbe il coraggio di affrontare. Noi affermiamo il contrario: la perversione sadiana emerge come risultato del compromesso kantiano, del fatto che Kant abbia voluto evitare le conseguenze della sua rottura. Sade è il sintomo di Kant: se è vero che Kant si è ritratto dal trarre tutte le conseguenze della sua rivoluzione etica, lo spazio per la figura di Sade è aperto da questo compromesso kantiano, dal fatto che non abbia voluto spingere le cose sino in fondo, che non sia rimasto pienamente fedele alla sua rottura filosofica. Lungi dall'essere semplicemente e direttamente « la verità di Kant », Sade è il sintomo del tradimento kantiano della verità della propria scoperta. L'osceno jouisseur di Sade è un marchio che testimonia il compromesso etico di Kant; l'apparente «radicalità» di questa figura (la volontà dell'eroe sadiano di andare sino in fondo nella sua Volontà-di-godimento) è una maschera del suo esatto opposto. In altre parole, il vero orrore non è l'orgia sadiana, ma il nucleo reale dell'etica kantiana. Se ci si può perdonare un'ulteriore parafrasi di Brecht, cos'è il Male miserabile di un'orgia sadiana in confronto al «Male diabolico» che appartiene al puro atto etico? E, mutatis mutandis, lo stesso vale per la relazione tra la Rivoluzione culturale cinese e l'attuale esplosione dello sviluppo capitalistico come sua « verità »: questa esplosione è anche un segno che Mao si è ritratto dal tirare tutte le conseguenze della

Rivoluzione culturale, per cui lo spazio per l'esplosione capitalistica è stato aperto da questo compromesso, dalla mancanza di volontà di Mao di andare sino in fondo, dal fatto che non sia rimasto pienamente fedele all'idea della Rivoluzione culturale. E la lezione è, in entrambi i casi, quello di Kant come quello di Mao, la stessa, ovvero, quella che possiamo trarre da Worstward Ho di Beckett: « Prova ancora. Fallisci ancora. Fallisci meglio ».[77]

Capitolo quinto

Una rivisitazione dello stalinismo

Ovvero: come Stalin salvò l'umanità dall'uomo

La controrivoluzione culturale stalinista

E possibile avere una dimostrazione convincente del fatto che, in maniera conservatrice, lungi dall'essere la più grande catastrofe che poteva capitare alla Russia, lo stalinismo ha nei fatti salvato ciò che intendiamo come umanità dell'uomo. In questo senso è cruciale il grande spostamento attuato all'inizio e alla metà degli anni Trenta dall'egualitarismo proletario alla piena affermazione dell'eredità russa. Nella sfera culturale, figure come Puskin e Tchaikovsky furono innalzate molto al di sopra del modernismo; le norme di bellezza dell'estetica tradizionale furono riaffermate; l'omosessualità fu messa fuori legge, la promiscuità sessuale condannata e il matrimonio proclamato come la cellula elementare della nuova società. Era la fine del breve matrimonio di convenienza tra il potere sovietico e i modernisti artistici e scientifici. Nel cinema, questo passaggio è chiaramente visibile nello spostamento dai film muti di Ejzenstejn, con il loro montaggio di « attrazioni », ai film sonori « organicisti »; in musica, nel passaggio di Shostakovich dalla musica provocatoria violentemente parodistica degli anni Venti, che riprendeva alcuni elementi dal circo e dal jazz, al ritorno a forme più tradizionali alla fine degli anni Trenta.

La lettura abituale di questo spostamento lo vede come «Termidoro culturale», come il tradimento della rivoluzione autentica. Tuttavia, prima di accettare senza discutere questo giudizio, è necessario analizzare più da vicino la visione ideologica che stava dietro

all'egualitarismo radicale: facciamo riferimento qui ancora una volta al cosiddetto «biocosmismo».'Un buon esempio è il seguente passaggio di Trotskij:

Cos'è un uomo? Egli non è affatto un essere compiuto e armonioso. No, è ancora una creatura molto goffa. L'uomo, come animale, non si è evoluto secondo un piano, ma spontaneamente, e ha accumulato molte contraddizioni. La questione di come educare e regolare, di come migliorare e completare la costruzione fisica e spirituale dell'uomo è un problema enorme che può essere compreso solo sulla base del socialismo. [...] Produrre una nuova, «migliore versione » dell'uomo: questo è il compito futuro del comunismo. E per questo dobbiamo prima scoprire tutto sull'uomo, sulla sua anatomia, la sua fisiologia e quella parte della sua fisiologia che prende il nome di psicologia. Si deve guardare a se stessi e vedersi come un materiale grezzo, o al massimo come un prodotto semilavorato, e dire: « Infine, mio caro homo sapiens, lavorerò su di te ».[2]

Questi non sono semplicemente dei principi teorici eccentrici, ma espressioni di un reale movimento di massa nell'arte, nell'architettura, nella psicologia, nella pedagogia, e nelle scienze organizzative, che coinvolse migliaia di persone. Il culto del taylorismo sostenuto ufficialmente, il cui esponente più radicale fu Alexei Gastev, un ingegnere e poeta bolscevico che usava il termine « biomeccanica» già nel 1922, esprimeva una visione della società in cui l'uomo e la macchina si sarebbero fusi. Gastev gestì l'Istituto del lavoro, che portò avanti esperimenti per esercitare i lavoratori ad agire come macchine. Vedeva la meccanizzazione dell'uomo come un passo successivo nell'evoluzione, ipotizzando

[...] un'utopia in cui «il popolo» sarebbe stato sostituito da « unità proletarie» identificate da cifre come «A, B, C, 0 325, 075, 0, e così via». [...] Una «collettività meccanizzata» avrebbe «preso il posto della personalità individuale nella psicologia del proletariato ». Non ci sarebbe stato più bisogno di emozioni e l'anima umana non sarebbe stata più misurata « sulla base di un grido o di un sorriso, ma di un misuratore di pressione o di un tachimetro ».[3]

Questo sogno non rappresenta la formulazione più radicale di ciò che oggi chiamiamo abitualmente biopolitica? Per quanto controintuitivo possa sembrare, si può affermare che questa visione, se fosse stata realmente imposta, sarebbe stata molto più terrificante di quanto fu realmente lo stalinismo. Fu contro questa minaccia di meccanizzazione modernista su larga scala che reagì la politica culturale stalinista; essa non solo chiedeva un ritorno a forme artistiche che fossero attrattive per larghe masse, ma anche - per quanto possa sembrare cinico - il ritorno alle forme tradizionali elementari di morale. Nei processi spettacolari stalinisti, le vittime erano considerate responsabili per alcuni atti, costrette a confessare... in breve, per quanto possa sembrare osceno (e lo era), essi erano trattati come soggetti etici autonomi, non come oggetti di biopolitica. Contro l'utopia del «collettivismo meccanizzato», lo stalinismo degli anni Trenta rappresentò il ritorno dell'etica nella sua forma più violenta, come una misura estrema per contrastare la minaccia che le categorie morali tradizionali diventassero prive di significato, laddove un comportamento inaccettabile non sarebbe stato concepito come implicante la colpa del soggetto, ma come un malfunzionamento misurato attraverso uno speciale misuratore di pressione o un tachimetro.

Per questo l'imposizione del « Socialismo reale » fu salutata positivamente da una larga maggioranza della popolazione:

[...] il regime [aveva] completamente abbandonato la sua adesione all'idea rivoluzionaria di istituire una forma « proletaria » o « sovietica » di cultura che potesse essere distinta dalla cultura del passato. [...] Scrittori contemporanei come Akhmatova non riuscivano a trovare un editore, ma le opere complete di Puskin e Turgenev, Chekov e Tolstoij (sebbene non Dostoevskij) venivano stampate in milioni di copie, poiché un nuovo pubblico di lettori fu iniziato a essi4.

Questo ritorno alla cultura classica raggiunse il suo apice nel 1937, in occasione del centenario della morte di Puskin:

[...] tutto il paese fu coinvolto nei festeggiamenti: piccoli teatri di provincia misero in scena i drammi; le scuole organizzarono celebrazioni speciali; i Giovani comunisti andarono in gita in luoghi legati alla vita del poeta; le fabbriche organizzarono gruppi di studio e

club di «puskiniani»; le fattorie collettive tennero carnevali puskiniani con travestimenti da personaggi delle favole di Puskin.[5]

Vale la pena citare questi fatti perché ci portano a un altro paradosso: il modo in cui la resistenza allo stalinismo, marginale e oppressa com'era, seguì questa tendenza culturale. Ovvero, per quanto ipocrita e censurata, la massiccia reintroduzione dell'eredità culturale classica russa fu più di un mero provvedimento per illuminare le masse semianalfabete: l'universo dei grandi classici come Puskin e Tolstoij conteneva un'intera visione della cultura, con la propria etica e responsabilità sociale, di solidarietà con gli oppressi contro il potere autocratico:

La dissidenza nell'URSS rappresentò autenticità, realtà integra e valori etici - contro la realtà fantasiosa del realismo socialista e la falsità pervasiva del discorso pubblico sovietico, con la sua negazione deliberata della morale tradizionale (un ingrediente esplicitamente affermato, anzi fondamentale, del sostegno allo « sviluppo rivoluzionario» da parte del regime sovietico).[6]

In questo senso lo stesso Solzhenistyn è figlio della politica culturale dello stalinismo degli anni Trenta. Per questo le opere « private » di Shostakovich, piene di malinconia, disperazione e angosce personali (rappresentate dai suoi quartetti d'archi) non fanno meno organicamente parte della cultura stalinista delle sue grandi opere « pubbliche » (rappresentate dalle sinfonie eseguite pubblicamente, 5,7 e 11).

E questo ci porta al terzo paradosso. Wilhelm Furtwàngler notava a proposito della Sagra della primavera di Stravinskij che essa mostra i limiti della spiritualità russa: esulta in brillanti e ritmiche esplosioni meccaniche, ma non riesce a raggiungere il livello di organicità che caratterizza la spiritualità tedesca. Il primo paradosso è che esattamente gli stessi compositori cui faceva riferimento Furtwàngler erano considerati dai russi tradizionalisti come dei modernizzatori occidentali che mettevano in pericolo l'eredità organica russa. Tuttavia, in un certo senso Furtwàngler aveva ragione. Molti viaggiatori occidentali in Russia nel diciottesimo e diciannovesimo secolo vi si

recarono alla ricerca di una società organica, di una totalità sociale vivente, opposta alle società individualiste occidentali, tenute insieme dalla pressione esterna delle leggi; essi scoprirono presto che la Russia era in realtà un impero vasto e caotico, privo precisamente di ogni tipo di organicità interna e perciò diretto con pugno di ferro dalla brutale autocrazia imperiale. In altre parole, la nozione di « vecchia Russia », il cui armonico equilibrio sarebbe stato disturbato dalla modernizzazione occidentale, era un mito: il «modernismo » violento, l'imposizione brutale di un ordine centrale sul tessuto caotico della vita sociale, è dunque una componente chiave della tradizionale identità sociale russa - Stalin aveva ragione a celebrare Ivan il Terribile come proprio precursore.

La conclusione, allora, è che bisogna abbracciare nostalgicamente lo stalinismo in quanto difesa da una minaccia di gran lunga peggiore? E se applicassimo qui il motto lacaniano «le pére ou le pire» e corressimo il rischio di scegliere il peggio: se il risultato effettivo della scelta di portare sino in fondo il sogno biopolitico fosse stato qualcosa di imprevedibile, che avrebbe scosso le coordinate di questo sogno?

Una lettera non arrivata a destinazione

(e che forse in questo modo ha salvato il mondo)

Il terrore stalinista degli anni Trenta fu un terrore umanista: la sua adesione a un nucleo « umanista » non fu ciò che limitò il suo orrore, fu ciò che lo sorresse, fu la sua condizione inerente di possibilità.

E se l'eredità della tradizione umanista resuscitata dallo stalinismo non solo avesse creato i presupposti ideologici della resistenza dissidente, ma avesse anche « salvato il mondo », in senso letterale, ovvero, prevenendo la catastrofe nucleare globale durante la crisi dei missili di Cuba?

Sulla base di ciò che è possibile ricostruire di quegli eventi oggi, due cose contribuirono a facilitare una conclusione felice. La prima fu la cortesia, i rituali consistenti nel simulare l'ignoranza per ragioni di

cortesia - ammesso che si debba credere alle recenti rivelazioni. Il colpo di genio di Kennedy, che fu cruciale per la risoluzione della crisi dei missili cubana, fu far finta che una lettera chiave non fosse arrivata a destinazione, agire come se la lettera non fosse esistita: uno stratagemma che, ovviamente, funzionò solo perché il mittente (Kruscev) vi prese parte. Venerdì 26 ottobre 1962 una lettera di Kruscev a Kennedy confermò l'offerta fatta precedentemente attraverso alcuni intermediari: i missili sarebbero stati rimossi se gli Stati Uniti avessero preso l'impegno di non invadere Cuba. Sabato 27 ottobre, prima della risposta statunitense, arrivò un'altra lettera di Kruscev, più dura e più esigente, che aggiungeva come condizione la rimozione dei missili statunitensi dalla Turchia e segnalava un possibile colpo di stato in Unione Sovietica. Alle 20.45 dello stesso giorno, Kennedy mandò una risposta a Kruscev, informandolo che stava accettando la proposta del 26 ottobre, ovvero, stava agendo come se la lettera del 27 ottobre non fosse mai esistita. Domenica 28 ottobre Kennedy ricevette una lettera da Kruscev in cui questi dava il proprio assenso all'accordo... La lezione di questa vicenda è che nei momenti di crisi, in cui il destino di tutti è sul piatto della bilancia, salvare le apparenze, la cortesia, la consapevolezza che si sta «giocando un gioco» è più importante che mai.

Si potrebbe affermare anche che ciò che mise in moto la crisi fu un fatto simmetrico, una lettera che anch'essa non arrivò a destinazione, ma questa volta perché non fu mai inviata. I missili sovietici furono installati a Cuba come risultato del patto segreto di sicurezza reciproca tra Cuba e l'URSS; molti osservatori (il più autorevole dei quali Ted Sorensen) suggerirono che la reazione statunitense sarebbe stata molto meno offensiva se il patto di reciproca sicurezza fosse stato reso pubblico in anticipo (come avrebbe voluto Castro, per inciso!) Fu la segretezza su cui insistevano i sovietici a far credere agli Stati Uniti che l'installazione dei missili non avesse altro intento che quello di lanciare un attacco contro gli Stati Uniti. Se tutto il processo di stipulazione del patto e di installazione dei missili fosse stato condotto in modo aperto e trasparente, sarebbe stato percepito come qualcosa di molto meno minaccioso: non come la preparazione di un attacco reale, ma semplicemente come un atteggiamento dimostrativo che non poneva nessuna minaccia militare reale.

Questa lezione non fu compresa dagli apparati militari statunitensi, che interpretarono la risoluzione pacifica della crisi in modo del tutto differente.[7] La loro opinione è espressa nel modo più chiaro da Raymond Garthoff, all'epoca analista dei servizi segreti nel Dipartimento di Stato:

Se abbiamo imparato qualcosa da questa esperienza, è che la debolezza, anche solo la debolezza apparente, invita i sovietici alla trasgressione. Viceversa, la fermezza alla fine costringerà i sovietici a trattenersi da iniziative sconsiderate.[8]

La crisi è dunque percepita come un corpo a corpo tra due giocatori, un gioco virile da « galli nel pollaio », in cui quello con la maggiore resistenza, inflessibilità e risoluzione vince. Questa visione ovviamente non corrisponde a realtà: tutta una serie di dettagli dimostrano la flessibilità di Kennedy e le sue concessioni rispetto al bisogno sovietico di salvare la faccia recuperando qualcosa di positivo dalla crisi. Per guadagnare tempo ed evitare un confronto diretto, il 25 ottobre permise a una nave cisterna sovietica di passare attraverso il blocco; il 28 ottobre ordinò di non rilasciare interviste o dichiarazioni che annunciassero una qualsiasi sorta di vittoria; inoltre, offrì di rimuovere i missili statunitensi dalla Turchia, oltre a una garanzia che gli Stati Uniti non avrebbero invaso Cuba, in cambio del ritiro dei missili sovietici da Cuba.

La percezione sovietica fu differente: per essi non fu la minaccia della forza a concludere la crisi. Il governo sovietico credette che la crisi fosse terminata perché sia i funzionari sovietici sia quelli statunitensi avevano realizzato di essere sull'orlo del precipizio e che la crisi stava minacciando di distruggere l'umanità. Essi non avevano paura solo per la propria salvezza immediata e non erano spaventati solo di perdere una battaglia a Cuba. La loro paura era la paura di decidere il destino di milioni di persone, persino della civiltà stessa. Fu questa paura, sperimentata da entrambi i lati all'apice della crisi, a permettere loro di raggiungere una soluzione pacifica; e fu questa paura a essere al centro del famoso scambio di lettere tra Kruscev e Fidel Castro, nel momento più acuto della crisi.[9] In una lettera a Kruscev del 26 ottobre Castro scrisse:

[...] se gli imperialisti invadessero Cuba allo scopo di occuparla, il pericolo che questa politica di aggressione porrebbe per l'umanità sarebbe così grande che, a invasione avvenuta, l'Unione Sovietica non dovrebbe mai consentire che si creino circostanze tali da permettere agli imperialisti di lanciare il primo attacco nucleare contro di essa. Reputo l'aggressività degli imperialisti estremamente pericolosa, e se compissero realmente la mossa brutale di invadere Cuba in violazione della legge internazionale e della morale, sarebbe quello il momento di eliminare un tale pericolo per sempre, attraverso un atto di evidente legittima difesa; per dura e terribile che sia, è l'unica soluzione possibile.

Kruscev rispose a Castro il 30 ottobre:

Nella tua lettera del 27 ottobre ci hai proposto di essere i primi a lanciare un attacco nucleare contro il territorio nemico. Ovviamente, sei consapevole di ciò a cui avrebbe portato l'atto. Anziché un semplice attacco, esso sarebbe stato l'inizio di una guerra nucleare mondiale. Caro compagno Fidel Castro, reputo la tua proposta sbagliata, sebbene ne comprenda la motivazione. Abbiamo vissuto dei momenti molto gravi, in cui sarebbe potuta scoppiare una guerra nucleare mondiale. Ovviamente, se così fosse andata, gli Stati Uniti avrebbero subito grandi perdite, ma anche l'Unione Sovietica e tutto il campo socialista avrebbero sofferto enormemente.

Per quanto riguarda Cuba, sarebbe difficile dire anche in termini generali cosa avrebbe significato per essa. In primo luogo, Cuba sarebbe bruciata nel fuoco della guerra. Non c'è dubbio che il popolo cubano avrebbe lottato coraggiosamente e che sarebbe morto eroicamente. Ma non stiamo lottando contro l'imperialismo per morire, ma per trarre vantaggio da tutte le nostre possibilità, per perdere meno nella battaglia e vincere di più per sconfiggere il nemico e ottenere la vittoria del comunismo.

L'essenza dell'argomentazione di Kruscev può essere sintetizzata dall'argomentazione utilizzata da Neil Kinnock per il disarmo unilaterale, quando era leader del Partito laburista: «Sono pronto a morire per il mio paese, ma non sono pronto a lasciare che il mio paese muoia per me ». E interessante notare che, a dispetto del carattere

«totalitario» del regime sovietico, questa paura fosse molto più predominante nella leadership sovietica che in quella statunitense; così, forse, è giunto il momento di riabilitare Kruscev, e non Kennedy, come vero eroe della crisi dei missili cubana. Castro rispose a Kruscev il 31 ottobre:

Quando ho scritto, ho realizzato che le parole contenute nella mia lettera potevano essere mal interpretate da te e che questo è quanto è successo, forse perché non le hai lette con attenzione, forse per via della traduzione, forse perché volevo dire troppo in troppe poche righe. Tuttavia, non ho esitato a farlo. Tu credi, compagno Kruscev, che stavamo pensando egoisticamente a noi stessi, al nostro popolo generoso pronto a sacrificarsi, non in modo inconsapevole, ma pienamente conscio del rischio che correva? No, compagno Kruscev. Poche volte nella storia, e si può persino dire che mai sinora, perché nessun popolo aveva mai fatto fronte a un pericolo così tremendo, c'è stato un popolo così disponibile a lottare e morire con un senso così universale del dovere. [...] Sapevamo, e non presumere che lo ignorassimo, che saremmo stati annientati, come hai insinuato nella tua lettera, in caso di guerra nucleare. Tuttavia, questo non ci ha spinti a chiederti di ritirare i missili, non ci ha spinto a chiederti di cedere al nemico. Credi che volessimo questa guerra? Ma come impedirla se alla fine avesse avuto luogo l'invasione? [...] E se la guerra fosse scoppiata, cosa avremmo potuto fare con la gente folle che aveva scatenato la guerra? Tu stesso hai detto che nelle circostanze attuali, una guerra di questo genere sarebbe velocemente degenerata in guerra nucleare. Ritengo che una volta che l'aggressione sia iniziata, non si deve concedere all'aggressore il privilegio di decidere, oltre tutto, quando usare le armi nucleari. Il potere distruttivo di queste armi è così grande e la velocità del loro lancio così grande che l'aggressore avrebbe un considerevole vantaggio iniziale. E non ho suggerito che tu, compagno Kruscev, che l'URSS fosse l'aggressore, perché sarebbe stato più che sbagliato, sarebbe stato immorale e spregevole da parte mia. Ma se gli imperialisti attaccassero Cuba mentre ci sono forze armate sovietiche di stanza a Cuba per venire in nostro soccorso nel caso di un attacco dall'esterno, diverrebbero aggressori contro Cuba e contro l'URSS, e noi risponderemmo con un attacco che li annienterebbe. [...] Non ho suggerito, compagno Kruscev, che nel mezzo della crisi l'Unione

Sovietica dovesse attaccare, come sembra dire la tua lettera. Quanto ho suggerito è che in seguito a un attacco imperialista, l'URSS dovrebbe agire senza esitazione e non dovrebbe mai compiere l'errore di consentire che si creino circostanze tali da permettere al nemico di sferrare il primo attacco nucleare contro l'URSS. E sull'argomento, compagno Kruscev, mantengo il mio punto di vista, perché lo ritengo una valutazione veritiera e corretta di una situazione specifica. Puoi riuscire a convincermi che ho torto, ma non puoi dirmi che ho torto senza convincermi.

E chiaro che in questo caso è Castro a fraintendere (volutamente) Kruscev. Kruscev aveva capito perfettamente cosa Castro voleva che l'URSS facesse: non attaccare gli Stati Uniti «all'improvviso», ma, in caso di invasione statunitense di Cuba (un atto ancora di guerra convenzionale e limitato - un attacco contro un alleato recente dell'URSS, non contro l'URSS stessa), ricambiare con un contrattata nucleare totale. Questo è l'unico significato possibile del fatto che l'URSS «non dovrebbe mai consentire che si creino circostanze tali da permettere agli imperialisti di lanciare il primo attacco nucleare contro di essa »: che l'URSS deve per prima sferrare un attacco nucleare decisivo. « Una volta che l'aggressione sia iniziata, non si deve concedere all'aggressore il privilegio di decidere, oltre tutto, quando usare le armi nucleari »: per dirla senza mezzi termini, Castro stava domandando che Kruscev preferisse la fine della vita civilizzata sulla terra alla perdita di Cuba...[10]

Così, ancora una volta, ciò che abbiamo di fronte è un confronto tra le considerazioni umaniste di Kruscev (in ultima istanza, l'eredità della cultura tradizionale resuscitata dallo stalinismo) e la scommessa totalmente priva di scrupoli di Castro, in cui risuona l'eco della riflessione di Mao Tse-Tung sul possibile annientamento del genere umano. Come abbiamo sottolineato prima, Che Guevara adottò la stessa linea di pensiero quando lodò l'eroica disponibilità del popolo cubano a correre il rischio della propria eliminazione.

Cremlinologia

Il ruolo dello stalinismo nella salvezza dell'«umanità dell'uomo» è visibile già sul piano più elementare del linguaggio. Se il linguaggio dell'essere post-umano doveva essere un linguaggio di segnali, che non rappresentassero più propriamente il soggetto, non stupisce che il linguaggio stalinista sia l'opposto più violento che si possa immaginare. Ciò che caratterizza il linguaggio umano, in contrasto con i più complessi segnali delle api, è ciò che Lacan chiamava « il discorso vuoto », il discorso il cui valore denotativo (il contenuto esplicito) è sospeso a favore della sua funzione come indice delle relazioni intersoggettive tra chi parla e chi ascolta, e questa sospensione è un carattere chiave del gergo stalinista, l'oggetto della scienza della « Cremlinologia »:

Prima dell'apertura al pubblico degli archivi dell'era stalinista, alcuni ricercatori stranieri, cercando di ricostruire quanto era accaduto e quanto sarebbe potuto accadere, fecero abuso di prove basate su dicerie: questa tal cosa era stata detta da qualcuno, che a sua volta l'aveva sentita da qualcun altro che si trovava nei campi, il quale era sicuro che ... [e qui si possono inserire particolari fantasiosi]. La critica di una ricerca di questo genere, condotta sulla base di dicerie, aveva molti argomenti a suo favore. Ma ciò che tuttora in pochi sembrano realizzare, è che l'elemento centrale potrebbe non essere l'affidabilità del «si dice» o della divinazione politica, ma la sua pervasività. La Cremlinologia non nasce ad Harvard, ma dentro e attorno al Cremlino. [...] Questo era il modo in cui operava tutto il regime ed era ciò che tutti facevano, e più erano in alto nella gerarchia più lo facevano. Tra conflitti interministeriali e intrighi da nastro di Mòbius, la vita e la morte staliniste rimanevano opache, non importava dove si fosse o chi si conoscesse. Ciò era legato a una formula al tempo stesso ben precisa e indeterminata. Nell'aprile del **1939**, [il capo nominale del Comintern Georgij] Dimitrov si inquietò per l'improvvisa omissione del suo nome nella cronaca sulla Pravda di un presidio d'onore e sulle Izvestija di un altro. La sua agitazione si calmò quando apprese che i suoi ritratti erano stati portati in alto alla parata del Primo maggio, cosa che calmò le vocerie sinistre sul suo conto. Ma poi accadde di nuovo. « Per la prima volta nella Giornata internazionale delle donne non fui eletto al presidio d'onore». Ah, ma cosa significava? Dimitrov - che difficilmente sarebbe potuto essere più vicino al Cremlino - era un

cremlinologo esperto, studiava la coreografia del Mausoleo, interpretava i segni premonitori, era immerso nei pettegolezzi.[11]

Un altro dettaglio comico sulla stessa linea: la pubblica accusa nel processo spettacolare contro il « Centro trotskista-zinoveviano unito » pubblicò una lista di coloro che questo « Centro » stava pianificando di assassinare (Stalin, Kirov, Zhdanov...); questa lista divenne « una sorta di onore, per quanto bizzarra, dato che esservi inclusi significava esser vicini a Stalin».[12] Sebbene Molotov fosse in buoni rapporti personali con Stalin, fu scioccato dalla scoperta di non essere sulla lista: cosa poteva significare? Solo un avvertimento da parte di Stalin o un'indicazione che presto sarebbe arrivato il suo turno di essere arrestato? In questo senso, effettivamente, i segreti degli egiziani erano segreti anche per gli egiziani. L'Unione Sovietica stalinista fu l'autentico « impero dei segni ».

Una vicenda raccontata dal linguista sovietico Eric Han-Pira fornisce un esempio perfetto della totale saturazione semantica di questo « impero dei segni », una situazione che, appunto, si basava sullo svuotamento del significato denotativo diretto. Per molti anni, quando i mezzi di informazione sovietici annunciavano le cerimonie funebri di un membro della vecchia nomenklatura, usavano una formula cliché: « Sepolto nella Piazza Rossa presso il muro del Cremlino ». Negli anni Sessanta, tuttavia, per mancanza di spazio, la maggior parte dei dignitari deceduti di recente veniva cremata e le urne con le loro ceneri venivano collocate all'interno del muro stesso. Tuttavia, nei comunicati stampa si continuava a usare la stessa vecchia formula. Questa incongruità spinse quindici membri dell'Istituto di lingua russa dell'Accademia delle scienze sovietica a scrivere una lettera al Comitato centrale del Partito comunista, suggerendo di modificare la frase per adeguarla alla realtà attuale: « L'urna con le ceneri è stata collocata nel muro del Cremlino ». Diverse settimane più tardi, un rappresentante del Comitato centrale telefonò all'istituto, informandolo che il Comitato centrale aveva discusso il loro suggerimento e deciso di mantenere la vecchia formula; non diede nessuna ragione per questa decisione. [15] Secondo le regole su cui si basava l'« impero dei segni » sovietico, il CC aveva ragione: il cambiamento non sarebbe stato percepito come una

semplice registrazione del fatto che i dignitari ora venivano cremati e le loro ceneri collocate nel muro; ogni deviazione dalla formula standard sarebbe stata interpretata come un segno, suscitando una frenetica attività ermeneutica. Dunque, dal momento che non c'era nessun messaggio da lanciare, perché cambiare le cose? Si potrebbe contrapporre a questa conclusione la possibilità di una semplice soluzione « razionale »: perché non cambiare la formula e aggiungere una spiegazione che questo non significava niente, che si trattava della mera registrazione di una nuova realtà? Un approccio «razionale» di questo tipo non coglie affatto la logica dell'«impero dei segni» sovietico: dal momento che in esso ogni cosa ha un significato, anche e specialmente una negazione di significato, una negazione di questo tipo avrebbe suscitato un'attività ermeneutica ancora più frenetica, sarebbe stata letta non solo come un segno pieno di significato all'interno di uno spazio semiotico dato e ben stabilito, ma come un'indicazione meta-semantica molto più forte che le regole di base di questo spazio semiotico stavano cambiando, causando così perplessità totale e persino panico! Alcuni leader sovietici mantennero un senso dell'ironia e mostrarono un senso dell'umorismo nero rispetto a questa plasticità totale dei fatti; quando, all'inizio del 1956, Anastas Mikoyan volò a Budapest per informare il leader ultrastalinista ungherese Màtyàa Ràkosi della decisione di Mosca di deporlo, disse a Ràkosi: «La leadership sovietica ha deciso che sei malato [...] dovrai essere curato a Mosca».[14]

Sarebbe interessante rileggere alla luce di questa prospettiva quello che, dopo la Seconda guerra mondiale, veniva considerato il manuale sovietico modello sul materialismo dialettico, il Metodo materialista dialettico di Mark Rozental, la cui prima edizione apparve a Mosca nel 1951. Nelle ristampe successive, furono omessi o riscritti lunghi passaggi; tuttavia, questi cambiamenti non avevano assolutamente niente a che vedere con le ulteriori riflessioni dell'autore su problemi filosofici immanenti: essi devono essere letti completamente in termini strettamente cremlinologici, come segnali degli spostamenti nella linea politico-ideologica. Il libro, ovviamente, si basa sulla « sistematizzazione » di Stalin dei quattro « caratteri principali » del metodo dialettico (l'unità di tutti i fenomeni; la natura dinamica della realtà; lo sviluppo permanente della realtà; la natura « rivoluzionaria »

di questo sviluppo che procede attraverso salti improvvisi, non solo attraverso un continuo cambiamento graduale), in cui è assente, significativamente, la «legge » della « negazione della negazione » (si veda Materialismo dialettico e materialismo storico di Stalin). Nelle seguenti edizioni del libro di Rozental, la descrizione di questi quattro « caratteri principali » cambia sottilmente: a un certo punto viene tacitamente riammessa la «negazione della negazione» e così via. Questi cambiamenti sono segnali cremlinologici degli spostamenti nella costellazione politicoideologica, gli spostamenti della destalinizzazione che, paradossalmente, iniziarono sotto lo stesso Stalin su sua istigazione (si vedano i suoi due trattati tardi sulla linguistica e l'economia, che aprirono la strada al riconoscimento dell'autonomia e dell'indipendenza relative di alcune scienze dalla lotta di classe). Il fatto che «la negazione della negazione» sia posta come un carattere ontologico fondamentale della realtà non ha dunque niente a che fare con la conoscenza del mondo e tutto a che vedere con il mutamento della situazione politico-ideologica.

La Cremlinologia, allora, non è forse una sorta di doppio osceno della sovietologia? Mentre quest'ultima studia il regime sovietico in termini oggettivi, attraverso dati sociologici, statistici, spostamenti di potere e via dicendo, la prima lo studia come un oscuro sistema semiotico.[15]

Dalla colpa oggettiva alla colpa soggettiva

Che genere di posizione soggettiva è implicato da un universo di questo tipo? Prendiamo come punto di partenza il « dramma educativo» di Brecht Die Massnahme (Linea di condotta), in cui un giovane rivoluzionario, membro di un gruppo di agitatori comunisti mandato in Cina per supportare l'attività rivoluzionaria, viene ucciso dai compagni perché lo considerano un rischio per la sicurezza (e acconsente con senso del dovere alla propria esecuzione). Sebbene questo dramma venga spesso presentato come una giustificazione dei processi spettacolo stalinisti, tra i due c'è una differenza cruciale:

[...] ciò che separa i personaggi degli agitatori di Brecht dai reali

accusatori stalinisti come Vishinskij e uomini di polizia come Beria è l'insistenza di questi ultimi sul fatto che gli accusati avevano realmente commesso questo o quell'atto malvagio, sanguinario, cospira-torio - anziché perseguire l'idea paradossale della colpa « oggettiva » che trascende i fatti reali [...]. Brecht manovra in modo tale che noi, il pubblico, siamo costretti ad abbracciare l'eroe giustiziato. [Il critico di Brecht, Herbert] ammise che nessun paese od organizzazione comunista mise mai in scena il dramma[16]- «Il partito non ama l'eccesso di franchezza...» - ma evitò di notare che la «franchezza» di Brecht nell'esporre la spietatezza della linea del partito è incompatibile con il fatto di sottoscriverla. I veri credenti tennero invariabilmente la loro conoscenza per se stessi.[17]

Il problema di questa lettura è che falsifica la posizione di Brecht in due punti chiave: 1) Brecht non giustifica l'uccisione del giovane compagno in termini di « colpa oggettiva », ma in termini di espediente pragmatico (il giovane compagno aveva levato la sua maschera e rivelato il suo volto, compromettendoli tutti) - la sua uccisione non era una punizione. 2) Per Brecht l'esposizione aperta del meccanismo non è incompatibile con il fatto di sottoscriverlo: la grande tensione drammatica del dramma è che, mentre mostra pienamente la durezza della «linea di condotta», il modo in cui la vita del giovane compagno viene sacrificata senza pietà, esso continua a giustificarla.[18]La vera questione è: perché la logica della «colpa oggettiva » non può essere affermata esplicitamente? Perché deve rimanere una sorta di segreto osceno, ammesso solo in luoghi semiprivati? Perché la sua affermazione pubblica sarebbe autodistruttiva? Qui abbiamo di fronte il mistero dell'apparenza nel suo elemento più puro: la « colpa oggettiva » - il fatto che « più sei soggettivamente innocente (rispetto alle accuse fattuali) più sei colpevole (oggettivamente) » - non deve apparire come tale. La questione è dunque: che genere di etica ci permette di parlare di « colpa oggettiva »? Ovviamente un'etica immorale. Il filosofo dell'etica immorale fu Friedrich Nietzsche, e dobbiamo ricordare che il titolo del suo capolavoro è Genealogia della morale. Morale, non etica: le due non sono la stessa cosa. La morale ha a che vedere con la simmetria delle mie relazioni con altri esseri umani; la sua regola di base è «non fare a

me ciò che non vuoi venga fatto a te»; [19] l'etica, al contrario, affronta la mia incoerenza rispetto a me stesso, la mia fedeltà ai miei desideri. Nel risguardo di un'edizione del 1939 di Materialismo ed empirocriticismo di Lenin, Stalin scrisse con una matita rossa la seguente annotazione:

1) Debolezza, 2) Indolenza, 3) Stupidità. Sono le uniche cose che si possono definire vizi. Tutto il resto, in assenza dei summenzionati, è senza dubbio virtù. NB! Se un uomo è: 1) forte (spiritualmente), 2) attivo, 3) intelligente (o capace), allora è buono a prescindere da qualsiasi «vizio»! 1 e 3 uguale 2.[20]

Questa è una formulazione quanto mai concisa di etica immorale; in contrasto con essa, un debole che obbedisce alle regole morali e teme rispetto alla propria colpevolezza, rappresenta una moralità non etica, l'obiettivo della critica nietzschiana del ressentiment.

Lo stalinismo, però, ha un limite: esso non che è troppo immorale, ma segretamente troppo morale, poiché continua a basarsi su una figura del grande Altro. Come abbiamo visto, in quella che è probabilmente la più intelligente legittimazione del terrore stalinista, Umanesimo e terrore di Merleau-Ponty del 1946, il terrore è giustificato come una sorta di scommessa sul futuro, quasi nel modo della teologia pascaliana che ci esorta a scommettere su Dio: se il risultato finale dell'orrore attuale sarà il luminoso avvenire comunista, allora questo esito redimerà retroattivamente le cose terribili che un rivoluzionario è costretto a fare oggi. Su una linea simile, anche alcuni stalinisti - quando erano costretti ad ammettere (abitualmente in modo semiprivato) che molte delle vittime delle purghe erano innocenti, ma venivano accusate e uccise perché « il partito aveva bisogno del loro sangue per fortificare la propria unità » - guardavano al momento futuro della vittoria finale, in cui tutte le vittime necessarie avrebbero alla fine ricevuto ciò che era loro dovuto e la loro innocenza e l'altissimo sacrificio per la causa sarebbe stato riconosciuto. Questo è ciò a cui Lacan, nel suo seminario Litica, fa riferimento come alla « prospettiva del Giudizio finale », una prospettiva ancora più evidente in uno dei termini chiave del discorso stalinista, quello della « colpa oggettiva » e del « significato oggettivo » dei propri atti: per quanto tu possa essere un individuo onesto che ha agito con le intenzioni più

sincere, sei comunque « oggettivamente colpevole », se i tuoi atti servono le forze reazionarie - e ovviamente è il partito ad avere l'accesso diretto a ciò che i tuoi atti « significano oggettivamente ». Qui non si ha solo la prospettiva del Giudizio finale (che esprime « il significato oggettivo» dei tuoi atti), ma anche un attore presente che ha già la capacità unica di giudicare gli eventi e gli atti attuali alla luce di questa prospettiva.[21]

Ora è possibile vedere perché il motto di Lacan «il n'y a pas de grand Autre» (non ce un grande Altro) ci porta al nocciolo della questione etica: ciò che esso esclude è precisamente questa «prospettiva del Giudizio finale », l'idea che da qualche parte - anche se solo come un punto di riferimento del tutto potenziale, anche se concediamo che non è mai possibile assumere il suo ruolo ed esprimere realmente questo giudizio - ci deve essere uno strumento di misurazione che ci permette di misurare i nostri atti e di pronunciare il loro «vero significato », il loro vero statuto etico. Anche la nozione di Jacques Derrida di « decostruzione come giustizia » sembra basarsi su una speranza utopica che sta dietro allo spettro della « giustizia infinita », continuamente rinviata, sempre a venire, ma nondimeno qui, come orizzonte finale del nostro agire.

La durezza dell'etica lacaniana è che essa richiede di rinunciare completamente a questo riferimento e la sua ulteriore scommessa è che, non solo questa abdicazione non ci lasci in preda a un'insicurezza o a un relativismo etici o non mini le fondamenta dell'agire etico, ma che la rinuncia alla garanzia di un grande Altro sia la condizione di un'etica veramente autonoma. Si ricordi che il sogno dell'iniezione di Irma, che Freud usò come caso esemplare per illustrare il suo procedimento di analisi dei sogni, è un sogno sulla responsabilità (la responsabilità di Freud per il fallimento del trattamento di Irma) - questo fatto, già da solo, indica che la responsabilità è una nozione cruciale per Freud. Ma come dobbiamo concepirla? Come evitare la falsa impressione comune che il messaggio etico di base della psicoanalisi sia appunto quello di liberarmi della mia responsabilità, di addossare la colpa all'Altro: «dal momento che l'inconscio è il discorso dell'Altro, non sono responsabile delle mie formazioni inconscie, è il grande Altro a parlare attraverso di me, io sono solo il suo strumento »?

Lo stesso Lacan ha indicato la strada per fuoriuscire da questa impasse facendo riferimento alla filosofia di Kant come antecedente fondamentale dell'etica psicoanalitica.

Secondo la critica abituale, il limite dell'etica universalistica kantiana dell'«imperativo categorico» (l'ingiunzione incondizionata di fare il proprio dovere) risiede nella sua indeterminatezza formale: la Legge morale non dice cosa sia il nostro dovere, dice soltanto che dobbiamo compiere il nostro dovere, e così lascia lo spazio aperto a un volontarismo vuoto (qualsiasi cosa decida sia il mio dovere è il mio dovere). Tuttavia, lungi dall'essere un limite, questo carattere ci porta al nucleo dell'autonomia etica kantiana: non è possibile dedurre le norme concrete che devo seguire nella mia situazione specifica dalla Legge morale, il che significa che è il soggetto stesso a dover assumere la responsabilità della traduzione dell'ingiunzione astratta della Legge morale in una serie di obblighi concreti. L'accettazione piena di questo paradosso ci costringe a rifiutare ogni riferimento a un dovere come una scusa: « So che è duro e può essere doloroso, ma cosa posso farci, questo è il mio dovere... » L'etica di Kant del dovere incondizionato viene spesso presa come giustificazione di un atteggiamento di questo tipo. Non è strano che Adolf Eichmann fece riferimento all'etica kantiana, quando tentò di giustificare il proprio ruolo nella pianificazione e nell'esecuzione dell'Olocausto: stava solo compiendo il proprio dovere e obbedendo agli ordini del Fùhrer. Tuttavia, lo scopo della centralità conferita da Kant alla piena autonomia e responsabilità morale del soggetto è precisamente prevenire una manovra di questo tipo, consistente nello spostare la colpa su una qualche personificazione del grande Altro.

Torniamo a Stalin. La condanna ordinaria di Stalin è costituita da due valutazioni: 1) era un cinico che sapeva molto bene come stessero le cose (il fatto che gli accusati nei processi spettacolo fossero in realtà innocenti, e così via); 2) sapeva cosa stava facendo, ovvero, aveva un pieno controllo degli eventi. Alcuni documenti provenienti dagli archivi resi accessibili di recente vanno piuttosto nella direzione contraria: Stalin fondamentalmente credeva (nell'ideologia ufficiale, nel suo ruolo di leader onesto, nella colpa degli accusati, e così via) e non aveva un controllo reale degli eventi (i risultati reali dei propri

provvedimenti e interventi spesso lo scioccarono).[22] Lars T. Lih ha proposto una conclusione dolorosa : « Il popolo dell'Unione Sovietica probabilmente sarebbe stato meglio, se Stalin fosse stato più cinico di quanto era ».[23] Tuttavia, è possibile leggere la «fede» di Stalin in modo diverso: non credeva «personalmente », ma voleva che il grande Altro credesse. Lo stesso Lih indica questa direzione quando giustifica lo stupore di Robert Tucker sulla « quantità di dolore e sofferenza che fu implicata dalla produzione massiccia di confessioni nel 1937. Queste confessioni non servivano a intenti terreni; venivano prontamente archiviate e dimenticate. Tucker ipotizza che Stalin insistesse su queste confessioni come prova per i posteri che la sua visione di un mondo pieno di nemici era fondamentalmente corretta ».[24]

Ma prendiamo in modo più letterale l'affermazione che le confessioni estorte « non servivano intenti terreni »: esse venivano « archiviate e dimenticate » dal popolo reale, perché il loro destinatario non era questo popolo, ma il virtuale «grande Altro», lo stesso grande Altro che costituisce l'unica spiegazione del ben noto incidente riguardante la grande enciclopedia sovietica, che ebbe luogo nel 1954, immediatamente dopo la caduta di Beria. Quando i sottoscrittori sovietici ricevettero il volume dell'enciclopedia che conteneva le voci con la lettera B, c'era ovviamente un articolo di due pagine su Beria, in cui veniva elogiato come grande eroe dell'Unione Sovietica. Dopo la sua caduta e la denuncia come traditore e spia, tutti i sottoscrittori ricevettero dalla casa editrice una lettera che chiedeva loro di strappare e restituire la pagina su Beria; in cambio avrebbero ricevuto immediatamente una voce di due pagine (corredata di foto) sullo stretto di Bering, in modo tale che inserendola nel volume, la sua integrità fosse ristabilita, non ci fosse uno spazio bianco a rendere testimonianza dell'improvvisa riscrittura della storia... Il mistero qui è: per chi veniva mantenuta questa (sembianza) di integrità, se ogni sottoscrittore era al corrente della manipolazione (dal momento che doveva compierla egli stesso)? L'unica risposta è, ovviamente: per lo sguardo innocente del grande Altro. Per questo la struttura dello stalinismo è costitutivamente teologica, per questo

lo stalinismo si sforzava disperatamente di mantenere un'apparenza

rispettabile. Questa soluzione dell'enigma ci consente di rifiutare in quanto falso il dilemma se fosse un credente o un cinico: Stalin era entrambi allo stesso tempo. Personalmente era ovviamente un cinico, ma allo stesso tempo era del tutto sincero nei suoi tentativi di salvaguardare l'innocenza e la sincerità del « grande Altro ». Il nome moderno per questo Altro che è « supposto credere» al posto nostro è il «popolo» - quando fu chiesto a Golda Meir se credesse in Dio, rispose: «Credo nel popolo ebraico, e il popolo ebraico crede in Dio ». Bisogna interpretare in modo preciso tale affermazione: essa non implica che la maggioranza degli ebrei creda in Dio (in realtà, lo Stato di Israele è probabilmente il paese più ateo al mondo, il solo in cui una chiara maggioranza dei suoi cittadini non crede in Dio). Ciò che essa implica è una certa fe- ticizzazione del « popolo »: anche se - per fare un'ipotesi estrema - nessun cittadino di Israele, preso individualmente, crede, ogni cittadino presuppone che il « popolo » creda e questo presupposto è sufficiente per farlo agire come se credesse...

Uno stalinista non agisce per conto di individui reali, ma per conto del « popolo », il virtuale grande Altro, che crede anche se nessun individuo empirico crede. In questo modo, può combinare il suo cinismo individuale con la sua sincerità « oggettiva »: non deve credere in una Causa, crede nel «popolo» presupposto credere... Questo ci porta alla posizione soggettiva che sta dietro al comunista stalinista: la posizione di un perverso. Un vero politico stalinista ama il genere umano, ma nondimeno compie orribili purghe ed esecuzioni. Il suo cuore si spezza quando lo fa, ma non può farci niente, è il suo Dovere verso il Progresso dell'Umanità. Questo è l'atteggiamento perverso che consiste nell'adottare la posizione del mero strumento della Volontà del grande Altro: non è mia responsabilità, non sono io a fare effettivamente ciò, sono solo uno strumento di una Necessità Storica più alta. Per la genesi di questa posizione soggettiva perversa, potrebbe essere rivelatore ricostruire in maniera dettagliata il modo in cui il movimento bolscevico si relazionava con la medicina, con i dottori che avevano in cura i leader. In questo senso, ci sono tre documenti cruciali.

Il primo sono lettere di Lenin a Gorkij dell'autunno del 1913, in cui, profondamente disturbato dal sostegno dato da Gorkij all'ideologia

umanista della « Costruzione di Dio », Lenin insinua che Gorkij sia caduto in questa deviazione a causa del cattivo stato dei suoi nervi, e gli suggerisce di andare in Svizzera e li ricevere il miglior trattamento medico. In una delle lettere, dopo aver reso chiaro a Gorkij quanto sia scioccato dalle sue idee:

Caro Alexei Maximovic, che cosa mai combinate? Proprio un orrore, davvero! [...] Perché fate questo? E diabolicamente penoso.

Vostro V.I.[25]

Lenin aggiunge uno strano postscriptum:

PS. Curatevi più seriamente, davvero, per poter viaggiare nell'inverno senza infreddature (d'inverno è pericoloso).[26]

Ovviamente Lenin ha paura che, oltre a prendere freddo, Gorkij prenda una malattia ideologica molto più seria. Ciò che dovrebbe sorprenderci qui è il modo in cui la radice di una deviazione ideologica viene collocata in una condizione corporea (nervi sovraeccitati) che necessita di un trattamento medico. Non è un po' un paradosso supremo che, nel sogno di Trotskij del 1935 in cui Lenin gli appare da morto, gli dia esattamente lo stesso consiglio?

M'interrogava ansiosamente sulle mie condizioni di salute. «Dovete aver accumulato una grande stanchezza nervosa: bisogna che vi riposiate...» Ribattei che dalla stanchezza non avevo mai tardato a riprendermi, grazie alla mia naturale Schwungkraft, ma questa volta il Male sembrava aver radici più profonde... «Allora dovreste seriamente (e sottolineò la parola) consultare i medici (un paio di nomi)...»[27]

Così per spingere questa logica sino in fondo, si potrebbe immaginare una scena tra Lenin e Stalin nell'ultimo anno della vita di Lenin, dopo il suo attacco e il collasso, quando, con le ultime forze, attacca ferocemente Stalin, e Stalin gli risponde in modo accondiscendente: «Buon Dio, compagno Lenin, sembri aver accumulato una fatica nervosa, devi riposare! Devi consultare i dottori più seriamente! » Qui Lenin avrebbe ricevuto il proprio messaggio in forma vera-rovesciata -

una punizione appropriata per il suo errore.

Il secondo documento è il discorso di Stalin al funerale di Lenin {Sulla morte di Lenin) pronunciato il 26 gennaio 1924, che comincia con:

Compagni! Noi comunisti siamo gente di una fattura particolare. Siamo fatti di una materia speciale. Siamo coloro che formano l'esercito del grande stratega proletario, l'esercito del compagno Lenin. Nulla è più elevato dell'onore di appartenere a questo esercito. Nulla è più elevato dell'appellativo di membro del partito che è stato fondato e diretto dal compagno Lenin. Non a tutti è dato di essere membri di un tale partito. Non a tutti è dato sopportare i rovesci e le tempeste che l'appartenenza a tale partito comporta.[28]

L'ossessione di Lenin per il corpo del rivoluzionario, che per lui era una mera idiosincrasia, è qui, per così dire, elevata a concetto: un « quadro » bolscevico è concepito come qualcuno che possiede un corpo speciale, non un corpo come altri, per questo bisogna prendersene una cura speciale (ed eventualmente il corpo merita di essere conservato in un mausoleo).

Il terzo è il fatto che l'ultima ossessione paranoide di Stalin riguardò un cosiddetto « complotto dei dottori »: tutti i dottori che stavano curando lui e il vertice della leadership sovietica furono arrestati e torturati per farli confessare d'essere parte di una cospirazione internazionale ebraico-statunitense per uccidere la leadership sovietica. [29] Ancora una volta la continuità con i precedenti due punti è chiara: il crimine dei dottori non era semplicemente l'uccisione dei loro pazienti umani ordinari, ma l'uccisione dei sacri corpi dei quadri rivoluzionari.

Cos'è un « quadro »? Si potrebbe avere la tentazione di stare al gioco heideggeriano per un breve momento, individuando nel «quadro» il tetragonos dell'antico greco, parola che appare all'inizio di un poema di Simonide del quinto secolo a.C.: «E difficile essere un uomo capace, veramente capace: quadrato [tetragonos] nelle mani e nei piedi così come nella mente, senza pecca...» (Il legame intermedio tra questa nozione greca e quella comunista non è nient'altro che il Quadrato nero su superficie bianca di Kazimir

Malevic: la figura quadrata sullo sfondo indeterminato). Così, per parlare in heideggerese, l'essenza del quadro è di fornire un quadro (un quadrato, una cornice) per l'essenza stessa.

Lungi dall'essere una mera « metafora », questo concetto del corpo speciale del quadro è fondato sulla logica del « significato oggettivo » condivisa da Lenin e Stalin: mentre gli individui ordinari sono presi negli eventi storici che li oltrepassano, ciechi rispetto al loro vero significato, così che la loro coscienza è « falsa », un quadro rivoluzionario ha accesso al vero (« oggettivo ») significato degli eventi, ovvero, la sua coscienza è autocoscienza diretta della necessità storica in sé. (E questa posizione speciale a consentirgli di criticare gli altri nel ben noto stile « le tue intenzioni possono essere buone e il tuo desiderio di aiutare il popolo sincero, ma nondimeno, oggettivamente, ciò che affermi equivale, in questo preciso momento della lotta, a un supporto alle forze reazionarie...» In hegelese, ciò che questa posizione trascura è il modo in cui questo significato « oggettivo » è già mediato soggettivamente. Ad esempio, quando il partito decide di cambiare la sua linea politica, la stessa politica può cambiare radicalmente il suo significato « oggettivo »: sino al patto Hitler-Stalin del 1939, il fascismo era il nemico principale, mentre se dopo il patto uno continuava a focalizzarsi sulla lotta antifascista, stava «oggettivamente» servendo la reazione imperialista). E il corpo sublime del quadro è il supporto etereo di questa autocoscienza diretta del Soggetto storico assoluto.

Tuttavia, c'è una cesura fondamentale tra Lenin e Stalin: mentre Lenin rimase a questo livello, sostenendo l'accesso al «significato oggettivo » degli eventi, Stalin compì un passo fatale in più e risog-gettivizzò questo significato oggettivo. Nell'universo stalinista paradossalmente non ci sono creduloni, tutti conoscono « il significato oggettivo » dei loro atti, così che, invece di una coscienza illusoria, abbiamo a che fare direttamente con l'ipocrisia e l'inganno: il « significato oggettivo » dei tuoi atti è ciò che volevi realmente, e le tue buone intenzioni sono solo una maschera ipocrita. Inoltre, non tutto in Lenin può essere ridotto a questa posizione soggettiva dell'accesso privilegiato al « significato oggettivo »: un'altra posizione molto più « aperta » opera negli scritti di Lenin, la posizione dell'esposizione totale alla contingenza storica. Da questa posizione, non esiste una «vera» linea del partito che aspetta

di essere scoperta, non ci sono criteri « oggettivi » per determinarla: il partito « compie tutti gli errori possibili », e la « vera » linea del partito emerge dal zig zag delle oscillazioni, ovvero, la « necessità » è costituita nella prassi, emerge attraverso l'interazione reciproca delle decisioni soggettive.

Gli storici che tentano di dimostrare la continuità tra la politica di Lenin e lo stalinismo amano focalizzarsi sulla figura di Feliz Dzerzhinskij, il fondatore della Ceka (poi GPU, NKVD, KGB...), la polizia segreta bolscevica: di regola viene descritto come quello che Deleuze avrebbe chiamato l'« oscuro precursore » dello stalinismo, nel senso preciso del termine, come viene definito da Ian Buchanan: «Gli oscuri precursori sono quei momenti in un testo che devono essere letti al contrario, se non vogliamo scambiare gli effetti per le cause». [30]Nel contesto dello sviluppo prestalinista dell'Unione Sovietica nel primo decennio dopo la Rivoluzione d'ottobre, Dzerzhinskij deve essere « letto al contrario », come un viaggiatore che ha viaggiato indietro nel tempo dal futuro stalinista di dieci anni dopo. Una lettura di questo tipo acquista spesso una dimensione propriamente fantasmatica, come in quegli storici che enfatizzano il freddo sguardo vitreo di Dzerzhinskij, presumibilmente un'espressione corporea della sua mente spietata, priva di qualsiasi calore e compassione. Non è strano, dunque, che l'Occidente abbia accolto con autentica sorpresa la notizia che il governo di Putin in Russia aveva deciso di rimettere la statua di Dzerzhinskij nella piazza di fronte al famigerato palazzo Lubianka, sede del temuto KGB... Tuttavia, ci sono alcune sorprese in serbo per coloro che aderiscono a questa immagine di senso comune. The Philosophy Steamer di Lesley Chamberlain - un libro sull'espulsione dall'Unione Sovietica nel 1921 del gruppo degli intellettuali non marxisti più esposti, un libro che insiste appunto sulla strada diritta (se non la continuità diretta) tra il leninismo e lo stalinismo - ha un'appendice contenente brevi note biografiche su tutte le persone implicate. Ecco la voce su Dzerzhinskij : *FELIKS DZERZHINZKY* (1877-1926) Nato in Polonia capo della Ceka, poi del GPU, supervisionò le espulsioni. Dzerzhinskij spese un quarto della sua vita - undici anni - nelle prigioni zariste e nell'esilio siberiano, inclusi tre anni di lavori forzati. «La sua identificazione con gli emarginati e gli oppressi e la sua difesa di essi» (Legget) [31] fu

indiscutibile. Dzerzhinskij rimane una figura enigmatica.[32]

Ci sono molti altri dettagli che gettano una luce inattesa su questo personaggio emblematico; tuttavia, la questione principale non è mettere l'accento su quanto fossero «più morbidi», «più umani» i primi bolscevichi. Non si deve in nessun modo nascondere la durezza del loro regime. Il punto è altrove: precisamente quando fecero ricorso al terrore (e lo fecero spesso, apertamente, chiamando la bestia con il suo nome, «Terrore rosso»), questo terrore fu differente da quello stalinista. Ovviamente, molti storici, pur essendo pronti a fare delle concessioni su questo punto, insisterebbero comunque sul fatto che ci fu una necessità più profonda che condusse dal primo al secondo: lo scivolamento della spietata purezza rivoluzionaria nel terrore corrotto non è un luogo comune delle storie delle rivoluzioni? Non c'è dubbio che i primi bolscevichi sarebbero stati scioccati da ciò in cui si sarebbe trasformata l'Unione Sovietica negli anni Trenta (come molti di essi lo furono e furono anche sterminati senza pietà nelle grandi purghe); tuttavia, la loro tragedia fu che non furono in grado di percepire nel terrore stalinista l'ultimo prodotto dei propri atti. Ciò di cui avrebbero avuto bisogno era una propria versione della vecchia idea orientale «tat- vam asi» (« tu sei questo »)... Questa saggezza di senso comune - che, lo dico chiaramente, non può essere liquidata come anticomunismo a buon mercato: essa ha una propria logica coerente, e riconosce la grandezza tragica della vecchia guardia bolscevica - deve essere problematizzata. Qui, la sinistra deve offrire un'alternativa alle storie basate sul « cosa sarebbe successo se...» che adesso vanno tanto di moda a destra: la risposta all'eterna domanda di sinistra « cosa sarebbe successo se Lenin fosse vissuto dieci anni di più in buona salute e se fosse riuscito a deporre Stalin? » non è chiara quanto può apparire (il liberale risponderebbe « fondamentalmente niente, vale a dire, niente di realmente diverso »: lo stesso stalinismo, solo privo dei suoi eccessi peggiori), a dispetto di molti buoni argomenti in suo favore (non fu la stessa Rosa Luxemburg già nel 1918 a prevedere l'ascesa dello stalinismo burocratico?)

Sebbene sia chiaro il modo in cui lo stalinismo emerse dalle condizioni iniziali della Rivoluzione d'ottobre e del periodo immediatamente successivo, non si deve liquidare a priori la possibilità che, se Lenin

fosse rimasto in buona salute per un paio d'anni e avesse rimosso Stalin, sarebbe emerso qualcosa di completamente diverso. Ovviamente non l'utopia del «socialismo democratico», ma comunque qualcosa di sostanzialmente diverso dal « socialismo in un solo paese » dello stalinismo, risultato di una serie molto più « pragmatica» e improvvisata di decisioni politiche ed economiche, pienamente consapevole dei propri limiti. L'ultima lotta disperata di Lenin contro il risveglio del nazionalismo russo, il suo sostegno ai « nazionalisti » georgiani, la sua visione di una federazione molto più decentrata, e così via, non furono meri compromessi tattici: essi implicavano una visione dello Stato e della società del tutto incompatibile con la prospettiva stalinista.

Qui risiede l'importanza di Trotskij. Sebbene il trotskismo funzioni spesso come una sorta di ostacolo politico-teorico, prevenendo la radicale autoanalisi critica necessaria alla sinistra contemporanea, la figura di Trotskij rimane cruciale, nella misura in cui rappresenta un elemento di disturbo rispetto all'alternativa « o il socialismo (social)democratico o il totalitarismo stalinista»: ciò che troviamo in Trotskij, nei suoi scritti e nella sua pratica rivoluzionaria dei primi anni dell'Unione Sovietica, è il terrore rivoluzionario, il regime del partito, e così via, ma in modo differente rispetto a quello dello stalinismo. Per rimanere fedeli alle reali conquiste di Trotskij, bisogna quindi disperdere il mito popolare di un Trotskij ardente democratico, che guardava con favore alla psicoanalisi, che frequentava artisti surrealisti e aveva una relazione con Frida Kahlo. E, ancora una volta, la conclusione « anche se Trotskij avesse vinto, il risultato finale sarebbe stato fondamentalmente lo stesso » (e ancora di più l'affermazione che Trotskij sia all'origine dello stalinismo, dal momento che a partire dalla fine degli anni Venti Stalin si limitò semplicemente ad applicare e sviluppare provvedimenti adottati da Trotskij negli anni del « comunismo di guerra »)[33] è sbagliata: la storia è aperta, non si può dire cosa sarebbe successo se Trotskij avesse vinto. Il problema sta altrove: nel fatto che l'atteggiamento di Trotskij faceva sì che per il suo orientamento fosse impossibile vincere nella battaglia per il potere statale.

Lo spostamento dal leninismo degli anni Venti allo stalinismo proprio

degli anni Trenta è visibile anche sul piano del senso dell'umorismo all'interno dei dibattiti del partito.[34] Un certo senso dell'umorismo fece sempre parte dei dibattiti bolscevichi. Lo stesso Lenin disse all'Undicesimo congresso del partito nel 1922 che «una battuta è sempre una buona cosa: non si possono fare dei discorsi senza fare una battuta qua e là ».[35] Questo senso dell'umorismo era a volte ruvido, sarcastico, di un'ironia glaciale, ma comunque parte di un dialogo tra compagni di partito. Per citare Amleto sul modo in cui si sarebbe rivolto alla madre nel III Atto del dramma: « Le mie parole saranno pugnali, ma questi non li userò ». Inoltre, il senso dell'umorismo e il sarcasmo negli scambi polemici erano rigorosamente simmetrici: ad esempio, durante il dibattito tra la maggioranza leninista e l'Opposizione operaia nel 1921, entrambe le parti non solo fecero ricorso a osservazioni sarcastiche e ironiche, ma risposero nello stesso modo alle osservazioni dei loro avversari, rovesciandole, estrapolandole dal loro contesto per ridicolizzarle, e così via. Negli anni Trenta, tuttavia, predominò una forma molto più crudele di sarcasmo, che la stampa sovietica stessa chiamava «il riso del vincitore», basato sul prendere in giro e deridere le scuse ridicole delle vittime impotenti e umiliate, che cercavano di convincere gli altri della loro onestà. Gli esempi abbondano - Vishinskij, il pubblico ministero, gridò contro Kamenev e Zinovev durante il famoso processo spettacolo: « Smettetela con questa farsa da clown! » Quando Smirnov, un accusato nello stesso processo, negò di essere un terrorista, gli fu risposto: « Questo patetico tentativo di cavarsela è quasi comico ». Al lo stesso modo, il carattere kafkiano del riso pauroso che scoppiò tra il pubblico durante l'ultimo discorso di Bucharin di fronte al Comitato centrale del 23 febbraio 1937 è il frutto della dissonanza radicale tra la totale serietà dell'oratore (che sta parlando del suo possibile suicidio, del motivo per cui non lo commetterebbe, perché esso potrebbe danneggiare il partito, e del fatto che avrebbe piuttosto continuato lo sciopero della fame sino alla morte) e la reazione dei membri del Comitato centrale:

BUCHARIN: Non mi sparerò, perché il popolo dirà che mi sono ucciso in questo modo per danneggiare il partito. Ma se muoio, per dire, per malattia, allora cosa perderete con questo? (Risate) VOCI: Ricattatore!

VOROSHILOV: Canaglia! Chiudi il becco! Vile! Come ti permetti d

parlare così?

STALIN: Ed è facile per noi? !

VOROSHILOV: Avete sentito: «Non mi sparerò, ma morirò?! » BUCHARIN: È facile per voi parlare di me. Cosa avete da perdere, dopotutto? Se sono un sabotatore, un figlio di puttana, allora perché risparmiarmi? Io non rivendico niente. Sto solo descrivendo cosa mi passa per la mente, quello che sto attraversando. Se questo comporta in qualche modo un danno politico, per quanto piccolo, allora, non se ne parla, farò quello che dite. (Risate). Perché state ridendo? Non c'è assolutamente niente di divertente in questo...[36]

Lo stesso riso misterioso appare anche in altri momenti:

BUCHARIN: Qualsiasi cosa stiano testimoniando contro di me non è vera. (Risate, rumore nella stanza). Perché ridete? Non c'è niente di divertente in tutto questo.[37]

Non abbiamo qui, incarnata nella vita reale, la logica misteriosa del primo interrogatorio di Josef K. nel Processo?

« Vediamo », disse il giudice istruttore sfogliando il quaderno e rivolgendosi a K., con tono di chi fa un'osservazione. «Lei è pittore decoratore?» «No», disse K., «sono primo procuratore di una grande banca ». A questa risposta seguì una risata proveniente dal lato destro in basso, così forte che K. dovette ridere a sua volta. La gente appoggiava le mani alle ginocchia e si scuoteva come in preda a un violento attacco di tosse.[38]

In questo universo, ovviamente, non c'è spazio nemmeno per il più formale e vuoto diritto della soggettività, su cui Bucharin continua a insistere:

BUCHARIN: [...] Ho confessato che dal 1930 al 1932 ho commesso molti peccati politici. Devo arrivare a comprenderlo. Ma con la stessa forza con cui confesso la mia colpa reale, con la stessa forza nego la colpa che mi viene attribuita e la negherò per sempre. E non perché questo abbia

solo un significato personale, ma perché credo che in nessuna circostanza bisogna addossarsi qualcosa di superfluo, specialmente quando il partito non ne ha bisogno, quando il paese non ne ha bisogno, quando io non ne ho bisogno. (Rumore nella sala, risate).[...]

Tutta la tragedia della mia situazione risiede in questo, che questo Piatakov e altri come lui hanno avvelenato a tal punto l'atmosfera, si è creata un'atmosfera tale che nessuno crede più nelle emozioni umane - nessuna emozione, nessun movimento del cuore, nessuna lacrima. (Risate). Molte manifestazioni di emozione umana, che prima avevano rappresentato una forma di prova - e non c'era niente di vergognoso in questo - oggi hanno perso la loro validità e forza. KAGANOVIC: Tu hai fatto il doppio gioco! BUCHARIN: Compagni, lasciatemi spiegare ciò che è accaduto... KHLOPLIANKIN: E tempo di gettarti in prigione BUCHARIN: Cosa?

KHLOPLIANKIN: Ti si doveva gettare in prigione molto tempo fa BUCHARIN: Bene, andiamo, gettatemi in prigione. Pensi che il fatto che stai strillando «Gettatelo in prigione! » mi farà parlare in modo diverso? No, non lo farò.[39]

E facile vedere come questo spostamento nel senso dell'umorismo dipenda dal passaggio dalla nozione leninista di « significato oggettivo » degli atti di qualcuno alla sua risoggettivizzazione stalinista: dal momento che nell'universo stalinista non ci sono persone che si ingannano, e tutti conoscono il « significato oggettivo » dei loro atti, la divergenza dalla linea ufficiale del partito può essere il risultato solo di una ipocrisia o di una volontà di inganno. Ciò che è ancora più sorprendente è la disponibilità degli osservatori comunisti occidentali a concepire questa ipocrisia come un dato psicologico vero riguardo all'accusato. In una lettera a Benjamin del 1938, Adorno riporta una conversazione avuta con Hanns Eisler a New York:

Ho ascoltato con molta pazienza la sua debole difesa dei processi di Mosca, e con considerevole disgusto la battuta che ha fatto sull'assassinio di Bucharin. Afferma di averlo conosciuto a Mosca, e mi dice che la coscienza di Bucharin era già talmente cattiva che questi non riusciva a guardarlo, Eisler, apertamente negli occhi[40].

La cecità psicologica di Eisler è sconcertante: fraintende il terrore di Bucharin, la paura di avere contatti con gli stranieri, dovuta al fatto che sa di sapere di essere sotto osservazione e prossimo all'arresto, come un intimo senso di colpa.

Shostakovich a Casablanca

Sebbene ovviamente la posizione perversa di strumento del grande Altro fosse riservata ai membri della nomenklatura, i cittadini sovietici comuni non erano ridotti alla semplice alternativa tra credenti e non credenti; lo scarto che caratterizzava la loro posizione soggettiva predominante era di natura differente. Si pensi al dibattito sul vero messaggio dell'opera di Shostakovich che ha infuriato nei circoli musicologici sino a tempi recenti: qual era la vera posizione del compositore rispetto alla propria (ovviamente tormentata) relazione con il comunismo? Le due teorie, opposte, sono che, a dispetto di tutti i suoi (ovvi) dubbi e le sue oscillazioni, Shostakovich fosse un fedele compositore sovietico o che in realtà Shostakovich fosse un segreto dissidente, la cui musica conteneva delle « sfide camuffate o in codice, lanciate al sistema politico a cui faceva finta di aderire ». Nel secondo caso, si cade prigionieri della follia ermeneutica per cui ogni carattere può essere interpretato come segno del suo opposto: « Lamentati che il finale 'trionfale' della Sinfonia Leningrado fosse banale e avrai come risposta: 'Ah, ma voleva essere banale!' Ciò che importava era il messaggio che esso portava ». [41]Le due letture, dunque, sono separate solo da una sottile linea di riflessività: se la banalità è dichiarata, se è stata pensata per essere tale, allora essa si cancella e si rovescia in ironia... Dove risiede la verità, allora? La mia proposta è di operare una « sintesi » hegeliana di questi due opposti punti di vista, ma una sintesi con una torsione inattesa: e se ciò che rende la musica di Shostakovich una musica « stalinista », parte dell'universo sovietico, fosse la sua distanza da esso? Se una distanza dall'universo ideologico ufficiale, lungi dal minarlo, fosse un elemento chiave del suo funzionamento? Il tipo di atteggiamento intimo che Shostakovi-ch aveva spontaneamente rispetto alla politica trova probabilmente la sua migliore espressione nell'osservazione che fece a un amico: « Non pensi che la storia sia

realmente una puttana? »[42] Questa sfiducia generale nei confronti di ogni politica (che motiva anche la sua distanza rispetto a dissidenti come Solzhenistyn) rese la sua sopravvivenza molto più facile.[43] Questo punto di vista ci costringe a imprimere una torsione specifica all'argomentazione abituale a favore della « dissidenza » di Shostakovich:

Anche gli scrittori più « ufficiali »[...] erano il più delle volte scettici in privato rispetto al regime sovietico e si consideravano come appartenenti alla cultura dissidente. In realtà è raro trovare scrittori russi sotto il regime sovietico, per quanto ufficialmente riconosciuti o manifestamente conformisti, che non fecero, a un certo momento, un'osservazione critica sulla « realtà sovietica ». [...] [Shostakovich] fu anche [...] eccezionalmente attivo nel promuovere dei valori dissidenti nella sua opera (un'impresa sostanzialmente protetta dalla possibilità di negare, inerente alla dissidenza non verbale). Ma non era affatto l'unico a mantenere in privato un'opinione dissenziente sulla vita sovietica, mentre al tempo stesso dava, al contrario, un'impressione pubblica di conformismo.[44]

Perché Stalin non ha liquidato Shostakovich (e molte altre figure di primo piano, da Akhmatova a Pasternak, le cui opinioni erano dissidenti in maniera « trasparente »)? « Nel caso dei poeti, la superstizione di Stalin sembra aver giocato un ruolo, ma la risposta principale è che le figure più importanti non potevano essere 'liquidate' senza causare un clamore all'estero»:[45]non depone a favore di una linea argomentativa il fatto di doversi spingere tanto lontano da evocare la superstizione di Stalin... Non è molto più facile e più logico ammettere che lo scarto tra l'adesione «pubblica» al regime e la dissidenza «privata» faceva parte dell'identità del soggetto sovietico? Se c'è una lezione da apprendere dal funzionamento dell'ideologia stalinista, è che le apparenze (pubbliche) contano e questo è il motivo per cui si deve riservare la categoria di « dissidenza » esclusivamente al discorso pubblico: « dissidenti » furono solo coloro che disturbarono il funzionamento uniforme del discorso pubblico, annunciando pubblicamente - in un modo o in un altro - ciò che, privatamente, tutti già sapevano.

Questa posizione soggettiva era la sola possibile (se si voleva sopravvivere, ovviamente...)? Il destino di Sergei Prokofiev, l'altro grande nome della musica sovietica, mostra un cammino radicalmente diverso. Nelle sue memorie (molto discusse), Dimitri Shostakovich liquidò Sergei Prokofiev, il suo grande avversario, in quanto rifiutava di prendere sul serio gli orrori storici, giocando sempre il ruolo del «saggio». Tuttavia, per citare solo un esempio eclatante, la Prima sonata per violino di Prokofiev (Opus 80) mostra chiaramente l'inverso della famosa (e famigerata) « ironia » di Prokofiev:

Attraverso i suoi quattro movimenti [...] si sente il risuonare potente della lotta. Non si tratta della lotta di un'opera contro qualcosa che si trova al di fuori di essa, ma piuttosto della lotta di qualcosa all'interno dell'opera, non manifesto, che cerca disperatamente di venire allo scoperto, ma che trova continuamente che il proprio emergere è « bloccato » dall'esistente, dalla forma esterna e dal linguaggio del pezzo. Questo blocco di «qualcosa all'interno» [...] ha a che vedere con la frustrazione di un desiderio di abbandono catartico a uno stato dell'essere supremamente positivo, in cui il significato - musicale e sovramusicale - sia trasparente, estraneo all'ironia: in breve, un dominio di «purezza» spirituale.[46]

E qui che Prokofiev paga il prezzo per la sua posizione ironica e sono passaggi di questo tipo a testimoniarne l'integrità artistica: lungi dal segnalare una qualsiasi sorta di superiorità intellettuale, questa posizione ironica è solo il corollario falsamente vivace del fallimento della costante lotta di Prokofiev per fare emergere la «Cosa dallo Spazio Interno» (il «qualcosa all'interno»). La « giocosità » superficiale di alcune opere di Prokofiev (come la sua popolare Prima sinfonia) segnala soltanto, in modo negativo, il fatto che Prokofiev è Tanti-Mozart per eccellenza, una sorta di Beethoven la cui «lotta titanica » si è conclusa con un disastro: se Mozart fu il supremo genio musicale, forse l'ultimo compositore con cui la Cosa musicale si è tradotta in note musicale in un flusso spontaneo, e se in Beethoven un pezzo raggiungeva la sua forma definitva solo dopo una lunga lotta eroica con il materiale musicale, i pezzi più grandi di Prokofiev sono monumenti alla sconfitta di questa lotta.[47]

Shostakovich non raggiunse mai il livello di un tale fallimento immanente. La sua opera che può essere paragonata alla Prima sonata per violino di Prokofiev nella sua eccezionale intensità soggettivamente impegnata è, ovviamente, il suo Quartetto per archi n. 8, e la differenza tra i due pezzi è lampante. Per quanta angoscia soggettiva possa essere rintracciata dietro il quartetto, la sua espressione musicale fluisce senza impedimenti, sgorgando e generando un impatto emotivo facilmente riconoscibile; la vita di Shostakovich e la sua esperienza soggettiva possono essere state tormentate, segnate dalla depressione e da compromessi terribili e degradanti, ma questo blocco non influisce sulla sua espressione musicale. Nella Sonata per violino di Prokofiev, al contrario, abbiamo a che fare con un blocco immanente molto più radicale dell'espressione musicale stessa; il fallimento tragico, è qui il fallimento della forma stessa e questo fallimento spiega la verità interna dell'opera, mancante in Shostakovich.

Nell'ultimo decennio e mezzo della sua vita, Prokofiev fu prigioniero del Super Io stalinista nella sua forma più pura: qualsiasi cosa facesse era sbagliata. Quando si attenne alle sue radici moderniste, fu accusato di «formalismo antipopolare» e decadenza borghese. Quando, successivamente, cercò di fare del suo meglio per cedere alla pressione, nella sua famigerata Cantata per il ventesimo anniversario della Rivoluzione d'ottobre, che usava testi di Marx, Lenin e Stalin, la cantata fu a sua volta criticata per « deviazione estremista e volgarità» (ovvero, per il fatto di aver scomodato Marx e Lenin). Nel disperato tentativo di contribuire in qualche modo - in qualsiasi modo - al ventesimo anniversario, Prokofiev mise velocemente insieme un miscuglio di melodie popolari e canti di partito intitolato Canti dei nostri giorni-, l'opera fu a sua volta liquidata in quanto « pallida e priva di individualità » - il che ovviamente era vero.

In quel momento Prokofiev doveva essere completamente disorientato. Se scriveva come un sempliciotto, era un depersonalizzato deviazionista di sinistra; se scriveva come Prokofiev, era un formalista mercenario. Individualista, non individualista... Tutto questo doveva sembrargli privo di senso e razionalità - ed effettivamente lo era.[48]

Ma in realtà « un senso e una razionalità » c'erano: il senso e la

razionalità del Super Io stalinista agli occhi del quale si è sempre colpevoli... Il problema, tuttavia, era più profondo: il paradosso dello stile tardo di Prokofiev era che la logica del suo sviluppo musicale immanente, che lo aveva allontanato dal pathos espressionista e indirizzato verso una « nuova semplicità », rispecchiava stranamente le richieste ufficiali di una musica facile da ascoltare, accessibile all'uomo comune sovietico.

Nel caso di Prokofiev come in quello di Shostakovich, il motivo per cui i critici cercano così disperatamente la prova definitiva di una segreta dissidenza, è che vogliono evitare una verità molto imbarazzante: le loro opere più popolari oggi in Occidente coincidono con le opere che diedero il maggior sostegno ufficiale (non solo popolare) al regime: la Quinta, Settima e Undicesima sinfonia di Shostakovich, Pierino e il lupo e Romeo e Giulietta di Prokofiev. Anche tra la musica da camera di Shostakovich, il pezzo più popolare è il Quintetto per piano, che ottenne il premio Stalin nel 1940! Come può essere? E qui che entra in gioco l'ermeneutica della dissidenza, offrendo una via di fuga. La Quinta sinfonia di

Shostakovich è la sinfonia del ventesimo secolo eseguita più spesso anche in Occidente? Vuol dire che il finale trionfale deve essere stato pensato ironicamente, come una parodia della vacuità del trionfalismo stalinista! La Settima sinfonia (la Leningrado) continua a mantenere la sua popolarità? Vuol dire che l'inesorabile e brutale marcia del primo movimento non si riferisce « realmente » alla conquista tedesca della Russia nel 1941, ma alla conquista comunista della Russia! L'Undicesima sinfonia di Shostakovich è un successo mondiale? La rapida conclusione è che il 1905 è solo un pretesto, che l'esplosione rivoluzionaria fa riferimento «in realtà» all'Ungheria del 1956!... Che dire allora delle sinfonie di Shostakovich che risultarono effettivamente inaccettabili a chi deteneva il potere, come la Tredicesima (Babi-Yar) e l'ultima, la Quindicesima? La risposta è chiara: per colmo dell'ironia, la Tredicesima causò un tale scalpore alla sua première appunto e solo a causa delle circostanze politiche -essa funzionò come un gesto di sfida - , non a causa della sua forza artistica. Queste opere sono oggi rispettate e lodate, ma non realmente fruite.

Il testo pubblicitario per la nuova registrazione del Primo concerto per violino di Shostakovich, eseguito da Leila Josefowicz, recita che essa «rende omaggio alle lotte che Shostakovich dovette affrontare sotto il regime di Stalin ». L'evidente assurdità di simile affermazione conferma la tesi di Michael Tanner che « non esiste quasi un altro compositore per il quale il miscuglio di vita e opere ha raggiunto un tale statuto di ortodossia».[49] Tanner ha perfettamente ragione a sottolineare come i dibattiti infiniti riguardanti il modo in cui bisogna leggere alcuni movimenti sinfonici, se come un serio pathos o come una sovversione ironica, o su quali finali vittoriosi vogliano alludere in realtà a vittorie di Pirro, « ci dice, nei fatti, cosa la musica in sé non è riuscita a ottenere ». Non esiste una prova più grande del fallimento artistico di Shostakovich della ricerca ossessiva di un documento privato (extra-artistico) che provi definitivamente il suo intimo anticomunismo. Per questo, negli elementi di ambiguità in cui questo retroterra politicamente impegnato non risuona più, la musica di Shostakovich è semplicemente « enigmatica e senza interesse», come i riferimenti a Rossini e Wagner nell'ultima sinfonia: qui non c'è nessun significato più profondo da scoprire, l'« enigma » è musicalmente piatto. Il paradosso, in questo senso, è che la ricerca di un'« arma del delitto » extramusicale dimostra la verità dell'accusa stalinista riguardante il carattere « formalista » della musica di Shostakovich: ovviamente non nel senso in cui esso era inteso da Zhdanov e consorti, ma nel senso che la sua musica è neutra rispetto alle implicazioni sociali (e per questo si è costretti a cercare segni extramusicali da portare alla luce).

Proviamo a leggere le sinfonie popolari di Shostakovich seguendo la stessa linea con cui si potrebbe leggere uno dei grandi classici di Hollywood. Nella celebre breve scena che si ha a tre quarti del film Casablanca,[5o] lisa Lund (Ingrid Bergman) arriva nella stanza di Rick Blaine (Humphrey Bogart) per cercare di ottenere le lettere di transito che permetteranno a lei e al marito, un leader della resistenza, Victor Laszlo, di fuggire da Casablanca in Portogallo e poi in America. Quando Rick si rifiuta di dagliele, lei impugna una pistola e lo minaccia. Lui le dice: « Forza, sparami, mi farai solo un favore ». A quel punto lei crolla e tra le lacrime inizia a raccontargli perché lo aveva

lasciato a Pargi. Nel momento in cui lei dice: « Se tu sapessi quanto ti ho amato, quanto ti amo ancora», sono abbracciati in un primo piano. La scena va in dissolvenza in una ripresa di tre secondi e mezzo della torre di controllo dell'aeroporto di notte, del ruotare delle luci dei suoi riflettori, e poi si dissolve nuovamente in una ripresa dall'esterno della finestra della camera di Rick, nella quale è in piedi, mentre guarda fuori e fuma una sigaretta. Si gira e dice: « E allora? » Lei riassume la sua storia...

La domanda che sorge immediatamente è ovviamente: cosa è successo nel frattempo, durante la ripresa di tre secondi e mezzo dell'aeroporto - lo hanno fatto o no? Maltby ha ragione a sottolineare che in questo punto il film non è semplicemente ambiguo; esso genera addirittura due chiari significati che si escludono a vicenda: lo hanno fatto, e non lo hanno fatto. Il film dà dei segnali non ambigui che lo hanno fatto e allo stesso tempo dei segnali non ambigui che non lo possono aver fatto. Da un lato, una serie di caratteri codificati segnalano che lo hanno fatto, ovvero, che la ripresa di tre e secondi e mezzo rappresenta un periodo più lungo di tempo (la dissolvenza della coppia che si bacia appassionatamente usualmente indica l'atto dopo la dissolvenza; la sigaretta è anch'essa un segnale standard del rilassamento postcoitale; sino alla volgare connotazione fallica della torre); d'altro lato, una serie parallela di elementi segnala che non lo hanno fatto, e cioè che la ripresa di tre secondi e mezzo della torre dell'aeroposto corrisponde al tempo diegetico reale (il letto sullo sfondo è in ordine, la stessa conversazione sembra continuare senza interruzioni, e così via). Anche quando nella conversazione finale tra Rick e Laszlo all'aeroporto, essi toccano direttamente gli eventi di quella notte, le loro parole possono essere lette in entrambi i modi:

RICK: Hai detto che sapevi di lisa e me?

VICTOR: Sì.

RICK: Non sapevi che era da me ieri notte quando eri... è venuta da me per le lettere di transito. Non è vero, lisa?

ILSA: Sì.

RICK: Ha provato di tutto per averle e non funzionava niente. Ha fatto del suo meglio per convincermi di essere ancora innamorata di me. E stato molto tempo fa; per aiutare te ha fatto finta che non fosse così e io ho lasciato che facesse finta.

VICTOR: Capisco.

Bene, io certamente non capisco: Rick sta dicendo a Victor di aver fatto l'amore con sua moglie o no? La soluzione di Maltby è insistere sul fatto che questa scena fornisce un caso esemplare del modo in cui Casablanca « si costruisce deliberatamente in modo da offrire distinte e alternative fonti di piacere a due persone che siedono l'una accanto all'altra nello stesso cinema», ovvero, «in modo da poter funzionare sia con un pubblico 'innocente' sia con un pubblico 'sofisticato' **».**[51]

Mentre sul piano della linea narrativa di superficie il film può essere ricostruito dallo spettatore come obbediente ai codici morali più rigidi, esso offre simultaneamente allo spettatore « sofisticato » sufficienti indizi per ricostruire una linea narrativa alternativa, sessualmente molto più audace. Questa strategia è molto più complessa di quanto possa apparire: precisamente perché so di essere per così dire « coperto » o « assolto dai sensi di colpa » [52] dalla linea narrativa ufficiale, mi è permesso indulgere in fantasie sporche: so che queste fantasie non sono « serie », che non contano agli occhi del grande Altro... La mia unica correzione all'interpretazione Maltby è che non c'è bisogno di due spettatori che siedano l'uno accanto all'altro: un unico spettatore, diviso in due, è sufficiente.

Per usare termini lacaniani: durante i famigerati tre secondi e mezzo, lisa e Rick non lo hanno fatto per il grande Altro, l'ordine dell'apparenza pubblica, ma lo hanno fatto per la nostra sporca immaginazione fantasmatica. Questa è la struttura della trasgressione inerente nella sua forma più pura: Hollywood ha bisogno di entrambi i livelli per poter funzionare. Per usare i termini della teoria del discorso elaborata da Oswal Ducrot, qui abbiamo l'opposizione tra presupposto e supposizione: il presupposto di un'affermazione è incarnato direttamente dal grande Altro, non ne siamo responsabili, mentre la responsabilità per la supposizione di un'affermazione rimane interamente sulle spalle del lettore (o dello spettatore), l'autore del testo

può solo affermare: « Non è mia responsabilità se gli spettatori traggono delle conclusioni sporche dall'intreccio del film! » E, per legarlo ai termini psicoanalitici, questa opposizione è ovviamente l'opposizione tra la Legge simbolica (l'Io ideale) e il Super Io osceno: sul piano della Legge simbolica pubblica non succede niente, il testo è pulito, mentre, su un altro piano esso bombarda lo spettatore con l'ingiunzione del Super Io: «Godi! », ovvero, apre la strada alla sua immaginazione sporca. Per usare ancora un'altra formulazione, ciò che abbiamo di fronte qui è un chiaro esempio della scissione feticistica, della struttura del disconoscimento: «je sais bien, mais quand mème...» La consapevolezza che non lo hanno fatto dà via libera all'immaginazione sporca dello spettatore, che può indulgere in essa. Lo spettatore è assolto dalla colpa grazie al fatto che per il grande Altro non lo hanno assolutamente fatto... E questa duplice lettura non è un semplice compromesso rispetto alla Legge, nel senso che la Legge simbolica è interessata solo al mantenimento delle apparenze e ci lascia liberi di esercitare le nostre fantasie, finché non diventano di pubblico dominio, ovvero, finché le apparenze sono salve: è la Legge stessa ad avere bisogno del suo supplemento osceno, a essere sorretta da esso e dunque a generarlo.

Maltby, dunque, ha ragione a mettere l'accento sul fatto che il famigerato Hollywood Production Code degli anni Trenta e Quaranta non fu semplicemente un codice di censura negativo, ma anche una codificazione positiva (produttiva, come avrebbe detto Foucault) e una regolazione che generò l'eccesso di cui impediva la descrizione diretta. Da questo punto di vista è indicativa la conversazione tra Josef von Sternberg e Breen riportata da Maltby: quando Sternberg disse « A questo punto, i due protagonisti hanno un breve interludio romantico », Breen lo interruppe: « Quello che sta cercando di dire è che i due ci hanno dato dentro. Che hanno scopato ». Sternberg rispose indignato: « Mr. Breen, lei mi offende ». Breen: « Oh Gesù, la smetta con queste stronzate e chiami le cose con il loro nome. Possiamo aiutarla a fare una storia sull'adulterio, se vuole, ma non se lei continua a chiamare una scopata 'interludio romantico'. Ora, che fanno questi due? Si baciano e vanno a casa?» «No», disse Sternberg, «scopano». «Bene», gridò Breen sbattendo il pugno sulla scrivania, « ora riesco a capire la sua storia ». Il regista completò la sua bozza e Breen gli disse come

poteva trattare il film in modo da sfuggire alle maglie del Codice." La proibizione, dunque, per funzionare adeguatamente, deve basarsi su una chiara consapevolezza rispetto a ciò che è realmente successo sul piano della linea narrativa proibita: il Production Code non si limitava semplicemente a proibire alcuni contenuti, ma ne codificava piuttosto l'articolazione cifrata.

Per tornare a Shostakovich: e se valesse esattamente lo stesso per le sue sinfonie popolari? Se anch'esse operassero a due livelli simultaneamente, uno, pubblico, pensato per lo sguardo ideologico dominante, e l'altro che trasgredisce le regole pubbliche, ma ne rimane, come tale, il supplemento inerente? In questo modo si può apprezzare l'ambiguità di queste righe:

A partire dall'attacco stalinista contro la sua musica nel 1936, Shostakovich aveva sviluppato una sorta di doppio discorso nel suo linguaggio musicale, usando un idioma per piacere ai suoi padroni nel Cremlino e un altro per soddisfare la propria coscienza morale di artista e cittadino. Apparentemente parlava con voce trionfale. Ma sotto i suoni rituali dell'esultanza sovietica c'era una voce più morbida, più malinconica, la voce accuratamente nascosta della satira di un dissidente, udibile solo per coloro che avevano avvertito la sofferenza espressa nella sua musica. Queste due voci sono chiaramente udibili nella Quinta sinfonia di Shostakovich [...] che ricevette un'elettrizzante ovazione di mezz'ora in occasione della sua prima esecuzione!!...] Sotto le infinite fanfare strombazzanti il trionfo dello Stato sovietico nel finale [...] il pubblico deve averne avvertito la tristezza [...] e rispose alla musica con un abbandono spirituale.[54]

Una strana ermeneutica a dire il vero: una «voce accuratamente nascosta » che nondimeno viene intesa chiaramente da migliaia di persone? I censori ufficiali erano realmente tanto stupidi da non coglierla? E se invece leggessimo la fragile coesistenza dei due linguaggi nel senso dell'ambiguità inscritta nella scena dell'incontro notturno di Casablanca? Se il rigetto stalinista sia delle opere propagandistiche sia delle opere intime di Prokofiev fosse stato giusto dal proprio punto di vista? Se ciò che essi volevano da lui fosse stato precisamente la coesistenza dei due livelli, quello propagandistico e

quello intimo, mentre continuava a offrire o solo il primo o solo il secondo? Dopo la Seconda guerra mondiale, Prokofiev si ritirò progressivamente nel dominio intimo della musica da camera, in cui poteva trovare un'espressione per la propria tristezza privata: si trattava di un atto di sfida silente, scrivere musica «per il cassetto», come avrebbe detto Shostakovich? Com'è possibile allora che la più emozionante e disperata di queste opere, la sua Sonata per violino in re maggiore, il cui ossessionante movimento di apertura era pensato per suonare « come il vento in un cimitero », sia stata insignita del Premo Stalin nel 1947? Orlando Figes afferma che il premio aveva un'intenzione « ironica »: ma che strano genere di ironia è questo?[55] Torniamo a Shostakovich. Possiamo essere veramente sicuri che la sua altisonante musica pubblica abbia un'intenzione ironica, mentre l'umore confessionale sia sincero? E se l'ironia fosse oggettiva e dovessimo leggere questa musica nello stesso modo in cui Marx legge l'atteggiamento del Partito dell'ordine nel Parlamento francese dopo la rivoluzione del 1848? Si pensi all'analisi marxiana del modo in cui questo partito conservatore-repubblicano funzionava da coalizione dei due settori del realismo (gli orleanisti e i legittimisti) nel «regno anonimo della repubblica».[56] I deputati parlamentari del Partito dell'ordine concepivano il loro repubblicanesimo come una beffa: nei dibattiti parlamentari, facevano dei lapsus realisti e mettevano in ridicolo la Repubblica per rendere noto che il loro vero scopo era restaurare la monarchia. Ciò di cui non erano consapevoli era il fatto di ingannarsi essi stessi rispetto al vero impatto sociale del loro regime. Inconsapevolmente essi stabilirono le condizioni dell'ordine repubblicano borghese che tanto disprezzavano (ad esempio garantendo la proprietà privata). Dunque, essi non erano dei realisti che stavano solo indossando una maschera repubblicana: per quanto si pensassero così, era la loro «intima» convinzione realista a costituire una facciata fuorviarne, che mascherava il loro vero ruolo sociale. In breve, lungi dall'essere la verità nascosta del loro repubblicanesimo pubblico, il loro sincero realismo era il supporto fantasmatico del loro repubblicanesimo reale, era ciò che conferiva passione alla loro attività. Non si potrebbe dire allora che i deputati del Partito dell'ordine stavano anche fingendo di fingere di essere repubblicani, di essere ciò che erano realmente: esattamente nello stesso modo in cui Shostakovich

fingeva di fingere di essere un fedele comunista?

Da questo punto di vista la posizione soggettiva di Prokofiev è radicalmente diversa da quella di Shostakovich: si può proporre la tesi che, in contrasto con Shostakovich, Prokofiev effettivamente non fu un « compositore sovietico », anche se scrisse cantate di celebrazione di Stalin e del suo regime più di quante ne abbia scritte Shostakovich. Prokofiev adottò una sorta di posizione proto-psicotica di esclusione interna rispetto allo stalinismo: non ne era effettivamente toccato o inquietato, lo trattava come un mero fastidio esterno. C'era qualcosa di effettivamente infantile in Prokofiev, di simile al rifiuto di un bambino viziato di accettare il proprio posto nell'ordine sociale delle cose. Ritornò in Unione Sovietica nel 1936, all'apice delle purghe staliniste: scorazzava nella sua macchina americana di importazione, si vestiva eccentricamente con vestiti fantasiosi provenienti da Parigi, ordinava libri e cibo dall'Occidente, ignorando la follia e la povertà attorno a lui. Per questo, in contrasto con Shostakovich, non «si immerse» mai nel linguaggio del doppio discorso del Super Io stalinista, nella combinazione tra adattamento esterno e amarezza e tristezza interne. Anche la malinconia e la disperazione della sua ultima sonata per violino non è una reazione all'oppressione stalinista: lo stesso stile e lo stesso umore sono presenti già nelle sue opere prerivoluzionarie. Da questo punto di vista, la differente reazione dei due compositori agli attacchi di Zhdanov nel 1946-47 è esemplare: Prokofiev semplicemente non capì di cosa veniva accusato, non interiorizzò la tensione. Quando nel 1947 fu costretto a partecipare alla riunione dell'Unione dei compositori e ad ascoltare il discorso di Zhdanov che attaccava lui e altri compositori sovietici, arrivò ubriaco, fece pesanti commenti ad alta voce interrompendo Zhdanov, e poi cadde addormentato sulla sedia nel bel mezzo del discorso: la sua eccentricità era talmente accettata che miracolosamente non accadde nulla.

E Shostakovich? La popolarità e la risonanza della sua musica subì un pesante cambiamento: un paio di decenni fa, la maggioranza dei critici lo liquidò come un « socialista reale » estraneo al corretto sviluppo della musica moderna. Oggi, invece, i grandi modernisti musicali come Schoenberg o Webern sono considerati una cosa del passato, ignorati con sussiego, mentre Shostakovich si è affermato probabilmente come

il compositore « serio » più popolare del ventesimo secolo; sono stati scritti dozzine di volumi non solo sulla sua musica, ma anche sulla sua segreta dissidenza. E se invece la popolarità di Shostakovich fosse il segno di un non evento, dell'occultamento del vero Evento della musica moderna: in senso lato, un momento della vasta controrivoluzione culturale la cui caratteristica politica fu il ritiro da una politica di emancipazione radicale e lo spostamento del baricentro sui diritti umani e la prevenzione della sofferenza?

Il carnevale stalinista.

Che effetto ha avuto il trauma del 1935 (la campagna pubblica contro la sua «Lady Macbeth» avviata dall'articolo apparso sulla Prav- da, Un guazzabuglio al posto della musica) sulla musica di Shostakovich? Forse il più chiaro indizio della censura è rappresentato dal cambiamento della funzione dello scherzo nella sua opera tra gli anni Quaranta e i primi anni Cinquanta. Prima del 1935, i suoi scherzi potevano ancora essere considerati come l'espressione esplosiva di una nuova vitalità e joie de vivre aggressiva e grottesca: in essi c'è qualsosa della forza liberatoria del carnevale, della follia del potere creativo che spazza via allegramente tutti gli ostacoli e ignora tutte le regole e le gerarchie stabilite. Dopo il 1935, tuttavia, i suoi scherzi hanno chiaramente « perso la loro innocenza »: la loro energia esplosiva acquista una qualità brutale e minacciosa, c'è qualcosa di meccanico nella loro energia, di simile ai movimenti forzati di una marionetta. O rendono l'energia cruda della violenza sociale, dei massacri di vittime indifese, o, se sono concepiti come esplosione della « gioia di vivere », ciò è chiaramente inteso in modo sarcastico, come un'impotente esplosione maniacale dell'aggressività della vittima in difesa. Il « carnevale » non è più qui un'esperienza liberatoria, ma il lampo di un'aggressività impedita e repressa: è il «carnevale» dei pogrom razzisti e degli stupri di gruppo. (I casi più evidenti sono il secondo e il terzo movimento dell 'Ottava sinfonia,

il famoso secondo movimento della Decima sinfonia (« Il ritratto di Stalin »), e, tra i quartetti per archi, il terzo movimento del Quartetto n. 3 (che oggi suona quasi come la colonna sonora di Herrmann per

Psycho), e il «furioso» movimento del Quartetto n. IO).[57]

Questo significa che, in modo inquietante, l'esperienza traumatica della condanna stalinista ha aiutato Shostakovich a raggiungere la sua amara maturità? Altrimenti sarebbe rimasto un compositore della nuova foie de vivre sovietica, limitandosi a mescolare il jazz e l'aggressività del modernismo ritmico? E se il miscuglio tra il dramma melanconico oppressivo e le esplosioni distruttive degli scherzi non fosse il solo modo per rispondere all'esperienza del terrore stalinista, ma piuttosto una risposta che va incontro all'umanesimo stalinista, alla sua riaffermazione della vecchia tradizione russa? E se ci fosse una strada differente, prefigurata già in un'altra vecchia tradizione russa, la sovrapposizione di orrore e senso dell'umorismo come segno distintivo del grottesco specificatamente russo, il cui primo grande rappresentante fu Gogol? Cos'è Il naso, il suo racconto più famoso, su un burocrate di basso livello il cui naso si stacca e acquista una vita propria, se non una commedia grottesca o una storia dell'orrore? In questo senso è indicativa la ricezione della breve opera giovanile (1930) «assurda» di Shostakovich, basata su questa storia: sebbene essa venisse generalmente rappresentata come una satira o una farsa frenetica, Shostakovich la considerava un « racconto dell'orrore »: « Ho cercato di non scherzare nel Naso. [...] E troppo crudele». Così, se The Opera Group, che l'ha messa in scena di recente, nella brochure dello spettacolo l'ha definita « un'opera assolutamente divertente, una versione lirica dei Monty Python », simile definizione ci deve ricordare la dimensione da incubo della commedia dei Monty Python. Questo miscuglio di orrore e senso dell'umorismo è un marchio di fabbrica dell'universo concentrazionario: questo è il modo in cui Primo Levi, in Se questo è un uomo, descrive l'atroce «selekcja», la selezione dei prigionieri nel campo:

Il Blockàltester ha chiuso la porta Tagesraum-dormitorio e ha aperto le altre due che dal Tagesraum e dal dormitorio dànno all'esterno. Qui, davanti alle due porte, sta l'arbitro del nostro destino, che è un sottufficiale delle ss. Ha a destra il Blockàltester, a sinistra il furiere della baracca. Ognuno di noi, che esce nudo dal Tagesraum nel freddo dell'aria di ottobre, deve fare di corsa i pochi passi fra le due porte davanti ai tre, consegnare la scheda alla ss e rientrare per la porta del

dormitorio. La ss, nella frazione di secondo fra due passaggi successivi, con uno sguardo di faccia e di schiena giudica della sorte di ognuno, e consegna a sua volta la scheda all'uomo alla sua destra o all'uomo alla sua sinistra, e questo è la vita o la morte di ciascuno di noi. In tre o quattro minuti una baracca di duecento uomini è « fatta », e nel pomeriggio l'intero campo di dodicimila uomini.[58]

Destra significa sopravvivenza, sinistra significa camere a gas. Non c'è qualcosa di propriamente comico in questo, lo spettacolo ridicolo del tentativo di apparire forti e in salute, per attirare per un breve momento lo sguardo indifferente dell'amministratore nazista che decide sulla vita e la morte? Qui la commedia e l'orrore coincidono: immaginiamo i prigionieri intenti a curare la loro apparenza, cercando di tenere alte le spalle e di spingere il petto in avanti, camminando a passo veloce, pizzicandosi le labbra per sembrare meno pallidi, scambiandosi pareri su come impressionare l'uomo delle SS; immaginiamo come una semplice confusione momentanea delle carte o una mancanza di attenzione dell'uomo delle SS possa decidere del loro destino... Non è strano, allora, che questo osceno senso dell'umorismo sia anche un indizio chiave della dimensione carnevalesca del terrore stalinista. Si pensi all'avventura dell'interrogatorio di Shostakovich da parte del KGB nel 1937:

Mi era stato dato un lasciapassare [di sicurezza] e andai nell'ufficio [dell'NKDV]. L'ispettore si alzò quando entrai e mi accolse. Era molto amichevole e mi chiese di sedermi. Iniziò a pormi domande sulla mia salute, la mia famiglia, il lavoro che stavo facendo - questo genere di domande. Parlava in modo molto amichevole, accogliente e cortese. Poi improvvisamente mi chiese: « Dunque mi dica. Conosce Tukhachevskij?» Io dissi di sì, ed egli disse: «Come?» Allora risposi: «A uno dei miei concerti. Dopo il concerto Tukhachevskij venne dietro le quinte per congratularsi con me. Disse di amare la mia musica e di essere un mio ammiratore. Disse che gli sarebbe piaciuto incontrarmi la prossima volta che fosse venuto a Leningrado, per parlare di musica. Disse che sarebbe stato un piacere discutere di musica con me. Disse che se se fossi venuto a Mosca, sarebbe stato contento di vedermi». «E quanto spesso lo incontrò?» «Solo quando veniva qui Tukhachevskij. Di solito mi invitava a cena ». « Chi altro c'era a tavola? » « Solo la sua

famiglia. La sua famiglia e i parenti ». - « E di cosa discutevate?» «Per lo più di musica». - «Non di politica?» «No, non abbiamo mai parlato di politica. Sapevo come stavano le cose ». - « Dmitri Dmitryevich, si tratta di una cosa molto seria. Lei deve ricordare. Oggi è sabato.

Firmerò il suo lasciapassare e potrà andare a casa. Ma lunedì a mezzogiorno dovrà essere qui. Non dimentichi ora. Questa è una cosa molto seria, molto importante ». Capii che era la fine. Quei due giorni fino a lunedì furono un incubo. Dissi a mia moglie che probabilmente non sarei tornato. Lei preparò persino una valigia per me, il genere di valigia che veniva preparata per le persone che venivano portate via. Mise dentro biancheria pesante. Sapeva che non sarei tornato. Tornai là a mezzogiorno [lunedì] e mi presentai alla reception. Là c'era un soldato. Gli diedi il mio passaporto [interno] . Gli dissi che ero stato convocato. Cercò il mio nome: la prima, la seconda, la terza lista. Chiese: « Chi l'ha convocata? » Risposi: « L'ispettore Zakovskij ». Disse: « Non potrà vederla oggi. Vada a casa. Le faremo sapere ». Mi restituì il passaporto e andai a casa. Solo la sera tardi venni a sapere che l'ispettore era stato arrestato.[59]

Se mai ci fu un carnevale in cui il re di oggi diventa uno straccione domani, si tratta certamente di questo! [60]Tuttavia, qui si impone un richiamo di comune buon senso: non c'è una differenza fondamentale piuttosto ovvia tra il carnevale vero e proprio e le purghe staliniste? Nel primo caso, tutta la gerarchia sociale è momentaneamente sospesa, coloro che erano in alto sono gettati in basso e viceversa, mentre nel caso dello stalinismo i cambiamenti inattesi e «irrazionali» della fortuna colpiscono solo coloro che sono soggetti al potere: anziché minacciare, sospendere anche simbolicamente questo potere, gli spostamenti «irrazionali» del terrore arbitrario sono usati dalla nomenklatura comunista per rafforzare il suo regime... Ci sono, tuttavia, momenti di parossismo in cui il terrore rivoluzionario raggiunge effettivamente dimensioni carnevalesche, momenti in cui, come il serpente del proverbio, il partito al potere inizia a mangiare se stesso, inghiottendo progressivamente la propria coda. Il fatto sorprendente che « il posto più pericoloso in cui trovarsi fosse nelle vicinanze dei centri di potere » distingue chiaramente lo stalinismo dai regimi fascisti. Ecco i risultati di soli due anni di ***yezhovshchina:***

Cinque colleghi del Politburo di Stalin furono uccisi, e 98 membri del Comitato centrale su 139. Solo tre su 200 membri del Comitato centrale della Repubblica Ucraina sopravvissero; 72 su 93 membri del Comitato centrale del Komsomol perirono. Dei 1996 leaders del partito al Diciassettesimo congresso nel 1934, 1108 furono imprigionati o uccisi. Nelle province morirono 319 su 385 segretari regionali di partito e 2210 su 2750 segretari di distretto.[61]

Nella sua analisi della paranoia del giudice tedesco Schreber, Freud ci ricorda che ciò che abitualmente consideriamo follia (lo scenario paranoide della cospirazione contro il soggetto) è in effetti già un tentativo di guarigione: dopo il completo crollo psicotico, la costruzione paranoide è un tentativo del soggetto di ristabilire una sorta di ordine nel suo universo, un quadro di riferimento che gli consenta di acquisire una forma di « mappatura cognitiva ». Nello stesso modo, si potrebbe affermare che quando, verso la fine del 1937, il discorso paranoico stalinista raggiunse il suo apogeo e mise in moto la propria dissoluzione come legame sociale, l'arresto e la liquidazione nel 1938 dello stesso Yezhov, il principale boia di Stalin, fu effettivamente un tentativo di guarigione, di stabilizzazione della furia autodistruttiva incontrollata che esplose nel 1937. La purga di Yezhov fu una sorta di metapurga, la purga per farla finita con tutte le purghe (fu accusato precisamente di aver ucciso migliaia di bolscevichi innocenti per conto di potenze straniere: il paradosso è che l'accusa era vera, Yezhov organizzò realmente l'uccisione di migliaia di bolscevichi innocenti...). Tuttavia, la questione cruciale è che, sebbene qui stiamo raggiungendo i limiti del sociale, il livello in cui il legame simbolico-sociale stesso si avvicina alla propria dissoluzione autodistruttiva, questo eccesso stesso fu generato da una dinamica precisa della lotta sociale, da una serie di allineamenti e riallineamenti fluttuanti al vertice del regime (Stalin e la sua cerchia), presso l'alta no-menklatura e i membri della base del partito:

Dunque, nel 1933 e nel 1935 Stalin e il Politburo si unirono con tutti i livelli della nomenklatura per passare al setaccio, o purgare, una base indifesa. I leader regionali allora usarono queste purghe per consolidare i loro apparati ed espellere persone «scomode». Ciò, a sua volta, portò a un altro schieramento nel 1936, in cui Stalin e la nomenklatura di

Mosca erano dalla parte della base, che si lamentava della repressione portata avanti dalle élite regionali. Nel 1937 Stalin mobilitò apertamente «le masse del partito» contro la no-menklatura nella sua totalità; questo diede una sponda importante alla distruzione dell'élite del Grande Terrore. Ma nel 1938 il Polit-buro cambiò schieramenti e rafforzò l'autorità della nomenklatura regionale come parte di un tentativo di restaurare l'ordine nel partito durante il terrore.[62]

La situazione, quindi, rischiò di esplodere quando Stalin compì la mossa arrischiata di fare appello direttamente ai membri della base, sollecitandoli a formulare i loro reclami contro il regime arbitrario dei capi di partito locali (una mossa simile alla Rivoluzione culturale di Mao) - la loro furia contro il regime, incapace di esprimersi in forma diretta, esplose nel modo più brutale possibile contro sostitutivi bersagli personali. Dal momento che, nel frattempo, l'alta nomenklatura manteneva il suo potere esecutivo nelle purghe stesse, la situazione mise in moto un circolo vizioso autodistruttivo di natura propriamente carnevalesca, in cui potenzialmente chiunque era sotto minaccia (per esempio, settantanove segretari distrettuali di partito su ottantadue furono fucilati). Un altro aspetto del vertiginoso circolo vizioso furono le oscillazioni delle direttive provenienti dall'alto rispetto alla completezza delle purghe: il vertice domandava delle misure dure, ma al tempo stesso temeva gli eccessi: in questo modo gli esecutori venivano messi in una posizione insostenibile, dal momento che, alla fine, qualsiasi cosa facessero era sbagliata. Se non arrestavano un numero sufficiente di traditori e non scoprivano abbastanza cospirazioni, venivano considerati indulgenti e sostenitori della controrivoluzione; sottoposti a simile pressione, per raggiungere il quorum, per così dire, furono costretti a fabbricare delle prove e a inventare dei complotti, esponendosi in questo modo alla critica d'essere essi stessi dei sabotatori, in quanto stavano eliminando migliaia di onesti comunisti per conto di potenze straniere... La strategia di Stalin, consistente nel rivolgersi direttamente alle masse del partito, cooptando le loro propensioni antiburocratiche, fu dunque molto arrischiata:

Ciò non solo minacciava di sottoporre la politica dell'élite al giudizio pubblico ma rischiava anche di discreditare tutto il regime bolscevico,

di cui lo stesso Stalin era parte. [...] Finalmente, nel 1937, Stalin infranse tutte le regole del gioco - in realtà, distrusse completamente il gioco - e scatenò un terrore di tutti contro tutti.[63]

Il carattere superegotico di questi eventi è chiaramente discernibile: la violenza inflitta dal Partito comunista ai propri membri è una prova della radicale autocontraddittorietà del regime, dimostra che, alle origini del regime, ci fu un « autentico » progetto rivoluzionario. Le purghe incessanti non furono necessarie solo per eliminare le tracce delle origini del regime, ma anche come una sorta di « ritorno del represso », un promemoria di negatività radicale nel cuore del regime. Le purghe staliniste degli alti gradi del partito si basavano su questo tradimento fondamentale: gli accusati erano effettivamente colpevoli nella misura in cui, in quanto membri della nuova nomenklatura, essi tradirono la Rivoluzione. Il terrore stalinista, dunque, non è semplicemente il tradimento della Rivoluzione, ovvero, il tentativo di eliminare le tracce di un passato autenticamente rivoluzionario; esso è piuttosto la prova della presenza di una sorta di « diavoletto perverso », che costringe il nuovo ordine postrivoluzionario a (re)inscrivere il suo tradimento della Rivoluzione al proprio interno, a « rispecchiarlo » o « sottolinearlo » nella forma degli arresti e delle uccisioni arbitrarie che minacciavano tutti i membri della nomenklatura - come nella psicoanalisi, la confessione stalinista di colpevolezza nasconde la vera colpa. (Com'è noto, Stalin reclutò saggiamente nel NKVD persone di umili origini sociali, che furono così messe in condizione di esprimere il loro odio nei confronti della nomenklatura arrestando e torturando gli appa-ratchik più anziani). Questa tensione inerente tra la stabilità del regime della nuova nomenklatura e il perverso « ritorno del represso » in forma di purghe continue dei ranghi della nomenklatura costituisce il cuore del fenomeno stalinista: le purghe sono la forma in cui l'eredità rivoluzionaria tradita sopravvive e ossessiona il regime... Come già sottolineato nel caso di Mao, anche in questo caso si deve chiarire il ruolo del leader: egli era esente da questi rovesci della fortuna perché non era il Signore tradizionale, ma il Lord of Misrule, l'agente della sovversione carnevalesca.

A causa di questa dinamica carnevalesca autodistruttiva, la nomenklatura stalinista non può essere caratterizzata come una «

nuova classe »: come ha sottolineato Andrzej Walicki, paradossalmente, la stabilizzazione della nomenklatura in una nuova classe è incompatibile con il vero « totalitarismo » stalinista. Solo negli anni di Breznev ebbe luogo

[...] il consolidamento della nomenklatura sovietica, che per la prima volta nella storia « riuscì a emanciparsi dall'asservimento ad autorità più alte» e si costituì come uno strato privilegiato stabile che non godeva solo di sicurezza fisica (cosa ottenuta sotto Kruscev), ma anche di sicurezza lavorativa, senza considerazione per le prestazioni - in effetti uno strato simile a quello di una nuova classe dirigente. [...] Il momento di massima intensità del totalitarismo fu il periodo delle purghe permanenti, che mirava all'eliminazione totale non solo di tutte le deviazioni possibili, ma anche degli interessi di gruppo stabili, la cui esistenza avrebbe potuto mettere in pericolo la purezza ideologica e minare la struttura monolitica del potere.[64]

Da ciò è necessario trarre altre due conclusioni paradossali: a causa della natura ideologica specifica del regime stalinista (la sua dedizione formale all'obiettivo di una società egualitaria e comunista), il terrore e le purghe della nomenklatura non solo erano inscritte nella sua natura (l'esistenza della nomenklatura tradiva i suoi obiettivi proclamati), essi costituivano anche la vendetta dell'ideologia del regime contro la sua nomenklatura, che era nei fatti colpevole di « tradire il socialismo ». Inoltre, proprio per questo motivo, la piena stabilizzazione della nomenklatura in una nuova classe fu possibile solo quando i suoi membri cessarono di prendere sul serio gli obiettivi ideologici del regime. In ciò risiede il ruolo del termine « socialismo realmente esistente» che si affermò durante gli anni di Breznev: esso indica che il regime aveva rinunciato alla sua visione comunista e si era limitato a una politica pragmatica di gestione del potere. Ciò conferma anche il fatto (spesso sottolineato) che gli anni di Kruscev furono gli ultimi anni in cui la classe dirigente sovietica continuò a essere animata da un entusiasmo storico (se non rivoluzionario) genuino rispetto alla propria missione; dopo Kruscev, non fu più immaginabile niente di simile al suo messaggio di sfida agli americani: «Vi seppelliremo! I vostri nipoti saranno comunisti! »

... *nei film di Sergei Ejzenstejn*

Insieme ali 'Orgoglio degli Amberson di Orson Welles, Il prato di Bezin e la terza parte di Ivan il Terribile di Ejzenstejn appartengono alla serie dei capolavori assoluti della storia del cinema andati perduti.

Il paradosso supremo del Prato di Bezin è il titolo del film: esso è preso dal racconto di Ivan Turgenev, Memorie di un cacciatore, riguardante la discussione di alcuni giovani contadini sui segni di morte soprannaturali. Cosa ha a che fare questo con la storia del film, basata sul famigerato caso di Pavlik Morozov, riguardante un giovane di un villaggio contadino negli anni della dekulakizzazione, che viene ucciso dal padre controrivoluzionario perché sosteneva le fattorie collettive? Si potrebbe quasi ripetere la stessa domanda dell'osservatore perplesso di fronte a un ritratto che mostrava Nadhez-da Krupskaya nel suo ufficio, impegnata in sesso selvaggio con un giovane membro del Komsomol, intitolato Lenin a Varsavia-. « Dov'è Lenin?» (e la guida risponde tranquillamente: «Lenin è a Varsavia»). E, dunque, dov'è il prato di Bezin? Tra le due storie ci sono degli echi, ma non sul piano della narrazione esplicita; essi riguardano il piano «virtuale» fantasmatico soggiacente. Anche nel film c'è un gruppo di giovani contadini che lottano contro il rappresentante terreno del soprannaturale, la Chiesa, ma «discutono sui segni di morte soprannaturali» distruggendoli in un'orgia carnevalesca.[65]

La grandezza di Ejzenstejn è che, in questo film, è riuscito a riprodurre lo spostamento avvenuto nell'economia libidinale dal fervore rivoluzionario leninista al « Termidoro » stalinista. Si pensi alla scena archetipica della cinematografia ejzenstejniana che descrive l'orgia esuberante della violenza distruttiva rivoluzionaria (che lo stesso Ejzenstejn chiamò «un vero baccanale di distruzione»): quando, in Ottobre, i rivoluzionari vittoriosi penetrano nelle cantine di vino del Palazzo d'Inverno, si lasciano andare a un'orgia estatica, fracassando migliaia di costose bottiglie di vino. Nel Prato di Bezin, i pionieri del villaggio riescono a entrare nella chiesa locale e la profanano, derubandola delle reliquie, litigando per un'icona, provando i paramenti in modo sacrilego, prendendosi gioco ereticamente delle

statue... In questa sospensione dell'attività strumentale orientata a un fine, abbiamo effettivamente una sorta di « dispendio sfrenato » batailliano: il pio desiderio di privare la rivoluzione di questo eccesso non è altro che il desiderio di avere una rivoluzione senza rivoluzione. L'opposto di questa operazione è rappresentato da ciò che Ejzenstejn fa nella seconda parte di Ivan il Terribile, in cui l'unica scena girata a colori (la penultima) è l'orgia carnevalesca nella grande sala della corte, uno spazio fantasmatico bakhtiniano in cui le « normali » relazioni di potere sono rovesciate. Qui lo zar è schiavo dell'idiota, che proclama nuovo zar: Ivan procura all'imbecille Vladimir tutte le insegne imperiali, poi si prostra umilmente di fronte a lui e gli bacia la mano. La scena inizia con il coro e la danza oscena degli «opricniki» (l'armata privata di Ivan), messi in scena in modo totalmente « irrealistico »: una strana mistura di Hollywood e teatro giapponese, un numero musicale le cui parole raccontano una storia stramba (celebrano l'ascia che taglia le teste dei nemici di Ivan). Il canto descrive prima il ricco pasto di un gruppo di boiardi: «In due... Le coppe d'oro passano di mano in mano...» Poi il Coro chiede con piacevole impazienza: «Hé là! Hé là/ Narra, racconta... /Narra, racconta!» E un opricnik in un assolo, piegandosi in avanti e fischiettando, grida la risposta: «Colpisci con le asce!» Qui ci troviamo nel luogo osceno in cui il godimento musicale si incontra con la liquidazione politica. E, considerando che il film fu girato nel 1944, questa scena non è una conferma del carattere carnevalesco delle purghe? Incontriamo un'orgia notturna simile nella terza parte di Ivan, che non fu girata. Si veda la sceneggiatura ,[66] cui l'oscenità sacrilega è esplicita: Ivan e i suoi opricniki celebrano la loro festa notturna, con fiumi di alcol, come una messa nera, con tonache monastiche nere indossate sui vestiti normali. In questo risiede la vera grandezza di Ejzenstejn: nel fatto che abbia individuato (e descritto) lo spostamento fondamentale, avvenuto nello statuto della violenza politica, dall'esplosione liberatrice « leninista » di energia distruttiva all'osceno lato nascosto della Legge « stalinista ».

E interessante che il principale avversario di Ivan in entrambe le parti del film non sia un uomo, ma una donna: la vecchia potente Efrosinija Starickaja, zia di Ivan, che vuole sostituire Ivan con il proprio figlio imbecille Vladimir e in questo modo regnare lei stessa. In contrasto con Ivan, che vuole il potere totale, ma lo concepisce come un « carico

pesante », esercitandolo come uno strumento in direzione di un fine (la creazione di uno Stato russo grande e potente), Efrosinija è il soggetto di una passione morbosa. Per lei il potere è un fine in se stesso. Le righe della Fenomenologia dello spirito di Hegel menzionate prima, sulla nozione di genere femmini-le ,[67] si adattano perfettamente alla figura di Ortrude nel Lohengrin di Wagner: per Wagner, non c'è niente di più orribile e disgustoso di una donna che interviene nella vita politica, guidata dal desiderio di potere. In contrasto con l'ambizione maschile, una donna vuole il potere per promuovere i propri interessi familiari o, ancora peggio, il suo capriccio personale, incapace com'è di concepire la dimensione universale della politica statale. Non vale lo stesso anche per Ivan il Terribile? Efrosinija non è il necessario contrappunto della moglie di Ivan, uccisa col veleno, una donna gentile totalmente dedita e sottomessa a suo marito?[68]

Il gesto paradigmatico di Ivan è il seguente: mette in scena una commedia di orrore e pentimento rispetto allo spargimento di sangue che ha dovuto mettere in moto, e poi, in un improvviso gesto riflessivo, assume pienamente la sua crudeltà domandandone ancora di più. In un momento significativo della seconda parte, ispezionando i corpi dei boiardi uccisi dai suoi opricniki, si fa umilmente il segno della croce. All'improvviso smette e punta il dito al suolo, con un bagliore di furia folle negli occhi, esclamando con voce roca: «Troppo pochi! » Questo cambiamento improvviso è esemplificato nel migliore dei modi da un tratto elementare del suo modo di agire: si vede ripetutamente Ivan con lo sguardo fisso nel vuoto e un'espressione piena di pathos sul volto, come se fosse assorto appassionatamente in una nobile missione; poi, tutt'a un tratto, si guarda sospettosamente attorno con un'espressione al limite della follia paranoica. Una variazione di questo cambiamento è la famosa ripresa in cui, durante la sua malattia nella prima parte, i preti iniziano prematuramente e troppo impazientemente a celebrare l'estrema unzione. Sospendono sulla sua testa un gigantesco libro sacro; tenendo una mano bollente sul petto, Ivan partecipa al rito, mormorando le preghiere; tutt'a un tratto, tuttavia, si agita per levare la testa da sotto la Bibbia, guarda tutt'attorno nella stanza come se stesse cercando disperatamente di avere una panoramica della situazione e, poi, esausto si ritira sui cuscini sotto il libro.

Questo ci porta alla scena che era stata programmata come ciò che Ejzenstejn chiamava il donnée (il momento di apice drammatico ed emozionale) di tutta la trilogia: nel mezzo della terza parte, dopo l'assedio e la distruzione di Novgorod, città che si ribellò al suo dominio, Ivan, tormentato da dubbi e scrupoli interiori, manda a chiamare un prete per confessarsi. La ripresa è un lungo e ininterrotto primo piano della testa di Ivan, che occupa metà dello schermo; l'altra metà è riempita dalla croce che pende al collo del confessore, mentre Ivan enumera al prete gli atti orribili che è stato costretto a compiere per la madre patria. Tutt'a un tratto, Eusta- zio, il confessore, si mostra molto interessato ai nomi degli uccisi (un fatto segnalato con precisione dal tremolio della croce) e chiede impazientemente se ci siano altri nomi tra i morti: «Filippo? E... Timofej?... E Michail? » Dopc averlo rassicurato (« Lo si troverà»), Ivan viene improvvisamente ripreso da dietro. Afferra la croce di Eustazio e la tira fino a trovarsi faccia a faccia con il suo confessore. Poi, la sua mano si allunga fino alla catena alla gola del confessore e inizia ad accusarlo minacciosamente: « Non apparterrai anche tu a questa stirpe immonda? » Infine, esplode: «Arrestatelo! Interrogatelo!... Fatelo parlare!.. .»[69]

In un altro momento culminante della terza parte, Ivan coinvolge Dio stesso in questa dialettica. Mentre, nella chiesa, un monaco legge lentamente i nomi di tutti coloro che sono stati uccisi a Novgorod, Ivan giace prostrato nella polvere sotto l'ampio affresco del Giudizio universale, in cui gli occhi del giudice celestiale lanciano scintille e il suo volto scuro è pieno di rabbia. Ivan riflette sulle sue azioni sanguinarie, cercando di scusarle: « Non è per malvagità. Non è per rabbia. Non è per crudeltà. E per punire la sedizione. Il tradimento della causa generale». Poi con affanno si rivolge direttamente a Dio:

IVAN (angosciato). Taci?

Attende. Nessuna risposta. In collera, come per sfida, lo Zar terreno ripete la domanda allo Zar celeste, minaccioso.

IVAN. Taci Zar celeste?

Con la mano possente, lo Zar terreno lancia contro lo Zar celeste il pesante bastone incastonato di pietre. Il pastorale si infrange contro il

muro liscio.[70]

In cosa risiede esattamente l'economia libidinale di questa strana torsione? Ivan non è semplicemente tormentato da un conflitto interiore tra i suoi scrupoli etici personali e il dovere del dominatore che deve compiere atti crudeli per la salute del suo paese; non sta semplicemente bluffando, fingendo ipocritamente un tormento morale. Anche se la sua volontà di pentimento è assolutamente sincera, Ivan non vi si identifica soggettivamente. E intrappolato nella scissione soggettiva introdotta dall'ordine simbolico: vuole che il rituale della confessione sia eseguito come un rito propriamente esteriore e sta al gioco della confessione in modo totalmente sincero, mentre, allo stesso tempo, mantiene la posizione di un sospettoso osservatore esterno di tutto lo spettacolo, costantemente vigile, in attesa di un'improvvisa pugnalata alle spalle. Tutto ciò che vuole è che l'attore a cui si sta rivolgendo, e da cui si aspetta il perdono, faccia il suo lavoro in maniera adeguata e non si immischi nella politica. In breve, la paranoia di Ivan è che non può fidarsi dell'agente cui è pronto a confessare i propri peccati, sospetta che questo agente (in ultima istanza, Dio stesso) coltivi un proprio segreto programma politico in competizione con il proprio. Per questo Stalin fu troppo sbrigativo, in questo caso, quando, nella famosa conversazione notturna con Ejzenstejn, ridusse la religiosità di Ivan a un ostacolo morale che impediva a Ivan di finire senza scrupoli il lavoro di distruzione dei suoi nemici:

Ivan il Terribile fu estremamente crudele. E possibile mostrare perché doveva essere crudele. Uno degli errori di Ivan il Terribile fu di non liquidare del tutto le cinque grandi famiglie feudali. Se avesse distrutto queste cinque famiglie, non ci sarebbe stato il Periodo dei torbidi. Se Ivan il Terribile giustiziava qualcuno, poi si pentiva e pregava a lungo. Dio gli era di disturbo su queste questioni. [...] Era necessario essere determinati.[71]

Ciò che Stalin, a dispetto del suo genio, non è riuscito a cogliere è che questo spettacolo di pentimento non era un ostacolo all'uccisione spietata dei suoi nemici, ma serviva a creare la spirale continua dell'oscillazione infinita tra assassinio e pentimento. La spirale avrebbe raggiunto il suo apice intollerabile nella terza parte di Ivan il Terribile.

Nella sceneggiatura del film c'è una scena in una grande sala della corte in cui Ivan compie una purga protostalinista tra i propri opricniki. Rivolgendosi ai suoi opricniki raccolti, afferma minacciosamente che « ci sono tra di noi persone che hanno scambiato la causa degli opricniki con il lucro », senza nominare nessuno. Poi continua: « C'è un venerabile tra di voi che gode della più grande fiducia... [...] E questo indegno ha tradito la mia fiducia ». Tutti gli occhi, seguendo lo sguardo di Ivan, sono fissi sull'uomo di fiducia di Ivan Aleksej Basmanov, inclusi gli occhi dell'addolorato figlio di Aleksej, Fédor. Poi Ivan chiede: «Chi è degno di far cadere una testa così saggia? » I suoi occhi sono fissi su Fédor, il cui capo è chino. Fédor sente il suo sguardo su di sé; solleva la testa per guardare Ivan dritto negli occhi. Con un movimento appena percettibile, Ivan fa sì col capo; Fédor lascia la tavola, va fino al padre e lo porta via.

In un luogo scuro all'esterno, Aleksej confessa la sua colpa al figlio, ma gli dice di aver accumulato montagne d'oro per suo figlio e per la sua famiglia, perché «la stirpe si perpetui»; poi implora il figlio di promettergli che, dopo averlo ucciso, terrà tutto l'oro per i loro discendenti. Fédor giura, il padre e il figlio si baciano e il figlio allora decapita rapidamente suo padre. La scena ritorna nella grande sala in cui Ivan, in uno stato di tensione crescente e pieno di tormento, guarda verso la porta. Alla fine la porta si apre e riappare Fédor; il suo capo è chino, i capelli incollati alla fronte. Solleva la testa; Ivan

lo guarda dritto negli occhi.

Ma ormai lo sguardo di Fédor è impuro: non può fissarsi. Le labbra dello Zar si torcono e proferiscono sordamente. IVAN. Tu non hai avuto pietà di tuo padre, Fédor. Come potrai compiangere me, difendere me?

Basmanov comprende: lo Zar ha indovinato il colloquio segreto di Basmanov con il padre...

Ivan emette l'ordine: «Arrestatelo! » Come un pazzo, Fèdor cerca di gettarsi su Ivan, ma è pugnalato dallo stiletto di Staden (un opricnik tedesco).

[...] un'unica lacrima scivola sulla barba grigia dello Zar Ivan. Resta

sospesa sulla punta della barba come un singhiozzo funebre. IVAN. ***Abbi pietà di me, Signore, abbi pietà…***

Con le sue ultime forze, Fédor morente mette in guardia Ivan: «Non ti fidare del tedesco, Zar!…» Ivan solleva le palpebre pesanti; il suo sguardo si ferma su Staden: « E pronto l'ospite straniero nel prendere le difese dello Zar contro i suoi opricniki». Il fedele Maljuta afferra prontamente la spalla di Staden con la sua mano pesante… [72] Anche qui la catena del tradimento e del sospetto continua: da Aleksej a Fédor, da Fédor a Staden… In entrambi i casi, il sospetto di Ivan cade esattamente sulla persona che ha appena compiuto un assassinio per difendere lo zar.

Di chi può fidarsi Ivan, se anche la coppia di servi fedeli, Aleksej Basmanov e suo figlio Fédor, finisce per tradirlo (rubando e ammassando tesori per la ricchezza e la gloria della loro famiglia)? Maljuta Skuratov, il suo boia più fidato e devoto come un cane, lo incontrò per la prima volta quando guidava la folla che irruppe nella chiesa in cui era in corso l'incoronazione di Ivan, con l'intenzione di assassinarlo. Alla fine della terza parte, Maljuta moribondo nomina, per così dire, il suo successore (la persona di cui Ivan può avere assoluta fiducia): Pétr Volynec, il giovane che, alla fine della seconda parte aveva pugnalato Vladimir a morte, credendo di star uccidendo Ivan -come se Ivan potesse fidarsi solo di ex traditori.

La differenza minima

È possibile immaginare una tragedia stalinista vera e propria, in cui l'accusato (un ex membro della nomenklatura) è costretto ad ammettere in un processo spettacolo che l'ingiusta punizione che gli piomba addosso è l'esito della sua precedente attività politica e che in questo senso è segno di una giustizia paradossale, poiché in questo senso è a tutti gli effetti « oggettivamente colpevole ». Ma si potrebbe immaginare lo stesso Stalin subire un'esperienza simile, riconoscere nella follia dei complotti rivoluzionari che spuntano tutt'attorno a lui il risultato della propria follia? No, e per delle ragioni strutturali. Ciò che si può immaginare è un coup d'état vincente messo in atto dall'alta

nomenklatura contro Stalin (ad esempio, negli ultimi anni della sua vita, quando erano tutti minacciati dalla paranoia antisemita di Stalin); ma sarebbe stato impossibile organizzare un processo spettacolo contro Stalin stesso, che lo costringesse a confessare di aver guidato una cospirazione contro il vero socialismo. Il massimo che si sarebbe potuto fare era ucciderlo con discrezione, mentre allo stesso tempo lo si elevava a Signore intoccabile, ormai defunto. In un certo senso, questo accadde alla fine degli anni Trenta. Si deve sempre tenere a mente che la nozione di infallibilità del papa fu forgiata alla fine del diciannovesimo secolo non per accrescere il suo potere, ma per limitarlo: un papa non può dichiarare nulle le decisioni dei suoi predecessori, dal momento che esse sono, per definizione, infallibili. Un paradosso simile vale per Stalin: la sua deificazione, la sua elevazione a leader supremo e intoccabile, coincide con la limitazione del suo potere «reale». All'apice delle grandi purghe, quando la spirale dell'autodistruzione carnevalesca minacciava di far scomparire la stessa alta nomenklatura, il Politburo fronteggiò Stalin costringendolo a condividere la sua autorità con loro.

La caratterizzazione abituale dei regimi stalinisti come « socialismo burocratico» è totalmente fuorviarne e (auto)mistificatoria: è il modo in cui lo stesso regime stalinista concepiva il problema, la causa dei suoi fallimenti e dei suoi scompigli. Se non c'erano abbastanza prodotti nei magazzini, se le autorità non riuscivano a rispondere alle esigenze del popolo, e così via, quale soluzione era più facile di scaricare la colpa sull'atteggiamento di indifferenza, sulla meschina arroganza « burocratica » ecc.? Non è strano che, dalla fine degli anni Venti in poi, Stalin scrisse degli attacchi contro la burocrazia e gli atteggiamenti burocratici. Il «burocratismo» non era nient'altro che un effetto del funzionamento dei regimi stalinisti, e il paradosso è che si tratta di una denominazione fondamentalmente erronea: ciò di cui erano privi realmente i regimi stalinisti era precisamente una «burocrazia» efficiente (un apparato amministrativo depoliticizzato e competente).

Uno degli argomenti di coloro che insistono che fu il comunismo, e non il fascismo, la vera catastrofe etico-politica del ventesimo secolo, si basa sul fatto che in tutta la Germania nazista c'erano solo 25.000 poliziotti segreti della Gestapo per il controllo della popolazione, mentre la sola

piccola DDR impiegò 100.000 poliziotti segreti per controllare una popolazione molto meno numerosa -chiara prova della natura molto più oppressiva del regime comunista. E se, invece, si leggesse questo fatto in modo diverso? Furono necessari meno agenti della Gestapo perché la popolazione tedesca era molto più corrotta moralmente dal sostegno al regime nazista (e dunque collaborò con il regime) rispetto alla popolazione della DDR. Perché? Perché la popolazione della DDR resistette molto di più? La risposta è paradossale: il fatto non è che il popolo mantenne semplicemente la sua indipendenza etica, al punto che il regime era alienato dalla «vita etica sostanziale» della maggioranza; al contrario, la resistenza era un indizio del successo dell'ideologia dominante. Nella loro resistenza al regime comunista, le persone si basavano sulla stessa ideologia ufficiale che spesso contraddiceva sfacciatamente la realtà: libertà reale, solidarietà sociale, vera democrazia... Non si deve mai dimenticare in che misura la resistenza dissidente fu debitrice dell'ideologia ufficiale.

Proprio per questo motivo si può affermare che l'attuale Corea del Nord non è più un paese comunista, nemmeno in senso stalinista: esso ha tagliato i legami con l'eredità dell'Illuminismo, la cui nozione di universalità costringe un regime a esporre tutti i suoi cittadini alla propaganda ufficiale. Shin Dong Hyok, che è fuggito da una « zona di controllo totale» nella Corea del Nord e ha raggiunto la Corea del Sud attraverso la Cina, racconta che i prigionieri mandati in queste zone non ne possono uscire mai più: vengono messi al lavoro nelle miniere o nei campi fino alla morte. Ai bambini nati da genitori che vivono in queste zone (e destinati a passarci tutta la vita) vengono insegnate solo le nozioni necessarie al lavoro nelle miniere o nelle fattorie. C'erano sino a 1000 bambini, ma nessun manuale, nella scuola della Valle n. 2, la parte del campo in cui viveva Shin. In tutta la Corea del Nord, i villaggi sono decorati con slogan comunisti e ritratti di Kim Jong II. La Valle n. 2 aveva solo uno slogan inciso su una placca di legno: « Tutti devono obbedire ai regolamenti! »[73]Qui ci troviamo di fronte al meccanismo disciplinare nella sua forma più pura, priva di qualsiasi giustificazione ideologica. Ci si aspetta che tutti i nordcoreani guardino con rispetto al loro caro leader (quando un giornalista occidentale chiese a dei pazienti ciechi per quale motivo desiderassero vedere, risposero tutti che era per poter vedere Kim Yong II, a cui essi dovevano tutto) - tutti

eccetto questi prigionieri, che sono così ridotti letteralmente a uno stato subumano, esclusi dalla comunità sociale.

Vale la pena di tornare qui al libro di Ernst Nolte su Heidegger perché esso affronta seriamente il compito di cogliere il nazismo come progetto politico realizzabile, di cercare di ricreare «la storia che i nazisti si raccontavano su di sé », il che rappresenta una conditici sine qua non di una sua critica efficace. Lo stesso deve essere fatto per lo stalinismo.[74] Nolte ha anche formulato i termini e gli argomenti di base del dibattito « revisionista », il cui primo dogma è «la comparazione oggettiva» tra fascismo e comunismo: il fascismo e persino il nazismo furono in ultima istanza una reazione alla minaccia comunista e una ripetizione delle sue peggiori pratiche (campi di concentramento, eliminazioni di massa di nemici politici). In questo senso, si potrebbe prendere in considerazione l'ipotesi che il nazismo e Hitler abbiano portato avanti un'azione « asiatica » (l'Olocausto), solo per paura di essere una vittima in potenza o in atto di un'azione «asiatica» (il bolscevismo): in fin dei conti l'« Arcipelago Gulag» non precede Auschwitz?[75]

Per riprovevole che fosse, il nazismo fece la sua apparizione temporalmente dopo il comunismo; esso, dunque, rispetto al suo contenuto, fu una reazione eccessiva alla minaccia comunista. Inoltre, tutti gli orrori commessi dal nazismo non fecero che copiare gli orrori già commessi dal comunismo sovietico: il regno della polizia segreta, dei campi di concentramento, del terrore genocida... La conclusione di Nolte è dunque che il comunismo e il nazismo condividono la medesima forma totalitaria, e che la differenza riguarda solo gli agenti empirici che si adattano agli stessi ruoli strumentali («gli ebrei» invece del «nemico di classe», e così via). La reazione abituale della sinistra liberale è consistita in un'indignazione moralistica: Nolte relativizzava il nazismo, riducendolo a un'eco secondaria del Male comunista; ma come si può paragonare il comunismo, questo tentativo fallito di liberazione, al Male radicale del nazismo? In contrasto con simile semplificazione, si dovrebbe assumere pienamente l'argomento centrale di Nolte: sì, il nazismo nei fatti fu una reazione alla minaccia comunista; esso inoltre si limitò a sostituire la lotta di classe con la lotta tra ariani ed ebrei. Il problema, tuttavia, risiede in questo «si limitò a»,

che non è affatto innocente come appare. Abbiamo così a che fare con lo spostamento (Verschiebung) nel senso freudiano del termine: il nazismo sposta la lotta di classe in una lotta razziale e in questo modo ne offusca il vero luogo. Ciò che cambia nel passaggio dal comunismo al nazismo è la forma ed è in questo cambiamento di forma che risiede la mistificazione ideologica del nazismo: la lotta politica viene naturalizzata in conflitto razziale, l'antagonismo (di classe) inerente alla struttura sociale viene ridotto all'invasione di uno corpo estraneo (l'ebreo), che disturba l'armonia della comunità ariana. La differenza tra fascismo e comunismo è dunque « ontologico-formale »: non è vero (come afferma Nolte) che in entrambi i casi abbiamo la stessa struttura formale antagonistica, in cui solo il ruolo del nemico viene impersonato da un diverso elemento reale (la classe, la razza). Nel caso della razza, abbiamo un elemento reale naturalizzato (la presunta unità organica della società è perturbata dall'intrusione del corpo estraneo), mentre l'antagonismo di classe è assolutamente inerente e costitutivo del campo sociale. Il fascismo offusca così l'antagonismo, trasferendolo in un conflitto tra termini positivi contrapposti.[76]

È qui che bisogna compiere una scelta: la posizione liberale « pura » dell'equidistanza tra « totalitarismo » di sinistra e di destra (sono entrambi cattivi, basati sull'intolleranza delle differenze politiche e di altro tipo, sul rifiuto dei valori democratici e umanisti, e così via) è a priori falsa, bisogna prendere posizione e proclamare l'uno fondamentalmente «peggiore» dell'altro. Per questa ragione, la « relativizzazione » del fascismo attualmente in auge, l'idea che si debbano mettere a confronto razionalmente i due totalitarismi ecc., implica sempre la tesi - esplicita o implicita - che il fascismo fosse « meglio » del comunismo, una reazione comprensibile alla minaccia comunista.[77]

In una lettera (a cui ho già fatto riferimento nel Capitolo terzo) a Herbert Marcuse, del 20 gennaio 1948, Heidegger scrisse:

Rispetto alle serie e legittime accuse che ti rivolgi rispetto a « un regime che ha ucciso milioni di ebrei...», posso solo aggiungere che se, invece di ebrei, avesse scritto « tedeschi dell'Est », allora le stesse accuse varrebbero per uno degli alleati, con la differenza che ciò che è

avvenuto a partire dal 1945 è divenuto di dominio pubblico, mentre, nei fatti, il terrore sanguinario dei nazisti è stato tenuto segreto dal popolo tedesco.[78]

Marcuse aveva pienamente ragione a rispondere che la sottile differenza tra espatriare brutalmente delle persone e bruciarle in un campo di concentramento è la linea che, al momento, separa l'umano dal disumano.[79] Non bisogna aver paura di fare un ulteriore passo avanti: la sottile differenza tra il gulag stalinista e il campo di sterminio nazista fu anch'essa, in quel momento storico, la differenza tra civiltà e barbarie.

Prendiamo l'elemento più brutale dello stalinismo: la deku-lakizzazione dei primi anni Trenta. Lo slogan di Stalin era che «i kulaki dovevano essere eliminati come classe» - cosa significa? Può significare molte cose - dal privarli della loro proprietà (la terra), al deportarli brutalmente in altre regioni (ad esempio, dall'Ucraina alla Siberia), o semplicemente in un gulag - ma non significa semplicemente ucciderli tutti. L'obiettivo era eliminarli in quanto classe, non in quanto individui. Anche quando si affamò deliberatamente la popolazione rurale (milioni di morti in Ucraina, ancora una volta), l'obiettivo non era ucciderli tutti, ma rompere loro la spina dorsale, spezzarne brutalmente la resistenza, mostrar loro chi era il padrone. Da questo punto di vista rimane una differenza -minima, ma cruciale - rispetto alla de-ebreizzazione nazista, il cui obiettivo finale era effettivamente annientare gli ebrei come individui, farli sparire come razza.

In questo senso, allora, Ernst Nolte ha ragione: il nazismo fu una ripetizione, una copia del bolscevismo - in termini nietzschiani, esso fu un fenomeno profondamente re-attivo.

Capitolo sesto

Perché il populismo è buono (a volte) in pratica

ma non abbastanza buono in teoria

Gerald Fitzgerald, l'ex primo ministro irlandese, una volta formulò un vero e proprio rovesciamento hegeliano del buon senso comune per cui « Questo può essere buono in teoria, ma non abbastanza buono in pratica »: « Questo può essere buono in pratica, ma non abbastanza buono in teoria». Rovesciamento che esprime nel migliore dei modi la posizione ambigua della politica populista: se a volte essa può essere assunta come parte di un compromesso pragmatico sul breve periodo, bisogna rigettarne la nozione nella sua dimensione fondamentale.

La dimensione positiva del populismo è la sua sospensione potenziale delle regole democratiche. La democrazia - nel senso in cui il termine viene impiegato oggi - implica soprattutto il legalismo formale: la sua definizione minimale è l'adesione incondizionata a un certo insieme di regole formali, che garantiscono che gli antagonismi siano pienamente assorbiti nel gioco agonistico. «Democrazia» significa che, qualsiasi manipolazione abbia luogo, ogni attore politico rispetterà incondizionatamente i risultati. In questo senso, le elezioni presidenziali statunitensi del 2000 furono effettivamente « democratiche »: a dispetto dell'ovvia manipolazione elettorale e dell'evidente assurdità che un paio di centinaia di voti in Florida abbiano deciso chi sarebbe stato il presidente, il candidato democratico accettò la sua sconfitta. Nelle settimane di incertezza dopo le elezioni, Bill Clinton fece un commento pungente ben appropriato: «Il popolo americano ha parlato; solo che non sappiano cosa ha detto ». Questo commento dovrebbe essere preso sul serio, al di là delle intenzioni con

cui è stato fatto: anche ora, non lo sappiamo - e, forse, perché dietro il risultato non c'era nessun «messaggio» sostanziale... Jacques-Alain Miller ha mostrato che la democrazia implica il grande Altro «barrato»;[1] tuttavia, l'esempio della Florida mostra che, comunque, in democrazia continua a esistere un «grande Altro»: il « grande Altro » procedurale delle regole elettorali, a cui si deve obbedire quale che sia il risultato - ed è questo « grande Altro », questo affidarsi incondizionato alle regole, che il populismo sospende (o minaccia di sospendere). Per questo nel populismo c'è sempre qualcosa di violento, minaccioso, dal punto di vista liberale: una pressione aperta o latente, un avvertimento che, se le elezioni saranno manipolate, la «volontà del popolo» dovrà trovare un'altra strada per imporsi. Anche se la legittimazione elettorale del potere viene rispettata, viene reso chiaro che le elezioni giocano un ruolo secondario, che servono solo a confermare un processo politico, il cui peso sostanziale risiede altrove. Per questo il governo di Hugo Chàvez in Venezuela è autenticamente populista: per quanto sia stato legittimato dalle elezioni, è chiaro che il suo esercizio del potere si basa su una dinamica differente (l'organizzazione diretta dei poveri nelle favelas e altri modi di autorganizzazione locale). E questo a conferire un « brivido » ai regimi populisti: le regole democratiche non sono mai assunte pienamente, c'è sempre un'incertezza che le riguarda, incombe sempre una possibilità che esse vengano ridefinite, « cambiate slealmente nel bel mezzo del gioco». Questo aspetto del populismo deve essere assunto pienamente: il problema non è il suo carattere « non democratico », ma il fatto che si basi su una nozione sostanziale di « popolo». Nel populismo, il «grande Altro», sebbene (potenzialmente) sospeso in guisa di formalismo procedurale, ritorna in guisa di Popolo come attore sostanziale di legittimazione del potere.

La democrazia ha dunque due lati elementari e irriducibili: l'ascesa egualitaria violenta della logica di coloro che sono «superflui», della «parte dei senza parte», di coloro che, sebbene inclusi formalmente nell'edificio sociale, non hanno un posto determinato all'interno di esso; e la procedura (più o meno) universale che regola la scelta di coloro che eserciteranno il potere. Come si relazionano l'uno all'altro questi due lati? E se la democrazia nel secondo senso (la procedura normata per la registrazione della «voce del popolo ») fosse in ultima analisi una difesa

contro se stessa, contro la democrazia nel senso dell'intrusione violenta della logica egualitaria che disturba il funzionamento gerarchico dell'edificio sociale, un tentativo di ri-funzionalizzare questo eccesso, di renderlo parte del funzionamento normale dell'edificio sociale?

Qui, tuttavia, bisogna evitare il tranello dell'opposizione tra questi due poli come del « buono » contro il « cattivo ». Ovvero, della liquidazione della procedura democratica istituzionalizzata in quanto « ossificazione » di un'esperienza democratica primordiale. Ciò che è veramente importante è precisamente il grado in cui l'esplosione democratica riesce a divenire istituzionalizzata, tradotta in un ordine sociale. Non solo le esplosioni democratiche vengono recuperate facilmente dai detentori del potere, dal momento che « il giorno dopo » il popolo si rende conto della sobria realtà delle relazioni di potere rinvigorite da sangue democratico fresco (e questo è il motivo per cui i potenti amano le « esplosioni di creatività » come il Maggio francese); spesso, la procedura democratica «ossificata», a cui la maggioranza continua ad aderire come alla «lettera morta», è la sola difesa che rimane contro l'assalto delle passioni « totalitarie » della massa. Il problema è dunque: come regolare/istituzionalizzare la spinta democratica egualitaria violenta, come prevenire che essa venga soffocata nella democrazia nel secondo senso del termine (procedura regolata)? Se non c'è modo di farlo, allora la democrazia « autentica» rimane un'esplosione utopica momentanea che deve essere normalizzata il proverbiale giorno dopo. La dura conseguenza da accettare è che questo eccesso di democrazia egualitaria sulla procedura democratica può «istituzionalizzarsi» solo nella forma del suo opposto, come terrore democratico-rivoluzionario.

Abbastanza buono in pratica...

I « no » francese e olandese al progetto di Costituzione europea sono stati casi evidenti di ciò che nella « French theory » viene definito come significante fluttuante-, un « no » dai significati confusi, incoerenti, sovradeterminati, una sorta di contenitore in cui la difesa dei diritti dei lavoratori coesiste con il razzismo, in cui la reazione cieca a una minaccia percepita e alla paura del cambiamento coesiste con vaghe

speranze utopiche. Ci è stato detto che il « no » francese era in realtà un « no » a molte altre cose: al neoliberismo anglosassone, a Chirac e al suo governo, all'afflusso dei lavoratori immigrati dalla Polonia che abbassano i salari dei lavoratori francesi, e così via. La vera lotta comincia ora: è la lotta per il significato di questo « no ». Chi se ne approprierà? Chi - se qualcuno lo farà - lo tradurrà in una visione politica alternativa coerente?

Se c'è una lettura predominante del «no», essa consiste in una nuova variazione del vecchio motto clintoniano: «È l'economia, stupido! » Il « no » è stata una presunta reazione alla letargia economica europea, in ritardo rispetto ad altri blocchi di potere economico emergenti di recente, alla sua inerzia economica, sociale e politico- ideologica - ma, paradossalmente, una reazione inadeguata, una reazione a vantaggio dell'inerzia degli europei privilegiati, di coloro che vogliono tenersi stretti i vecchi privilegi dello Stato assistenziali- sta. Una reazione della « vecchia Europa », innescata dalla paura di qualsiasi cambiamento reale, dal rifiuto delle incertezze del Magnifico Nuovo Mondo della modernizzazione globale.[2] Non è strano che la reazione dell'Europa « ufficiale » sia stata di allarmismo rispetto alle passioni pericolose, «irrazionali», razziste e isolazioniste che stavano dietro al « no », rispetto al rifiuto campanilistico dell'apertura e del multiculturalismo liberale. Si è abituati a sentire lamentele rispetto alla crescente apatia dei votanti, al declino della partecipazione popolare alla politica, liberali preoccupati parlano tutto il tempo della necessità di mobilitare le persone attraverso iniziative della società civile, di coinvolgerle maggiormente in un processo politico. Tuttavia, quando il popolo si sveglia dal suo sonno apolitico, di regola avviene in forma di rivolta populista di destra: non è strano che molti tecnocrati liberali illuminati ora si chiedano se la precedente l orma di « apatia » non fosse una benedizione dissimulata.

Si deve fare attenzione al fatto che anche questi elementi che si mostrano come puro razzismo di destra, rappresentano uno spostamento delle proteste della classe operaia: ovviamente c'è una forma di razzismo nel domandare la fine dell'immigrazione di lavoratori stranieri che pongono una minaccia all'occupazione. Tuttavia, si deve prendere in considerazione il semplice fatto che

l'afflusso dei lavoratori immigrati dai paesi postcomunisti non è la conseguenza della tolleranza multiculturale, ma è parte della strategia del capitale per mettere in scacco le rivendicazioni dei lavoratori. Per questo negli Stati Uniti Bush ha fatto per la legalizzazione della posizione degli immigrati clandestini messicani più di quanto abbiano fatto i democratici, ostacolati dalle pressioni dei sindacati. Così, per ironia della sorte, il populismo razzista di destra oggi è la migliore prova che «la lotta di classe», lungi dall'essere «obsoleta», continua. La lezione che la sinistra dovrebbe imparare da esso è che non si deve commettere l'errore simmetrico a quello dello spostamento/mistificazione razzista populista dell'odio verso gli stranieri, e « buttare il bambino con l'acqua sporca», ovvero, limitarsi a opporre al razzismo populista contro gli immigrati l'apertura multiculturale, trascurandone il contenuto di classe spostato - per benevola che voglia essere, la mera insistenza sulla tolleranza è la forma più perfida ili lotta di classe antiproletaria...

Da questo punto di vista la reazione dei politici mainstream tedeschi alla formazione del nuovo Linkspartei alle elezioni del 2005, una coalizione tra la PDS della Germania dell'Est e i dissidenti di sinistra della SPD, è tipica. Lo stesso Joschka Fischer ha raggiunto uno dei punti più bassi della sua carriera politica quando ha chiamato Oskar Lafontaine « Haider tedesco » (perché Lafontaine protestava contro l'importazione di lavoro a basso costo dall'Europa dell'Est finalizzata ad abbassare i salari dei lavoratori tedeschi). Il modo esagerato e allarmista con cui l'establishment politico (e anche culturale) ha reagito quando Lafontaine ha fatto riferimento ai « lavoratori stranieri » o quando il segretario della SPD ha chiamato gli speculatori finanziari «locuste», è sintomatico - come se stessimo assistendo a un pieno revival neo-nazista. Questa totale cecità politica, questa perdita della capacità di distinguere la sinistra dalla destra, tradisce la paura della politicizzazione in quanto tale. La liquidazione automatica, in quanto « demagogia populista », di qualsiasi pensiero che vada al di là delle coordinate postpolitiche stabilite è finora la prova più pura che viviamo effettivamente sotto un nuovo Denkverbot.[3]

Non solo oggi il campo politico è polarizzato tra amministrazione postpolitica e politicizzazione populista; fenomeni come Berlusconi

dimostrano che i due opposti possono persino coesistere nello stesso partito: il movimento di Berlusconi Forza Italia non è un caso di populismo postpolitico, ovvero, di governo mediatico-amministrati-vo che legittima se stesso in termini populisti? E non vale lo stesso in qualche modo anche per il governo del New Labor in Gran Bretagna o per l'amministrazione Bush negli Stati Uniti? In altre parole, il populismo non si sta sostituendo progressivamente alla tolleranza multiculturalista come supplemento ideologico «spontaneo» dell'amministrazione postpolitica, come sua « pseudo-concretizzazione », sua traduzione in una forma che può fare appello all'esperienza immediata degli individui? L'elemento chiave qui è che una postpolitica pura (un regime la cui autolegittimazione sia totalmente « tecnocratica », che presenti se stesso come amministrazione competente) è costitutivamente impossibile: ogni regime politico ha bisogno di un livello supplementare di autolegittimazione «populista».

Per questo il populismo di oggi è diverso dalla versione tradizionale. Ciò che lo distingue è l'avversario contro cui mobilita il popolo: l'ascesa della «postpolitica», la crescente riduzione della politica vera e propria all'amministrazione razionale di interessi conflittuali. Nei paesi a capitalismo avanzato degli Stati Uniti e dell'Europa occidentale, almeno, « il populismo » sta emergendo come confuso doppio inerente della postpolitica istituzionalizzata; si potrebbe quasi dire: come suo supplemento nel senso di Derrida, come arena in cui possono essere articolate le rivendicazioni politiche che non possono entrare nello spazio istituzionalizzato. In questo senso, c'è una « mistificazione » costitutiva che appartiene al populismo: il suo gesto fondamentale è il rifiuto di confrontarsi con la complessità della situazione, la sua riduzione a una lotta chiara contro una figura « nemica » pseudo-concreta (dalla «burocrazia di Bruxelles » agli immigrati clandestini). Il «populismo» è, dunque, per definizione, un fenomeno negativo, un fenomeno basato su un rifiuto, persino un'ammissione implicita di impotenza. Tutti noi conosciamo la vecchia barzelletta di un uomo a cui sono cadute le chiavi per terra e che le cerca sotto la luce di un lampione; quando gli viene chiesto dove le abbia perse, l'uomo ammette che era in un posto mal illuminato; allora perché le sta cercando qui, sotto la luce? Perché qui la visibilità è molto migliore... Nel populismo c'è sempre qualcosa di questa battuta. Non solo il

populismo non è l'arena in cui i progetti di emancipazione di oggi debbano inscriversi, ma si deve compiere un ulteriore passo in avanti e sostenere che il compito principale della politica di emancipazione contemporanea, la sua questione di vita o di morte, è trovare una forma di mobilitazione politica che, pur criticando (come il populismo) la politica istituzionalizzata, *EVITI* la tentazione populista.

A cosa ci porta tutto questo rispetto al pasticcio europeo? Gli elettori francesi non si trovavano di fronte a una chiara scelta simmetrica, dal momento che i termini reali della scelta privilegiavano il «sì»: l'élite proponeva al popolo una scelta che nei fatti non era per niente una scelta, il popolo era chiamato a ratificare l'inevitabile, i risultati prodotti da esperti illuminati. I media e l'élite politica presentavano la scelta come una scelta tra conoscenza e ignoranza, tra competenza e ideologia, tra amministrazione postpolitica e passioni politiche arcaiche della sinistra e della destra. [4] Il « no » è stato liquidato come una reazione miope, inconsapevole delle conseguenze: una torbida reazione di paura rispetto all'emergere di un nuovo ordine globale postindustriale, un istinto conservatore a proteggere scricchiolanti strutture assistenziali - un gesto di rifiuto privo di un qualsiasi programma alternativo. Non è strano che gli unici partiti politici la cui posizione ufficiale era il « no » fossero i partiti agli estremi opposti dello spettro politico, il Fronte Nazionale di Le Pen a destra e i comunisti e i trotskisti a sinistra.

Tuttavia, anche se c'è un elemento di verità in tutto questo, il fatto che il « no » non fosse sorretto da una visione politica alternativa coerente rappresenta la condanna più forte possibile dell'élite politica e mediatica, un monumento alla loro incapacità di articolare, di tradurre in una visione politica, i desideri e le insoddisfazioni del popolo. Invece, nella loro reazione al « no », hanno trattato il popolo come l'allievo ritardato che non aveva imparato la lezione degli esperti: la loro autocritica era quella dell'insegnante che ammette di non essere riuscito a istruire adeguatamente i suoi studenti. Ciò che i sostenitori di questa tesi «comunicativa» (il «no» francese e olandese significa che l'élite illuminata non è riuscita a comunicare adeguatamente con le masse) non arriva a vedere è che, al contrario, il « no » in questione è stato un esempio perfetto di comunicazione in cui, come afferma

Lacan, chi parla riceve dal destinatario il proprio messaggio nella sua forma invertita, e dunque vera: i burocrati europei illuminati hanno ricevuto dal loro elettorato la superficialità del loro messaggio nella sua vera forma. Il progetto dell'Unione Europea che è stato rifiutato dalla Francia e dall'Olanda rappresentava una sorta di scherzo di bassa lega, come se l'Europa potesse redimersi e battere i propri competitori semplicemente combinando il meglio di entrambi i mondi: battendo gli Stati Uniti, la Cina e il Giappone nella modernizzazione scientifico-tecnologica, mantenendo in vita le sue tradizioni culturali. Ciò su cui bisogna insistere qui è che, se l'Europa vuole redimersi, deve, al contrario, essere pronta a correre il rischio di perdere (nel senso di una messa in discussione radicale) entrambi-, facendo svanire il feticcio del progresso scientifico-tecnologico e finendola di basarsi sulla superiorità della propria eredità culturale.

Dunque, sebbene la scelta non fosse tra due opzioni politiche, essa non era nemmeno una scelta tra la visione illuminata dell'Europa moderna, pronta ad adeguarsi al nuovo ordine globale, e vecchie e confuse passioni politiche. Quando i commentatori hanno descritto il « no » come un messaggio di imbarbarimento e paura, avevano torto. La paura principale con cui si ha a che fare qui è la paura che il « no » ha suscitato nella nuova élite politica europea, la paura che il popolo non avrebbe più abboccato alla loro visione «postpolitica». Per il resto di noi, il «no» è un messaggio e un'espressione di speranza: la speranza che la politica sia ancora viva e possibile, che il dibattito su ciò che la nuova Europa sarà e deve essere sia ancora del tutto aperto. Per questo noi, a sinistra, dobbiamo rispedire al mittente l'insinuazione beffarda dei liberali che, col nostro « no », formiamo una strana coppia con i neofascisti. Ciò che i nuovi populisti di destra e di sinistra condividono è una cosa sola: la consapevolezza che la politica vera e propria è ancora viva.

C'era una scelta positiva nel «no»: la scelta della scelta stessa; il rifiuto del ricatto operato dalla nuova élite, che ci offre solo la scelta tra confermare la sua conoscenza competente o esprimere la nostra immaturità «irrazionale». Il «no» è la decisione positiva di dare avvio a un reale dibattito politico rispetto a quale genere di Europa vogliamo realmente. Verso il termine della sua vita, Freud pose la famosa

questione Was will das Weib? - Cosa vuole la donna? -, ammettendo la propria perplessità di fronte all'enigma della sessualità femminile. Il pasticcio della Costituzione europea non testimonia la stessa perplessità: che genere di Europa vogliamo?

L'inno ufficiale dell'Unione Europea, sentito in occasione di numerosi eventi pubblici politici, culturali e sportivi, è l'Inno alla gioia dall'ultimo movimento della Nona sinfonia di Beethoven, un autentico « significante vuoto » che può rappresentare qualsiasi cosa. In Francia, esso fu innalzato da Romain Rolland a ode umanista alla fratellanza tra tutti i popoli («la Marsigliese dell'umanità»); nel 1938, venne eseguito come apice dei Reichsmusiktage e, dopo, per il compleanno di Hitler; nella Cina della Rivoluzione culturale, nel contesto febbrile di un rifiuto di massa dei classici europei, fu redento in quanto opera della lotta di classe progressista, mentre nel Giappone contemporaneo raggiunse lo statuto di cult, incontrandosi con il tessuto sociale del paese grazie al suo presunto messaggio di « gioia attraverso la sofferenza »; fino agli anni Settanta, ovvero, durante il periodo in cui entrambe le squadre olimpiche della Germania occidentale e orientale dovevano gareggiare insieme come un'unica squadra tedesca, l'inno che veniva eseguito per le medaglie d'oro tedesche era 1 Trino alla gioia, e, nello stesso periodo, il regime razzista bianco rhodesiano di Ian Smith si appropriava della stessa musica come inno nazionale. Persino Abimael Guzman, il leader di Sendero Luminoso (ora in galera), quando gli venne chiesto quale musica amasse, menzionò il quarto movimento della Nona di Beethoven. Così è facile rappresentarsi una performance immaginaria in cui tutti i nemici giurati, da Hitler a Stalin, da Bush a Saddam, dimenticano le loro differenze e partecipano allo stesso momento magico di fratellanza estatica.. .[5]

Ma, prima di liquidare il quarto movimento come un pezzo « distrutto dall'uso sociale », mi si lasci sottolineare alcune particolarità della sua struttura. Nel mezzo del movimento, dopo aver ascoltato la melodia principale (il tema della Gioia) in tre variazioni orchestrali e vocali, in questo primo climax, accade qualcosa di inatteso che ha suscitato critiche negli ultimi 180 anni, sin dal momento della prima esecuzione: alla battuta 331, il tono cambia completamente, e invece di una solenne progressione innica, lo stesso tema della Gioia viene ripetuto nello stile

della marcia turca, preso a prestito dalla musica militare per strumenti a fiato e a percussione che gli eserciti europei del diciottesimo secolo avevano adottato dai giannizzeri turchi - lo spirito qui è quello della parata popolare carnevalesca, uno spettacolo ironico.[6] E da questo punto in poi, le cose vanno male, la semplice dignità solenne della prima parte del movimento non viene più raggiunta: dopo questa parte « turca » e in un chiaro contromovimento rispetto a essa, in una sorta di ritiro in una intima religiosità, la musica corale (liquidata da alcuni critici come « fossile gregoriano ») cerca di dipingere l'immagine eterea di milioni di persone che si inginocchiano abbracciandosi l'un l'altro, contemplando con venerazione il cielo distante e cercando il Dio paterno e amorevole che deve dimorare al di sopra della volta celeste («ùberm Sternezelt muss ein lieber Water wohnen»). Tuttavia, la musica, per così dire, si inceppa quando la parola muss, resa prima dai bassi, viene ripetuta dai tenori e dai contralti e infine dai soprani, come se la ripetizione di questa invocazione fosse un tentativo disperato di convincere noi (e loro stessi) di ciò che sappiamo non essere vero, trasformando il verso « un padre amorevole deve dimorare » in un atto disperato di implorazione, e attestando così il fatto che non c'è niente al di là della volta celeste, non c'è nessun padre amorevole a proteggerci e a garantire la nostra fratellanza. Dopo di ciò, viene tentato un ritorno a un tono più celebrativo attraverso la doppia fuga che non può che suonare falsa nella sua brillantezza eccessivamente artificiale, una falsa sintesi se mai ce n'è stata una, un tentativo disperato di colmare il vuoto dell'io assente, rivelato nella precedente sezione. Ma la cadenza finale è la parte più strana di tutte, essa assomiglia meno alla musica di Beethoven che a una versione gonfiata del finale del Ratto del serraglio di Mozart, in cui si combinano gli elementi « turchi » con il veloce spettacolo rococò. (E non dimentichiamo la lezione principale dell'opera di Mozart: la figura del despota orientale viene presentata come un autentico Signore illuminato). Il finale è, dunque, una mistura bizzarra di orientalismo e regressione al classicismo del tardo diciottesimo secolo, un duplice ritiro dal presente storico, un'ammissione silenziosa del carattere puramente fantasmatico della gioia della fratellanza universale. Se mai c'è stata una musica che ha letteralmente « decostruito » se stessa, è questa: il contrasto tra la progressione lineare assolutamente ordinata della prima parte del movimento e il carattere precipitoso, eterogeneo e incoerente della

seconda non potrebbe essere più forte. Non stupisce che già nel 1826, due anni dopo la prima esecuzione, alcuni critici descrissero il finale come un « festival dell'odio nei confronti di tutto ciò che può essere chiamato gioia umana. Con forza gigantesca emerge l'orda pericolosa, spezzando i cuori e oscurando la scintilla divina degli dei con uno scherno chiassoso e mostruoso».[7]

La Nona di Beethoven è così piena di ciò che Nicholas Cook chiama «simboli non consumati»: elementi che sono in eccesso rispetto al significato globale dell'opera (o del movimento in cui sono presenti), che non sono adeguati a questo significato, sebbene non sia chiaro di quale significato aggiuntivo siano portatori. [8] Cook mette nella lista di questi elementi la «marcia funebre» alla battuta 513 del primo movimento, la conclusione improvvisa del secondo movimento, i toni militari del terzo movimento, le cosiddette «fanfare dell'orrore», la marcia turca e molti altri momenti del quarto movimento - tutti questi elementi «vibrano di un significato implicito che oltrepassa la partitura musicale».[9]Non si tratta semplicemente di scoprire il loro significato attraverso un'interpretazione accurata, la relazione tra la struttura e il significato è qui invertita: se la « partitura musicale » predominante sembra fornire alla musica un chiaro significato prestabilito (la celebrazione della gioia, la fratellanza universale ecc.), qui il significato non è dato in anticipo, ma sembra fluttuare in una sorta di indeterminatezza virtuale: è come se sapessimo che c'è (o piuttosto che deve esserci) un certo significato, senza mai essere in grado di stabilire di quale significato si tratti.

Allora, qual è la soluzione? L'unica soluzione radicale è spostare l'intera prospettiva e rendere problematica la prima parte del quarto movimento: le cose non vanno veramente storte alla battuta 331, con l'ingresso della marcia turca, vanno storte sin dall'inizio. Si dovrebbe assumere il fatto che nell'Inno ci sia una sorta di messinscena insipida, così che il caos che ha inizio dopo la battuta 331 è una sorta di «ritorno del represso», un sintomo di quanto era sbagliato sin dall'inizio. E se avessimo addomesticato eccessivamente l'Inno alla gioia, se ci fossimo troppo abituati a esso come a un simbolo di gioiosa fratellanza? Se dovessimo confrontarci nuovamente con esso, rifiutando in esso ciò che è falso? Molti degli ascoltatori di oggi non possono che essere colpiti

dal carattere vuoto, pomposo e pretenzioso dell'Inno, dalla sua solennità in qualche modo ridicola. Si pensi a ciò che vediamo quando assistiamo alla sua esecuzione in televisione: cantanti grassi, pieni di sé, ben vestiti, con le vene gonfie per lo sforzo, accompagnati da applausi ridicoli, per diffondere il loro sublime messaggio il più sonoramente possibile... E se questi ascoltatori avessero semplicemente ragione? Se la vera oscenità fosse ciò che ha luogo prima della marcia turca e non dopo di essa? Se spostassimo tutta la prospettiva e concepissimo la marcia come un ritorno alla normalità quotidiana che taglia corto con questa esibizione di prodigiosità ridicola e ci riporta con i piedi per terra, come se stesse dicendo: «Volete celebrare la fratellanza tra gli uomini? Allora ci sarebbe una reale umanità...»?

E non vale lo stesso per l'Europa di oggi? Dopo aver invitato milioni di persone, da quelle che stanno più in alto a quelle che stanno più in basso (il verme), ad abbracciarsi, la seconda strofa si conclude in modo sinistro: « Ma colui che non può gioire, lasciamo che se ne vada via in lacrime» {Und wer's nie gekonnt, der stehle weinend sich aus dem Bund). Il paradosso del fatto che l'Inno alla gioia di Beethoven sia l'inno europeo è, ovviamente, che la maggior causa di crisi dell'Unione Europea oggi è precisamente la Turchia: secondo la maggior parte dei sondaggi, una delle ragioni che motivarono coloro che hanno votato « no » all'ultimo referendum in Francia e Olanda era la loro opposizione all'adesione della Turchia. Il « no » può essere fondato in termini di destra (no alla minaccia turca alla nostra cultura, no al lavoro a basso costo degli immigrati turchi), o in termini liberali multiculturalisti (non si deve consentire alla Turchia di entrare perché, nel modo in cui tratta i curdi non mostra un rispetto sufficiente per i diritti umani). E il punto di vista opposto, il « sì », è un falso come la cadenza finale di Beethoven... Il caso della Turchia contemporanea è cruciale per una comprensione adeguata della globalizzazione capitalista: il sostenitore politico della globalizzazione è il partito islamico «moderato» del primo ministro Erdogan.[10] Sono i kemalisti ferocemente nazionalisti e laici che, focalizzandosi sulla piena sovranità dello Stato nazione, resistono alla piena integrazione nello spazio globale (e hanno anche dubbi sull'adesione della Turchia all'Unione Europea), mentre per gli islamici è facile combinare la loro identità religioso-culturale con la globalizzazione economica. Insistere sulla propria particolare identità

culturale non è un ostacolo alla globalizzazione: il vero ostacolo è l'universalismo nazionale transculturale.

Così, bisogna permettere alla Turchia di entrare nell'Unione Europea o bisogna lasciare « che se ne vada via in lacrime fuori dall'unione » (Bund)? L'Europa può sopravvivere alla « marcia turca »? E se, come nel finale della Nona di Beethoven, il vero problema non fosse la Turchia, ma la melodia di base in sé, la musica dell'unità europea che ci viene suonata dall'élite tecnocratica postpolitica di Bruxelles? Ciò di cui abbiamo bisogno è una melodia del tutto nuova, una nuova definizione dell'Europa in sé. Il problema della Turchia, la perplessità dell'Unione Europea sul da farsi con la Turchia, non riguarda la Turchia in quanto tale, ma una confusione rispetto a ciò che l'Europa è in sé.

Qual è la situazione dell'Europa oggi? L'Europa è prigioniera tra le grandi tenaglie dell'America da un lato e della Cina da un altro. America e Cina, viste dal punto di vista metafisico, sono la stessa cosa: l'identica frenesia senza speranze della tecnologia smodata e dell'organizzazione sradicata dell'uomo medio. Quando l'angolo più lontano del globo è stato conquistato tecnicamente e può essere sfruttato economicamente; quando qualsiasi avvenimento si voglia, in qualsiasi luogo si voglia, in qualsiasi momento si voglia, diviene accessibile esattamente alla velocità che si vuole; quando, attraverso la tv in diretta, si può fare simultaneamente «l'esperienza» di un battaglia nel deserto dell'Iraq e dell'esecuzione di un'opera a Pechino; quando in un network digitale globale, il tempo non è nient'al-tro che velocità, istantaneità, e simultaneità; quando un vincitore in un reality show vale come il grand'uomo del popolo; allora, sì, continuano a incombere come uno spettro su tutta questa agitazione le domande: A che prò? Dove stiamo andando? Che fare?[11]

C'è dunque un bisogno, tra noi europei, di ciò che Heidegger chiamava *Auseinandersetzung* (confronto interpretativo) sia con gli altri sia con il passato dell'Europa nella sua totalità, dalle radici antiche e giudeo-cristiane all'idea dello Stato sociale defunta di recente. L'Europa oggi è divisa tra il cosiddetto modello anglosassone - accettazione della «modernizzazione» (adattamento alle regole del nuovo ordine globale) - e il modello franco-tedesco - salvare il più possibile dello Stato sociale

della «vecchia Europa». Per quanto opposte, queste due opzioni sono due lati della stessa medaglia e la nostra vera strada non è tornare a una qualsiasi forma idealizzata del passato - perché questi modelli sono chiaramente esauriti - né convincere gli europei che, se vogliamo sopravvivere come potenza europea, dobbiamo adattarci il più velocemente possibile alle tendenze recenti della globalizzazione. Né dobbiamo cedere alla tentazione di ciò che è probabilmente l'opzione peggiore, la ricerca di una «sintesi creativa» tra tradizioni europee e globalizzazione, con l'obiettivo di costruire qualcosa che potremmo chiamare « globalizzazione dal volto europeo ».

Ogni crisi è in sé uno stimolo a un nuovo inizio; ogni fallimento di misure di breve termine e pragmatiche (per la riorganizzazione finanziaria dell'Unione ecc.) è una benedizione sotto mentite spoglie, un'opportunità per ripensare le sue fondamenta. Ciò di cui abbiamo bisogno è un recupero-attraverso-la ripetizione (Wieder-ho-lung); attraverso un confronto critico con l'intera tradizione europea, si deve ripetere la domanda: « Cos'è l'Europa? », o, piuttosto: « Cosa significa per noi essere europei? », e formulare così un nuovo inizio. Il compito è difficile, ci costringe a correre il grande rischio di avanzare verso l'incognito. La sua unica alternativa, però, è una lenta decadenza, la trasformazione graduale dell'Europa in ciò che la Grecia fu per l'Impero romano maturo, una destinazione per un turismo culturale nostalgico privo di effettiva rilevanza.[12]

Il conflitto sull'Europa è abitualmente descritto come un conflitto tra europeocentrici cristiani intransigenti e multiculturalisti liberali che vogliono aprire le porte dell'Unione Europea in maniera molto più ampia, alla Turchia e ad altri. E se questo conflitto fosse quello sbagliato? Se casi come la Polonia ci dovessero piuttosto spingere a restringere l'accesso, a ridefinire l'Europa in modo tale che escluda il fondamentalismo cristiano polacco? Forse è il momento di applicare alla Polonia gli stessi criteri che vengono applicati alla Turchia: la mazurca d'alta classe non ci deve rendere meno sospettosi della marcia turca delle classi più basse.

La lezione, dunque, è chiara: il populismo fondamentalista sta colmando il vuoto dell'assenza di un sogno di sinistra. La famigerata

affermazione di Donald Rumsfeld rispetto alla Vecchia e alla Nuova Europa sta acquisendo una nuova inaspettata attualità: stanno emergendo i contorni della « nuova » Europa della maggioranza dei paesi postcomunisti (Polonia, paesi baltici, Romania, Ungheria ecc.), con il loro fondamentalismo populista cristiano, tardo anticomunismo, xenofobia e omofobia, e così via.

Un ulteriore elemento a proposito del quale dovremmo arrischiare l'ipotesi che Heidegger avesse ragione, sebbene non nel senso che lui pensava, è: e se la democrazia non fosse la risposta a questa situazione? Nei suoi Appunti per una definizione della cultura, il grande conservatore Thomas Stearn Eliot notava che ci sono momenti in cui l'unica scelta è quella tra il settarismo e l'assenza di fede, in cui il solo modo per tenere in vita una religione è dar vita a una scissione settaria dal suo corpo principale. Questa oggi è la nostra unica chance: solo attraverso una « scissione settaria » dall'eredità media europea, tagliandoci via dal cadavere in decomposizione della vecchia Europa, possiamo tenere in vita una eredità europea rinnovata. Questa scissione deve problematizzare i presupposti che tendiamo ad accettare come se fossero il nostro destino, fatti non negoziabili della nostra situazione: il fenomeno abitualmente designato come Nuovo ordine mondiale e la necessità, attraverso la « modernizzazione », di adeguarci a esso. Per dirla senza mezzi termini, se il Nuovo ordine mondiale emergente è il contesto irrefutabile per tutti noi, allora l'Europa è persa, e dunque la sola soluzione per l'Europa è correre il rischio e rompere questo incantesimo del destino. Niente deve essere accettato come inviolabile in questa nuova rifondazione, né la necessità di una « modernizzazione » economica né i feticci liberali e democratici più sacri.

Così, sebbene il «no» francese e olandese non sia sorretto da una visione alternativa coerente e dettagliata, esso almeno apre lo spazio per essa, aprendo un vuoto che richiede di essere colmato con nuovi progetti, in contrasto con la posizione a favore della Costituzione, che effettivamente impedisce di pensare, presentandosi a noi come un fatto compiuto politico-amministrativo. Il messaggio del « no » francese a tutti noi che abbiamo a cuore l'Europa è: no, gli esperti anonimi, la cui merce ci viene venduta in confezioni variopinte, liberali e multiculturaliste, non ci impediranno di pensare. E tempo per noi,

cittadini d'Europa, di renderci conto di dover prendere una vera e propria decisione politica rispetto a ciò che vogliamo. Nessun amministratore illuminato farà questo lavoro al posto nostro.

...MA NON ABBASTANZA BUONO IN TEORIA

Il « no » franco-tedesco ci si presenta come l'ultimo capitolo della storia del populismo. Per l'elite tecnocratica liberale illuminata il populismo è costitutivamente «protofascista», rappresenta la rinuncia alla ragione politica, una rivolta in guisa di esplosione di cieche passioni utopistiche. La risposta più facile a questa liquidazione consisterebbe nelPaffermare che il populismo è per sua natura neutro: una sorta di dispositivo politico trascendentale-forma- le che può incarnarsi in differenti posizioni politiche. Questa opzione è stata elaborata in dettaglio da Ernesto Laclau.[13]

Per Laclau la logica dell'articolazione egemonica si applica, offrendo un bell'esempio di autoreferenzialità, anche all'opposizione concettuale tra populismo e politica: il « populismo » è l'objet laca-niano della politica, la figura particolare che rappresenta la dimensione universale del politico, motivo per cui esso è la « strada maestra » per la comprensione del politico. Hegel ha fornito un termine per questa sovrapposizione tra l'universale e una parte del suo contenuto particolare: « determinazione antitetica » (gegensàtzliche Be-st immung) nel punto in cui il genere universale incontra se stesso tra le sue specie particolari. Il populismo non è un movimento politico specifico, ma il politico nella sua forma più pura: l'« inflessione » dello spazio sociale che può riguardare ogni contenuto politico. I suoi elementi sono meramente formali, « trascendentali », non ontici: il populismo ha luogo quando una serie di esigenze « democratiche » particolari (una migliore sicurezza sociale, servizi sanitari, tasse più basse, opposizione alla guerra ecc.) si concatena in una serie di equivalenze e questa concatenazione produce il «popolo» come soggetto politico universale. Ciò che caratterizza il populismo non è il contenuto ontico di queste rivendicazioni, ma il fatto meramente formale che, attraverso la loro concatenazione, il « popolo » emerge come soggetto politico e tutte le lotte e gli antagonismi particolari

differenti si mostrano come parte di una lotta antagonistica tra « noi » (il popolo) e « loro ». Il contenuto del « noi » e del « loro » a sua volta non è prescritto in anticipo, ma è la posta in gioco della lotta per l'egemonia: anche elementi ideologici brutali come il razzismo e l'antisemitismo possono essere concatenati in una serie populista di equivalenze, nel modo in cui il «loro » è costruito.

E chiaro ora perché Laclau preferisca il populismo alla lotta di classe: il populismo fornisce una matrice « trascendentale » neutrale di lotta aperta, il cui contenuto e le cui poste in gioco sono essi stessi definiti dalla lotta contingente per l'egemonia, mentre la « lotta di classe» presuppone un particolare gruppo sociale (la classe operaia) come agente politico privilegiato; questo privilegio non è esso stesso l'esito della lotta egemonica, ma è fondato sulla « posizione sociale oggettiva » di questo gruppo - la lotta politico-ideologica è dunque ridotta in ultima istanza a un epifenomeno di processi sociali «oggetti», dei poteri e dei loro conflitti. Per Laclau, al contrario, il fatto che una certa lotta particolare sia elevata a « equivalente universale» di tutte le lotte non è predeterminato, ma è esso stesso il risultato della lotta politica contingente per l'egemonia. In alcune circostanze, questa lotta può essere la lotta operaia, in altre la lotta patriottica anticoloniale, in altre ancora la lotta antirazzista per la tolleranza culturale... Non c'è niente nelle qualità positive inerenti a una particolare lotta che possa predestinarla a un tale ruolo egemonico di « equivalente generale » di tutte le lotte. La lotta per l'egemonia dunque non solo presuppone uno scarto irriducibile tra la forma universale e la molteplicità di contenuti particolari, ma anche il processo contingente attraverso cui uno di questi contenuti è « transustanziato » in incarnazione immediata della dimensione universale. Ad esempio (ed è l'esempio fornito dallo stesso Laclau), nella Polonia degli anni Ottanta, le rivendicazioni particolari di So-lidarnosc furono innalzate a incarnazione del rifiuto globale da parte del popolo del regime comunista, così che tutte le differenti versioni dell'opposizione anticomunista (dall'opposizione conservatrice-nazionalista passando per la versione liberaldemocratica e la dissidenza culturale, sino alle proteste dei lavoratori di sinistra) si riconobbero nel significante vuoto « Solidarnosc».

Per questo Laclau cerca di distinguere la sua posizione sia dal

gradualismo (che riduce la dimensione vera e propria del politico: tutto ciò che rimane è la realizzazione graduale di particolari rivendicazioni «democratiche» all'interno dello spazio sociale differenziale), sia dall'idea opposta di una rivoluzione totale che porterebbe verso una società pienamente riconciliata con se stessa. Ciò che entrambi gli estremi non colgono è la lotta per l'egemonia in cui una rivendicazione particolare è « innalzata alla dignità della

Cosa », ovvero, giunge a rappresentare l'universalità del « popolo ». Il campo della politica è così prigioniero di una tensione irriducibile tra significanti « vuoti » e « fluttuanti »: alcuni significanti particolari iniziano a funzionare come «vuoti», incarnando direttamente la dimensione universale, incorporando nella catena di equivalenze, che essi mettono insieme, un ampio numero di significanti «f!uttuanti».[14]Laclau mobilita questo scarto tra la necessità « ontologica » di un voto di protesta populista (condizionato dal fatto che il discorso del potere egemonico non può incarnare una serie di rivendicazioni popolari) e il contenuto on- tico contingente a cui questo voto aderisce, per spiegare il presunto spostamento di molti elettori francesi che, sino agli anni Settanta, sostenevano il Partito comunista anziché il populismo di destra del Fronte nazionale [15] - l'eleganza di questa soluzione è che essa ci libera dal noioso luogo comune della presunta «profonda (totalitaria, ovviamente) solidarietà » tra destra radicale ed « estrema » sinistra.

Sebbene la teoria del populismo di Laclau si stagli oggi come uno dei grandi (e, sfortunatamente per la teoria sociale, rari) esempi di vero rigore concettuale, bisogna sottolineare un paio di elementi problematici. Il primo riguarda la sua definizione di populismo: la serie di condizioni formali che enumera non sono sufficienti per giustificare il fatto di definire un fenomeno come « populista ». Ciò che bisogna aggiungere è il modo in cui il discorso populista sposta l'antagonismo e costruisce il nemico: nel populismo, il nemico viene esteriorizzato/reificato in un'entità ontologica positiva (anche se questa entità è spettrale), il cui annientamento restaurerà equilibrio e giustizia; simmetricamente la nostra identità - quella degli attori politici populisti - è percepita come preesistente all'attacco del nemico. Prendiamo la precisa analisi che Laclau fa del perché bisognerebbe

definire il cartismo come populismo:

II suo *LEITMOTIV* è collocare i mali della società non in qualcosa di inerente al sistema economico, ma l'esatto opposto: nell'abuso di potere da parte di gruppi parassitari e speculatori che hanno il controllo del potere politico - la «vecchia corruzione», per usare la parole di Cobbett. [...] Per questa ragione il carattere maggiormente evidenziato nella classe dominante era la sua oziosità e il suo parassitismo.[16]

In altri termini, in ultima analisi per un populista la causa del problema non è mai il sistema in sé, ma l'intruso che lo ha corrotto (i manipolatori finanziari, non i capitalisti in quanto tali ecc.); non un'imperfezione fatale inscritta nella struttura in quanto tale, ma un elemento che non gioca il proprio ruolo all'interno della struttura in maniera adeguata. Per un marxista, al contrario (così come per un freudiano), il patologico (il comportamento deviante di alcuni elementi) è il sintomo del normale, un indicatore di ciò che è sbagliato nella struttura, che è continuamente minacciata da esplosioni «patologiche»: per Marx, le crisi economiche sono la chiave per comprendere il funzionamento «normale» del capitalismo; per Freud, i fenomeni patologici come le esplosioni isteriche forniscono la chiave di accesso alla costituzione di un soggetto « normale » (e agli antagonismi nascosti che ne sorreggono il funzionamento). Per questo il fascismo è decisamente un populismo: la sua figura dell'ebreo è il punto di equivalenza della serie di minacce (eterogenee e persino inconsistenti) sperimentate dagli individui: l'ebreo è al contempo troppo intellettuale, sporco, sessualmente vorace, infaticabile lavoratore, usuraio... Qui incontriamo un'altra caratteristica chiave del populismo non menzionata da Laclau: non solo il Significante Maestro populista per il nemico è - come fa bene a sottolineare - vuoto, vago, impreciso e così via:

Dire che l'oligarchia è responsabile della frustrazione delle rivendicazioni sociali non significa affermare qualcosa che possa essere letto a partire dalle rivendicazioni sociali stesse; quest'affermazione proviene dall'esterno di queste rivendicazioni sociali, da un discorso su cui esse possono essere inscritte. [...] è qui che arriva necessariamente il momento della vacuità, in seguito alla fissazione dei legami di

equivalenza. Ergo, «vaghezza» e «imprecisione», ma esse non sono il risultato di una sorta di situazione marginale o primitiva; esse sono inscritte nella natura del politico.[17]

Nel populismo vero e proprio, questo carattere « astratto », inoltre, è sempre integrato dalla pseudo-concretezza della figura che è stata scelta come il nemico, l'attore particolare che sta dietro tutte le minacce che incombono sul popolo. Oggi è possibile comprare dei computer portatili con una tastiera che imita artificialmente la resistenza opposta alle dita dalla vecchia macchina da scrivere, così come il suono dei tasti della macchina da scrivere che colpivano la carta - quale migliore esempio di un bisogno recente di pseudo-concretezza? Oggi, quando non solo le relazioni sociali, ma anche la tecnologia sta diventando sempre più opaca (chi può visualizzare ciò che accade all'interno di un PC?), c'è un grande bisogno di ricreare una concretezza artificiale per mettere gli individui in condizione di rapportarsi al loro ambiente complesso, come se fosse un ambiente vitale dotato di significato. Nella programmazione dei computer è stato questo il passo compiuto da Apple: la pseudo-concretezza delle icone sul desktop. La vecchia formula di Guy Debord riguardo alla « società dello spettacolo » sta così ricevendo una nuova torsione: le immagini sono create per colmare lo scarto che separa il nuovo universo artificiale dal vecchio mondo che ci circondava, ovvero, per «addomesticare» questo nuovo universo. E la figura pseudo-concreta dell'« ebreo » che condensa la vasta moltitudine di forze anonime che ci sovradeterminano non è analoga a una tastiera del computer che imita la vecchia tastiera della macchina da scrivere? L'ebreo come nemico emerge assolutamente dal di fuori del regno delle rivendicazioni sociali di cui si sperimenta la frustrazione.

Quest'integrazione alla definizione di Laclau del populismo non implica in nessun modo una qualche sorta di regressione al livello ontico: rimaniamo sul piano ontologico-formale e, se accettiamo la tesi di Laclau che il populismo rappresenta una certa logica politica formale, non legata a un contenuto, ci limitiamo a integrarla con la caratteristica (non meno «trascendentale» dei suoi altri caratteri) della «reificazione» dell'antagonismo in un'entità positiva. Come tale, il populismo per definizione contiene un minimo, una forma elementare,

di mistificazione ideologica; per questo, sebbene esso sia effettivamente una cornice/matrice della logica politica a cui possono essere impresse differenti torsioni politiche (nazionalista-reazionaria, nazionalista-progressista...), nondimeno, nella misura in cui, per definizione, sposta l'antagonismo sociale immanente in antagonismo tra il « popolo » unito e il suo nemico esterno, esso contiene « in ultima istanza » una tendenza a lungo termine protofascista.[18]

In breve, concordo con il tentativo di Laclau di definire il populismo in modo formale-concettuale, prendendo anche nota di come, nel suo ultimo libro, abbia chiaramente spostato la propria posizione dalla « democrazia radicale » al populismo (la democrazia viene ora ridotta al momento della rivendicazione democratica all'interno del sistema); tuttavia, come gli è chiaro, il populismo può essere anche molto reazionario: come tracciare una linea di confine? [19] C'è un modo per tracciare questa linea su un piano formale-concettuale? La mia scommessa è che la risposta sia «sì».

Non ogni costruzione basata sul popolo e non ogni azione compiuta per conto del popolo come soggetto politico è eo ipso populismo. Nello stesso modo in cui Laclau ama sottolineare che la Società non esiste, nemmeno il Popolo esiste, e il problema del populismo è che, all'interno del suo orizzonte, il Popolo esiste-, l'esistenza del Popolo è garantita dalla sua eccezione costitutiva, dal!'esteriorizzazione del Nemico in un intruso/ostacolo reale. La formula di un riferimento autenticamente democratico al popolo deve dunque essere una parafrasi della definizione della bellezza come Zweckmàssigkeit ohne Zweck data da Kant: il popolare senza il Popolo, ovvero, la scissione del popolo, la fenditura del popolo, attraversato da un antagonismo costitutivo che gli impedisce di acquistare la piena identità sostanziale di un Popolo. Per questo il populismo, lungi dal rappresentare il politico in sé, implica sempre un minimo di depoliticizzazione, una «naturalizzazione» del politico.

Questo spiega il paradosso fondamentale del fascismo autoritario, l'inverso quasi simmetrico di ciò che Chantal Mouffe chiama « paradosso democratico »: se la scommessa della democrazia (istituzionale) è integrare la lotta antagonista all'interno dello spazio

istituzionale/differenziale, trasformandola in un agonismo sottoposto a regole, il fascismo procede nella direzione opposta. Mentre il fascismo, nel suo modo di agire, porta la logica antagonista sino al suo estremo (parlando di « lotta all'ultimo sangue » tra sé e i suoi nemici, e mantenendo sempre - se non realizzando - una minima minaccia extraistituzionale di violenza, di « pressione diretta del popolo », aggirando i complessi canali legali e istituzionali), esso si pone come obiettivo politico esattamente l'opposto, la costruzione di un corpo sociale gerarchico estremamente ordinato (non è strano che il fascismo si basi sempre su metafore organicistiche e corporative). Questo contrasto può essere reso bene nei termini della contrapposizione lacaniana tra il « soggetto dell'enunciazione » e il « soggetto dell'enunciato (contenuto) »: mentre la democrazia ammette la lotta antagonista come proprio obiettivo (in lacanese: come suo enunciato, suo contenuto), il suo procedimento è sistemico e regolato; il fascismo, al contrario, cerca di imporre l'obiettivo dell'armonia strutturata gerarchicamente facendo leva su un antagonismo sfrenato.

In modo simile, l'ambiguità della classe media, questa contraddizione incarnata (come afferma Marx a proposito di Proudhon), è esemplificata nel migliore dei modi dal modo in cui si relaziona alla politica: da un lato, la classe media è contro la politicizzazione, vuole solo difendere il proprio stile di vita, che la si lasci lavorare e vivere la sua vita in pace, il che spiega perché tende a supportare i colpi di mano autoritari che promettono di farla finita con la folle mobilitazione politica della società, così che tutti possano tornare al loro lavoro. Dall'altro, i membri della classe media - sotto forma di maggioranza morale, infaticabile lavoratrice e patriottica, posta sotto minaccia - sono i principali istigatori della mobilitazione popolare di massa sotto forma di populismo di destra: per esempio, nella Francia di oggi, la sola forza che disturbi veramente l'amministrazione tecnocratica umanitaria postpolitica è il Fronte Nazionale di Le Pen.

Il populismo, in ultima analisi, è sempre sorretto dall'esasperazione frustrata delle persone comuni, dal grido: « Non so cosa stia accadendo, so solo che ne ho abbastanza! Non può continuare! Deve finire! » - un'esplosione impaziente, un rifiuto di comprendere, un'esasperazione nei confronti della complessità, e la conseguente convinzione che ci

deve essere un responsabile per tutto il disordine, motivo per il quale si va alla ricerca di qualcuno che stia agendo dietro le quinte e che costituisca la spiegazione di tutto. In questo rifiuto di comprendere sta proprio la dimensione feticistica del populismo. Ciò vuol dire che, sebbene a un livello puramente formale il feticcio implichi un atto di transfert (nell'oggetto feticcio), esso funziona come un'inversione esatta della formula standard del transfert (con il soggetto supposto sapere): ciò a cui il feticcio dà corpo è precisamente il disconoscimento della conoscenza, il rifiuto di assumere soggettivamente ciò che si sa. In ciò risiede il contrasto tra il feticcio e il sintomo: un sintomo incarna una conoscenza repressa, la verità sul soggetto che il soggetto non è pronto ad accettare. Per questo Freud ha cercato di fare delle congetture sul fatto che il feticcio sia l'ultimo oggetto visto, prima di inciampare sul fatto che le donne non hanno il pene: esso è l'ultimo supporto dell'ignoranza del soggetto.[20]

L'analisi di Laclau presenta anche altre debolezze, legate a questa. Il nucleo della sua analisi del populismo è rappresentato dalla categoria di «rivendicazione sociale» (nel doppio significato del termine: richiesta e affermazione). La ragione strategica della scelta del termine è chiara: il soggetto della rivendicazione si costituisce attraverso il fatto di lanciare questa rivendicazione; il «popolo» dunque si costituisce attraverso una catena di rivendicazioni, è il risultato performativo del fatto di aver avanzato queste rivendicazioni, non è un gruppo preesistente. Laclau definisce come « democratica» questa rivendicazione elementare, precedente alla sua eventuale concatenazione in una serie di equivalenze; nel suo impiego leggermente eccentrico, il termine fa riferimento a una rivendicazione che funziona all'interno del sistema socio-politico - in altre parole, essa viene esperita come una rivendicazione particolare, anziché essere frustrata e dunque costretta a inscriversi all'interno di una serie antagonista di equivalenze. Sebbene metta l'accento sul fatto che, in uno spazio politico istituzionale « normale », ci sono ovviamente molteplici conflitti, ma questi conflitti vengono affrontati uno alla volta, senza mettere in moto degli antagonismi/alleanze trasversali, Laclau è ben consapevole che le catene di equivalenze possono formarsi anche all'interno di uno spazio democratico istituzionale. Si pensi a come, in Gran Bretagna sotto il governo conservatore di John Major alla fine degli anni Ottanta, la

figura della « ragazza madre disoccupata» è stata innalzata a simbolo universale di ciò che non andava nel vecchio sistema di Stato sociale: tutti i « mali sociali » venivano in qualche modo ridotti a questa figura. (Perché c'è una crisi nel bilancio dello Stato? Perché vengono spesi troppi soldi per sostenere queste madri e i loro bambini. Delinquenza giovanile? Perché le ragazze madri non esercitano un'autorità sufficiente a fornire una disciplina educativa adeguata? E così via).

Ciò che Laclau ha dimenticato di mettere in rilievo qui è, non solo l'unicità della democrazia rispetto alla sua contrapposizione concettuale tra logica delle differenze (la società come un sistema regolato globale) e logica delle equivalenze (lo spazio sociale scisso in due campi antagonisti che equiparano le loro differenze interne), ma anche l'intimo intreccio delle due logiche. La prima cosa da notare è che, solo in un sistema politico democratico, la logica antagonista delle equivalenze è inscritta nel sistema politico stesso, come suo carattere strutturale fondamentale. L'opera di Mouffe in questo caso mostra una maggiore pertinenza, con il suo tentativo eroico di mettere insieme democrazia e spirito della lotta antagonista, rifiutando entrambi gli estremi: da un lato la celebrazione della lotta e dello scontro eroici che sospendono la democrazia e le sue regole (Nietzsche, Heidegger, Schmitt); dall'altro, l'evacuazione della lotta autentica dallo spazio democratico, così che tutto ciò che rimane è una competizione anemica sottoposta a regole (Habermas). [21] Qui Mouffe ha ragione a sottolinare che la violenza ritorna come vendetta nell'esclusione di coloro che non si adeguano alle regole della comunicazione libera. Tuttavia, la maggiore minaccia alla democrazia nei paesi democratici odierni non risiede in nessuno di questi estremi, ma nella morte del politico attraverso la « mercificazione » della politica. La posta in gioco in questo caso non è il modo in cui i politici sono confezionati e venduti come merce alle elezioni; un problema molto più profondo è che le elezioni stesse sono concepite alla stregua dell'acquisto di merci (il potere, in questo caso): esse implicano una competizione tra differenti merci-partiti e i nostri voti sono come il denaro che compra il governo che vogliamo. Ciò che viene perduto in questa concezione della politica come uno dei tanti servizi che compriamo è la politica come dibattito pubblico condiviso su questioni e decisioni che ci riguardano tutti.

Così, a quanto pare, la democrazia non solo può includere l'antagonismo, ma è la sola forma politica a sollecitarlo e presupporlo, a istituzionalizzarlo. Ciò che altri sistemi politici percepiscono come minaccia (la mancanza di un pretendente «naturale» al potere), la democrazia lo innalza a condizione positiva « normale » del proprio funzionamento: il luogo del potere è vuoto, non c'è un pretendente naturale per esso; il polemos/lotta. è irriducibile, e ogni governo deve essere conteso, conquistato attraverso il polemos. Per questo l'osservazione critica di Laclau su Lefort manca il bersaglio:

Per Lefort, il luogo del potere nelle democrazie è vuoto. Per me la questione si pone in maniera differente: è una questione di produzione del vuoto a partire dall'operazione della logica egemonica. Per me, il vuoto è un tipo di identità, non una situazione strutturale.[22]

I due vuoti sono semplicemente non paragonabili: il vuoto del « popolo » è il vuoto del significante egemomico che tiene insieme la catena di equivalenze, ovvero, il cui particolare contenuto è « transu-stanziato » in un'incarnazione della totalità sociale, mentre il vuoto del luogo del potere è una distanza che rende « deficitario », contingente e temporaneo ogni detentore empirico del potere .

La conclusione da trarre è che il populismo (nel modo in cui abbiamo integrato la sua definizione fornita da Laclau) non è l'unico modo di esistenza dell'eccesso di antagonismo rispetto al quadro democratico istituzionale della lotta agonistica sottoposta a regole: non solo le organizzazioni comuniste rivoluzionarie (ora defunte), ma anche i fenomeni su larga scala di protesta sociale e politica non istituzionalizzata, dai movimenti studenteschi della fine degli anni Sessanta e dei primi anni Settanta alle successive proteste contro la guerra e al più recente movimento contro la globalizzazione, non possono essere chiamati propriamente « populisti ». In questo senso è esemplare il caso del movimento contro la segregazione negli Stati Uniti della fine degli anni Cinquanta e dell'inizio degli anni Sessanta, simboleggiato dal nome di Martin Luther King: sebbene esso cercasse di articolare una rivendicazione che non rientrava esattamente all'interno delle istituzioni democratiche esistenti, non può essere chiamato populista in nessun senso del termine; il modo in cui

condusse la lotta e costruì il proprio avversario fu semplicemente non «populista». E necessario sollevare qui un'osservazione più generale sui movimenti popolari che si focalizzano su una sola questione, per esempio la «rivolta delle tasse» negli Stati Uniti: sebbene funzionino in modo populista, mobilitando le persone attorno a una rivendicazione che non trova risposte nelle istituzioni democratiche, non si basano su una complessa catena di equivalenze, ma rimangono centrati su una rivendicazione particolare.

Il «ruolo determinante dell' economia»: Marx e Freud

La questione della contrapposizione tra populismo e lotta di classe solleva una serie di problemi concettuali fondamentali. Iniziamo con una precisa questione teoretica sullo status dell'universalità: abbiamo a che fare qui con due logiche opposte di universalità, che devono essere distinte rigorosamente. Da un lato, c'è la burocrazia statale come classe universale di una società (o, da una prospettiva più ampia, gli Stati Uniti come polizia mondiale, il soggetto universale che fa rispettare le regole e che si pone come garante dei diritti umani e della democrazia), l'agente diretto dell'Ordine globale; dall'altro, c'è un'universalità «superflua», l'universalità incarnata nell'elemento che sporge dall'Ordine esistente, che, pur essendo interno a esso, non ha un posto vero e proprio al suo interno (ciò che Jacques Rancière chiama la «parte dei senza parte»). Non solo le due non sono la stessa cosa, [23] ma la lotta è in ultima istanza una lotta tra queste due universalità, e non semplicemente tra gli elementi particolari dell'universalità: non è solo una lotta riguardo a quale particolare contenuto « egemonizzerà » la forma vuota dell'universalità, ma una lotta tra due forme di universalità che si escludono a vicenda.

Per questo Laclau manca il bersaglio quando contrappone «la classe lavoratrice» e il «popolo» lungo l'asse concettuale «contenuto versus l'effetto di una nominazione radicale»: [24]la « classe lavoratrice » designa un gruppo sociale preesistente, caratterizzato dal suo contenuto sostanziale, mentre il «popolo» emerge come agente unificato attraverso l'atto di nominazione; non c'è niente nell'eterogeneità delle rivendicazioni che le predisponga a essere unificate in un «popolo».

Tuttavia, Marx distingue tra «classe lavoratrice» e «proletariato»: la «classe lavoratrice» è effettivamente un gruppo sociale particolare, mentre il « proletariato » designa una posizione soggettiva.

Per questo il dibattito critico di Laclau sulla contrapposizione di Marx tra proletariato e sottoproletariato manca anch'esso il bersaglio: la distinzione non è quella tra un gruppo sociale oggettivo e un non gruppo, un resto-eccesso privo di un posto proprio all'interno dell'edificio sociale, ma una distinzione tra due modalità di questo resto-eccesso che genera due differenti posizioni soggettive. L'implicazione dell'analisi di Marx è che, paradossalmente, sebbene il sottoproletariato sembri « rimosso » in modo più radicale rispetto al corpo sociale del proletariato, esso nei fatti è più facilmente adattabile all'edificio sociale: per far riferimento alla distinzione kantiana tra giudizio negativo e infinito, il sottoproletariato non è veramente un non-gruppo (la negazione immanente di un gruppo, un gruppo che è un non-gruppo), ma non è un gruppo, e la sua esclusione da tutti gli strati sociali non solo consolida l'identità degli altri gruppi, ma lo rende un elemento fluttuante che può essere usato da ogni strato sociale o classe. Esso può essere l'elemento « carnevalesco » radicalizzante della lotta di classe, spingendola dalle strategie moderate di compromesso a un confronto aperto, o l'elemento usato dalla classe dominante per snaturare dall'interno l'opposizione al suo dominio (la lunga tradizione della mafia criminale al servizio dei potenti). La classe lavoratrice, al contrario, è un gruppo che è in sé, come gruppo all'interno della struttura sociale, un non-gruppo, ovvero, la sua posizione è « contraddittoria » in sé: è una forza produttiva, la società e i potenti ne hanno bisogno per riprodurre se stessi e il loro dominio e, tuttavia, non possono trovare un « posto adeguato » a essa.

Sulla base di questo fraintendimento, Laclau propone un'argomentazione generale, resa sinteticamente da Oliver Marchart:

[...] a un livello formale, ogni politica si basa sulla logica articolato-ria di « una combinazione e condensazione di atteggiamenti incoerenti», non solo la politica del fascismo. Il risultato di ciò è che l'antagonismo sociale fondamentale in qualche misura sarà sempre spostato, dal momento che, come abbiamo notato prima, il livello ontologico - in

questo caso, l'antagonismo - non può mai essere accostato direttamente e senza mediazione politica. Ne consegue che la distorsione è costitutiva di ogni politica: la politica come tale, non solo la politica fascista, procede attraverso « distorsione ».[25]

Quest'osservazione rimane prigioniera della tensione «binaria» tra essenza e apparenza: l'antagonismo fondamentale non appare mai come tale, direttamente, in modo trasparente (in termini marxisti: la situazione rivoluzionaria « pura », in cui tutte le tensioni sociali sarebbero semplificate/ridotte alla lotta di classe, non ha mai luogo, è sempre mediata da altri antagonismi - etnici, religiosi ecc.). Dunque: l'«essenza» non appare mai direttamente, ma sempre in modo spostato/distorto. Se questa affermazione è vera in linea di principio, rimangono almeno due aggiunte da fare. La prima: se le cose stanno così, perché continuiamo a parlare di un « antagonismo sociale fondamentale»? Tutto ciò che abbiamo qui è una serie di antagonismi che possono costruire una catena di equivalenze, « contaminandosi » metaforicamente gli uni con gli altri, e l'antagonismo che emergerà come quello « centrale » sarà il risultato contingente di una lotta per l'egemonia. Questo significa, allora, che bisogna rigettare la nozione di « antagonismo fondamentale » (come fa Laclau)?

Varrei proporre una risposta hegeliana. Mi si lasci chiarire questo punto facendo riferimento (ancora una volta) a uno dei miei esempi abituali: l'analisi esemplare di Lévi-Strauss, in Antropologia strutturale, della disposizione spaziale degli edifici tra i winnebago, una delle tribù del Great Lake. La tribù è divisa in due sottogruppi («metà»), «quelli che sono in alto» e «quelli che sono in basso»; quando si chiede a un individuo di tracciare su un pezzo di carta, o sulla sabbia, la pianta del suo villaggio (la disposizione spaziale delle capanne), si ottengono due risposte del tutto differenti, a seconda della sua relazione con l'uno o con l'altro sottogruppo. Entrambi percepiscono il villaggio come un cerchio; ma per un sottogruppo, all'interno del cerchio c'è un altro cerchio di case centrali, così che abbiamo due centri concentrici, mentre per l'altro sottogruppo, il cerchio è diviso in due da una chiara linea divisoria. In altri termini, un membro del primo sottogruppo (chiamiamolo « conservatore-corporativista ») percepisce la pianta del villaggio come un anello di case disposte più o meno simmetricamente

attorno al tempio centrale, mentre un membro del secondo sottogruppo (« rivoluzionario- antagonista ») percepisce il suo villaggio come due gruppi distinti di case separate da una frontiera invisibile.[26]

La questione che Lévi-Strauss vuole sottolineare è che questo esempio non deve affatto attrarci verso un relativismo culturale, secondo il quale la percezione dello spazio sociale dipende dal gruppo di appartenenza dell'osservatore: la scissione in due percezioni « relative » implica un riferimento nascosto a una costante, non la disposizione oggettiva, « in atto » degli edifici, ma un nucleo traumatico, un antagonismo fondamentale che gli abitanti del villaggio non sono riusciti a simbolizzare, a spiegare, a «interiorizzare», ad accettare, un disequilibrio nelle relazioni sociali che ha impedito alla comunità di stabilizzarsi in una totalità armonica. Le due percezioni della pianta del villaggio sono semplicemente due tentativi di affrontare questo antagonismo traumatico, di curare la sua ferita attraverso l'imposizione di una struttura simbolica equilibrata, che si escludono a vicenda. Qui è possibile vedere esattamente in che modo il Reale intervenga attraverso l'anamorfosi. Abbiamo in primo luogo la disposizione « in atto », « oggettiva » delle case, e poi le sue differenti simbolizzazioni che distorcono entrambe in modo anamorfico la disposizione effettiva. Tuttavia, il « reale» qui non è la disposizione effettiva, ma il nucleo traumatico dell'antagonismo sociale che distorce la concezione dell'antagonismo effettivo da parte dei membri della tribù. Il Reale è dunque l'x disconosciuto in ragione del quale la nostra visione della realtà è distorta anamorficamente. Esso è al contempo la Cosa il cui accesso diretto non è possibile e l'ostacolo che impedisce questo accesso diretto; la Cosa che esclude la nostra presa e lo schermo deformante che ci fa mancare la Cosa. Più precisamente, il Reale è in definitiva lo spostamento di prospettiva dal primo al secondo punto di vista: il Reale lacaniano non è solo distorto, ma è il principio stesso della distorsione della realtà.

Questo dispositivo a tre livelli corrisponde rigorosamente al dispositivo freudiano per l'interpretazione dei sogni: anche per Freud, il desiderio inconscio in un sogno non è semplicemente il suo nucleo, che non si mostra mai direttamente, distorto dalla traslazione nel contenuto manifesto del sogno, ma è il principio di questa distorsione. Per questo

motivo, per Deleuze, secondo una rigorosa omologia concettuale, l'economia esercita il suo ruolo di determinazione della struttura sociale solo « in ultima istanza »: l'economia in questo ruolo non è mai presente direttamente come un agente causale in atto, la sua presenza è puramente virtuale, è la « pseudo-causa » sociale, ma appunto in quanto tale, assoluta, non relazionale, la causa assente, qualcosa che non è mai « al proprio posto »: « Cosi 'l'economico' non è mai propriamente dato, ma designa una virtualità differenziale da interpretare, sempre ricoperta dalle sue forme di attualizzazione [...] ».[27]E l'x assente che circola tra le serie molteplici del campo sociale (economia, politica, ideologica, legale...), distribuendole nella loro articolazione specifica. Si dovrebbe dunque insistere sulla differenza radicale tra l'economia come X virtuale, il punto di riferimento assoluto del campo sociale, e l'economia nella sua attualità, come uno degli elementi (« sottosistemi ») della totalità sociale in atto: quando si incontrano tra di esse, ovvero, per dirla in hegelese, quando l'economia virtuale incontra se stessa nella forma del suo equivalente in atto nella sua «opposizione antitetica», questa identità coincide con l'(auto)contraddizione assoluta.

Come afferma Lacan, nel suo Seminario XI, *IL NY A DE CAUSE QUE DE CE QUI CLOCHE*, non c'è una causa se non di qualcosa che inciampa/scivola/vacilla,[28] una tesi il cui carattere ovviamente paradossale trova una spiegazione se si prende in considerazione l'opposizione tra causa e causalità: per Lacan non sono affatto la stessa cosa, dal momento che una « causa », nel senso stretto del termine, è precisamente qualcosa che interviene nel momento in cui la rete della causalità (la catena di causa ed effetto) vacilla, quando c'è un taglio, uno scarto, nella catena causale. In questo senso, per Lacan, una causa è per definizione una causa distante (una « causa assente », come si era soliti dire nel gergo dello « strutturalismo » felice degli anni Sessanta e Settanta): essa adisce negli interstizi della rete causale diretta. Ciò che Lacan ha in mente qui è specificatamente l'operazione dell'inconscio. Si immagini un normale lapsus: a una conferenza di chimica, qualcuno fa una relazione riguardo, ad esempio, allo scambio dei fluidi; tutt'a un tratto, egli incespica e fa un lapsus, lasciandosi sfuggire qualcosa che rimanda al passaggio dello sperma nell'atto sessuale... un « attrattore » da ciò che Freud chiamava « un'Altra Scena » interviene come una

sorta di forza di gravità, esercitando la sua influenza invisibile da una distanza, curvando lo spazio del flusso del discorso, introducendo uno scarto all'interno di esso. Ciò che rende questa tesi lacaniana così interessante per la prospettiva filosofica è che ci consente di affrontare in modo nuovo la vecchia questione della « causalità e libertà »: la libertà è opposta alla causalità, ma non alla causa. Il tema politico abituale della « causa della libertà » deve essere preso più alla lettera di quanto si faccia abitualmente, includendo entrambi i significati principali del termine « causa », una causa che produce effetti e una causa politica per la quale ci si mobilita. Forse i due significati non sono tanto diversi quanto appaiono: la Causa per cui ci si mobilita (la « causa della libertà ») agisce come la Causa assente che disturba la rete della causalità. E una causa che mi rende libero, sottraendomi alla rete delle cause e degli effetti. E, forse, questo è il modo in cui bisogna interpretare la famigerata formula marxista della « determinazione in ultima istanza »: l'istanza dell'« economia » che sovradetermina il resto è anch'essa una causa distante, mai diretta, ovvero, interviene negli scarti della causalità sociale diretta.

Rispetto alla lotta di classe oggi si verifica un po' la stessa cosa che si trova nella risposta del paziente di Freud alla domanda sull'identità della donna nel suo sogno: « Qualsiasi sia l'oggetto della lotta, non è la lotta di classe... (ma: sessismo, intolleranza culturale, fondamentalismo religioso ecc.) ». Uno dei temi standard del postmarxismo è che la classe operaia non è più il soggetto rivoluzionario « predestinato », che le lotte per l'emancipazione sono plurali, prive di un attore particolare che possa sostenere di occupare un posto privilegiato. Il modo per rispondere a questa osservazione è concedere ancora di più: non c'è mai stato un tale privilegio della classe operaia, il ruolo strutturale chiave della classe operaia non implica questo genere di priorità.

E allora come funziona il « ruolo determinante dell'economia », se essa non è il referente ultimo del campo sociale? Si immagini una lotta politica combattuta in termini di cultura musicale popolare, come è accaduto in alcuni paesi post« socialisti » dell'Europa dell'Est, in cui la tensione nel campo della musica popolare, tra pseudo-folk e rock funzionava come uno spostamento della tensione tra destra nazionalista conservatrice e sinistra liberale. Per usare dei termini un po' datati: una

lotta culturale popolare «esprimeva» (forniva i termini in cui) una lotta politica (veniva combattuta). (Come negli Stati Uniti oggi, in cui la musica country è per lo più conservatrice e il rock per lo più tipico della sinistra liberale). Sulla scia di Freud, non è sufficiente dire che la lotta nella musica popolare sia solo un'espressione secondaria, un sintomo, una traslazione in codice, della lotta politica, che è ciò « di cui tratta realmente » tutta la questione. Entrambe le lotte hanno una propria sostanza: la lotta culturale non è solo un fenomeno secondario, un campo di battaglia di ombre da « decifrare » per la sua connotazione politica (il che, in generale, è abbastanza ovvio).

Il «ruolo determinante dell'economia» non significa che, in questo caso, ciò di cui « si tratta realmente » sia la lotta economica e che dunque dobbiamo immaginare l'economia come una meta-Essenza nascosta che poi si « esprime » con una distanza al quadrato in una lotta culturale (essa determina la politica, che a sua volta determina la cultura...). Al contrario, l'economia si inscrive nel corso della traslazione/trasposizione della lotta politica nella lotta popo-lare-culturale, nel modo in cui questa trasposizione non è mai diretta, ma sempre spostata, asimmetrica. La connotazione di « classe », in quando codificata negli « stili di vita » culturali, può spesso rovesciare la connotazione politica esplicita. Si pensi a come, nel famoso dibattito presidenziale televisivo del 1959, responsabile della sconfitta di Nixon, fosse il liberale Kennedy a essere percepito come un patrizio dei ceti elevati, mentre il conservatore Nixon appariva come il [A]uo-avversario di origini più umili. Questo, ovviamente, non significa che la seconda opposizione distorcesse semplicemente la prima, che essa rappresentasse la «verità» offuscata dalla prima, e cioè che Kennedy, che nelle sue prese di posizione pubbliche si presentava come l'avversario liberale progressista di Nixon, attraverso le caratteristiche del suo stile di vita impersonate nel dibattito segnalasse di essere «in realtà» semplicemente un patrizio dei ceti elevati; ma significa che lo spostamento testimonia la limitatezza del progressismo di Kennedy, ovvero, indica la natura contraddittoria della posizione politico-ideologica di Kennedy.[29] Ed è qui che entra in gioco l'istanza determinante dell'« economia »: l'economico è la causa assente che spiega lo spostamento nella rappresentazione, l'asimmetria (in questo caso, il rovesciamento) tra le due serie, la coppia politica

progressista/conservatrice e la coppia classe alta/media.

La soluzione di Laclau sarebbe concepire queste « contaminazioni » come la concatenazione degli antagonismi in una serie contingente di equivalenze: il fatto che l'opposizione politica sinistra/ destra «contamini» l'opposizione popolare musicale tra rock e country è un risultato contingente della lotta per l'egemonia, ovvero, non esiste una necessità interna per cui il rock dovrebbe essere progressista e il country conservatore. Tuttavia, questa soluzione è complicata da un'assimetria: la lotta politica non è una tra le altre lotte (in una serie che comprende la lotta artistica, economica, religiosa ecc.); essa è il principio puramente formale della lotta antagonista in sé. In altri termini, non c'è un contenuto proprio della politica; tutte le lotte e le decisioni politiche concernono altre sfere specifiche della vita sociale (le tasse, la regolazione dei comportamenti sessuali e della procreazione, i servizi sanitari, e così via). La «politica» è solo un modo formale per trattare questi temi, nella misura in cui emergono come temi della lotta e della decisione politica. Per questo motivo « qualcosa è (o piuttosto può diventare) politico », nella misura in cui diviene una posta in gioco della lotta politica. Per usare una formulazione concisa, sinistra-destra è il Significante Maestro «contaminato» dalla serie delle altre opposizioni, mentre l'economia è *L'OBJET A,* l'oggetto elusivo che sta dietro questa contaminazione (e quando questa contaminazione è direttamente economica, l'economia incontra se stessa nella sua opposizione antitetica).

La politica dunque è un nome che indica la distanza dell'« economia» rispetto a se stessa. Il suo spazio è aperto dallo scarto che separa l'economico come Causa assente dall'economia nella sua «opposizione antitetica», come uno degli elementi della totalità sociale: c'è la politica perché l'economia è «non tutto», perché l'economico è un'«impotente» pseudo-causa impassibile. L'economico dunque si inscrive doppiamente nel senso preciso che definisce il Reale lacaniano; esso è al contempo il nucleo duro « espresso » in altre lotte attraverso gli spostamenti e altre forme di distorsione e il principio strutturante di queste distorsioni.[30]

Nella sua lunga e tormentata storia, l'ermeneutica sociale marxista si è

basata su due logiche che, sebbene spesso confuse sotto il termine ambiguo condiviso di «lotta di classe economica», sono completamente differenti. Da un lato, c'è la famigerata « interpretazione economica della storia »: tutte le lotte, artistiche, ideologiche, politiche, sono in ultima istanza condizionate dalla lotta («di classe») economica, che ne costituisce il significato segreto da decifrare. Dall'altro, « tutto è politico », ovvero, la concezione marxista della storia è assolutamente politicizzata: non esistono fenomeni sociali, ideologici, culturali o altri che non siano « contaminati » dalla lotta politica di fondo, e questo vale anche per l'economia. L'illusione del « sindacalismo » è precisamente che la lotta dei lavoratori possa essere spoliticizzata, ridotta a una contrattazione puramente economica per migliori condizioni di lavoro ecc. Tuttavia, queste due « contaminazioni» - «in ultima istanza» l'economico determina tutto; « tutto è politico » - non obbediscono alla stessa logica. L'« economia » senza il suo presunto nucleo politico (« la lotta di classe ») sarebbe una matrice sociale positiva di sviluppo, come nella nozione evoluzionista-storicista (pseudo)marxista di sviluppo, a cui lo stesso Marx andò pericolosamente vicino nella sua Prefazione alla Critica dell'economia politica :

Nell produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza. A un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà (che ne sono soltanto l'espressione giuridica) dentro i quali tali forze per l'innanzi s'erano mosse. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale. Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura. Quando si studiano simili sconvolgimenti, è indispensabile distinguere sempre fra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con la precisione delle

scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo. Come non si può giudicare un uomo dall'idea che egli ha di se stesso, così non si può giudicare una simile epoca di sconvolgimento dalla coscienza che essa ha di se stessa; occorre invece spiegare questa coscienza con le contraddizioni del la vita materiale, con il conflitto esistente fra le forze produttive della società e i rapporti di produzione. Una formazione sociale non perisce finché non siano sviluppate tutte le forze produttive per le quali essa offra spazio sufficiente; nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla società le condizioni materiali della loro esistenza.[31]

La logica evoluzionistica di queste righe è evidente: il « motore » del progresso sociale è lo sviluppo apolitico delle forze e dei mezzi di produzione; essi determinano le relazioni di produzione e così via.

Del resto, la politica « pura », « decontaminata » dall'economia, non è meno ideologica: l'economicismo volgare e l'idealismo ideo-logico-politico sono due facce della stessa medaglia. La struttura qui è quella di un nodo interno: la « lotta di classe » è la politica nel cuore dell'economia. O, per usare un'espressione paradossale, si può ridurre tutto il contenuto politico, giuridico, culturale, alla « base economica », « decifrandola » come sua « espressione »: tutto eccetto la lotta di classe, che è il politico nell'economico stesso.

Mutatis mutandis, vale lo stesso per la psicoanalisi: tutti i sogni hanno un contenuto sessuale eccetto i sogni esplicitamente sessuali. Perché? Perché la sessualizzazione di un contesto è formale, il principio della sua distorsione: attraverso la ripetizione, l'approccio obliquo e così via, ogni tema - inclusa la sessualità stessa - è sessualizza-to. La lezione finale propriamente freudiana è che l'esplosione delle capacità simboliche umane non si limita a espandere la portata della sessualità (attività che sono in se stesse del tutto asessuali possono diventare « sessualizzate », ogni cosa può essere « erotizzata » e iniziare a «significare questo»), ma, cosa molto più importante, questa esplosione sessualizza la stessa sessualità: la qualità specifica della sessualità umana non ha niente a che vedere con la realtà immediata e piuttosto

stupida della copula, inclusi i rituali preparatori dell'accoppiamento; è solo quando l'accoppiamento animale rimane prigioniero nel circolo vizioso autoreferenziale dell'impulso, nella ripetizione protratta della sua incapacità di raggiungere la Cosa impossibile, che abbiamo ciò che chiamiamo sessualità, ovvero, l'attività sessuale stessa diviene sessualizzata. In altri termini, il fatto che la sessualità possa traboccare e funzionare da contenuto metaforico di ogni (altra) attività umana non è un segno del suo potere, ma al contrario, un segno della sua impotenza, del suo fallimento, del suo blocco interno. La lotta di classe è dunque un termine di mediazione unico che, se ancora la politica all'economia (tutta la politica è «fondamentalmente» un'espressione della lotta di classe), al contempo rappresenta il momento politico irriducibile nel cuore dell'economico.

Tirare la linea

Le conseguenze di queste elaborazioni concettuali per il dilemma dell'« espressione diretta dell'universale o della sua distorsione costitutiva » sono chiare. L'argomento politico fondamentale di Laclau contro di me è che, a causa della mia visione pseudo-rivoluzionaria tendente a ridurre tutto alla lotta di classe, sono condannato ad « attendere i marziani »: dal momento che le condizioni che pongo per i soggetti rivoluzionari « sono determinate all'interno di una geometria degli effetti sociali così rigida, che nessun agente empirico può risultare pienamente adeguato». Tuttavia, per sostenere l'apparenza che io stia parlando di soggetti reali, devo fare ricorso al «processo di marzianizzazione »: « attribuire ai soggetti effettivamente esistenti i caratteri più assurdi, pur mantenendone i nomi in modo tale che venga conservata l'illusione del contatto con la realtà ». Non si può non notare come questo processo descritto ironicamente da Laclau come «marzianizzazione» somigli alla sua teoria dell'egemonia: un evento empirico è « innalzato alla dignità della Cosa », inizia a funzionare come incarnazione della pienezza impossibile della Società. Facendo riferimento a Joan Copjec, Laclau paragona l'egemonia alla «valenza di seno» attribuita agli oggetti parziali: quindi, mutatis mutandis, la sua tesi non è forse che, dal momento che i marziani sono impossibili ma

necessari, nel processo dell'egemonia si attribuisce a un elemento sociale empirico la « valenza di marziano »? La differenza tra me e lui sarebbe dunque che (si presume che) io credo nei marziani reali, mentre Laclau sa che il posto dei marziani sarà sempre vuoto, così che tutto ciò che possiamo fare è attribuire ad agenti empirici la «valenza di marziano[32]».

E la critica di Laclau (come quella di Kant) a essere troppo ingenua in questo caso, ovvero, la sua affermazione dello scarto irriducibile tra universalità vuota e sua rappresentazione distorta. Dal mio punto di vista hegeliano, questo scarto può essere colmato. Come? Non attraverso l'arrivo di una presentazione diretta e adeguata dell'universale, ma in modo tale che la distorsione in sé sia affermata come il luogo dell'universalità-, l'universalità appare come distorsione del particolare, in modo pienamente corrispondente alla logica dei sogni di Freud, in cui il desiderio inconscio «universale» (che, in termini marxisti, determina il sogno «in ultima istanza») non è il nucleo del sogno espresso nel contenuto del sogno in forma spostata/distorta, ma il processo della distorsione stesso. In questo senso, è sbagliato dire che l'antagonismo sociale «centrale» (la «lotta di classe») sia sempre espresso/articolato in modo distorto/spostato: esso è il principio stesso di questa distorsione. Di conseguenza, la vera « politica di classe » non ha assolutamente niente a che fare con il focalizzarsi esclusivamente sulla lotta di classe e il ridurre tutte le lotte particolari a espressioni ed effetti secondari dell'unica e sola «vera » lotta. Torniamo a Sulla contraddizione di Mao: la sua tesi principale è che, in ogni situazione concreta, una contraddizione « particolare» differente è quella predominante, nel senso che, per vincere la battaglia per la soluzione della contraddizione principale, si deve trattare una contraddizione particolare come quella predominante, a cui tutte le altre lotte devono essere subordinate.

Ma la questione rimane: perché l'economia occupa questo ruolo strutturante? Ancora una volta può aiutarci a chiarire la questione un'analogia con la psicoanalisi, dal momento che si può (e spesso lo si fa) sollevare esattamente la stessa obiezione contro Freud: perché è il desiderio inconscio a « sovradeterminare » il groviglio di tutti gli altri desideri onirici di natura sessuale? Perché non dovremmo sostenere

un'interazione aperta in cui il ruolo predominante di un desiderio specifico è il risultato di una «lotta per l'egemonia» tra desideri differenti? Il ruolo centrale della sessualità non è un residuo evidente dell'« essenzialismo sessuale » di Freud, in modo esattamente parallelo all'«essenzialismo economico» di Marx? Per un vero freudiano la risposta è semplice: la sessualità trabocca sugli altri contenuti, ogni contenuto può essere « sessualizzato », a causa del fallimento inerente alla sessualità (« non esiste relazione sessuale»); questo vuol dire che l'evento centrale nel divenire umani degli umanoidi è stato la «castrazione simbolica», l'imposizione del sigillo d'impossibilità che ha estratto la sessualità dal dominio delle soddisfazioni istintuali regolate dai ritmi stagionali, trasformandola in una ricerca infinita « meta-fisica » della Cosa impossibile. L'ipotesi freudiana è dunque che la sessualità non sia solo una delle possibili allusioni (connotazioni) di ogni discorso; essa è, molto più fortemente, inerente alla forma della connotazione in quanto tale: il fatto che qualcosa « significhi molto più di quanto sembri » la sessualizza, la castrazione simbolica è alla base dell'indeterminatezza dello spazio in cui le connotazioni possono fluttuare.[33] E l'ipotesi marxista è che, mutatis mutandis, lo stesso valga per l'« economia », per il processo collettivo di produzione: l'organizzazione sociale della produzione (il « modo di produzione ») non è solo uno dei molti livelli di organizzazione sociale, è il luogo della «contraddizione», dell'instabilità strutturale, dell'antagonismo sociale centrale («non c'è relazione di classe»), che, come tale, trabocca su tutti gli altri livelli.

Ora possiamo rispondere anche all'osservazione che il feticismo delle merci si basa sull'opposizione tra espressione diretta di un'idea (o di un soggetto) e la sua rappresentazione metaforica distorta. Mi si lasci spiegare questo punto facendo riferimento alla tesi per cui, oggi, viviamo in un mondo postideologico.

Ci sono due modi per intendere questa tesi: o la prendiamo in un senso postpolitico ingenuo (finalmente liberati dal peso delle grandi narrazioni e delle cause ideologiche, possiamo dedicarci alla soluzione pragmatica dei problemi reali), o in modo più critico, come un segno della forma contemporanea predominante di cinismo (il potere non ha più bisogno di una struttura ideologica coerente per legittimare il

proprio dominio; esso può permettersi di affermare direttamente l'ovvia verità - la ricerca del profitto, l'imposizione brutale di interessi economici). Seguendo la seconda lettura, non c'è più bisogno di ridefinire il procedimento dell'Ideolo-giekritik, di una « lettura sintomatica » che individui i difetti in un edificio ideologico: un tale procedimento sfonda una porta aperta, dal momento che il discorso del potere assolutamente cinico concede tutto ciò in anticipo, come il paziente di oggi che accetta tranquillamente le congetture dell'analista rispetto ai suoi desideri osceni più intimi, senza farsi scioccare da niente.

Le cose stanno veramente così? Se fosse così, allora l'Ideologie-kritik e la psicoanalisi sarebbero in fondo prive di utilità, dal momento che la scommessa del loro procedimento interpretativo è che il soggetto non può ammettere apertamente e assumere realmente la verità rispetto a quanto sta facendo. Tuttavia, la psicoanalisi apre un percorso per smascherare questa prova apparente di inutilità, individuando, al di là della fuorviante sincerità del cinismo postideologico, i contorni del feticismo, e contrapponendo così il modo feticista dell'ideologia, che predomina nella nostra presunta era « postideologica », al suo tradizionale modo sintomale, in cui la menzogna ideologica che struttura la nostra percezione della realtà è minacciata da sintomi qua « ritorni del represso », si incrina nel tessuto della menzogna ideologica. Il feticcio è effettivamente una sorta di envers del sintomo. Vale a dire che il sintomo è l'eccezione che disturba la superficie della falsa apparenza, il punto in cui l'Altra Scena repressa erompe, mentre il feticcio è l'incarnazione della menzogna che ci rende capaci di sostenere una verità insostenibile. Si prenda il caso della morte di una persona amata: nel caso di un sintomo, io « reprimo » questa morte, cerco di non pensarci, ma il trauma represso ritorna nel sintomo; nel caso di un feticcio, al contrario, io accetto «razionalmente» questa morte, e però rimango incollato al feticcio, a qualche carattere che mi faccia evitare questa morte. In questo senso, un feticcio può giocare un ruolo molto costruttivo permettendoci di affrontare la dura realtà. I feticisti non sono sognatori persi nei loro mondi privati, sono assolutamente « realisti », in grado di accettare il modo in cui stanno effettivamente le cose - dal momento che hanno il loro feticcio a cui possono rimanere attaccati per cancellare il pieno impatto della realtà.

Patricia Highsmith ha scritto un meraviglioso racconto giovanile, Button, su un newyorkese del ceto medio che vive con il figlio di nove anni cerebroleso, il quale balbetta suoni privi di significato e sorride tutto il tempo, con la saliva che gli cola dalla bocca. Una sera tardi, incapace di sopportare ulteriormente la situazione, il protagonista decide di fare una passeggiata nelle solitarie strade di Manhat-tan. Lì inciampa su un povero barbone che gli tende la mano per chiedere l'elemosina. In un atto di furia inspiegabile, il protagonista colpisce il povero a morte e strappa un bottone dalla sua giacca. Poi, torna a casa come un uomo cambiato, in grado di sostenere serenamente il suo incubo familiare, capace persino di un sorriso gentile per il figlio handicappato. Da quel momento in avanti porterà il bottone nella tasca dei pantaloni: un feticcio perfetto, il disconoscimento incarnato della sua realtà miserabile, il ricordo che, almeno una volta, è stato in grado di reagire al suo miserabile destino.

In C'era una volta la DDR, Anna Funder descrive un caso ancora più folle di feticcio che ebbe luogo nella vita reale di Hagen Koch, l'ufficiale della Stasi della DDR che attirò l'attenzione dei media il 13 agosto 1961, quando le autorità della DDR iniziarono a costruire il Muro di Berlino.[34] Il suo (dubbio) onore fu quello di essere l'uomo che tracciò letteralmente la linea del Muro: in quanto lavoratore al dipartimento urbanistico della Stasi, gli fu ordinato di segnare con la pittura bianca la linea esatta che separa Berlino Est da Berlino Ovest, così che il Muro potesse essere costruito nel posto appropriato. Per un giorno interno, fu visto e fotografato, mentre camminava lentamente con un piede nell'Est e un altro nell'Ovest e tracciava la linea. E come se questa posizione intermedia simboleggiasse in qualche modo il suo atteggiamento di fondo nei confronti della realtà politica: stava conducendo una vita piena di compromessi ed esitazioni, oscillando tra la fedeltà al regime della DDR e atti di piccola ribellione (tra le altre cose, sposò una ragazza di una famiglia non comunista a dispetto dell'opposizione dei suoi superiori alla Stasi). Infine, cadde malato e stanco del suo lavoro alla Stasi, chiese un trasferimento e gli fu concesso di spostarsi in un posto nell'esercito regolare.

In quel preciso momento compì qualcosa di simile a un atto. Mentre stava svuotando il suo ufficio nell'edificio della Stasi, notò per la prima

volta una targa dorata di plastica dozzinale e kitsch, appesa al muro vicino alla sua scrivania, un ridicolo riconoscimento ufficiale dell'onorevole terzo posto che la sua unità aveva vinto nella classifica della Stasi per il lavoro culturale. L'uomo si infilò la targa sotto il cappotto come atto di « piccola vendetta privata » per tutti i compromessi e le umiliazioni della sua vita: rubare il piatto fu la sola cosa per cui poté mettere insieme abbastanza coraggio. In quel momento tracciò una linea, questa volta letteralmente, e la mantenne, perché, con sua sorpresa e come si confà alla burocrazia tedesca, le reazioni e le conseguenze del suo atto furono molto più numerose e forti di quanto si fosse aspettato.

In primo luogo, tre settimane dopo, due ufficiali superiori della Stasi gli resero visita a casa, lo accusarono di aver rubato la targa e gli domandarono di restituirla. L'uomo negò e, su richiesta, firmò una dichiarazione in cui giurava di non averla presa. Dieci anni dopo, dopo die Wende, improvvisò nel suo appartamento un piccolo museo privato sul Muro, in cui le cose venivano presentate dalla prospettiva della Germania dell'Est. Dal momento che era anche conosciuto come la persona che aveva tracciato la linea del Muro nel 1961, la cosa suscitò qualche interesse e, nel 1993, venne intervistato dalla tv nel suo appartamento, con la targa rubata che pendeva al muro dietro di lui. Un tecnico gli chiese di rimuovere la targa perché rifletteva la luce e causava troppo riflesso; Foch rifiutò furiosamente di farlo: «Farò ciò che mi chiedete [...] ma... quella... targa... resta. .. lì». La targa rimase lì. Tuttavia, un paio di giorni dopo, dopo che il reportage sul suo museo fu mandato in onda, un agente Treuhand (Treuhand era l'agenzia federale che si occupava del destino delle proprietà di Stato della DDR) apparve alla porta, chiedendo nuovamente la targa: secondo la nuova legge, la proprietà di Stato della DDR diventava ora proprietà della Repubblica Federale Tedesca unificata, e, dal momento che aveva rubato la targa, adesso doveva restituirla. Koch sbatté furiosamente l'agente fuori dalla porta; l'agente se ne andò con la minaccia di un processo. Qualche settimana dopo, l'agente tornò a fargli visita, informandolo che le accuse di furto di una proprietà statale contro di lui erano state ritirate (l'oggetto rubato era di valore minimo e il suo crimine era avvenuto anni prima, dunque la scadenza per un'azione giudiziaria era passata già da molto tempo). Tuttavia, l'agente lo informò che adesso c'era una

nuova accusa contro di lui, l'accusa di falsa testimonianza (alla Stasi, decenni prima, aveva firmato la dichiarazione di non aver rubato la targa), e il falso giuramento rimaneva un crimine perseguibile. Koch cacciò nuovamente l'agente, ma i suoi problemi continuarono: prese a girare voce che era un ladro, a scapito della sua carriera e di quella della moglie, che perse persino il lavoro... Come Koch dichiara a Anna Funder: «Tutto il coraggio che avevo è in quella targa. Fino all'ultima sua briciola di merda. Questo è tutto quello che avevo. Quella targa».[35] Questo è un feticcio nella sua forma più pura: uh semplice stupido oggetto a cui ci si attacca e che ci permette di sopportare tutti gli sporchi compromessi della nostra vita. Non abbiamo tutti, in una forma o in un'altra, feticci del genere? Possono essere le nostre intime esperienze spirituali (che ci dicono che la nostra realtà sociale è una mera apparenza che non conta realmente), i nostri bambini (per il cui bene facciamo tutte le cose umilianti dei nostri lavori), e così via.

Torniamo alla critica abituale secondo cui il feticismo delle merci si basa sulla contrapposizione tra espressione diretta di un'idea (o un soggetto) e la sua rappresentazione metaforica distorta: questa critica vale solo se ci si attiene alla nozione semplicistica di feticcio come illusione che offusca il vero stato delle cose. Nei circoli psichiatrici viene raccontato un aneddoto su un uomo, alla cui moglie era stato diagnosticato un cancro ai polmoni in stadio avanzato e che morì tre mesi dopo; il marito sopravvisse indenne alla sua morte, riuscendo parlare freddamente dei suoi ultimi momenti traumatici con la moglie. Come? Era un mostro freddo, distante e privo di sentimenti? Presto i suoi amici notarono che, mentre parlava della moglie defunta, teneva sempre un criceto in mano, l'oggetto preferito della donna e ora il feticcio del marito, il disconoscimento incarnato della sua morte. Non è strano che quando, un paio di mesi dopo, il criceto morì, l'uomo crollò e dovette essere ricoverato in ospedale per un lungo periodo per via di una depressione acuta. Così, quando siamo bombardati da affermazioni che nella nostra era cinica postideologica nessuno crede negli ideali proclamati, quando incontriamo una persona che afferma di essere guarita da ogni fede, e di accettare la realtà sociale così com'è, dobbiamo sempre rispondere a queste affermazioni con la domanda:*OK, MA DOVÈ IL TUO CRICETO - IL FETICCIO CHE TI PERMETTE (DI FARE FINTA) DI ACCETTARE LA REALTÀ «COSÌ COM'È»?* E non vale lo stesso per il concetto

marxiano di feticismo delle merci? Ecco l'inizio del famoso quarto paragrafo del primo capitolo del Capitale, sul Carattere di feticcio della merce e il suo arcano:

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.[36]

Queste righe dovrebbero sorprenderci, dal momento che rovesciano il procedimento generalmente impiegato per demistificare un mito teologico, quello di ridurlo alla sua base terrestre: Marx non afferma, nella maniera abituale della critica illuministica, che l'analisi critica deve dimostrare come ciò che appare come una misteriosa entità teologica derivi dal processo « ordinario » della vita reale; egli afferma, al contrario, che il compito dell'analisi critica è riportare alla luce « la sottigliezza metafisica e i capricci teologici » di ciò che al primo sguardo si mostra solo come un oggetto ordinario. In altre parole, quando un critico marxista incontra un soggetto borghese immerso nel feticismo delle merci, il rimprovero marxista che gli va rivolto non è: « La merce può sembrarti un oggetto magico dotato di poteri speciali, ma in realtà è solo un'espressione reificata dei rapporti tra le persone». La critica marxista è piuttosto: «Puoi pensare che la merce ti appaia come una mera incarnazione di rapporti sociali (che il denaro, ad esempio, sia solo una sorta di buono che ti dà il diritto a una parte del prodotto sociale), ma questo non è il modo in cui le cose ti sembrano realmente, perché nella tua realtà sociale, per mezzo della tua partecipazione allo scambio sociale, tu sei una prova del fatto misterioso che una merce in realtà ti appare come un oggetto magico dotato di poteri speciali ».

E esattamente in questo senso che l'era contemporanea è forse meno atea di quella precedente: siamo pronti a indulgere a un totale scetticismo, a una distanza cinica, allo sfruttamento « senza illusioni » degli altri, alle violazioni di tutti i vincoli etici, alle pratiche sessuali estreme, e così via - protetti dalla silenziosa consapevolezza che il grande Altro non sappia niente di tutto ciò. Niels Bohr ha fornito un perfetto esempio del modo in cui questo disconoscimento feticistico della fede opera nell'ideologia. Vedendo un ferro di cavallo pendere

sopra l'ingresso della casa di campagna di Bohr, un visitatore sorpreso disse di non credere nella superstizione secondo cui il ferrò di cavallo terrebbe gli spiriti cattivi fuori dalla casa e porterebbe fortuna; Bohr gli rispose seccamente: « Nemmeno io ci credo; lo tengo qui perché mi è stato detto che funziona anche se non ci si crede! » Il feticismo non opera al livello della « mistificazione » e della « conoscenza distorta »: ciò che è letteralmente « spostato » nel feticcio, trasferito in esso, non è la conoscenza, ma l'illusione stessa, la fede minacciata dalla conoscenza. Lungi dall'offuscare la conoscenza « realistica» di come stanno le cose, il feticcio, al contrario, è lo strumento che permette al soggetto di accettare questa conoscenza senza pagarne tutto il prezzo: « So bene [come stanno realmente le cose], e sono in grado di tollerare questa amara realtà grazie a un feticcio (un criceto, un bottone. ..) in cui è incarnata l'illusione a cui aderisco ».

Sebbene su un piano puramente formale, il feticcio implichi anche un atto di transfert (nell'oggetto feticcio), esso funziona come un'inversione esatta della formula standard del transfert (con il soggetto supposto conoscere): ciò a cui il feticcio dà corpo è precisamente il mio disconoscimento della conoscenza, il mio rifiuto di assumere soggettivamente ciò che so. Qui - per ribadire una questione che ho affrontato prima - risiede il contrasto tra il feticcio e il sintomo: un sintomo incarna una conoscenza repressa, la verità riguardo al soggetto che il soggetto non è pronto ad assumere. In un certo genere di cristianesimo lo stesso Cristo è innalzato a feticcio, nella misura in cui egli è supposto essere il soggetto innocente che ignora la malvagità del mondo.

Questa dialettica del feticismo raggiunge il suo apogeo nel « capitalismo virtuale » di oggi. Il capitalismo come tale implica la secolarizzazione radicale della vita sociale, esso tratta senza pietà ogni aura di nobiltà, sacro, onore ecc.:

Essa [la borghesia] ha affogato nell'acqua gelida del calcolo egoistico i santi fremiti dell'esaltazione religiosa, dell'entusiasmo cavalleresco, della sentimentalità piccolo-borghese. Ha fatto della dignità personale un semplice valore di scambio; e in luogo delle innumerevoli franchigie faticosamente acquisite e patentate, ha posto la sola libertà di

commercio senza scrupoli. In una parola, al posto dello sfruttamento velato da illusioni religiose e politiche, ha messo lo sfruttamento aperto, senza pudori, diretto e arido.[37]

Tuttavia, la lezione fondamentale della Critica dell'economia politica elaborata dal Marx maturo negli anni successivi al Manifesto, è che questa riduzione di tutte le chimere celesti alla realtà economica brutale genera una spettralità. Quando Marx descrive la folle circolazione del capitale, che si nutre di se stessa e il cui percorso solipsistico di autofecondazione raggiunge l'apogeo nell'attuale speculazione meta-riflessiva sui futures, è veramente troppo semplicistico affermare che lo spettro di questo mostro autogenerantesi, che prosegue il suo cammino noncurante di ogni conseguenza umana o ambientale, è un'astrazione ideologica, e che non si deve mai dimenticare che, dietro questa astrazione, ci sono persone reali e oggetti naturali sulle cui capacità produttive e risorse si basa la circolazione del capitale e di cui esso si nutre come un gigantesco parassita. Il problema è che questa « astrazione » non è solo nella nostra (quella degli speculatori finanziari) percezione sbagliata della realtà sociale, ma che essa è «reale» nel senso di determinare la struttura dei processi sociali materiali: il destino di interi strati della popolazione e a volte di interi paesi può essere deciso dalla danza speculativa « solipsistica » del capitale, che persegue l'obiettivo del profitto nella beata indifferenza rispetto a come il suo movimento colpirà la realtà sociale. Oggi questo non è più vero che mai? Fenomeni designati abitualmente come «capitalismo virtuale» (commercio di futures e speculazioni finanziarie simili) non vanno verso il regno dell'« astrazione reale » nella sua forma più pura, molto più radicalmente che all'epoca di Marx? In breve, la forma più alta di ideologia non risiede nel cadere prigionieri della spettralità ideologica, dimenticando che essa si fonda su persone reali e sulle loro relazioni, ma precisamente nel trascurare questo Reale della spettralità e nel pretendere di rivolgersi direttamente alle «persone reali con le loro preoccupazioni reali ». I visitatori del London Stock Exchange ricevono in distribuzione una brochure che spiega che il mercato dei titoli azionari non riguarda misteriose fluttuazioni, ma persone reali e i loro prodotti: questa è ideologia nella sua forma più pura.

Il tema marxista abituale della « reificazione » e del « feticismo della merce » continua a basarsi sulla nozione di feticcio come oggetto solido la cui stabile presenza offusca la sua mediazione sociale. Paradossalmente, il feticismo raggiunge il suo apice precisamente quando il feticcio stesso è « smaterializzato », trasformato in una fluida entità virtuale «immateriale»; il feticismo del denaro culminerà nel passaggio alla sua forma elettronica, quando le ultime tracce della sua materialità spariranno, il denaro elettronico è la terza forma, dopo il denaro « reale » che incarna direttamente il suo valore (oro, argento) e la banconota che, sebbene sia un « mero segno » privo di valore intrinseco, continua a rimanere attaccata alla sua esistenza materiale. Ed è solo a questo livello, quando il denaro diventa un punto di riferimento puramente virtuale, che esso assume infine la forma di una presenza spettrale indistruttibile: sono debitore di 1000 dollari e non importa quante cambiali materiali io bruci, continuo a essere debitore di 1000 dollari, il debito è inscritto da qualche parte nello spazio digitale virtuale... Solo con questa assoluta « smaterializzazione », quando l'affermazione di Marx nel Manifesto che, sotto il capitalismo, « tutto ciò che è solido svapora », acquista un significato molto più letterale di quello che Marx aveva in mente, solo a questo punto ciò che Derrida chiamava l'aspetto spettrale del capitalismo è pienamente realizzato.

Vanno dunque respinte le affermazioni entusiastiche riguardanti il nostro ingresso in una nuova era del capitalismo virtuale: ciò che questa « nuova era » rende visibile è una dimensione virtuale che c'era da sempre. Si pensi alla confutazione kantiana della prova ontologica dell'esistenza di Dio, che prende come punto di partenza la sua tesi che l'essere non è un predicato: se si prendono tutti i predicati di un ente, non ne segue il suo essere (la sua esistenza), ovvero, non si può concludere l'essere da un concetto. (Qui è chiara la divergenza con Leibniz, secondo il quale due oggetti sono indiscernibili se tutti i loro predicati sono gli stessi). L'implicazione per la prova ontologica di Dio è chiara: nello stesso modo in cui posso avere un concetto perfetto di 100 talleri e continuare a non averli nella mia tasca, posso avere un concetto perfetto di Dio e Dio può continuare a non esistere. Il paradosso è che Kant parla di talleri, di denaro, la cui esistenza come denaro non è « oggettiva », ma dipende da determinazioni

«concettuali». E vero, come dice Kant, avere un concetto di 100 talleri non è la stessa cosa che averli in tasca; ma si immagini un processo di rapida inflazione che svaluti totalmente i talleri: sì, essi continuano a essere nella mia tasca, ma non sono più denaro, sono privi di significato, monete senza valore. In altre parole, il denaro è precisamente un oggetto il cui status dipende da ciò che « pensiamo » di esso: se le persone non trattano più questo pezzo di metallo come denaro, se non « credono » più in esso come denaro, esso non è più denaro.

La lezione di questi paradossi è la strana sovrapposizione di cinismo e fede. Se il capitalismo è risolutamente « materialista » (ciò che importa in definitiva è la ricchezza, il potere reale, i piaceri, tutte le altre cose sono solo «nobili menzogne», chimere che nascondo questa dura verità), questa saggezza cinica deve basarsi su una vasta rete di fede: tutto il sistema capitalistico funziona solo nella misura in cui si sta al gioco e si « crede» nel denaro, lo si prende sul serio, e si ha una fondamentale fiducia negli altri, che sono anch'essi supposti partecipare al gioco. I mercati capitalistici, ora valutati a una stima di 83 trilioni di dollari, esistono all'interno di un sistema basato puramente sull'interesse privato, in cui il comportamento della massa, spesso basato sulle dicerie, può gonfiare o distruggere il valore delle compagnie - o di intere economie - in poche ore.

E in questo intreccio di cinismo brutale e fede credulona che risiede il paradosso oggettivo del capitalismo. Ci si può dunque immaginare, come contrappunto a questo capitalismo virtuale in cui le «cose reali» avvengono nella dimensione puramente virtuale dei trasferimenti finanziari, totalmente sconnessi dalla nostra realtà ordinaria, un crollo puramente virtuale, il crollo dei mercati virtuali come una « fine del mondo » in cui niente « cambierebbe realmente» nella nostra realtà materiale: un crollo dovuto solo al fatto che tutt'a un tratto le persone rifiuterebbero di dare la loro fiducia, rifiuterebbero di stare al gioco. Questo vuol dire che lo statuto virtuale del denaro significa che esso funziona come una nazione: se la nazione è la sostanza del popolo, la causa per cui esso è pronto (a volte) a sacrificare ogni cosa, essa non ha una realtà sostanziale di per sé; esiste solo nella misura in cui il popolo crede che « esista », è una Causa posta retroattivamente dai propri

effetti. Si deve allora immaginare uno scenario simile a quello ipotizzato da Saramago in Saggio sulla lucidità (in cui un popolo rifiuta all'improvviso di partecipare alle elezioni), ma trasposto nel dominio economico: un popolo che rifiuta di partecipare al gioco finanziario virtuale. Forse un tale rifiuto potrebbe essere oggi l'atto politico decisivo.

In *Quattro casi per Hercule Poirot,* un romanzo giovanile di Agatha Christie, Hercule Poirot indaga sulla morte della signora Allen, trovata uccisa con un colpo d'arma da fuoco nel suo appartamento la notte di Guy Fawkes. Sebbene la sua morte sembri un suicidio, numerosi dettagli indicano che un assassinio è più probabile e che è stato fatto un goffo tentativo di far sì che sembrasse che la signora Allen si fosse suicidata. La signora Allen divideva un appartamento con la signora Plenderleith, che in quel momento era fuori.

Ben presto viene trovato un gemello sulla scena del crimine e il suo proprietario, il maggiore Eustace, viene implicato nel crimine. La soluzione di Poirot è una delle migliori nell'opera di Christie: essa rovescia l'intreccio standard dell'assassinio camuffato da suicidio. La vittima che, anni prima, era stata implicata in uno scandalo in India, in cui aveva anche conosciuto Eustace, era fidanzata con un deputato conservatore. Sapendo che la rivelazione pubblica dello scandalo avrebbe rovinato le sue possibilità di matrimonio, Eustace la stava ricattando. Disperata, la signora Allen si era sparata. Arrivando a casa immediatamente dopo il suicidio, la signora Plen-derleith - che era a conoscenza del ricatto di Eustace e lo odiava -aveva rapidamente risistemato i dettagli della scena della morte per far in modo che sembrasse un omicidio, che si era provato goffamente a presentare come un suicidio, in modo tale che Eustace venisse punito per aver spinto la signora Allen a uccidersi. La storia, dunque, capovolge la questione: come devono essere interpretate le incoerenze sulla scena del crimine? E un omicidio camuffato da suicidio o un suicidio camuffato da omicidio? La storia funziona perché, anziché avere un omicidio mascherato (la trama abituale), la sua apparenza è messa in scena: un crimine non viene nascosto, ma fabbricato come un'esca.

Non è questo che fanno gli istigatori della violenza populista? Per

(ri)dirigere l'ira della massa delusa, essi camuffano un suicidio da crimine, in altre parole, falsificano gli indizi in modo tale che una catastrofe che è un « suicidio » (il risultato di antagonismi immanenti) appaia come l'opera di un agente criminale. Per questo motivo, per usare dei termini nietzschiani qui del tutto appropriati, la differenza fondamentale tra politica radicale di emancipazione e politica populista è che la politica autenticamente radicale è attiva, imponendo, facendo rispettare la sua visione, mentre il populismo è fondamentalmente reattivo, una reazione contro un intruso di disturbo. In altri termini, il populismo rimane una versione della politica della paura: esso mobilita le masse invocando la paura dell'intruso corrotto.

L'ATTO

Questa critica di Laclau è realmente lacaniana? The Lacanian Left di Yannis Stavrakakis,[38] un tentativo di integrare il progetto di Laclau e Mouffe di « democrazia radicale » con la teoria lacaniana, lo contesta. Secondo Stavrakakis, nella mia opera avrei iniziato bene, ma poi mi sarei mosso « continuamente in direzioni più bizzarre e insondabili ».[39] La critica chiave riguarda la mia presunta idealizzazione di Antigone, dell'autonomia radicale del suo « puro » desiderio di suicidio: una tale posizione la esclude dal campo politico-sociale. Io sosterrei che il soggetto di un atto « rischia » un incontro con la morte e sospende « momentaneamente » il contesto simbolico/legale; tuttavia è evidente che Antigone non risponde a questi criteri, poiché non solo rischia la morte, ma la desidera:

Il rischio implica un minimi di calcolo strategico o pragmatico, che è qualcosa di estraneo al puro desiderio di Antigone. La sospensione presuppone un prima e un dopo, ma per Antigone non c'è un dopo. In questo senso, questo non è mai stato un esempio di un atto che realizza uno spostamento dello status quo. Il suo atto è unico e lei non potrebbe essere più indifferente a ciò che accadrà nella polis dopo il suo suicidio.[40]

Davvero? Lungi dal limitarsi a gettarsi nelle braccia della morte,

l'Antigone di Sofocle insiste sino alla sua morte sul compiere un preciso gesto simbolico: il funerale di suo fratello. Come Amleto, Antigone è la tragedia di un rituale simbolico fallito. Lacan insisteva su questa continuità (egli analizzò Amleto nel suo seminario che precede Letica della psicoanalisi). Antigone non rappresenta un qualche reale extrasimbolico, ma il significante puro: la sua « purezza » è quella di un significante. Per questo, sebbene il suo atto sia suicida, la posta in gioco è simbolica e la sua ostinazione sino alla morte ha un effetto catartico non solo su di noi, il pubblico, ma anche sullo stesso popolo tebano incarnato dal coro. La critica di Sta-vrakakis, in questo caso, è che io innalzerei l'atto suicida radicale di Antigone, che la esclude dalla comunità simbolica, a modello di atto politico, ignorando in questo modo non solo che Lacan non ha mai concepito Antigone in questo modo, ma anche gli ultimi cambiamenti nella sua posizione:

Focalizzarsi esclusivamente sul commento di Lacan ad Antigone significa ignorare il cambiamento radicale della posizione di Lacan dopo il seminario Etica. Chiaramente, Antigone non è l'ultima parola - o la più penetrante - sulla questione dell'etica e dell'agire. La sua posizione continua a svilupparsi in una direzione che ha messo in discussione la sua precedente fecalizzazione sul desiderio puro di Antigone. [...] chiunque prenda sul serio questo importante cambiamento nella posizione di Lacan, deve abbandonare Antigone come modello di atto etico-politico, cosa che Zizek non fa.[41]

Stavrakakis vede una strana regressione nella mia opera: nei miei primi libri, insistevo sulla « mancanza nell'Altro » come concezione chiave in Lacan, mentre nella mia opera più recente, criticherei questa nozione come appartenente al decostruzionismo, passando così sopra alle concezioni lacaniane più tarde e più preziose. La mia nozione di atto implicherebbe l'emergenza miracolosa di una positività incondizionata che sospende la mancanza, ovvero, io mi baserei su una « rigida opposizione tra mancanza, che denota finitezza e negatività, e miracolo divino, che denota immortalità e positività ». [42] Assumere la mancanza significa assumere la negatività e la finitezza, mentre io concepirei l'atto come assoluto-positivo-esterno, esterno al Simbolico; o, come affermano Pluth e Hoens, citati con approvazione da Stavrakakis, «dimenticando l'importanza del coinvolgimento di un atto nel

simbolico, Zizek sembra dire che il reale di un atto avviene senza il simbolico ».[43] (Il « sembra » qui utilizzato è un termine cruciale, anche nel libro di Stavrakakis, come vedremo: esso rivela i suoi dubbi rispetto all'accuratezza della propria interpretazione). Una tale assolutizzazione dell'atto, che lo estrae dal suo tessuto socio-simbolico, rende impossibile anche distinguere tra atti o eventi veri e falsi, tra gli eventi e i loro simulacri (un argomento standard contro Badiou)... Come se non avessi spesso intere pagine per spiegare come si possa distinguere un evento dal suo simulacro, analizzando il modo in cui l'evento si relaziona al nodo sintomatico, l'inscrizione della mancanza in una situazione. Se la linea di argomentazione generale di Stavrakakis è che mi allontano da Lacan sotto l'influenza di Badiou, la beffa definitiva è, com'era prevedibile, che persino Badiou sarebbe più lacaniano di me: ciò che non vedrei (e che Badiou invece vede) è che «la vera positività di un evento reale dipende dalla sua relazione inestricabile con il vuoto del luogo evenemenziale, con una registrazione di negatività ».[44] Non stupisce che io critichi Badiou quando teme il pericolo totalitario dell'«imporre» una verità su una situazione, dell'ignorare « ciò che è senza nome », l'eccesso della molteplicità della realtà che resiste alla propria sussunzione in un procedimento di verità. Ciò è quanto, fece lo stalinismo: nell'imporre la collettivizzazione forzata e un'economia centralizzata pianificata, esso mise in atto il suo volontarismo, che ignorava l'inerzia della realtà. In modo del tutto incoerente, dal momento che non ammetteva questo eccesso del «senza nome», lo stalinismo dovette interpretare la resistenza della realtà ai suoi progetti come una controrivoluzione intenzionale.[45] E, com'era prevedibile per Stavrakakis, questo vale anche per la mia nozione di atto incondizionato: nella misura in cui non conosce limiti (cosa di cui Badiou tiene conto, quando mette in guardia contro l'eccesso di imposizione), esso porterebbe necessariamente a un'asserzione totalitaria.

La ragione per cui io trovo problematico Badiou su questa questione, è che, per me, c'è qualcosa di sbagliato nell'idea che si possa «imporre» eccessivamente una verità: si potrebbe quasi applicare a questo caso la logica della barzelletta citata da Lacan: « La mia fidanzata non è mai in ritardo a un appuntamento, perché nel momento in cui è in ritardo,

non è più la mia fidanzata». Una Verità non è mai imposta, perché nel momento in cui la fedeltà alla Verità funziona come un'imposizione eccessiva, non abbiamo più a che fare con una Verità, con la fedeltà a un Evento di Verità. Nel caso dello stalinismo, il suo problema non era semplicemente quello dell'« imposizione » della Verità, che veniva imposta senza pietà a una situazione: il problema era piuttosto che la «verità» che veniva imposta - la visione di un'economia pianificata centralizzata, e tutto il resto - non era in sé una Verità, così che la resistenza della realtà a essa era un segno della sua falsità.[46]

La storia continua in modo prevedibile: il mio concetto di atto miracoloso momentaneo implicherebbe «un atto senza un dopo »,[47] ovvero, io ignorerei gli effetti dell'atto, la sua inscrizione in una situazione... Come se non avessi scritto molte pagine per sviluppare il fatto che ciò che conta non è l'atto in sé, ma «il giorno dopo », il modo in cui un atto riarticola la situazione. (Oltretutto, sono accusato di privilegiare la positività, di trascurare la negatività - ma un tale « atto senza un dopo », una mera rottura, un taglio, sarebbe stato per l'appunto una pura negatività non positivizzata). Così, ignorerei la «positivizzazione/istituzionalizzazione della mancanza»: « Zizek sembra [sic] negare la possibilità di istituzionalizzare la mancanza e la divisione, di articolare un ordine politico positivo accerchiando - ma non neutralizzando - la negatività e l'impossibilità ».. . [48] Come se la tesi che sta dietro alla mia lettura del pensiero politico di Hegel non fosse che lo Stato hegeliano è una negatività istituzionalizzata! Come se il fatto che io privilegi il Lenin del 1919-22 rispetto al Lenin del 1917 non equivalga appunto a privilegiare il Lenin dell'istituzionalizzazione di un nuovo ordine che positivizzi la negatività rivoluzionaria! Inoltre, dal momento che ignoro la negatività, non vedrei che il gesto negativo di creare uno spazio vuoto è la condizione per un atto positivo:

Paul Klee una volta disse, parlando di Mondrian: « Creare il vuoto è l'atto principale. E questa è vera creazione, perché questo vuoto è positivo ».[...] In politica, questa è la strategia democratica radicale, e questo è quanto Zizek sembra [sic] incapace di comprendere.[49]

Come se non avessi scritto pagine e pagine sull'aprire uno spazio vuoto,

sul raggiungere il punto in cui *RIEN N'AMA LIEU QUE LE LIEU* - ad esempio, a proposito della relazione tra l'istinto di morte e la subliinazione (la negatività dell'istinto di morte come condizione della sublimazione positiva)... Come reagisce, allora, Stavrakakis alla massiccia evidenza che io ho ampiamente sviluppato tutti i punti che egli mi rimprovera di ignorare (mancanza nell'Altro, negatività, determinazione simbolica dell'atto...)? Anziché mettere in questione la propria interpretazione della mia nozione di atto, egli proclama che io sono un perverso (nella teoria):

Non ho intenzione di insegnare a Zizek le basi del pensiero lacania-no. Do per assodato che le conosce molto bene, meglio di me. *MA QUESTO È ESATTAMENTE IL MOTIVO PER CUI SONO TALMENTE PREOCCUPATO QUANDO LO STESSO ZIZEK SEMBRA DIMENTICARLE O ABBANDONARLE.* Non è per caso che ho usato il termine psicoanalitico « disconoscimento » per descrivere questo atteggiamento. Com'è ben noto, il disconoscimento, come fondamentale operazione di perversione, implica il simultaneo riconoscimento e negazione di qualcosa - nel caso clinico, della castrazióne. Di fatto, la risposta di Zizek sembra [sic] rientrare in questa déscrizione.[50]

Il gioco di prestigio qui è veramente stupefacente: ogni controargo-mentazione viene svalutata in anticipo. Sono accusato di affermare A; cito una prova del fatto che non sto affermando A, e la risposta è che mi limito a disconoscere la mia adesione ad A, che il mio ragionamento è: « So molto bene che A non vale, ma, nondimeno, continuo ad agire come se A valesse...» Così, quando alla fine del capitolo dedicato alla mia opera, Stavrakakis scrive: «Perché [Zizek] evita tutta la teorizzazione lacaniana di un'altra jouissance [quella femminile] ? »,[51] il punto non è difendermi facendo riferimento a dozzine di pagine in cui tratto per l'appunto della jouissance féminine, poiché questa difesa sarebbe svalorizzata in anticipo in quanto perverso «teatro dell'assurdo»...[5'] Il solo perverso qui è lo stesso Stavrakakis; e se la sua logica soggiacente fosse: « So molto bene che le mie critiche a Zizek sono prive di senso, ma continuo a sostenerle»? E se, invece, Stavrakakis avesse semplicemente ragione nelle sue affermazioni riguardo alla mia nozione di atto? Su quale evidenza si basano queste

affermazioni? Ecco un passaggio in cui egli dimostra, per così dire, che la mia opera esprime « il meccanismo del disconoscimento nella sua inconfondibile purezza »:

Analizziamo le due citazioni seguenti. Prima: Zizek sostiene che « in una situazione come quella di oggi, il solo modo per rimanere realmente aperti all'opportunità rivoluzionaria è rinunciare agli appelli facili all'azione diretta [...] Il solo modo per gettare le fondamenta per un vero cambiamento radicale è ritrarsi dalla compulsione all'a-gire, non fare « niente » - aprendo così lo spazio per un genere differente di attività». [...] Tre pagine dopo egli condanna la resistenza agli atti politici e l'ossessione del «Male radicale»: «E come se il Dio supremo oggi fosse che non deve accadere niente». [...] Cosa si presume che si debba concludere da queste affermazioni? Sicuramente « non fare niente » non ha senso come rimedio contro coloro che si presume sostengano che « non deve accadere niente ».[53]

Ciò che si deve realmente concludere da questo passaggio è che esso offre l'esempio del fraintendimento «nella sua inconfondibile purezza »: l'apparenza della contraddizione svanisce nel momento in cui prendiamo in considerazione il fatto (piuttosto ovvio) che io contrappongo sistematicamente la vera attività (la fedeltà all'atto vero e proprio) e l'attività falsa (che si limita a riprodurre la situazione esistente - *PLUS CA CHANGE, PLUS CA RESTE LE MÈME*, siamo continuamente attivi per essere certi che non cambierà niente). La condizione per il vero cambiamento (un vero atto) è fermare l'attività falsa, o, come dice Badiou in una frase che ho più volte citato: «E meglio non fare niente che contribuire all'invenzione dei modi formali per rendere visibile ciò che l'Impero già riconosce come esistente ».[54]

Ecco un altro caso: dopo aver citato dei passaggi in cui affermo la contingenza (ogni atto è «radicato» in una situazione storica contingente) e dei passaggi in cui affermo il carattere « incondizionato» dell'atto, Stavrakakis domanda:

Come può la consapevolezza della contingenza essere una condizione necessaria per qualcosa che presuppone effettivamente che la abbandoniamo e che è collocato al di là di ogni possibilità di

condizionamento: l'atto rivoluzionario incondizionato?[55]

Sfortunatamente, per me (come hegeliano) non c'è nessuna contraddizione qui: ciò a cui faccio riferimento come « atto incondizionato » non è l'assurdità che mi viene attribuita (un atto al di fuori della storia, al di fuori del simbolico), ma semplicemente l'atto irriducibile alle sue condizioni. Un tale atto non solo è radicato nelle sue condizioni contingenti, ma queste condizioni fanno sì che sia un atto: lo stesso gesto, compiuto nel momento sbagliato (troppo presto o troppo tardi), non è più un atto. Il paradosso propriamente dialettico è che ciò che rende un atto « incondizionato » è la sua contingenza: se l'atto fosse necessario, questo significherebbe che esso è pienamente determinato dalle sue condizioni, che può essere dedotto da esse (ad esempio, attraverso il ragionamento strategico o la teoria della scelta razionale). Non c'è bisogno qui di citare Hegel: Derrida e Laclau sono sufficienti (nella sua lettura di Kierkegaard, Derrida parlava della «follia,» dell'atto della scelta/decisione). Il legame tra la situazione e l'atto, dunque, è chiaro: lungi dall'essere determinati dalla situazione (o dall'intervenire in essa a partire da un misterioso altrove), gli atti sono possibili in ragione della non chiusura ontologica, dell'incoerenza, dei vuoti propri di una situazione.

Un'ulteriore « prova » della mia pratica di disconoscimento feticistico è il presunto « paradosso perverso » del mio rifiuto delle utopie, pur continuando ad affermare che oggi « è più importante che mai mantenere aperto questo spazio utopico dell'alternativa globale » [56]- come se non avessi analizzato più volte i differenti significati di utopia: utopia come impossibilità semplicemente immaginaria (l'utopia di un perfetto ordine sociale armonioso privo di antagonismo, l'utopia consumistica del capitalismo contemporaneo), e utopia nel senso più radicale del realizzare ciò che, all'interno della struttura delle relazioni sociali esistenti, appare come «impossibile». Questa seconda utopia è « atopica » solo rispetto a queste relazioni. [57] E così via - tutte le «prove» di Stavrakakis si basano su tali fraintendimenti. Commentando la mia « affermazione che, nella versione lacaniana tarda di atto, rimane questo momento di 'follia' al di là dell'intervento strategico », egli scrive: « E questa idea di un presunto atto reale incondizionato, di un atto slegato

da ogni relazione con il campo simbolico, a definire la nozione lacaniana di atto? »[5S] Si noti questa stupefacente falsa parafrasi: dall'affermazione che tutti gli atti autentici contengono un « momento di 'follia' al di là dell'intervento strategico », un'affermazione che si trova anche in Derrida o Laclau, egli salta a « un atto slegato da ogni relazione con il campo simbolico »... Con questo genere di parafrasi si può provare qualsiasi cosa!

Dal momento che Stavrakakis mi accusa anche di ignorare totalmente la storia del marxismo, mi si lasci richiamare la difesa della democrazia multipartitica da parte di Karl Kautsky: Kautsky concepiva la vittoria del socialismo come vittoria parlamentare del Partito socialdemocratico e suggerì anche che la forma politica adeguata del passaggio dal capitalismo al socialismo fosse la coalizione parlamentare dei partiti della borghesia progressista e dei partiti socialisti. (Si potrebbe spingere questa logica sino al limite e suggerire che, per Kautsky, l'unica rivoluzione accettabile sarebbe una rivoluzione che avvenga dopo un referendum in cui almeno il 51 percento dei votanti l'ha approvata). Nei suoi scritti del 1917, Lenin riservò la sua ironia più corrosiva a coloro che cercano continuamente una « garanzia » di questo tipo per la rivoluzione. Simile garanzia assume due forme principali: o la nozione reificata di Necessità sociale (non si deve rischiare la rivoluzione troppo presto; si deve aspettare 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 legittimità normativa (« democratica ») (« la maggioranza della popolazione non è ancora dalla nostra parte, dunque la rivoluzione non sarebbe veramente democratica»). Come Lenin esprime ripetutamente in altre parole, è come se, prima di rischiare la presa del potere statale, il soggetto rivoluzionario debba ottenere il permesso da parte di una qualche figura del grande Altro (organizzare un referendum che accerti che la maggioranza sostiene la rivoluzione). Con Lenin, e con Lacan, il punto è che una rivoluzione *NE S'AUTORISE QUE D'ELLE-MÈME:* si deve accettare Tatto rivoluzionario privo di copertura da parte del grande Altro: la paura di prendere il potere «prematuramente», la ricerca di una garanzia, è la paura dell'abisso dell'atto.

La democrazia, dunque, è non solo « l'istituzionalizzazione della mancanza nell'Altro » (per inciso, la tesi centrale della teoria della monarchia costituzionale di Hegel è che anch'essa è esattamente la stessa cosa). Istituzionalizzando la mancanza, essa la neutralizza - normalizza - così che l'inesistenza del grande Altro (il n'y a pas de grand Autre di Lacan) è nuovamente sospesa: il grande Altro è nuovamente qui, in forma di legittimazione/autorizzazione democratica dei nostri atti. In una democrazia, i miei atti sono « coperti » come atti legittimi che portano avanti la volontà della maggioranza. In contrasto con questa logica, il ruolo delle forze di emancipazione non è di «rispecchiare» passivamente l'opinione della maggioranza, ma di spingere la classe operaia a mobilitare le sue forze e dunque a creare una nuova maggioranza - o, come scrive Trotskij in Terrorismo e comunismo:

Se il regime parlamentare, persino nel periodo delle sviluppo « pacifico » stabile era un metodo piuttosto rozzo per scoprire l'opinione del Paese, e all'epoca della tempesta rivoluzionaria perdette completamente la capacità di seguire il corso della lotta e lo sviluppo della coscienza rivoluzionaria, il regime dei soviet, che è più direttamente e più onestamente legato alla maggioranza del popolo che lavora duramente, acquista significato creando dinamicamente una maggioranza, non riflettendola staticamente.[59]

L'ultimo punto si basa su una premessa filosofica fondamentale, che rende profondamente problematica la teoria materialista dialettica ordinaria della conoscenza come «rispecchiamento» (propagata dallo stesso Lenin in Materialismo ed empiriocriticismo). La preoccupazione di Kautsky che la classe operaia russa prenda il potere « troppo presto » implica una visione positivista della storia come processo « oggettivo » che determina in anticipo le coordinate possibili degli interventi politici; all'interno di questo orizzonte, è inimmaginabile che un intervento politico radicale cambi queste coordinate «oggettive» e dunque, in un certo senso, crei le condizioni per il proprio successo. Un atto vero e proprio non è solo un intervento strategico in una situazione, legato alle sue condizioni, esso crea retroattivamente le proprie condizioni. Si pensi alla precisa formulazione di Borges della relazione tra Kafka e la moltitudine dei suoi precursori, dagli antichi

autori cinesi a Robert Browning:

In ciascuno di questi testi è l'idiosincrasia di Kafka, in grado maggiore o minore, ma se Kafka non avesse scritto, non la avvertiremmo; vale a dire, essa non esisterebbe. [...] ogni scrittore crea i suoi precursori. La sua opera modifica la nostra concezione del passato, come modificherà il futuro.[60]

La soluzione propriamente dialettica del dilemma: «Si trova realmente là nella fonte, o lo abbiamo solo attribuito alla fonte? » è dunque: è là, ma possiamo percepire e affermare questa cosa solo retroattivamente, a partire dalla prospettiva attuale. Questa retroattività è stata trattata da Deleuze. Quando Deleuze parla della genesi (del passaggio dalla potenza all'atto), egli non intende la genesi tempora- le-evolutiva, il processo del divenire spaziotemporale di una cosa, ma « una genesi senza dinamismo, che si evolve necessariamente nell'elemento di superstoricità, di una genesi statica [...] ». [61] Il carattere statico del campo virtuale trova la sua espressione più radicale nella nozione di Deleuze di passato puro-, un passato virtuale che già contiene le cose ancora presenti. Un presente può divenire passato perché in un certo senso lo è già; può concepire se stesso come parte del passato - « ciò che stiamo facendo ora è (sarà divenuto) storia »:

Attraverso l'elemento puro del passato, come passato in generale, come passato a priori, l'antico presente si trova riproducibile e si riflette nell'attuale presente.[62]

Ciò significa che questo passato puro implica una nozione del tutto deterministica di universo, in cui ogni cosa che accadrà (a venire), ogni effettivo sviluppo spazio-temporale, è già parte di una rete virtuale immemoriale/atemporale? No, e per una ragione molto precisa: perché il passato puro deve essere « aperto al cambiamento attraverso l'avvento di un nuovo presente ». [63] Fu Eliot a formulare per la prima volta in modo chiaro questo legame tra la nostra dipendenza dalla tradizione e il nostro potere di cambiare il passato:

La tradizione non è un patrimonio che si possa tranquillamente ereditare; chi vuole impossessarsene deve conquistarla con grande

fatica. Essa esige che si abbia, anzitutto, un buon senso storico, cosa che è quasi indispensabile per chiunque voglia continuare a fare il poeta dopo i venticinque anni; avere senso storico significa essere consapevole non solo che il passato è passato, ma che è anche presente; il senso storico costringe a scrivere non solo con la sensazione fisica, presente nel sangue, di appartenere alla propria generazione, ma anche la coscienza che tutta la letteratura europea da Omero in avanti, e all'interno di essa tutta la letteratura del proprio paese, ha una sua esistenza simultanea e si struttura in un ordine simultaneo. [...] Quel che avviene quando si crea una nuova opera d'arte, avviene contemporaneamente a tutte le opere d'arte precedenti. I monumenti esistenti compongono un ordine ideale che si modifica quando vi sia introdotta una nuova (veramente nuova) opera d'arte. L'ordine esistente è in sé concluso prima che arrivi l'opera nuova; ma dopo che l'opera nuova è comparsa, se l'ordine deve continuare a sussistere, deve tutto essere modificato, magari di pochissimo; contemporaneamente tutti i rapporti, le proporzioni, i valori di ogni opera d'arte trovano un nuovo equilibrio; e questa è la coerenza tra l'antico e il nuovo. Chiunque approvi questa idea di un ordine, di una forma che è propria della letteratura europea, della letteratura inglese, non troverà assurda l'idea che il passato sia modificato dal presente, come non lo è che il presente trovi la propria guida nel passato.[64]

Quando Eliot scrive che, quando si giudica un poeta vivente, «lo si deve mettere tra i morti», egli fornisce un esempio preciso di passato puro deleuziano. Quando scrive che «l'ordine esistente è in sé concluso prima che arrivi l'opera nuova; ma dopo che l'opera nuova è comparsa, se l'ordine deve continuare a sussistere, deve tutto essere modificato, magari di pochissimo », egli formula non meno chiaramente il nesso paradossale tra la completezza del passato e la nostra capacità di cambiarlo retroattivamente: precisamente perché il passato puro è completo, ogni nuova opera ne riordina l'intero equilibrio. Si pensi all'idea di Borges del modo in cui Kafka ha creato i suoi predecessori: questa causalità retroattiva esercitata dall'effetto sulle sue cause è il minimo sine qua non della libertà.

E qui che Peter Hallward compie un errore nel suo altrimenti eccellente Out of This World, in cui afferma solo l'aspetto del passato puro come

campo virtuale in cui il destino di tutti gli eventi attuali è sigillato in anticipo, dal momento che «ogni cosa è già scritta» in esso. Nel momento in cui vediamo la realtà sub specie aeternitatis, la libertà assoluta coincide con la necessità-assoluta e il suo puro automatismo: essere liberi significa lasciarsi fluire liberamente nella e con la necessità sostanziale. Ma se Hallward ha ragione a sottolineare che la libertà per Deleuze « non è una questione di libertà umana, ma di liberazione dall' umanità »,[65]implica l'immergersi nel flusso creativo della Vita assoluta, la conclusione politica che ne trae sembra troppo facile:

[...] dal momento che un modo o una monade libera è semplicemente quella che ha eliminato la sua resistenza alla volontà sovrana che lavora attraverso di esso, ne segue che più assoluto è il potere sovrano, più « liberi » sono coloro che vi sono soggetti.[66]

Hallward ignora il movimento retroattivo sui cui insiste Deleuze, il modo in cui questo puro passato eterno ci determina pienamente è esso stesso soggetto al cambiamento retroattivo. Noi siamo dunque al contempo lasciati liberi e più liberi di quanto pensiamo: siamo assolutamente passivi, determinati dal passato e dipendenti da esso, ma abbiamo la libertà di ridefinire la portata di questa determinazione, ovvero, di (sovra)determinare il passato che ci determinerà. Deleuze è qui inaspettatamente vicino a Kant, per il quale sono determinato dalle cause, ma posso determinare retroattivamente quali cause mi determineranno: noi, soggetti, siamo affetti passivamente da motivazioni e oggetti patologici, ma, in modo riflessivo, abbiamo noi stessi il potere minimo di accettare (o rifiutare) di essere affetti in questo modo; in altre parole, determiniamo retroattivamente le cause a cui è concesso di determinarci, o, almeno, il modo di questa determinazione lineare. La «libertà» è dunque costitutivamente retroattiva: nella sua forma più elementare, non è un atto libero che, dal nulla, inizia un nuovo legame causale, ma un atto retroattivo di assunzione di quali nessi/sequenze di necessità mi determineranno. Qui è necessario aggiungere una torsione hegeliana di Spinoza: la libertà non è semplicemente « necessità riconosciuta/conosciuta », ma necessità riconosciuta/assunta, la necessità costituita/attualizzata attraverso questo riconoscimento. Così, quando Deleuze fa riferimento alla descrizione di Proust della musica di Vinteuil che ossessiona

Swann - come se gli esecutori suonassero non tanto la breve frase musicale, ma celebrassero i riti necessari alla sua apparizione - egli evoca l'illusione necessaria: generare l'evento-senso è esperito come un'evocazione rituale di un evento preesistente, come se l'evento fosse già là, aspettando la nostra chiamata nella sua virtuale presenza.

Questa questione richiama, ovviamente, il tema protestante della predestinazione: lungi dall'essere un tema teologico reazionario, la predestinazione è un elemento chiave della teoria materialistica del senso, a condizione che lo leggiamo sulla scia dell'opposizione deleuziana tra potenziale e attuale. Ciò vuol dire che la predestinazione non significa che il nostro fato è sigillato in un testo effettivamente esistente per l'eternità nella mente divina; la struttura che ci predestina appartiene al passato eterno puramente potenziale che, come tale, può essere riscritto retroattivamente dal nostro atto. Questo forse è il significato ultimo dell'unicità dell'incarnazione del Cristo: è un atto che cambia radicalmente il nostro destino. Prima di Cristo, eravamo determinati dal destino, prigionieri del circolo del peccato e della sua espiazione, mentre la cancellazione da parte di Cristo dei nostri peccati passati significa precisamente che il suo sacrificio cambia il nostro passato potenziale e dunque ci rende liberi. Quando Deleuze scrive che « la mia ferita esisteva prima di me; sono nato per incarnarla », questa variazione sul tema del gatto dello Cheshire e del suo sogghigno in Alice nel paese delle meraviglie (il gatto era nato per incarnare questo sogghigno) ci fornisce una formula perfetta per il sacrificio di Cristo: Cristo è nato per incarnare la sua ferita, per essere crocifisso. Il problema è la lettura teleologica di questa frase, come se gli atti compiuti da una persona si limitassero a realizzare il suo fato eterno inscritto nella sua idea potenziale:

L'unico vero compito di Cesare è di essere all'altezza degli eventi per incarnare i quali è stato creato. Amor fati. Ciò che Cesare fa in atto non aggiunge niente a ciò che è in potenza. Quando Cesare passa realmente il Rubicone, questo non implica una deliberazione o una scelta, dal momento che è semplicemente parte dell'intero, immediata espressione della Cesarità, non fa che svolgere o « aprire » qualcosa che era già da sempre contenuto nel concetto di Cesare.[67]

Ma che dire della retroattività di un gesto che (ri)costituisce questo stesso passato? Questa, forse, è la definizione più succinta di cosa sia un atto autentico: nella nostra attività ordinaria, in realtà, non facciamo che seguire le coordinate (virtuali-fantasmatiche) della nostra identità, mentre un atto vero e proprio è il paradosso di un movimento attuale che cambia (retroattivamente) le coordinate « trascendentali » potenziali dell'essere del suo agente - o, in termini freudiani, che non solo cambia l'attualità del nostro mondo, ma «scuote anche i suoi inferi ». Abbiamo dunque una sorta di riflessivo « ripiegamento della condizione sul fatto di cui essa era condizione»: [68] mentre il passato puro è la condizione trascendentale dei nostri atti, i nostri atti non solo creano un nuova realtà in atto, ma cambiano retroattivamente questa condizione. Nella predestinazione, il destino è sostanzializzato in una decisione che precede il processo, così che la posta in gioco delle attività individuali non è costituire performativamente il loro destino, ma scoprire (o indovinare) il destino preesistente di qualcuno. Ciò che viene offuscato in questo modo è il rovesciamento dialettico della contingenza in necessità o il modo in cui l'esito di un processo contingente è l'apparire della necessità: le cose « saranno state » retroattivamente necessarie. Questo rovesciamento è stato così descritto da Jean-Pierre Dupuy:

L'evento catastrofico è inscritto nel futuro come un destino, certo, ma anche come un caso contingente: avrebbe potuto non verificarsi, anche se, al futuro anteriore, sembra necessario. [...] Se si verifica un avvenimento che lascia il segno, ad esempio una catastrofe, non poteva non verificarsi; e contemporaneamente si pensa che, non essendosi verificato, non è inevitabile.[69]

Dupuy prende come esempio le elezioni presidenziali francesi del maggio 1995; ecco la previsione di gennaio del principale istituto di sondaggi: « Se Balladur verrà eletto, l'8 maggio prossimo, potremo dire che l'esito delle elezioni presidenziali era stato deciso prima ancora che venissero fatte».[70] Se - accidentalmente - ha luogo un evento, esso crea la catena precedente che rende inevitabile la sua apparizione: è questa, e non il luogo comune riguardo al modo in cui la necessità soggiacente si esprime nel e attraverso il gioco accidentale delle apparenze, in nuce

la dialettica hegeliana della contingenza e della necessità. Lo stesso vale per la Rivoluzione d'ottobre (una volta che i bolscevichi vinsero e stabilizzarono la loro presa del potere, la loro vittoria apparve come l'esito e l'espressione di una necessità storica più profonda), e anche per la prima e molto contestata vittoria di Bush alle presidenziali statunitensi (dopo la contingente e contestata maggioranza in Florida, la sua vittoria appare retroattivamente come l'espressione di una tendenza politica statunitense più profonda). In questo senso, sebbene siamo determinati dal destino, siamo comunque liberi di scegliere il nostro destino. Questo, secondo Dupuy, è anche il modo in cui dovremmo affrontare la crisi ecologica: non analizzare « realisticamente » le possibilità della catastrofe, ma accettarla come Destino nel senso hegeliano. Come l'elezione di Balladur, « se la catastrofe ha luogo, si può dire che il suo avvenimento era deciso prima che avesse luogo ». Il destino e l'azione libera (fissando il « se») vanno dunque mano nella mano: la libertà è nel suo senso più radicale la libertà di cambiare il proprio Destino.

Il Reale

Rimane un altro elemento, curioso, da menzionare: la critica di Stavrakakis secondo cui avrei trascurato la negatività (nella mia opera, la negatività scomparirebbe magicamente nella positività dell'Atto) è, come nota lo stesso Stavrakakis, l'esatto opposto della critica di Peter Hallward alla mia opera: la critica di Hallward riguarda la mia presunta fascinazione patologica per la negatività, l'istinto di morte e così via,' che perde di vista la positività dell'Evento. Non è strano: due letture critiche della stessa opera che mi attribuiscono due posizioni del tutto opposte? La conclusione che si impone non è che entrambi i miei critici non fanno che usare la mia teoria come una sorta di simbolo da collocare in un posto prestabilito nel loro modellino delle posizioni « sbagliate »?[71]

Perché, allora, Stavrakakis deve aderire ostinatamente alla nozione ridicola di atto che mi viene attribuita? Ovviamente, la differenza non è solo verbale, un semplice fraintendimento - non è che io e Stavrakakis

affermiamo la stessa cosa e lui mi ha semplicemente frainteso. La sua perversione è condizionata da una debolezza nel suo apparato teorico di base, una faglia che gli impedisce di articolare un progetto politico realizzabile, così che tutto ciò che egli offre è una nuova versione delle vecchie banalità freudo-marxiste. Si può notare questa debolezza di base già nella sua breve riflessione metodologica nell'Introduzione, in cui egli richiama l'attenzione sulla circolarità delle scienze positive che sostengono che le loro teorie rispecchiano pienamente la realtà e sono provate dai fatti, dimenticando in questo modo che i «fatti oggettivi» a cui fanno riferimento non sono il Reale pre-Simbolico diretto, ma un Reale che è già mediato/costruito dal Simbolico:

Contrariamente all'ottimismo popolare incondizionato dell'Illuminismo, la conoscenza in generale non è mai adeguata; qualcosa sfugge sempre. E come se la teoria fosse una coperta troppo corta, incapace di coprire il nostro vibrante e imprevedibile campo di esperienza reale.[72]

La premessa che sta dietro a quest'affermazione è l'identificazione della coppia conoscenza-esperienza con la coppia Simbolico-Reale: si deve affermare la «tensione costitutiva tra conoscenza ed esperienza, simbolico e reale».[73]La coppia lacaniana Simbolico/Reale è dunque ricondotta al tema empirista di senso comune secondo cui «le teorie sono grigie, mentre l'albero della vita è verde»: la nostra conoscenza è sempre limitata, non può mai abbracciare pienamente e rendere conto della ricchezza dell'esperienza. Dal momento che, però, non si può fuoriuscire dalla conoscenza e afferrare direttamente il Reale, si deve continuare, perseguendo il compito senza fine della simbolizzazione del Reale, con la piena consapevolezza che ogni simbolizzazione determinata è instabile, temporanea, che sarà presto o tardi destabilizzata attraverso un incontro traumatico con il Reale:

Di fronte all'irriducibilità del reale dell'esperienza, sembra che non abbiamo nessun'altra opzione se non simbolizzare, continuare a simbolizzare, cercando di attuare un accerchiamento positivo della negatività. Ma non deve essere una simbolizzazione fantasmatica che tenti di mortificare il reale dell'esperienza [...] Essa dovrà articolare un insieme di gesti simbolici (positivizzazioni) che includeranno un

riconoscimento dei limiti reali del simbolico, dei limiti reali della teoria, e dei tentativi di « istituzionalizzare » simbolicamente la mancanza reale, la traccia (negativa) dell'esperienza, o piuttosto della nostra incapacità di neutralizzare l'esperienza.[74]

In questo modo andiamo a finire in quello che Hegel chiamava il « cattivo infinito »: il soggetto si sforza di colmare la sua mancanza costitutiva e si procura un'identità attraverso le identificazioni simboliche e immaginarie; tuttavia, nessuna identificazione può produrre un'identità piena, la mancanza riemerge sempre... Stavrakakis qui non è abbastanza radicale nel portare fino in fondo le proprie premesse: ogni campo simbolico ha bisogno di un significante della mancanza per colmarsi. Come riconobbe già Spinoza, nella religione tradizionale « Dio » è un significante di questo tipo (dal punto di vista della vera conoscenza, «Dio» non ha contenuto positivo, il significante si limita a positivizzare la nostra ignoranza). In breve, sebbene Stavrakakis proponga infinite variazioni del motivo secondo cui io non prenderei in considerazione la possibilità che la mancanza stessa sia simbolizzata-positivizzata-istituzio-nalizzata, egli stesso non vede dove essa è già all'opera.

Non c'è niente di costitutivamente « sovversivo » o « progressivo nella nozione di «significante della mancanza». La figura dell'ebreo nell'antisemitismo non ne è l'esempio ideologico supremo? Questa figura non ha un contenuto positivo coerente, ciò che la tiene insieme è il nome « ebreo » in quanto significante vuoto. Il che equivale a dire che la struttura è la stessa di quella della buona, vecchia, battuta anticomunista polacca dell'epoca del «socialismo realmente esistente»: «Il socialismo è la sintesi delle più grandi conquiste di tutti i precedenti modi di produzione: dalla società priva di classi tribale prende il primitivismo, dal modo asiatico di produzione prende il dispotismo, dall'antichità prende la schiavitù, dal feudalesimo prende il dominio sociale dei signori sui servi, dal capitalismo prende lo sfruttamento e dal socialismo prende il nome ». La figura antisemita dell'ebreo prende dai grandi capitalisti la loro ricchezza e il controllo sociale, dagli edonisti la depravazione sessuale, dalla cultura popolare mercificata e dalla stampa scandalistica la volgarità, dalle classi umili la sporcizia e il cattivo odore, dagli intellettuali le loro sofisticherie corrotte, e dagli

ebrei il nome. E l'intervento del significante puro/vuoto che genera il misterioso X, il *JE NE SAIS QUOI* che rende ebreo l'ebreo: per un vero antisemita, un ebreo non è semplicemente corrotto, promiscuo ecc., egli è corrotto, promiscuo ecc. perché è un ebreo. In questo senso, all'interno del discorso antisemita, ebreo è chiaramente un significante della mancanza, la mancanza nell'Altro.

Di conseguenza, l'equazione di Stavrakakis tra Reale ed esperienza dell'eccesso della realtà rispetto alla sua simbolizzazione non ha niente a che vedere con il Reale lacaniano (o, in questo caso, laclauiano). L'« antagonismo » laclauiano non è la positività del Reale al di fuori del Simbolico, è del tutto inerente al Simbolico, ne è l'incrinatura o l'impossibilità immanente. Il Reale non è la realtà sostanziale trascendente che disturba dall'esterno l'equilibrio Simbolico, ma l'ostacolo immanente, l'inciampo, dello stesso ordine Simbolico. Questo fraintendimento empirista del Reale spiega lo strano uso che Stavrakakis fa della « negatività »: il Reale come eccesso dell'esperienza rispetto alla sua simbolizzazione è «negativo» solo nel senso superficiale che mina la simbolizzazione, dal momento che funziona come l'Alterità che le resiste; in se stesso, tuttavia, questo Reale è la positività della ricchezza esuberante dell'esperienza. Per Lacan, le cose stanno esattamente al contrario. E vero che il primo Lacan (nei suoi primi seminari) a volte usa «il Reale » per designare la realtà pre-Simbolica; tuttavia, questo Reale è la pura positività dell'essere privo di mancanza. Come Lacan ripete continuamente in questi anni, *RIEN NE MANQUE DANS LE RÉEL,* la mancanza è introdotta solo dal simbolico. Per questo motivo, per Lacan, la negatività non è il Reale che mina il Simbolico dall'esterno, ma il Simbolico stesso, il processo di simbolizzazione con la sua astrazione violenta, con la sua riduzione della ricchezza dell'esperienza al *TRAIT UNAIRE* significante. Lacan cita Hegel: una parola è l'assassino della cosa che essa designa, la sua mortificazione.

Per Lacan, la forma elementare di negatività, dunque, non è l'eccesso dell'esperienza rispetto alla sua simbolizzazione, ma lo scarto che separa la simbolizzazione dalla realtà esperita. Si pensi alla grossa foto di un elefante sulla copertina dell'edizione francese del primo seminario di Lacan: l'elefante è presente nel suo significante, pur non

essendoci un « elefante reale » che si aggira nei dintorni. Questa riduzione brutale dell'elefante « reale» al suo significante, è la negatività (o la pulsione di morte) nella sua forma più pura. Sebbene successivamente Lacan abbia modificato la sua posizione (la « pulsione di morte » è successivamente definita come lo stesso sistema Simbolico che opera autonomamente, ignorando la realtà; infine, la « pulsione di morte » è concepita come il Reale che resiste alla simbolizzazione), il Reale rimane immanente al Simbolico, ne è il nucleo traumatico inerente: non c'è Reale senza Simbolico, è l'emergenza del Simbolico a introdurre nella realtà lo scarto del Reale.

E inquietante trovare qualcuno che può ancora (pensare e) scrivere come se Hegel non fosse esistito[75] - e non solo Hegel: che dire della nozione lacaniana di mathema, di reale scientifico come insieme delle formule matematiche contrapposte all'esperienza immaginaria? Questo è il motivo per cui Lacan contrappone rigidamente la « conoscenza nel reale » scientifica alla comprensione ermeneutica immaginaria. Inoltre, l'approccio di Stavrakakis non coglie nemmeno la relazione propriamente dialettica tra teoria e prassi nella psicoanalisi. La posizione di Freud era che la psicoanalisi sarebbe stata pienamente possibile solo in una società che non avesse più avuto bisogno di essa, così che la teoria psicoanalitica è non solo la teoria di ciò che ha luogo nella prassi analitica, la teoria delle condizioni di possibilità della prassi, ma al contempo la teoria della sua impossibilità, del perché la prassi è sempre aperta al fallimento, persino destinata a fallire. In questo senso, non è semplicemente la prassi a eccedere la teoria, ma la teoria a concettualizzare il limite della prassi, il suo Reale.

Poiché dimentica questo status reale (non meramente simbolico) della conoscenza scientifica, Stavrakakis identifica la conoscenza e la comprensione: sulla stessa linea di pensiero concernente il limite della conoscenza, egli menziona l'avvertimento di Lacan che « una delle cose rispetto alla quale dobbiamo stare più in guardia è comprendere troppo ». Tuttavia, la questione di Lacan non è, come sostiene Stavrakakis, che «registrare i limiti della comprensione permette un migliore, o meglio, differente tipo di comprensione».[76] Quando Lacan parla di una «sorta di rifiuto della comprensione», egli contrappone comprensione e conoscenza analitica: l'obiettivo dell'analisi non è comprendere il

paziente, scovare i significati nascosti dei suoi significanti, ma, al contrario, ridurre il significato al « non senso significante », come afferma nel Seminario XI.

La questione chiave qui è che il Reale lacaniano, nella sua opposizione al simbolico, non ha assolutamente niente a che fare con il tema empirista (o fenomenologico, o storicista, o Lebensphilosophie) tradizionale della ricchezza della realtà che non può essere ridotta a determinazioni concettuali astratte. Il Reale lacaniano è ancora più riduzionista di ogni altra struttura simbolica: lo tocchiamo quando sottraiamo da un campo simbolico tutta la ricchezza delle sue determinazioni, riducendolo a un minimum di antagonismo. A causa di questo status « minimalista » - puramente formale e non sostanziale - del Reale, per Lacan *RÉPÉTITION PRÉCÈDES REPRESSION* - o, come afferma Deleuze sinteticamente: « Io non ripeto perché rimuovo. Rimuovo perché ripeto [...] ».[77] Non è che dapprima reprimiamo un qualche contenuto traumatico, e poi, dal momento che siamo incapaci di ricordarlo e dunque di chiarire la nostra relazione con esso, questo contenuto continua a ossessionarci, ripetendosi sotto mentite spoglie. Se il Reale è una differenza minima, allora la ripetizione (che stabilisce questa differenza) è primordiale; il primato della repressione emerge con la « reificazione » del Reale in una Cosa che resiste alla simbolizzazione: solo allora appare che il Reale escluso/represso insiste e si ripete. Il Reale a livello primordiale non è nient'altro che lo scarto che separa una cosa da se stessa, lo scarto della ripetizione. La conseguenza di ciò è, dunque, l'inversione della relazione tra ripetizione e rammemorazione. Il famoso motto di Freud: « Siamo costretti a ripetere ciò che non ricordiamo », deve dunque essere capovolto: ciò che non siamo capaci di ripetere, ci ossessiona e ci costringe a ricordare. Il modo per fare i conti con un trauma passato non è ricordarlo, ma ripeterlo pienamente nel senso kierkegaardiano.

Cos'è la « differenza pura » deleuziana nella sua forma più pura, per usare un'espressione tautologica? Essa è la differenza puramente virtuale di un ente che si ripete come totalmente identico rispetto alle sue proprietà attuali:

Ci sono differenze significative nelle intensità potenziali espresse nelle

nostre sensazioni in atto. Queste differenze non corrispondono a differenze effettivamente riconoscibili. Il fatto che la sfumatura di rosa sia cambiata in modo non identificabile non è affatto importante. Ciò che importa è che il cambiamento è il segno di una riorganizzazione di un'infinità di altre relazioni in atto e in potenza.[78]

Non è una differenza pura di questo tipo ad aver luogo nella ripetizione della stessa linea melodica nell'Humoresque di Robert Schu-mann? Quest'opera deve essere interpretata sullo sfondo della perdita graduale della voce nei canti di Schumann: non si tratta di un semplice pezzo per pianoforte, ma di un canto privo di linea vocale, con una linea vocale ridotta al silenzio, così che tutto ciò che ascoltiamo nei fatti è l'accompagnamento al pianoforte. Questo è il modo in cui si dovrebbe interpretare la famosa « voce interna » {innere Stimme) aggiunta da Schumann (nella partitura) come terza linea tra le due linee del piano, quella più alta e quella più bassa: come una linea melodica vocale che resta una «voce interna » non vocalizzata (che esiste solo come Augenmusik, musica solo per gli occhi, in forma di note scritte). Questa melodia assente deve essere ricostruita sulla base del fatto che il primo e il terzo livello (le linee della mano destra e della mano sinistra del pianoforte) non si relazionano l'una all'altra direttamente, ovvero, la loro relazione non è quella di un rispecchiamento immediato: per rendere conto della loro interconnessione, si è dunque costretti a (ri)costruire un terzo livello (linea melodica) intermedio, «virtuale» che non può essere suonato per ragioni strutturali. Schumann porta questo procedimento della melodia assente sino a un'autoreferenzialità apparentemente assurda, quando, più avanti nello stesso frammento di Humoresque, ripete le stesse due linee melodiche effettivamente suonate, ma questa volta la partitura non contiene una terza linea melodica assente, una voce interna: ciò che è assente qui è la melodia assente, cioè l'assenza stessa. Come suonare queste note, quando, sul piano di ciò che nei fatti deve essere suonato, esse ripetono esattamente le note precedenti? Le note effettivamente suonate sono private solo di ciò che non c'è, della loro mancanza costitutiva, o, per far riferimento alla Bibbia, perdono persino ciò che non hanno mai avuto. Il vero pianista dovrebbe dunque avere il savoir- faire per suonare le note esistenti, positive, in modo tale che si sia in grado di distinguere l'eco delle noti virtuali « silenti » di accompagnamento che

non vengono suonate o della loro assenza... E questa, allora, la differenza pura: il niente in atto, lo sfondo potenziale, che rende ragione della differenza tra due linee melodiche.

Questa logica della differenza potenziale può essere colta anche in un altro paradosso. La versione cinematografica di Billy Bathgate di Edgar Doctorow è fondamentalmente un fallimento, ma interessante: un fallimento che evoca comunque nello spettatore lo spettro del romanzo molto migliore da cui è tratto. Tuttavia, quando si va a leggere il romanzo su cui si basa il film, si rimane delusi: questo non è il romanzo evocato dal film come il modello rispetto al quale esso ha fallito. La ripetizione (di un romanzo fallito in un film fallito) dà dunque luogo a un terzo elemento, puramente virtuale, il romanzo migliore. Questo è un caso esemplare di ciò che Deleuze sviluppa nelle pagine cruciali di Differenza e ripetizione:

Ma se è vero che i due presenti sono successivi, a una distanza variabile nella serie dei reali, essi formano piuttosto due serie reali coesistenti in rapporto all'oggetto virtuale di un'altra natura, che non cessa di circolare e di spostarsi in esse [...]. La ripetizione non si costituisce da un presente all'altro, ma tra le due serie coesistenti formate da questi presenti in funzione dell'oggetto virtuale (oggetto=x).[79]

Rispetto a Billy Bathgate: il film non « ripete » il romanzo da cui è tratto; piuttosto, entrambi «ripetono» l'x virtuale irripetibile, il « vero » romanzo il cui spettro è generato nel passaggio dal romanzo effettivo al film. Il movimento soggiacente è qui più complesso di quanto appaia. Non si tratta semplicemente di concepire il punto di partenza (il romanzo) come un'« opera aperta », piena di possibilità che potranno essere sviluppate successivamente, poste in atto in versioni successive; o - ancora peggio - di concepire l'opera originale come un pre-testo che potrà successivamente essere incorporato in altri con-testi e a cui potrà essere dato un significato del tutto differente rispetto a quello originale. Ciò che viene perso in questo caso è il movimento retroattivo, a ritroso, che è stato descritto per la prima volta da Henri Bergson, un punto di riferimento chiave per Deleuze. Nelle Due fonti della morale e della religione, Bergson descrive la strana sensazione di cui fece esperienza il 4 agosto 1914, quando fu dichiarata la guerra tra Francia e Germania:

Malgrado il mio sconvolgimento, e benché una guerra, anche vittoriosa, mi apparisse come una catastrofe, io provavo ciò che dice [William] James, un sentimento di ammirazione per la facilità con la quale si era effettuato il passaggio dall'astratto al concreto: chi avrebbe creduto che un'eventualità così formidabile potesse fare il suo ingresso nel reale con così poco imbarazzo?[80]

Ciò che è cruciale qui è la modalità della rottura tra il prima e il dopo: prima del suo scoppio, la guerra appariva a Bergson « insieme come probabile e come impossibile: idea complessa e contraddittoria che durò fino alla data finale »; [81] dopo il suo scoppio, tutto questo a un tratto diviene reale e possibile e il paradosso risiede in questa apparenza di probabilità retroattiva:

Che si possa inserire il reale nel passato e lavorare così a ritroso nel tempo, io non l'ho mai preteso. Ma che vi si possa porre il possibile,

o piuttosto che il possibile vada a porvisi da sé in ogni momento, ciò è fuor di dubbio. Via via che la realtà si crea, imprevedibile e nuova, la sua immagine si riflette dietro di sé nel passato indefinito. Si trova così a essere stata in ogni tempo possibile, ma è in questo momento preciso che comincia a esserlo sempre stata ed ecco perché dicevo che la sua possibilità non precede la sua realtà, ma l'avrà preceduta una volta apparsa la realtà.[82]

E questo è ciò che avviene nell'esempio di Billy Bathgate: il film inserisce retroattivamente nel romanzo la possibilità di un romanzo diverso, molto migliore. E non incontriamo una logica simile nella relazione tra stalinismo e leninismo? Anche qui/sono in gioco tre momenti: la politica di Lenin prima della pressi del potere di Stalin; la politica stalinista; lo spettro del «leninismo» generato retroattivamente dallo stalinismo (nella sua versione, stalinista ufficiale, ma anche nella versione critica verso lo stalinismo, come quando, nel processo della « destalinizzizazione » dell'URSS, lo slogan impiegato fu quello del «ritorno ai principi originari di Lenin»). Si dovrebbe, tuttavia, arrestare il gioco ridicolo della contrapposizione tra terrore stalinista e « autentica » eredità leninista tradita dallo stalinismo: il «leninismo» è una nozione assolutamente stalinista. Il gesto di proiezione del

potenziale emancipatore-utopico dello stalinismo all'indietro, in un tempo precedente, segnala l'incapacità di questa linea di pensiero di assumere la « contraddizione assoluta », la tensione insopportabile inerente allo stesso progetto stalinista. E dunque cruciale distinguere il «leninismo » (come nucleo autentico dello stalinismo) dalla prassi politica e dall'ideologia effettiva del periodo di Lenin: la grandezza effettiva di Lenin non è la stessa dell'autentico mito stalinista del leninismo.

E per colmo di ironia questa logica della ripetizione, elaborata da Deleuze, l'antihegeliano per eccellenza, si trova al cuore della dialettica hegeliana: essa si basa su una relazione propriamente dialettica tra realtà temporale e assoluto eterno. L'assoluto eterno è il punto immobile di riferimento attorno a cui circolano le rappresentazioni temporali, il loro presupposto; tuttavia, precisamente come tale, esso è posto da queste rappresentazioni temporali, dal momento che non è preesistente rispetto a esse: emerge nello scarto tra la prima e la seconda - nel caso di Billy Bathgate, tra il romanzo e la sua ripetizione nel film. O, per tornare a Humoresque: l'eterno assoluto è una terza linea melodica che non viene suonata, il punto di riferimento delle due linee suonate nella realtà. E assoluto, ma fragile: se le due linee effettive sono suonate in modo sbagliato, scompare... Questa è ciò che si potrebbe chiamare « teologia materialista »: l'idea che la successione temporale stessa crei l'eternità.

La vacuità della politica della jouissance

Il cortocircuito tra l'ontologia e la politica di Stavrakakis non è difficile da indovinare: l'accettazione del vuoto costitutivo nel Simbolico, la «mancanza nell'Altro», fornisce lo spazio per teorizzare la democrazia come istituzionalizzazione della contingenza. Questo ci porta alla scommessa politica del libro di Stavrakakis:

[...] combinare un atteggiamento etico che rinvigorisca la democrazia moderna con una passione reale per la trasformazione, capace di stimolare il corpo politico senza riabbracciare l'utopismo obsoleto della sinistra tradizionale.[83]

Una tale combinazione deve realizzare un « delicato equilibrio »,[84] evitando entrambi gli estremi della democrazia egualitaria priva di passione à la Habermas e dell'impegno totalitario appassionato.

L'equilibrio è tra la mancanza e l'eccesso: la mancanza è articolata nella teoria del discorso, mentre l'eccesso indica il godimento come fattore politico. Per esempio, nei recenti dibattiti sull'identità europea, « il fatto di trascurare il lato affettivo dell'identificazione conduce a uno spostamento dell'energia catetica, che è ora investita nei discorsi politici e ideologici antieuropei ».[85]

La società moderna è definita dalla mancanza di una garanzia trascendentale ultima, o, in termini libidinali, di jouissance totale. Ci sono tre vie principali per affrontare questa negatività: quella utopica, quella democratica e quella postdemocratica. La prima (totalitarismo, fondamentalismo) cerca di rioccupare il terreno della jouissance assoluta costruendo una società utopica e armonica che elimini la negatività. La seconda, quella democratica, mette in atto un equivalente politico dell'«attraversamento della fantasia»: essa istituzionalizza la mancanza stessa creando lo spazio per gli antagonismi politici. La terza, la postdemocrazia consumista, cerca di neutralizzare la negatività trasformando la politica in amministrazione apolitica: gli individui perseguono le loro fantasie consumiste nello spazio regolato dall'amministrazione sociale degli esperti. Oggi che la democrazia si sta evolvendo gradualmente in postdemocrazia consumista, si deve insistere sul fatto che il potenziale democratico non è esaurito; «la democrazia come progetto incompiuto » potrebbe essere lo slogan di Stavrakakis in questo senso. La chiave per resuscitare questo potenziale democratico è mobilitare nuovamente il godimento: « Ciò di cui c'è bisogno, in altri termini, è urietica democratica godibile del politico».[86]

E profondamente sintomatico il fatto che Stavrakakis taccia rispetto a uno spostamento chiave negli scritti di Laclau degli ultimi anni: in Populist Reason, Laclau ha evidentemente cambiato la sua posizione dalla « democrazia radicale » al populismo, riducendo la democrazia al momento della rivendicazione democratica all'interno del sistema. Questo spostamento ha chiare basi e implicazioni politiche - è

sufficiente menzionare il sostegno di Laclau a Hugo Chàvez. Si può facilmente immaginare una situazione determinata da una tensione tra un blocco di potere democratico istituzionalizzato e un blocco populista d'opposizione, in cui Laclau (e, mi si lasci aggiungere per evitare qualsiasi malinteso, in questo caso sarei dalla sua parte) opterebbe per il blocco populista. Quando Stavrakakis critica la mia affermazione che una «dittatura militare progressista» può giocare un ruolo positivo, egli ovviamente non si rende conto del mio riferimento implicito a Laclau.[87]

Ma la questione chiave qui è, ovviamente, di che genere di godimento stiamo parlando.

L'investimento libidinale e la mobilitazione della jouissance sono i prerequisiti necessari di ogni identificazione sostenibile (dal nazionalismo al consumismo). Questo vale anche per l'etica democratica radicale della politica. Ma il tipo di investimento implicato deve ancora essere deciso.[88]

La soluzione di Stavrakakis è: né il godimento fallico del potere né l'utopia del pieno godimento incestuoso, ma un (non del tutto) parziale godimento non fallico. Come si può immaginare, io rientro in questo schema in qualità di rappresentante dell'utopia incestuosa, tra «quelle persone di sinistra disilluse, che, incapaci di elaborare il lutto della « rivoluzione proletaria » e dell'« utopia », optano per un ritorno nostalgico alla vecchia politica - sconfitta e pericolosa - della rioccupazione»,[89]ancora una volta, come se il mio libro su Lenin, Revolution at the Gates, non fosse appunto un libro di elaborazione del lutto: non di attaccamento malinconico, ma di separazione da Lenin:

Di conseguenza, RIPETERE Lenin NON significa un RITORNO a Leni -ripetere Lenin vuol dire accettare che «Lenin è morto», che la sua soluzione particolare è fallita, ed è fallita persino in modo mostruoso, ma che in esso c'era una scintilla utopica che vale la pena salvare. Ripetere Lenin significa che si deve distinguere tra ciò che Lenin ha effettivamente fatto e il campo di possibilità che ha aperto, la tensione in Lenin tra ciò che ha effettivamente fatto e un'altra dimensione, ciò che « in Lenin era più di Lenin stesso ». Ripetere Lenin è ripetere non

ciò che Lenin HA FATTO, ma ciò che NON È RIUSCITO A FARE, l sue opportunità MANCATE.[90]

Nelle ultime pagine del suo libro, cercando di dimostrare che «la soggettività democratica è capace di ispirare forti passioni »,[91] Stavrakakis fa riferimento all'altra jouissance lacaniana, « una jouissance al di là dell'accumulazione, della dominazione e della fantasia, un godimento del non tutto o del non intero ». [92]Come raggiungere questa jouissance? Compiendo il « sacrificio dell'objet petit a fantasmatico » che, solo, « rende raggiungibile quest'altra jouissance».[95]

Il compito centrale nella psicoanalisi - e nella politica - è staccare l'objet petit a dal significante della mancanza nell'Altro [...], staccare la fantasia (antidemocratica e postdemocratica) dall'istituzionalizzazione democratica della mancanza, rendendo possibile l'accesso a un godimento parziale al di là della fantasia. [...] Solo così saremo in grado di godere realmente del nostro godimento parziale, senza subordinarlo al desiderio disastroso della fantasia. Al di là della sua dialettica del disconoscimento, questa è la sfida concreta che ci rivolge la sinistra lacaniana.[94]

L'idea che sta dietro queste righe è incredibilmente semplicistica: in totale contraddizione con Lacan, Stavrakakis riduce l'objet petit a al suo ruolo nella fantasia: l'objet a è questo X eccessivo che trasforma magicamente gli oggetti parziali che occupano il posto della mancanza nell'Altro nella promessa utopica dell'impossibile pienezza della jouissance. Ciò che Stavrakakis propone è, dunque, la visione di una società in cui il desiderio funziona senza un objet a, senza l'eccesso destabilizzante che lo trasforma in un « desiderio disastroso della fantasia »; come Stavrakakis dice in modo sintomaticamente tautologico, dobbiamo imparare a « godere realmente del nostro godimento parziale ».

Per Lacan, al contrario, l'objet a è un (altro) nome per l'« oggetto parziale » freudiano, e questo è il motivo per cui non può essere ridotto al suo ruolo nella fantasia che sorregge il desiderio; per questa ragione,

come sottolinea Lacan, si deve distinguere il suo ruolo nel desiderio e nella pulsione. Seguendo Jacques-Alain Miller, si deve qui introdurre una distinzione tra due tipi di mancanza, la mancanza vera e propria e il buco: la mancanza è spaziale, designa un vuoto all'interno di uno spazio, mentre il buco è più radicale, designa il punto in cui questo stesso ordine spaziale si spezza (come nel « buco nero » della fisica) P In ciò risiede la differenza tra il desiderio e la pulsione: il desiderio si fonda sulla sua mancanza costitutiva, mentre la pulsione circola attorno a un buco, a uno scarto nell'ordine dell'essere. In altre parole, il movimento circolare della pulsione obbedisce alla logica arcana dello spazio curvo, in cui la distanza più breve tra due punti non è una linea dritta, ma una curva: la pulsione « sa » che la strada più breve per raggiungere il suo fine è circolare attorno al suo obiettivo-oggetto. (Si deve tenere in considerazione qui la ben nota distinzione lacaniana tra il fine e l'obiettivo della pulsione: mentre l'obiettivo è l'oggetto attorno a cui circola la pulsione, il suo [vero] fine è la continuazione infinita di questa stessa circolazione in quanto tale).

Miller ha proposto anche una distinzione benjanimiana tra « ansia costituita » e ansia « costituente », che è cruciale rispetto allo spostamento dal desiderio alla pulsione: mentre la prima designa la nozione abituale dell'abisso terrificante e affascinante dell'ansia che ci ossessiona, il suo circolo infernale che minaccia di trascinarci con esso, la seconda rappresenta il confronto « puro » con l'objet petit a in quanto costituito nella sua perdita. [96] Miller ha ragione a sottolineare qui due caratteristiche: la differenza che separa l'ansia costituita da quella costituente concerne lo status dell'oggetto rispetto alla fantasia. Nel caso dell'ansia costituita, l'oggetto rimane all'interno dei confini di una fantasia, mentre abbiamo l'ansia costituente solo quando il soggetto « attraversa la fantasia » e si confronta con il vuoto, con lo scarto, riempito dall'oggetto fantasmatico. Tuttavia, per chiara e convincente che sia, questa formulazione di Miller non coglie l'autentico paradosso o, piuttosto, l'ambiguità dell'objet a. Quando egli definisce l'objet a come l'oggetto che si sovrappone alla sua perdita, che emerge come il momento stesso della sua perdita (così che tutte le sue incarnazioni fantasmatiche, dai sensi alla voce allo sguardo, sono rappresentazioni metonimiche del vuoto, del niente), egli rimane all'interno dell'orizzonte del desiderio: il vero oggetto-causa del

desiderio è il vuoto riempito dalle sue incarnazioni fantasmatiche. Mentre, come sottolinea Lacan, l'objet a è anche l'oggetto della pulsione, la relazione qui è assolutamente diversa: sebbene in entrambi i casi il legame tra oggetto e perdita sia cruciale, nel caso dell'objet a come oggetto-causa del desiderio, abbiamo un oggetto che è originariamente perso, che coincide con la propria perdita, che emerge come perdita, nel caso dell'objet a come oggetto della pulsione, l'«oggetto» è direttamente la perdita stessa. Nello spostamento dal desiderio alla pulsione, passiamo dall'oggetto perso alla perdita stessa come oggetto. In altri termini, il movimento misterioso chiamato « pulsione » non è guidato dalla ricerca « impossibile» dell'oggetto perduto; esso è una spinta a rappresentare direttamente la «perdita» - lo scarto, la rottura, la distanza - stessa. C'è dunque una duplice distinzione da tracciare: non solo tra l'objet a nel suo status fantasmatico e postfantasmatico, ma anche, all'interno di questo stesso ambito postfantasmatico, tra l'oggetto-causa perduto del desiderio e l'oggetto-perdita della pulsione.[97]

La cosa che lascia sbigottiti è che l'idea di Stavrakakis di sostenere il desiderio senza l'objet a contraddice non solo Lacan, ma anche la nozione di egemonia di Laclau: Laclau è sulla strada giusta quando sottolinea il ruolo necessario dell'objet a nel rendere operativo l'edificio ideologico. Nell'egemonia, un oggetto empirico particolare è « elevato alla dignità della Cosa »; esso inizia a funzionare come rappresentante, incarnazione dell'impossibile pienezza della Società. Come abbiamo notato, egli fa riferimento a Joan Copjec, confrontando l'egemonia alla « valenza di seno » attribuita agli oggetti parziali che rappresentano la Cosa materna incestuosa (il seno). Laclau, infatti, deve essere criticato qui per il fatto di confondere il desiderio (sorretto dalla fantasia) e la pulsione (una delle cui definizioni è anche « ciò che rimane del desiderio dopo che il suo soggetto attraversa la fantasia»): per lui siamo condannati a cercare un'impossibile pienezza. La pulsione - in cui godiamo direttamente della mancanza stessa - semplicemente non rientra nel suo orizzonte. Tuttavia, questo non implica in nessun modo che, nella pulsione, « godiamo realmente del nostro godimento parziale », senza il disturbo dell'eccesso: per Lacan, la mancanza e l'eccesso sono strettamente correlati, sono le due facce della stessa medaglia. Proprio nella misura in cui essa circola attorno a un buco, la pulsione è

il nome dell'eccesso che riguarda l'essere umano, è il « troppo » dello sforzo che insiste al di là della vita e della morte (per questo a volte Lacan identifica persino direttamente la pulsione con L'objet a come surplus di godimento).

Dal momento che ignora questo eccesso della pulsione, Sta-vrakakis opera con una nozione semplificata di « attraversamento della fantasia », come se la fantasia fosse una sorta di schermo illusorio che offusca la nostra relazione con gli oggetti parziali. Questa nozione coincide perfettamente con l'idea di senso comune di ciò che la psicoanalisi dovrebbe fare: ovviamente dovrebbe liberarci dalla presa delle fantasie idiosincratiche e permetterci di confrontarci con la realtà per come è effettivamente... Ma questo è precisamente ciò che Lacan non ha in mente: ciò a cui mira è quasi l'esatto opposto. Nella nostra esistenza quotidiana, siamo immersi nella « realtà» (strutturata-supportata dalla fantasia), e questa immersione è disturbata da sintomi che testimoniano il fatto che un altro livello represso della nostra psiche resiste a questa immersione. «Attraversare la fantasia » quindi significa paradossalmente identificarsi pienamente con la fantasia, ovvero, con la fantasia che struttura l'eccesso, resistendo alla nostra immersione nella realtà quotidiana, o, per citare una formulazione succinta di Richard Boothby:

« Attraversare la fantasia », dunque, non significa che il soggetto in qualche modo abbandoni il suo coinvolgimento nei capricci arbitrari e si adatti a una « realtà » pragmatica, ma esattamente l'opposto: il soggetto è sottomesso a questo effetto della mancanza simbolica che rivela il limite della realtà quotidiana. Attraversare la fantasia in senso lacaniano è essere reclamati più che mai dalla fantasia, nel senso dell'essere portati a una relazione molto più intima con il nucleo reale della fantasia che trascende l'immaginazione.[98]

Boothby ha ragione a sottolineare la struttura bifronte della fantasia: una fantasia è al contempo pacificante, disarmante (poiché fornisce uno scenario che ci rende possibile assumere l'abisso del desiderio dell'Altro) e distruttiva, molesta, inassimilabile nella nostra realtà. La dimensione politico-ideologica di questa nozione di « attraversamento della fantasia» è messa in luce dal ruolo unico del gruppo rock Top

Lista Nadrealista (La top ten dei surrealisti) che suonava durante la guerra bosniaca nella Sarajevo assediata: le loro performance ironiche che, nel bel mezzo della guerra e della fame, facevano satira sulla situazione della popolazione di Sarajevo, sono diventate un cult non solo nella controcultura, ma anche tra i cittadini di Sarajevo in generale (lo show settimanale del gruppo in tv continuò durante tutta la guerra ed era estremamente popolare). Anziché lamentarsi del destino tragico dei bosniaci, il gruppo ha audacemente mobilitato tutti i cliché sui «bosniaci stupidi» che erano un luogo comune in Jugoslavia, identificandovisi pienamente, dimostrando così che il cammino per la vera solidarietà passava attraverso il confronto diretto con le oscene fantasie razziste che circolavano nello spazio simbolico della Bosnia, attraverso la giocosa identificazione con esse, non attraverso la negazione di queste oscenità in nome di « ciò che le persone sono realmente ».

Non deve stupire, allora, che quando Stavrakakis cerca di fornire alcuni esempi concreti di questa nuova politica del godimento parziale, le cose diventino realmente «bizzarre». Egli inizia con la tesi di Marshall Sahlin che le comunità paleolitiche seguivano una « strada Zen alla ricchezza »: sebbene profondamente segnate dalle divisioni, dallo scambio, dalla differenza sessuale, dalla violenza e dalla guerra, esse erano prive del « santuario dell'irraggiungibile », dei « bisogni infiniti » e dunque del « desiderio di accumulazione ».

[In esse] il godimento sembra essere stato privo della mediazione delle fantasie di accumulazione, pienezza ed eccesso [...]. Esse mostrano che un altro mondo, in linea di principio, è possibile, nella misura in cui si realizza un distacco del godimento (parziale) dai sogni di completezza e dal desiderio fantasmatico. [...] Non accade qualcosa di simile nella psicoanalisi clinica? E non è questa la sfida per un'etica democratica radicale?99

Ancora una volta, l'idea qui non è precisamente quella di una società priva di mancanze? Il modo in cui le tribù paleolitiche evitavano l'accumulazione era cancellare la mancanza stessa: è l'idea di un tale società priva dell'eccesso dei «Bisogni infiniti» a essere propriamente utopistica, a costituire la fantasia originaria, la fantasia di una società

precedente alla Caduta.[100] Ciò che ne segue è una serie di esempi del modo in cui « teorici e analisti politici, economisti e cittadini attivi - alcuni di loro ispirati direttamente alla teoria lacaniana - stanno cercando attualmente di mettere all'opera questo orientamento democratico radicale in una molteplicità di contesti empirici». [101] Per esempio: «Un gruppo di lavoratori in cooperativa [Byrne e Healy] hanno esaminato e cercato di ristrutturare il loro godimento in modo non fantasmatico»:[102] sarebbe certamente interessante sentire in dettaglio come « è stata portata avanti questa « ristrutturazione»! Ed ecco che abbiamo la proposta di Robin Blackburn per una democratizzazione dei fondi pensione, la proposta di Roberto Unger di passare dalla famiglia a un sistema sociale di eredità, la proposta di Toni Negri del reddito di cittadinanza, il progetto di bilancio partecipativo in Brasile...[103] cosa tutto questo abbia a che fare con la jouissance féminine rimane un mistero. La vaga idea che sta dietro è che in tutti questi casi, abbiamo a che fare con proposte pragmatiche modeste, con soluzioni parziali che evitano l'eccesso della ri-fondazione utopica radicale: assolutamente non abbastanza per qualificarle come casi di jouissance féminine, che è per l'appunto il nome impiegato da Lacan per l'eccesso assoluto.

Il tentativo di Stavrakakis di mettere in relazione concetti lacaniani come jouissance féminine, il significante della mancanza nell'Altro, e così via, con esempi socio-politici concreti è dunque assolutamente non convincente. Quando egli cita la precisa tesi di Joan Copjec su come la suppléance «ci consente di parlare del nostro desiderio, non traducendo la jouissance in linguaggio, ma formalizzandola in un significante che non la significa, ma che è direttamente goduto »,[104] egli la legge come « un modo per pensare il godimento e la produzione di un significante della mancanza in una prospettiva democratica».[1M5]Ma la descrizione di Copjec non è forse perfettamente adeguata al nazionalismo? Il nome della nazione non è una sorta di suppléance? Quando un patriota appassionato esclama: « America! », non produce in questo modo un significante che « non traduce la jouissance in linguaggio, ma la formalizza in un significante che non la significa, ma piuttosto è goduto direttamente»?

La visione politica di Stavrakakis è vacua. Il fatto non è che il suo appello a una maggiore passione nella politica sia in sé privo di senso (è ovvio che la sinistra contemporanea ha bisogno di maggiore passione); il problema è piuttosto che somiglia un po' troppo alla barzelletta citata da Lacan su un dottore a cui un amico ha chiesto un parere medico. Non volendo prestare i suoi servizi senza essere pagato, il dottore esamina l'amico e poi afferma tranquillamente: «Hai bisogno di un parere medico! » Paradossalmente, per tutta la sua critica (giustificata) del freudo-marxismo, la posizione di Stavrakakis può essere designata come « democrazia freudo-radicale »: egli rimane all'interno del freudo-marxismo, aspettandosi che la psicoanalisi integri la teoria della democrazia radicale nello stesso modo in cui Wilhelm Reich, tra gli altri, si aspettava che la psicoanalisi integrasse il marxismo. In entrambi i casi, il problema è esattamente lo stesso: abbiamo la teoria sociale appropriata, ma ciò che manca è il «fattore soggettivo ». Come mobilitare il popolo in modo che si impegni in una appassionata lotta politica? Qui entra in gioco la psicoanalisi, con la spiegazione di quali meccanismi libidinali stia usando il nemico (Reich cercava di fare questa operazione per il fascismo, Stavrakakis per il consumismo e il nazionalismo), e di come la sinistra possa praticare la propria « politica di jouissance». Il problema è che questo genere di approccio è un surrogato di analisi politica: la mancanza di passione nella prassi politica e nella teoria deve essere spiegata nei propri termini, ovvero, nei termini dell'analisi politica stessa. La vera questione è: Da cosa essere appassionati? Quali scelte politiche sono percepite dal popolo come « realistiche » e fattibili? Nel momento in cui poniamo la questione in questi termini, i contorni della nostra costellazione ideologica si mostrano in modo differente, dando ragione alle famose righe di Yeats: « I migliori sono privi di ogni convinzione, mentre i peggiori sono pieni di appassionata intensità». Queste righe sembrano offrire una descrizione perfetta dello scarto attuale tra liberali anemici e fondamentalisti appassionati («i migliori» non sono più in grado di impegnarsi, mentre i « peggiori » si impegnano nel fanatismo razzista, religioso, sessista). Tuttavia, i fondamentalisti terroristi, che siano cristiani o musulmani, sono realmente fondamentalisti nel senso autentico del termine? Credono veramente? Ciò di cui sono privi è una caratteristica facilmente discernibile in tutti

i fondamentalisti autentici, dai buddisti tibetani agli amish statunitensi: l'assenza di risentimento e invidia, la profonda indifferenza rispetto al modo di vivere dei non credenti. Se i cosiddetti fondamentalisti odierni realmente credono di aver trovato la loro strada verso la Verità, perché devono sentirsi minacciati dai non credenti, perché devono invidiarli? E difficile che, incontrando un edonista occidentale, un buddista lo condanni aspramente. Egli si limita a notare che la ricerca della felicità da parte dell'edonista è autodistruttiva. In contrasto con i veri fondamentalisti, i terroristi pseudofondamentalisti sono profondamente disorientati, intrigati, affascinati dalla vita peccaminosa dei non credenti. Si percepisce che, lottando contro il peccato altrui, essi lottano contro le loro tentazioni. Per questo i cosiddetti fondamentalisti cristiani o musulmani sono una vergogna per il vero fondamentalismo.

E qui che la diagnosi di Yates manca il bersaglio rispetto alla situazione attuale: l'intensità appassionata di una folla testimonia una mancanza di vera convinzione. Nel loro profondo anche i fondamentalisti terroristi mancano di vera convinzione, le loro esplosioni violente ne sono una prova. Quanto deve essere fragile la fede di un musulmano, se si sente minacciato da una stupida caricatura su un quotidiano danese a bassa tiratura? Il terrorismo fondamentalista islamico non è fondato sulla convinzione terroristica della loro superiorità e sul loro desiderio di salvaguardare la loro identità culturale-religiosa dall'attacco della civiltà consumista globale. Il problema dei fondamentalisti non è che noi li consideriamo inferiori a noi, ma che loro stessi si considerano segretamente inferiori. Per questo le nostre accondiscendenti rassicurazioni, politicamente corrette, sul fatto che non sentiamo nessuna superiorità rispetto a loro non fa che renderli ancora più furiosi e nutrire il loro risentimento. Il problema non è la differenza culturale (il loro sforzo di preservare la loro identità), ma il fatto opposto che i fondamentalisti sono già come noi, che segretamente hanno già interiorizzato i nostri standard e si misurano rispetto a essi. (Questo vale in modo evidente per il Dalai Lama che giustifica il buddismo tibetano in termini occidentali di ricerca della felicità ed evitamen-to della sofferenza). Paradossalmente, ciò di cui sono realmente privi i fondamentalisti è precisamente una dose di autentica convinzione « razzista » della propria superiorità.

Ha senso fare qui riferimento a Rousseau, che descriveva l'inversione dell'investimento libidinale dall'oggetto all'ostacolo che ci impedisce l'accesso all'oggetto. Questo è il motivo per cui l'egualitarismo non deve mai essere assunto come falso valore: la nozione (e la pratica) della giustizia egualitaria, nella misura in cui è sorretta dall'invidia, si basa sull'inversione della rinuncia abituale compiuta a beneficio degli altri: « Sono pronto a rinunciare a ciò, in modo tale che (anche) altri non (possano) averlo». Lungi dall'opporsi allo spirito di sacrificio, il Male è dunque lo spirito di sacrificio stesso, pronto a ignorare il proprio benessere, se, attraverso il proprio sacrificio, si può privare l'Altro della sua jouissance..[106] E non incontriamo la stessa passione negativa anche nel liberalismo multiculturale politicamente corretto? La sua ricerca inquisitrice di tracce di razzismo e sessismo nei dettagli del comportamento personale non è di per sé indicativa della passione del risentimento? La passione del fondamentalismo è falsa, mentre la tolleranza liberale anemica si basa su una passione perversa e disconosciuta. La distinzione tra fondamentalismo e liberalismo è sorretta da una caratteristica che essi condividono e che si cela dietro di essi: entrambi sono permeati dalla passione negativa del risentimento.

Terza parte

CHE FARE?

Capitolo settimo

La crisi della negazione determinata

Quando, negli anni Cinquanta e Sessanta, la Scuola di Francoforte assunse un'interessante posizione critica rispetto alla nozione marxista classica di necessità storica della rivoluzione, fini anche per abbandonare la nozione hegeliana di «negazione determinata », il cui corollario era l'affermazione della nozione di « assolutamente Altro » (das ganz Andere), come prospettiva del superamento utopico dell'ordine tecno-capitalistico globale. L'idea è che, di fronte alla « dialettica dell'illuminismo », tendente verso il punto zero di una società totalmente «amministrata», non si può più pensare di romperne la spirale mortale servendosi della nozione marxista classica secondo cui il Nuovo emergerà dalle contraddizioni della società presente, attraverso il suo autosuperamento immanente: la spinta a un tale superamento può venire solo da un Esterno non mediato.[1]

L'abbandono della «negazione determinata» è, ovviamente, il corollario dell'accettazione del trionfo capitalistico. Come abbiamo già notato, l'indizio più affidabile del trionfo ideologico del capitalismo è stata la sparizione virtuale del termine negli ultimi due o tre decenni.[2]

La sinistra contemporanea ha reagito in modo molto variegato (e con modalità che in parte si sovrappongono) alla piena egemonia del capitalismo globale e al suo supplemento politico, la democrazia liberale:

1) piena accettazione del suddetto quadro: si continua a combattere per l'emancipazione all'interno delle sue regole (socialdemocrazia della Terza via);

2) accettazione del suddetto quadro come qualcosa che deve esserci, ma a cui bisogna comunque resistere, sottraendosi alla sua presa e operando nei suoi «interstizi» (Simon Critchley rappresenta un esempio di questa posizione);

3) accettazione della futilità di tutte le lotte: dal momento che il quadro oggi è onnicomprensivo e coincide con il suo opposto (la logica dei campi di concentramento, lo stato permanente di emergenza), non si può fare realmente niente, si può solo attendere un'esplosione di «violenza divina». Si tratta di una versione rivoluzionaria del « solo Dio può salvarci » di Heidegger (una prospettiva incarnata oggi da Giorgio Agamben e in un certo senso, prima di lui, dall'ultimo Adorno);

4) accettazione della futilità temporanea della lotta («nel trionfo odierno del capitalismo globale, non è possibile una vera resistenza, almeno non nelle metropoli capitalistiche, per cui tutto quello che possiamo fare fino al rinnovamento dello spirito rivoluzionario nella classe operaia globale è difendere ciò che rimane dello Stato sociale, bombardare i potenti con rivendicazioni che sappiamo non possono trovare soddisfazione o altrimenti ritirarci negli studi culturali, in cui possiamo continuare in silenzio il nostro lavoro critico »).

5) focalizzazione sul fatto che il problema è più di fondo, che il capitalismo globale è in ultima istanza un effetto ontico del principio ontologico che sta dietro la tecnologia o « ragione strumentale» (Heidegger, ma in un certo senso ancora una volta Adorno);

6) fiducia nella possibilità di minare le basi del capitalismo globale e del potere statale, non attaccandole direttamente, ma ribari-centrando il campo di battaglia sulle pratiche quotidiane, all'interno delle quali si può « costruire un nuovo mondo »; in questo modo, le fondamenta del potere del capitale e dello Stato saranno minate gradualmente e, a un certo punto, lo Stato crollerà come il gatto sospeso sul precipizio nei cartoni animati (si pensi al movimento zapatista);

7) spostamento «postmoderno» dell'accento dalla lotta anticapitalista alle molteplici forme di lotta politico-ideologica per l'egemonia, concettualizzate come processo contingente di riarticolazione discorsiva (Ernesto Laclau);

8) scommessa sulla possibilità di ripetere su un piano postmoderno il gesto marxista classico e di mettere in atto la « negazione determinata del capitalismo»: con l'ascesa attuale del «lavoro cognitivo», la contraddizione tra produzione sociale e relazioni capitalistiche ha raggiunto un'acutezza senza precedenti, rendendo possibile per la prima volta la « democrazia assoluta » (Hardt e Negri).

Si potrebbero classificare queste versioni come altrettanti modi di negare la politica vera e propria, alla stregua dei differenti modi di evitare un Reale traumatico nella psicoanalisi: l'accettazione-attraverso-negazione (Verneinung: una versione del «chiunque fosse la donna nel mio sogno, non era mia madre » - « quali che siano i nuovi antagonismi, non sono lotta di classe»); la forclusione psicotica (Verwerfung: la lotta di classe forclusa ritorna nel reale, nella forma paranoica di un Nemico invisibile e onnipotente, come il «complotto ebraico»); la repressione neurotica (Verdràngung: la lotta di classe repressa ritorna in forma di una molteplicità di « nuovi antagonismi»); il disconoscimento feticistico (Verleugnung: l'innalzamento a Causa principale di un qualche surrogato feticistico della lotta di classe in quanto « ultima cosa che abbiamo visto » prima di confrontarci con l'antagonismo di classe).

Qui non abbiamo a che fare con una serie di evitamenti rispetto a quella che dovrebbe essere la posizione radicale « autentica » della sinistra: il trauma che questi evitamenti cercano di offuscare è piuttosto la mancanza di tale posizione. La lezione degli ultimi decenni, se ce n'è una, è l'indistruttibilità del capitalismo. Il paragone che (già) Marx opera con il vampiro ci deve riportare alla mente l'aspetto di morto vivente dei vampiri: essi si risollevano sempre, dopo essere stati colpiti a morte. Anche il tentativo maoista radicale, portato avanti nella Rivoluzione culturale, di cancellare le tracce del capitalismo si è concluso con il suo ritorno trionfale.

Il Super Io umoristico...

Una paura ossessiona la sinistra contemporanea (o ciò che ne rimane): la paura di confrontarsi direttamente con il potere statale. Coloro che

continuano a insistere sulla necessità di combattere il potere statale, figurarsi poi di impadronirsene direttamente, sono immediatamente accusati di essere prigionieri del «vecchio paradigma »: il compito oggi è resistere al potere statale sfuggendo alla sua presa, sottraendosi, creando nuovi spazi al di fuori del suo controllo. Questo dogma della sinistra accademica contemporanea è sintetizzato nel modo migliore possibile dal titolo del libro intervista di Negri: Goodbye Mister Socialism. L'idea è che il tempo della vecchia sinistra nelle sue due versioni, riformista e rivoluzionaria, che miravano entrambe a prendere il potere statale e a proteggere i diritti corporativi della classe operaia, è finito. Oggi, la forma predominante di sfruttamento è lo sfruttamento della conoscenza, e così via; c'è un nuovo sviluppo sociale « postmoderno » in corso, che la vecchia sinistra rifiuta di prendere in considerazione, e, per potersi rinnovare, la sinistra deve leggere Deleuze e Negri e iniziare a praticare una resistenza nomadica, a seguire la teoria dell'egemonia ecc. E se, invece, questo modo di definire il problema fosse parte del problema stesso? Dal momento che la sinistra istituzionalizzata (i socialdemocratici della Terza via, i sindacati, e altri) rifiuta così ostinatamente di imparare questa lezione, il problema deve risiedere (anche) nella sua critica « postmoderna ».

All'interno di questo campo « postmoderno », Infinitely Deman-ding di Simon Critchley rappresenta un'incarnazione quasi perfetta della posizione a cui il mio libro si contrappone in modo assoluto, [3] e su due piani distinti, ma interconnessi: quello della descrizione della soggettività come risultato della dedizione etica al Bene e quello della politica di resistenza che viene proposta. Quando Critchley si include tra i « postkantiani critici, secolari, ben vestiti e metro-sexual», [4] l'ironia di questa autodefinizione nasconde la sua serietà: non è strano che egli includa nella lista di coloro che « resistono » alla presa del potere statale persino la principessa Diana.[5]

Il punto di partenza di Critchley è il «deficit di motivazione» delle nostre istituzioni liberaldemocratiche. Questo deficit è alla base di due atteggiamenti politici principali, quello del nichilismo «passivo» e quello del nichilismo «attivo»: da un lato, l'indifferenza cinica, la fuga nell'edonismo consumista, e così via, dall'altro il fondamentalismo

violento che mira a distruggere il corrotto universo liberale. Il problema di Critchley è come spezzare questo inceppo, come resuscitare la passione politica emancipatrice. Ed è un problema reale. Nella nostra presunta era «postideologica», dopo l'autoproclamazione della fine dei grandi progetti di emancipazione, lo scarto tra significato e verità sembra insormontabile: chi osa ancora rivendicare l'accesso a una « mappatura cognitiva » della nostra situazione, che al contempo apra lo spazio per una significativa trasformazione sociale radicale? Di conseguenza, oggi, l'idea di una « politica della verità » è liquidata in quanto totalitaria. Al di là e al di sopra di un'amministrazione sociale efficiente, i principali obiettivi politici considerati accettabili sono solo negativi: prevenire il dolore e la sofferenza, stabilire le condizioni minime per la tolleranza di differenti stili di vita... A ognuno la propria verità, e il compito della politica è visto come arte del compromesso programmatico, del coordinamento tra gli interessi, della garanzia della coesistenza pacifica tra stili di vita, come se uniformità economica e diversità culturale fossero due lati dello stesso processo. Tuttavia, questa prospettiva democratica liberale è perseguitata dallo spettro del «fondamentalismo». Si pensi alla reazione pubblica alla morte del papa. Chi vorrebbe vivere in uno Stato che proibisce aborto e divorzio? E tuttavia, le stesse persone che rifiutano il punto di vista del papa, lo ammirano per la sua posizione etica ferma, ancorata ai principi, e per il suo messaggio di speranza, mostrando in questo modo il bisogno di una misura stabile della Verità al di là del relativismo pragmatico.

Come fuoriuscire da questa impasse? Critchley procede in due fasi. Dapprima, attraverso una combinazione di Lévinas, Badiou e Lacan, sviluppa la nozione di soggetto in quanto costituito dal suo riconoscimento in un Appello etico incondizionato, generato dall'esperienza dell'ingiustizia e della falsità. Poi propone una nozione di politica come resistenza al potere statale in nome del suddetto Appello etico.

Il soggetto emerge come reazione all'incontro traumatico con la sofferenza senza speranza dell'Altro (il Prossimo), per questo motivo esso è costitutivamente decentrato, non autonomo, ma diviso in due dall'Appello etico, « un soggetto definito dall'esperienza di una

richiesta interiorizzata, che non può mai essere soddisfatta, una richiesta che lo eccede »; [6] il paradosso costitutivo del soggetto è, dunque, la richiesta che il soggetto non può soddisfare, al punto che il soggetto è costitutivamente diviso, la sua autonomia « sempre usurpata dall'esperienza eteronoma della richiesta dell'altro». [7] Solo un Dio onnipotente e infinito sarebbe stato in grado di soddisfare una richiesta del genere; così, « sapendo che Dio non esiste, dobbiamo sottostare alla richiesta di essere come Dio, sapendo di essere sicuri di fallire a causa della nostra condizione finita ». [8] Critchley fa qui riferimento all'affermazione di Lévinas per cui «la mia relazione con l'altro non è una qualche sorta di benigna benevolenza, cura compassionevole o rispetto dell'autonomia altrui, ma l'esperienza ossessiva di una responsabilità che mi perseguita con il suo peso eccessivo. Io sono ostaggio dell'altro».[9]

Come può, allora, il soggetto attenuare il peso schiacciante del Super Io? « Come posso assumere la responsabilità infinita che ho nei confronti dell'altro senza estinguermi come soggetto? » [10] Critch-ley si volge qui a Lacan, al modo in cui Lacan ha elaborato la nozione di sublimazione: la sublimazione estetica permette al soggetto di raggiungere un minimo di felicità. [11] Il Bello si frappone tra il soggetto e il Bene, « mette il soggetto in relazione con la fonte della richiesta etica, ma protegge il soggetto dallo splendore diretto della Cosa ».[12]

Critchley aggiunge l'umorismo alla lista delle sublimazioni come aspetto benevolo del Super Io: in contrasto con il Super Io cattivo, punitivo, il giudice severo che ci schiaccia con il peso della colpa infinita dovuta alla nostra incapacità di rispondere al suo Appello, nell'umorismo - in cui possiamo anche osservare la nostra finitezza e il nostro ridicolo fallimento dal punto di vista del Super Io - la nostra finitezza appare divertente, ridicola nei suoi fallimenti. Anziché suscitare angoscia e disperazione, questo Super Io ci consente di ridere dei nostri limiti, fallimenti e false pretese. Ciò che Critchley stranamente non prende in considerazione è l'aspetto «sadico» e brutale dell'umorismo: l'umorismo può essere estremamente crudele e denigratorio. Si prenda un esempio estremo: il famigerato «Ar-beit

macht frei!» sopra i cancelli di Auschwitz non rappresenta un argomento contro la dignità del lavoro. Il lavoro ci rende veramente liberi, come Hegel afferma nel famoso passaggio della Fenomenologia dello spirito sul signore e il servo; ciò che i nazisti hanno compiuto scrivendo il motto sui cancelli di Auschwitz è semplicemente un atto di derisione crudele, analogo a stuprare qualcuno indossando una maglietta con la scritta « Il sesso è piacere! »

L'affermazione di Critchley che « alcune versioni della psicoanalisi, in particolare quella di Lacan, hanno un problema con il Super Io » [13] è, dunque, singolare: Lacan era pienamente consapevole non solo del legame tra umorismo e Super Io, ma anche dell'aspetto sadico e brutale dell'umorismo. Duck Soup dei fratelli Marx, il loro capolavoro, viene visto come un'opera che prende in giro i ridicoli rituali dello Stato totalitario, denunciando il loro vuoto atteggiarsi, e così via: il riso è l'arma più potente, non è strano che i regimi totalitari lo trovassero così minaccioso... Questo luogo comune deve essere completamente rovesciato: la potenza di Duck Soup non risiede nella sua denigrazione del macchinario e degli accessori dello Stato totalitario, ma nell'esposizione aperta della follia, del «divertimento», della crudele ironia che sono già presenti nello Stato totalitario. Il «carnevale» dei fratelli Marx è il carnevale del totalitarismo stesso.

Cos'è il Super Io? Richiamiamo un fatto strano, evocato regolarmente da Primo Levi e da altri sopravvissuti all'Olocausto, riguardo a come la loro reazione intima alla propria sopravvivenza fosse segnata da una scissione profonda: consciamente, erano pienamente consapevoli che la loro sopravvivenza era solo un accidente privo di significato, che non erano in nessun modo responsabili, che i soli colpevoli erano i torturatori nazisti. Allo stesso tempo, essi erano (a dir poco) ossessionati da un «irrazionale» senso di colpa, come se fossero sopravvissuti a spese degli altri che erano morti e fossero dunque in qualche modo responsabili della loro morte - com'è ben noto, l'intollerabile senso di colpa spinse molti dei sopravvissuti al suicidio. Il senso di colpa mostra l'azione del Super Io nella sua forma più pura: l'azione oscena che ci manipola in una spirale autodistruttiva. Ovvero, la funzione del Super Io è precisamente quella di offuscare la causa del terrore costitutivo del nostro essere umano, il nucleo inumano

dell'essere umano, la dimensione di ciò che gli idealisti tedeschi chiamarono negatività e Freud pulsione di morte. Lungi dal costituire il duro nucleo traumatico del Reale da cui ci proteggono le sublimazioni, il Super Io è esso stesso la maschera che vela il Reale.

Il Super Io umoristico è l'agente crudele e insaziabile che ci bombarda di richieste impossibili e si prende gioco dei nostri tentativi falliti di andar loro incontro, l'agente agli occhi del quale siamo tanto più colpevoli, quanto più cerchiamo di sopprimere i nostri istinti « peccaminosi » e di soddisfare le sue richieste. Come ho già sottolineato, la cinica battuta stalinista riguardo agli accusati ai processi spettacolo che professavano la loro innocenza (« più sono innocenti, più meritano di essere fucilati») rappresenta il Super Io nella sua espressione più pura. Di conseguenza, per Lacan, il Super

Io non ha niente a che vedere con la coscienza morale, per ciò che concerne le sue richieste più fondamentali:[14] il Super Io, al contrario, è l'agente antietico, la stigmatizzazione del nostro tradimento etico. Come tale il Super Io, nella sua forma più elementare, non è un agente proibitivo, ma produttivo: « Niente costringe qualcuno a godere, tranne il Super Io. Il Super Io è l'imperativo del godimento: godi! » [15] Sebbene il termine jouissance possa essere tradotto come «godimento», i traduttori di Lacan spesso lo lasciano in francese per rendere palpabile il suo carattere eccessivo, propriamente traumatico: non abbiamo a che fare con semplici piaceri, ma con un'intrusione violenta che ci arreca più dolore che piacere. Non è strano, allora, che Lacan ponesse un'equazione tra jouissance e Super Io: godere non vuol dire seguire le proprie tendenze spontanee; è piuttosto qualcosa che facciamo come una sorta di misterioso e contorto dovere etico.

Quando, seguendo Badiou, Critchley definisce il soggetto come qualcosa che emerge attraverso la fedeltà al Bene (« Un soggetto è il nome per il modo in cui un io si lega a una qualche concezione del bene e forma la sua soggettività in relazione a questo bene»), [16]da una prospettiva strettamente lacaniana, egli confonde soggetto e soggettivazione. Lacan deve qui essere contrapposto alla doxa della teoria discorsiva riguardo al soggetto come effetto del processo di soggettivazione: per Lacan, il soggetto precede la soggettivazione, la

soggettivazione (la costituizione della «vita interiore» dell'esperienza del soggetto) è una difesa contro il soggetto. Come tale, il soggetto è una (pre) condizione del processo di soggettivazione, nello stesso senso in cui, negli anni Sessanta, Herbert Marcuse affermava che la libertà è la condizione della liberazione. Finché, in un certo senso, il soggetto nel suo contenuto non « è » positivamente nient'altro che

il processo di soggettivazione, si può anche dire che il soggetto precede se stesso; per diventare soggetto, deve essere già soggetto, così che, nel processo del divenire, esso diviene ciò che è già. (E, per inciso, questo carattere contraddistingue il processo dialettico propriamente hegeliano dall'«evoluzione dialettica» pseudo-hegeliana). L'ovvia obiezione a questo è che qui abbiamo a che fare con il caso archetipico dell'illusione ideologica: non c'è soggetto prima del processo di soggettivazione, la sua preesistenza è precisamente l'inversione che testimonia il successo della costituzione ideologica del soggetto; una volta costituito, il soggetto fa necessariamente esperienza di sé come causa del processo che lo costituisce, ovvero, percepisce questo processo come propria « espressione ». Questo è precisamente il ragionamento che dobbiamo rigettare. Ma per quale motivo, esattamente?

Torniamo per un breve momento ad Althusser. In termini althusseriani, il soggetto si costituisce attraverso la sua assunzione di un Appello ideologico, attraverso il riconoscimento di sé nell'interpellazione ideologica - questo riconoscimento soggettiva l'individuo preideologico. Ovviamente, come è chiaro a Critchley, l'interpellazione, l'assunzione della chiamata del Bene, in ultima istanza fallisce sempre, il soggetto non può mai agire al livello di questa chiamata, il suo comportamento manca sempre l'obiettivo. È qui che, da una prospettiva lacaniana, si deve integrare il punto di vista althusseriano: il soggetto in un certo modo è il fallimento della soggettivazione, il fallimento dell'assunzione del mandato simbolico, della piena identificazione con l'Appello etico. Per parafrasare la formula di Althusser tanto celebrata: un individuo è invitato a soggettivarsi, questa interpolazione fallisce, e il «soggetto» è questo fallimento. Per questo motivo il soggetto è irriducibilmente diviso: diviso tra il suo compito e il fallimento nel rimanergli fedele. E in

questo senso che, per Lacan, il soggetto è isterico in quanto tale: l'isteria è, nella sua forma più elementare, il fallimento dell'interpellazione, il tarlo che mette in questione l'identità imposta al soggetto dall'in-terpellazione. « Perché sono questo nome? » Perché sono ciò che il grande Altro afferma che io sia?

Quando Critchley mette l'accento sul fatto che il soggetto fallisce sempre rispetto all'Appello della Cosa etica, egli sembra assumere pienamente questa dimensione, questo fallimento come costitutivo della soggettività. Tuttavia è necessario aggiungere una sfumatura fondamentale: è del tutto sbagliato identificare direttamente questo fallimento dell'interpellazione - il fatto che il soggetto non si elevi mai al livello della sua responsabilità nei confronti dell'Appello del Bene - con il soggetto. Ciò che rende conto di questo fallimento non è semplicemente il limite della finitezza del soggetto, la sua inadeguatezza al compito di «domandare all'infinito»; ovvero, non abbiamo a che fare con il mero scarto tra l'infinito compito etico del soggetto e la sua realtà finita, che lo rende sempre inadeguato al compito. Il « soggetto prima della soggettivazione » è una forza positiva in sé, la forza infinita della negatività, chiamata da Freud « pulsione di morte». Per questo motivo, da una prospettiva lacaniana, è problematico affermare che noi esseri umani « sembriamo avere una difficoltà enorme ad accettare la nostra limitatezza, la nostra finitezza e questo fallimento è causa di grandi tragedie»: [17]al contrario, noi esseri umani abbiamo enormi difficoltà ad accettare l'«infìnità» (immortalità, eccesso di vita) del nucleo del nostro essere, la strana « immortalità » il cui nome freudiano è pulsione di morte.

L'Appello etico non interviene direttamente sull'animale umano, disturbandone l'equilibrio con la sua ingiunzione a «domandare all'infinito»; l'Appello etico, al contrario, presuppone che l'equilibrio della riproduzione animale venga fatto deragliare, tolto dai cardini, attraverso la trasformazione dell'istinto animale in pulsione di morte. Di conseguenza, per Lacan l'etica non è direttamente il livello zero dell'incontro con la Cosa Reale; è piuttosto già uno schermo che ci protegge dall'impatto distruttivo del Reale. E qui che Critchley falsifica in strano modo le nozioni lacaniane di Bene e Bello tratte dall'Etica della psicoanalisi, ponendo il Bello come schermo che ci protegge

dall'esposizione diretta alla Cosa Reale, mentre per Lacan il Bene occupa precisamente lo stesso luogo strutturale, ovvero, non è la Cosa Reale in sé, ma uno schermo che ci protegge dal suo impatto accecante.

Per Critchley, l'intrusione traumatica della Cosa Reale radicalmente eterogenea che decentra il soggetto è identica all' Appello etico del Bene, mentre per Lacan la Cosa radicalmente eterogenea il cui impatto traumatico decentra il soggetto è, al contrario, la primordiale « Cosa malvagia », qualcosa che non può mai essere sublato (aujgehoben) in una versione del Bene, qualcosa che rimane sempre una cesura inquietante. Per questo motivo il riferimento di Critchley a Sade manca il bersaglio: egli afferma che il progetto sadiano continua a rientrare nelle coordinate della dedizione al Bene: Sade non fa che mettere ciò che consideriamo « cattivo », in rapporto al suo contenuto, al posto del Bene; in altre parole, per Sade, l'uso sfrenato degli altri come strumento di godimento sessuale rappresenta il suo Bene, a cui egli si dedica totalmente (o, per citare Satana dal Paradiso perduto di Milton: « Male, sii tu il mio Bene »). Si deve piuttosto invertire quest'idea per cui il «Male» è un contenuto la cui forma (la devozione etica incondizionata) rimane quella del Bene: la differenza tra Bene e Male non è di contenuto, ma di forma. Ma, ancora una volta, non nel senso che il Bene è la forma della devozione incondizionata a una Causa e il Male il tradimento di questa devozione. Al contrario, è la devozione «fanatica» incondizionata alla Causa a essere « pulsione di morte » nella sua espressione più pura e, come tale, la forma primordiale del Male: essa introduce nel flusso della vita (sociale) un taglio violento che la fa deragliare. Il Bene giunge dopo, esso è un tentativo di «ingentilire», addomesticare il Male. (Nell'impasse della sua nozione di Male radicale e diabolico Kant non era sulle tracce di questo paradosso?)

Rousseau aveva già notato che l'egoismo o la preoccupazione per il proprio benessere non sono contrapposti al bene comune, dal momento che norme altruistiche possono facilmente essere dedotte da preoccupazioni egoistiche. Individualismo versus comunitarismo, utilitarismo versus l'asserzione di norme universali sono opposizioni false, dal momento che le due nozioni opposte si equivalgono rispetto al loro risultato. La critica che deplora il fatto che nella società edonista-egoista odierna si stiano perdendo i veri valori manca

totalmente il bersaglio. Il vero opposto dell'amore di sé egoista non è l'altruismo, la preoccupazione per il Bene comune, ma l'invidia, il risentimento, che mi fa agire contro i miei stessi interessi. La critica conservatrice o comunitaria deplora il fatto che un'« etica » generatasi da premesse individualistiche e utilitaristiche possa essere solo un « patto tra lupi », che giungono alla conclusione che è nel migliore interesse di ciascuno di loro porre dei limiti alla loro aggressività, piuttosto che rappresentare una solidarietà e un altruismo genuini. Ma essa non coglie la questione fondamentale: ciò di cui l'etica utilitaristica non può propriamente rendere conto non è il vero Bene, ma il Male stesso, che è in definitiva contrario ai miei interessi a lungo termine.

...e la sua politica di resistenza

Quale forma di pratica politica è maggiormente adeguata a questa nozione di soggettività? Dal momento che, da un lato, lo Stato liberaldemocratico persisterà, ovvero, dal momento che i tentativi di abolire lo Stato sono falliti miseramente, e, dal momento che, dall'altro lato, il deficit di motivazione rispetto alle istituzioni della democrazia liberale è irriducibile, la nuova politica deve collocarsi a distanza dallo Stato, deve essere una politica di resistenza allo Stato, che bombardi quest'ultimo di richieste impossibili e denunci i limiti dei meccanismi statali. L'argomentazione principale in favore dello statuto extrastatale della politica di resistenza è il suo nesso con la dimensione etica metapolitica dell'appello alla giustizia « che domanda all'infinito »: ogni politica statale deve tradire quest'infinità, dal momento che il suo obiettivo ultimo è quello della « real politik », ovvero, di assicurare la riproduzione dello Stato (la sua crescita economica, la sicurezza pubblica ecc.). Questa è Antigone contro Creonte: Creonte rappresenta la raison d'état, la sua prospettiva è del tutto rispettabile, è quella di prevenire un'altra ondata di guerra civile che potrebbe distruggere la città; come tale, egli deve contrapporsi ad Antigone, la cui esigenza etica incondizionata ignora la minaccia mortale che la sua esecuzione rappresenta per la città.[18]

Critchley fa riferimento positivamente alla critica di Hegel da parte del

giovane Marx, in cui Marx contrappone la « vera democrazia » del legame sociale tra persone libere allo Stato come unità imposta; [19] tuttavia, in contrasto con Marx, il cui obiettivo è abolire

lo Stato per questa ragione, per Critchley la vera democrazia è possibile solo come «distanza interstiziale all'interno dello Stato» -questa vera democrazia « mette in questione lo Stato e chiede all'ordine stabilito di rendere conto, non per sbarazzarsi dello Stato, per quanto desiderabile possa essere da un certo punto di vista utopico, ma per migliorarlo o attenuare i suoi effetti malefici ».[20]

Questa politica è negativa nel senso che «non deve cercare di porsi come un nuovo principio egemonico di organizzazione politica, ma rimane la negazione della totalità e non l'affermazione di una nuova totalità. L'anarchia è un disturbo radicale dello Stato, uno sconvolgimento del tentativo dello Stato di imporsi o erigersi a totalità».[21]

Dunque, la democrazia non è una forma politica fissa di società, ma piuttosto [...] la deformazione della società da se stessa attraverso l'atto della manifestazione politica materiale.[22]

Se, allora, la politica (come manifestazione estetico-carnevalesca del demos anarchico) e la democrazia sono « due nomi per la stessa cosa »,[23] cosa significa questo per la democrazia come forma statale? Quando Critchley scrive che il deficit di motivazione rispetto alle istituzioni della democrazia liberale (l'indifferenza crescente rispetto alle elezioni, e così via) «ha avuto anche effetti positivi», [24] facendo nascere una serie di attività politiche non elettorali, delle ONG, dei movimenti sociali come il movimento contro la globalizzazione, i movimenti per i diritti degli indigeni in Messico e in Australia, e così via, la sua posizione diventa ambigua: è realmente meglio per la politica di emancipazione se le persone non si affidano alle istituzioni democratiche? Cosa bisogna dire, ad esempio, dei democratici negli Stati Uniti? Devono ritirarsi (« sottrarsi») dalla competizione per il potere dello Stato, negli interstizi dello Stato, lasciando il potere statale ai repubblicani e dedicandosi a una resistenza anarchica contro di esso?

Ovviamente, la storia è scritta abitualmente da persone con armi e bastoni e non ci si può aspettare di sconfiggerle con il sarcasmo della satira e gli spolverini. Tuttavia, come mostra in modo eloquente la storia del nichilismo attivo dell'ultrasinistra, nel momento in cui si prendono in mano armi e bastoni si è perduti. La resistenza politica anarchica non deve cercare di mimare e rispecchiare la violenta sovranità archica a cui si contrappone.[25]

Ma Critchley sarebbe sicuramente d'accordo con il « prendere in mano armi e bastoni » quando si ha di fronte un avversario come Hitler, o no? Sicuramente in questo caso si deve «mimare e rispecchiare la violenta sovranità archica a cui ci si contrappone »? Allora, cosa dovrebbe fare la sinistra: distinguere i casi in cui bisogna unire le forze con lo Stato facendo ricorso alla violenza dai casi in cui tutto quello che può e deve fare è usare « il sarcasmo della satira e gli spolverini »?

Quando Critchley scrive che « ci si deve approcciare ad al-Qae-da, prendendo in considerazione il fatto che le parole e le azioni di Bin Laden riecheggiano quelle di Lenin, Mao e Blanqui»,[26]e ripete la stessa affermazione a conclusione del libro, quando sostiene che «il neoleninismo [...] trova un'espressione pratica nell'avanguardismo di gruppi come al-Qaeda »,[27] egli adotta il più puro formalismo ideologico, oscurando la differenza cruciale tra due opposte logiche politiche: la violenza radicale egualitaria (che Badiou chiama «Idea eterna » della politica della giustizia rivoluzionaria all'opera dagli antichi « legisti » cinesi sino a Lenin e Mao, passando per i giacobini), e la violenza « fondamentalista » antimoderna - una nuova versione della vecchia identificazione liberale conservatrice tra il « totalitarismo » di destra e di sinistra.

Inoltre, secondo Critchley, non solo lo Stato continuerà a esistere, ma lo stesso vale per il capitalismo:

La dislocazione capitalista, nella sua spietata distruzione dei legami della tradizione, dell'appartenenza locale, delle strutture familiari e parentali che possiamo aver considerato neutrale, rivela la contingenza della vita sociale, ovvero, il suo carattere strutturato, il che vuol dire la sua articolazione politica. [...] Una volta che si è tolta la maschera alle illusioni ideologiche del naturale e che esse sono state rivelate come

formazioni contingenti dalla dislocazione capitalista, laddove la libertà, ad esempio, diventa l'esperienza precaria dell'insicurezza quando ci si vende sul mercato del lavoro, allora il solo cemento che tenga insieme le identità politiche è un legame egemonico.[28]

L'implicazione (non voluta) di questo ragionamento è che l'esperienza « antiessenzialista » della vita sociale come contingente, in cui ogni identità è il risultato dell'articolazione discorsiva, l'esito di una lotta aperta per l'egemonia, si basa sul predominio « essenzia-lista» del capitalismo, il quale non appare più come uno dei modi di produzione possibili, ma semplicemente come il «retroterra» neutrale del processo aperto delle (ri)articolazioni contingenti.

Secondo questa prospettiva, il capitalismo significa molteplici dislocazioni permanenti, aprendo lo spazio alla formazione di nuove soggettività politiche, ma non è più possibile contenere queste soggettività sotto il cappello del « proletariato ». Dislocazioni molteplici sgomberano lo spazio per molteplici soggettività (popolazioni indigene minacciate, minoranze sessuali ed etniche, abitanti delle favelas, e così via), e ciò a cui dobbiamo mirare è la « catena di equivalenze » tra queste serie di rivendicazioni-reclami. Come caso esemplare di creazione di una nuova soggettività politica attraverso un atto di nominazione, Critchley celebra la reinvenzione dei contadini messicani impoveriti come popolo « indigeno ». Ma è vero che questo esempio dimostra i suoi limiti. Come la sua analisi rende chiaro, i contadini poveri hanno dovuto reinventare/rinominare se stessi come popolo « indigeno », perché il successo dell'offensiva ideologica liberale aveva reso indifendibile, inefficace, un riferimento diretto alla posizione economica dell'essere sfruttati. Nella nostra epoca « post politica » della culturalizzazione del politico, il solo modo per formulare le proprie proteste è sul piano delle rivendicazioni culturali e/o etniche: i lavoratori sfruttati diventano immigrati la cui «alterità » è oppressa, e così via. Il prezzo che paghiamo per questa operazione è, come minimo, un certo grado di mistificazione ideologica: ciò che i contadini poveri stanno difendendo riveste l'apparenza della loro identità sostanziale « naturale » (etnica).

Lo Stato liberaldemocratico contemporaneo e la politica anarchica del

« domandare all'infinito » intrattengono dunque una relazione di parassitismo reciproco: lo Stato esternalizza la sua autocoscienza etica in un agente etico-politico extrastatale che a sua volta esteriorizza la sua rivendicazione di efficacia nello Stato; gli agenti anarchici si occupano del pensiero etico per lo Stato, e lo Stato fa il lavoro di direzione e regolazione reale della società. Il modo in cui il soggetto etico-politico anarchico di Critchley si relaziona al Super Io è duplice: non solo è schiacciato dal Super Io, esso agisce anche come se fosse egli stesso un agente del Super Io, bombardando comodamente lo Stato con richieste superegoiche - e lo Stato è tanto più colpevole, quanto più cerca di rispondere a queste richieste. (Conformemente a questa logica superegoica, i soggetti anarchici extrastatali focalizzano le loro proteste non su una dittatura aperta, ma sull'ipocrisia delle democrazie liberali, accusate di non seguire coerentemente le proprie norme ideologiche). Ciò che Crit-chley propone è, dunque, una democrazia capitalista liberale dal volto umano - rimaniamo decisamente all'interno dell'universo di Fukuyama. O, per parafrasare Dell'assassinio considerato alla stregua delle arti belle di Thomas De Quincey: guarda quante persone hanno iniziato con una lettura sbagliata di Lacan e hanno finito per celebrare la principessa Diana come figura dell'insorgenza...

La lezione da trarre è che la cosa veramente sovversiva non è insistere sulle richieste «infinite» che sappiamo non possono essere soddisfatte dai potenti (dal momento che anche loro sanno che lo sappiamo, un tale atteggiamento del « domandare all'infinito » è facilmente accettabile per i potenti: « è così meraviglioso che, con le tue domande critiche, mi ricordi in che genere di mondo ci piacerebbe vivere... Sfortunatamente, però, viviamo nel mondo reale, stiamo solo facendo onestamente quanto è possibile»), ma al contrario bombardare i potenti con domande strategicamente ben scelte, precise, finite, che non offrano loro la stessa scusa.

«Goodbye Mister Nomade Resistente»

In contrasto con Critchley, Toni Negri è la versione più rappresentativa del tentativo eroico di rimanere fedele alla coordinate fondamentali del

marxismo e di dimostrare come la svolta « postmoderna » del capitalismo, l'ascesa della società « postindustriale » con il suo spostamento verso il lavoro cognitivo, crei le condizioni per rivoluzionare la società ancora più radicalmente di quanto immaginasse Marx, aprendo la possibilità di una « democrazia assoluta ».

Quello di Negri è un punto di partenza tradizionale: oggi, il lavoro cognitivo immateriale gioca un ruolo chiave nella creazione di nuovo valore. E dal momento che questi aspetti cognitivi del lavoro predominano, non si può più misurare il valore con il tempo (lavoro-tempo), dunque la nozione marxista di sfruttamento non è più operativa:

Ora va subito notato che oggi non si produce valore se non è valore immateriale retto da cervelli liberi capaci di innovazione; l'unico valore che non riproduce semplicemente ricchezza ma la incrementa e la mette in circolazione è la libertà.[29]

La forza produttiva di base oggi, dunque, è il « cognitariato », la moltitudine dei lavoratori cognitivi; il loro lavoro produce libertà, e la loro libertà è produttiva. «La libertà è il capitale fisso che sta dentro al cervello della gente».[30] Questa, allora, è la nostra situazione:

Le classi subalterne sono ormai classi con un capitale fisso più ricco di quello dei padroni, un patrimonio spirituale più importante di quello che gli altri vantano e un'arma assoluta, il sapere essenziale alla riproduzione del mondo.[31]

Quando invece, oggi, il General Intellect diviene egemone nella produzione capitalistica, quando cioè il lavoro immateriale e cognitivo diventa immediatamente produttivo, allora la forza lavoro intellettuale si libera da questo rapporto di soggezione e il soggetto produttivo si appropria esso stesso di quegli strumenti di lavoro che una volta il capitale gli precostituiva. Per così dire, il capitale variabile si rappresenta come capitale fisso. [...] Io sono produttivo al di fuori della mia relazione con il capitale, e il flusso di capitale cognitivo e sociale non ha più nulla a che fare con il capitale in quanto struttura fisica in mano ai padroni.[32]

L'idea, dunque, è che, con il ruolo egemonico del General Intellect, il capitale perde la sua funzione di organizzazione sociale della produzione, di unificazione di capitale fisso e capitale variabile, mezzi di produzione e forza lavoro: la sua funzione è ora puramente parassitaria, per questo diventa finalmente possibile tagliarlo via. Non è più una questione di rottura violenta del tessuto sociale: dal momento che la produzione e la vita (sociale) stessa sono progressivamente organizzate, la moltitudine deve limitarsi a perseguire il proprio lavoro di autorganizzazione, e il capitale tutt'a un tratto si renderà conto di essere sospeso nell'aria e cadrà giù, come il gatto dei cartoni animati che cammina sull'aria sopra un precipizio e cade nell'abisso sotto i suoi piedi, quando guarda giù e si rende conto che il suolo non c'è più.

La categoria chiave è quella della sussunzione formale e reale della produzione sotto il capitale. In evidente contrasto con la logica evolutiva dei cambiamenti nei rapporti di produzione a seguito dello sviluppo dei mezzi di produzione, Marx sottolinea che la sussunzione formale precede la forma reale: i capitalisti prima hanno sussunto solo formalmente il processo di produzione al loro dominio (procurando i materiali grezzi e comprando il prodotto da artigiani individuali che continuavano a produrre nel modo in cui facevano prima di questa sussunzione); solo in seguito la sussunzione diventa materiale, ovvero, i mezzi e l'organizzazione della produzione sono formati direttamente dal capitale (l'introduzione delle macchine, la divisione del lavoro in fabbrica, il fordismo, e così via). Questo processo raggiunge l'apice nella produzione industriale meccanizzata su larga scala, in cui la subordinazione del lavoratore al capitale è riprodotta direttamente nell'organizzazione materiale del processo di produzione: il lavoratore è materialmente ridotto a ingranaggio della macchina, esegue un compito particolare, senza avere una panoramica del processo di produzione nel suo insieme né un'idea della conoscenza scientifica che lo sorregge. Sia la conoscenza sia l'organizzazione sono dalla parte del capitale. Ecco la descrizione di Marx tratta dai Grundrisse:

L'accumulazione della scienza e dell'abilità, delle forze produttive generali del cervello sociale, rimane così, rispetto al lavoro, assorbita nel capitale, e più precisamente nel capitale fisso, nella misura in cui esso entra nel processo produttivo come mezzo di produzione vero e

proprio. Le macchine si presentano così come la forma più adeguata del capitale fisso, e il capitale fisso, se si considera il capitale nella sua relazione con se stesso, *come la forma più adeguata del capitale in generale*.[33]

Tuttavia, con lo spostamento postfordista al ruolo egemonico del lavoro cognitivo, la collettività dei lavoratori si riappropria della conoscenza e dell'organizzazione, così che, in una sorta di « negazione della negazione », il capitale sussume nuovamente la produzione in un modo puramente formale: il suo ruolo è sempre più meramente parassitario, esso cerca di controllare e regolare un processo perfettamente in grado di dirigersi da sé... Il problema di Negri e Hardt è che sono troppo marxisti, essi riprendono lo schema marxista del progresso storico: come Marx, celebrano il potenziale rivoluzionario della « deterritorializzazione » generata dal capitalismo; come Marx, collocano la contraddizione all'interno del capitalismo nello scarto tra questo potenziale e la forma del capitale, dell'appropriazione del surplus in forma di proprietà privata. In breve, essi riabilitano la vecchia nozione marxista di tensione tra forze produttive e rapporti di produzione: il capitalismo genera già « i germi delle future nuove forme di vita », produce incessantemente nuovi «beni comuni», così che, attraverso un'esplosione rivoluzionaria, questo «nuovo» deve semplicemente essere liberato dalla vecchia forma sociale. In questo rimangono deleuziani: quando Deleuze e Guattari scrivono nell'anti-Edipo che, sforzandosi di raggiungere il limite più estremo di deterritorializzazione, uno schizofrenico «si tiene al limite del capitalismo; ne è la tendenza sviluppata », [34] non confermano in questo modo che il loro progetto socio-politico è un tentativo disperato di realizzare la fantasia inerente al capitalismo, le sue coordinate virtuali? In questo modo non si riduce il comunismo a ciò che lo stesso Bill Gates ha chiamato «capitalismo senza attrito», capitalismo elevato e intensificato a una velocità infinita di circolazione? Non è strano che Negri abbia recentemente lodato il capitalismo digitale « postmoderno », affermando che esso è già comunista e che ha bisogno solo di una piccola spinta, di un gesto formale, per diventare apertamente tale. La strategia di base del capitalismo contemporaneo è mascherare la propria superfluità, trovando nuovi modi per sussumere ancora una volta la libera moltitudine produttiva:

Se il capitale fisso è ormai singolarità capace di immaginazione, per metterlo al lavoro occorre una macchina nuova: questo è il paradossale « comunismo del capitale », il tentativo di chiudere attraverso la finanziarizzazione la macchina globale della produzione sopra e oltre le singolarità produttive che la compongono. È il tentativo di sussumere la moltitudine.[35]

C'è un elemento di questa posizione che non può fare a meno di saltare agli occhi. Secondo il senso comune filosofico, quando si trascura la riflessione filosofica, il risultato è che ci si ritrova ad adagiarsi sul quadro filosofico peggiore e più semplicistico. Mutatis mutandis, la stessa regola vale per gli antihegeliani feroci: è come se la vendetta per il loro rifiuto totale di Hegel fosse che si ritrovano a usare inconsapevolmente le categorie hegeliane più superficiali. [36] Ciò spiega un dettaglio, che funziona effettivamente come un sintomo dell'opera di Negri: il suo uso sfrenato e non riflessivo (si potrebbe dire persino « selvaggio », nel senso della psicoanalisi « selvaggia ») delle categorie hegeliane, che contraddice così sfacciatamente il suo professato antihegelismo.[37] Per esempio, la moltitudine contemporanea « è in sé, ma non per sé, e il passaggio non è facile, è un alternarsi di momenti, di prese di coscienza di alcuni e non di altri, è un insieme di transizioni, interruzioni di tendenza e di derive ».[3S]

Non c'è uno strano ricorso, qui, alla coppia hegeliana dell'in sé e del per sé ? Dobbiamo essere sorpresi, allora, quando in Impero Negri e Hardt fanno riferimento a Bartleby come figura della resistenza, del «No! » rispetto all'universo esistente della macchina sociale, e interpretano il «preferirei di no» di Bartleby semplicemente come un primo movimento, per così dire, con cui fare tabula rasa, con cui acquisire una distanza rispetto all'universo sociale? Ciò di cui si avrebbe bisogno è allora avviare un lavoro di lungo termine di costruzione di una nuova comunità: se rimaniamo fermi al livello di Bartleby, finiamo in una posizione marginale suicida e priva di conseguenze... In breve, il «preferirei di no» di Bartleby sarebbe una «negazione astratta » hegeliana, che deve essere superata dal paziente lavoro positivo della « negazione determinata » dell'universo sociale esistente. L'acutezza di questa formulazione hegeliana è inintenzionale: Negri e Hardt, i due grandi antihegeliani, rivolgono a proposito di Bartleby la critica (psudo)hegeliana più

ordinaria.[39]

Il paradosso è che qui Negri fa riferimento al processo che gli ideologi del capitalismo « postmoderno » contemporaneo stessi celebrano come il passaggio dalla produzione materiale a quella simbolica, dalla logica gerarchica centralista alla logica dell'autorganiz-zazione autopoietica, alla cooperazione pluricentrata, e così via. In questo senso, Negri è fedele a Marx: ciò che cerca di provare è che Marx aveva ragione, che l'ascesa del General Intellect sul lungo termine è incompatibile con il capitalismo. Gli ideologi del capitalismo postmoderno affermano esattamente l'opposto: è la teoria marxista (e la prassi) a rimanere all'interno dei vincoli della logica gerarchica del controllo statale centralizzato e dunque a non potere prendere in conto gli effetti sociali della nuova rivoluzione informatica. Ci sono buone ragioni empiriche per affermarlo: ancora una volta, il paradosso supremo della storia è che la disintegrazione del comunismo è l'esempio più convincente della validità della tradizionale dialettica marxista delle forze e dei rapporti di produzione, una dialettica su cui il marxismo faceva affidamento nel suo tentativo di superare il capitalismo. Ciò che, dunque, ha mandato in rovina i regimi comunisti è stata la loro incapacità di adeguarsi alla nuova logica sociale sorretta dalla « rivoluzione informatica »: essi hanno tentato di governare questa rivoluzione come uno dei tanti progetti su larga scala di pianificazione statale centralizzata. Il paradosso è, quindi, che ciò che Negri celebra come unica possibilità di superamento del capitalismo, viene elogiato dagli ideologi della « rivoluzione informatica » come ascesa del nuovo capitalismo « senza attrito ».

Chi ha ragione, in questo caso? Qual è il ruolo del capitale nella « società dell'informazione »? Vale la pena di citare per intero il riferimento di base di Negri, il famoso passaggio sul General Intellect dei Grundrisse di Marx. In esso, Marx sviluppa una logica del superamento del capitalismo che astrae totalmente dalla lotta rivoluzionaria attiva, che viene formulata in termini puramente economici:

Il capitale è esso stesso la contraddizione in processo, per il fatto che tende a ridurre il tempo di lavoro a un minimo, mentre, di contro, pone

il tempo di lavoro come unica misura e fonte di ricchezza. Esso diminuisce, quindi, il tempo di lavoro nella forma del tempo di lavoro necessario, per accrescerlo nella forma del tempo di lavoro superfluo; facendo quindi del tempo di lavoro superfluo - in misura crescente - la condizione (question de vie et de mort) di quello necessario. Da un lato esso evoca, quindi, tutte le forze della scienza e della natura, come della combinazione sociale e delle relazioni sociali, al fine di rendere la creazione della ricchezza (relativamente) indipendente dal tempo di lavoro impiegato in essa. Dall'altro lato esso intende misurare le gigantesche forze sociali così create alla stregua del tempo di lavoro e imprigionarle nei limiti che sono necessari per conservare come valore il valore già creato. Le forze produttive e le relazioni sociali - entrambi lati diversi dello sviluppo dell'individuo sociale - figurano per il capitale solo come mezzi, e sono per esso solo mezzi per produrre sulla sua base limitata. Ma in realtà essi sono la condizione per far saltare in aria questa base.[40]

La visione di Marx qui è quella di un processo produttivo totalmente automatizzato in cui l'essere umano (il lavoratore) si relaziona al processo produttivo più come un sorvegliante e un regolatore:

L'operaio non è più quello che inserisce l'oggetto naturale modificato come membro intermedio fra l'oggetto e se stesso; ma è quello che inserisce il processo naturale, che egli trasforma in un processo industriale, come mezzo fra se stesso e la natura inorganica, della quale si impadronisce. Egli si colloca accanto al processo di produzione, anziché esserne l'agente principale. In questa trasformazione non è né il lavoro immediato, eseguito dall'uomo stesso, né il tempo che egli lavora, ma l'appropriazione della sua produttività generale, la sua comprensione della natura e il dominio su di essa attraverso la sua esistenza di corpo sociale - in una parola, è lo sviluppo dell'individuo sociale che si presenta come il grande pilone di sostegno della produzione e della ricchezza. Il furto del tempo di lavoro altrui, su cui poggia la ricchezza odierna, si presenta come una base miserabile rispetto a questa nuova base che si è sviluppata nel frattempo e che è stata creata dalla grande industria stessa. Non appena il lavoro in forma immediata ha cessato di essere la grande fonte della ricchezza, il tempo di lavoro cessa e deve cessare di essere la sua misura, e quindi il valore

di scambio deve cessare di essere la misura del valore d'uso.[41]

Qui è cruciale la trasformazione radicale dello statuto di « capitale fisso »:

Lo sviluppo del capitale fisso mostra fino a quale grado il sapere sociale generale, knowledge, è diventato forza produttiva immediata,, e quindi le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo del General Intellect, e rimodellate in conformità a esso; fino a quale grado le forze produttive sociali sono prodotte, non solo nella forma del sapere, ma come organi immediati della prassi sociale, del processo di vita reale.[42]

Questo significa che, con lo sviluppo della conoscenza sociale generale, «la produttività del lavoro» è «massima produttività. [...] Esso può essere considerato, dal punto di vista del processo di produzione immediato, come produzione di capitale fisso; questo capitale fisso è l'uomo stesso ».[43] E, ancora una volta, dal momento che il capitale organizza il suo sfruttamento apparendo come « capitale fisso » contro il lavoro vivo, nel momento in cui la componente chiave del capitale fisso è «l'uomo stesso», la sua «conoscenza sociale generale », le fondamenta sociali dello sfruttamento capitalistico sono minate e il ruolo del capitale diventa puramente parassitario:

Oggi il capitale non sfrutta più il lavoratore; può solo sfruttare la cooperazione tra i lavoratori. Oggi il capitale non ha più quella funzione interna per cui esso divenne l'anima del lavoro comune, che produceva quell'astrazione al cui interno aveva luogo il progresso. Oggi il capitale è parassitario perché non è più interno; è esterno alla capacità creativa della moltitudine.

L'idea di Negri è che questo lavoro immateriale apra la possibilità di una «democrazia assoluta», non possa essere ridotto a schiavitù, perché *è immediatamente, in se stesso, la forma (e la prassi) della libertà sociale*. In esso forma e contenuto coincidono: esso è immediatamente libero (ricco di inventiva, creativo, un'espressione della produttività del soggetto, attivo, non reattivo) e socializzato (partecipa sempre al comune, è cooperativo nel suo stesso contenuto). Questo il motivo per cui rende il capitale parassitario: dal momento che è direttamente

socializzato, non ha più bisogno del capitale che gli conferisca la forma dell'universalità. Lo sfruttamento oggi è essenzialmente appropriazione capitalistica della forza cooperativa che le singolarità del lavoro cognitivo dispiegano nel processo sociale. Non è più il capitale a organizzare il lavoro, ma il lavoro a organizzarsi da sé. [44] Questa nozione di produttività diretta della vita sociale porta Negri ad asserire la « biopolitica » in modo differente da Agamben: «biopolitica» significa che la vita umana è la materia e il prodotto diretto del lavoro collettivo. E precisamente questo carattere direttamente biopolitico della produzione che ci consente una « democrazia assoluta »: « Al biopotere si contrappone così la potenza biopolitica ».[45]

Come abbiamo notato, questo gesto di Negri è l'ultimo della lunga serie marxista di identificazioni di un momento dei rapporti sociali di produzione e/o della tecnologia stessa come il momento in cui il capitalismo non sarà più in grado di integrare e che, di conseguenza, porterà sul lungo periodo alla sua liquidazione. Per Negri, ciò che è nuovo nel capitalismo «postmoderno» odierno è la sovrapposizione diretta di due dimensioni (la produzione materiale e la sua forma sociale): le nuove relazioni sociali sono l'essenza e l'obiettivo della produzione. In altre parole, la produzione è progressivamente socializzata « in modo diretto », socializzata nel suo contenuto, e questo è il motivo per cui essa non ha più bisogno della forma sociale che le impone il capitale. Negri trascura in modo troppo sbrigativo il fatto che ciò che caratterizza il nostro tempo è il biocapitalismo,, che, nel senso più stretto, designa l'immenso campo dei nuovi investimenti capitalistici nella produzione diretta di nuove forme di vita biologica (dalle coltivazioni geneticamente modificate al genoma umano).

Certamente, il primo compito dell'approccio marxista, in questo senso, deve essere quello di ridefinire in termini più stringenti la nozione di sfruttamento del « lavoro intellettuale ». In quale preciso senso teorico, ad esempio, Bill Gates sta «sfruttando» migliaia di programmatori che lavorano per lui, se il suo sfruttamento non è più « furto di tempo di lavoro altrui »? Il suo ruolo è veramente solo «parassitario» rispetto all'autorganizzazione dei programmatori? Il suo capitale non fornisce, in modo più sostanziale, lo spazio sociale per la loro cooperazione? E in che senso preciso, il lavoro intellettuale è la « fonte del valore », se la

misura ultima del valore non è più il tempo? La categoria di valore continua a essere applicabile qui?

La tesi di Negri, ridotta al suo nocciolo, è dunque che, con lo sviluppo delle cybertecnologie, il mezzo primario di creazione di profitto non è più lo sfruttamento del lavoro, ma la «mietitura» dell'informazione; grazie a questo mutamento, diventa possibile liberare il lavoro dall'interno dei confini della produzione capitalistica, dal momento che lo scambio di informazione « raccolta » sul mercato non si basa più sullo sfruttamento del lavoro, ovvero, sull'appropriazione di plusvalore:

Considerare l'uomo quando vive e non solo quando lavora è il problema attuale dell'economia politica: l'uomo è sempre produttore. Sempre, ovvero in ogni momento della vita. Come è pensabile lo sfruttamento della vita? Non lo è.

Con i media interattivi globali di oggi, l'inventività creativa non è più individuale, è immediatamente collettivizzata, parte del « comune», per questo ogni tentativo di privatizzarla attraverso il copyright è problematico: in questo caso si può dire che «la proprietà è un furto » nel vero senso della parola. Che dire allora di una compagnia come Microsoft che fa precisamente questo, ovvero, organizza e sfrutta la sinergia collettiva delle singolarità cognitive creative? Il solo compito che rimane è, dunque, concepire il modo in cui i lavoratori cognitivi « riusciranno a fare fuori i padroni, perché il comando industriale sul lavoro cognitivo è completamente depassé». [46] Ciò che i nuovi movimenti segnalano è che «l'epoca salariale è finita e che lo scontro si sposta dal terreno di scontro fra capitale e lavoro attorno al salario allo scontro fra moltitudine e Stato attorno al reddito di cittadinanza ».[47]

In questo risiede la caratteristica fondamentale del « passaggio rivoluzionario oggi»: «Bisogna far riconoscere al capitale il peso e l'importanza del bene comune e, se non vuol capirlo, imporglielo». [48] (Si noti la precisa formulazione di Negri: non abolire il capitale, ma costringerlo a riconoscere il bene comune. In questo modo si rimane all'interno del capitalismo).

Da questa breve descrizione è possibile vedere tanto la vicinanza quanto la differenza tra Marx e Negri. Ciò che non è in Marx, ciò che

Negri proietta sul General Intellect di Marx, è la propria nozione centrale di « biopolitica » come produzione diretta della vita stessa nella sua dimensione sociale. Dove Negri vede una fusione diretta (con il «lavoro cognitivo», gli oggetti ultimi della produzione sono le relazioni sociali stesse), Marx pone uno scarto radicale, l'esclusione del lavoratore dal processo della produzione: Marx ipotizza un processo di produzione totalmente automatizzato, in cui il lavoratore «viene messo da parte» ed è ridotto a suo «sorvegliante e regolatore»; questo significa inequivocabilmente che la logica soggiacente in questo caso è quella dell'« Astuzia della Ragione»: anziché impegnarsi direttamente nel processo produttivo, ci si mette da parte e si lascia la natura lavorare su di esso. Quando il lavoratore non inserisce più una cosa naturale modificata come legame intermedio tra l'oggetto e lui stesso, ovvero, quando non usa più gli strumenti di lavoro sugli oggetti che vuole trasformare; quando invece inserisce il processo della natura, trasformato in processo industriale, come uno strumento tra se stesso e la natura inorganica, padroneggiandola, egli si trasforma in un saggio manipolatore che regola il processo produttivo da una distanza di sicurezza. L'uso sistematico del singolare da parte di Marx («l'uomo », « il lavoratore ») è un chiaro indizio del fatto che il General Intellect non è intersoggettivo, è «monologico». Per questo, in questa visione marxiana, gli oggetti del processo produttivo non sono relazioni sociali essi stessi: l'« amministrazione delle cose » (il controllo e il dominio sulla natura) è qui separata dalle relazioni tra le persone, costituisce un dominio dell'« amministrazione delle cose » che non deve più basarsi sul dominio sulle persone.

Da un punto di vista postmoderno, si potrebbe avere la tentazione di leggere questa discrepanza tra Marx e Negri come un indizio del fatto che Marx sia rimasto prigioniero nel «vecchio paradigma » della « ragione strumentale » centralizzata che controlla e regola il processo produttivo dall'esterno. Tuttavia, c'è un elemento di verità nella descrizione di Marx, che viene oscurato da Negri: la radicale dualità persistente del processo di produzione.[49] Oggi, questo dualismo ha acquisito una forma che non era stata ipotizzata da Marx: il «regno della libertà», il dominio del «lavoro cognitivo», e il «regno della necessità», il dominio della produzione materiale, sono separati fisicamente, spesso persino da confini statali. Da un lato ci sono le

imprese « postmoderne » che esemplificano i criteri di Negri (comunità libere di «moltitudini espressive» che producono immediatamente le loro forme di vita ecc.); dall'altro, c'è il processo materiale di produzione in cui la piena automatizzazione è ben lungi dall'essere acquisita, così che abbiamo - spesso letteralmente dall'altra parte del mondo - manifatture con un'organizzazione strettamente «fordista» del lavoro, in cui migliaia di persone assemblano computer e giocattoli, raccolgono banane e chicchi di caffé, scavano nelle miniere di carbone o diamanti, e così via. Non c'è una « teleologia » qui, non c'è la prospettiva che queste manifatture vengano gradualmente integrate nello spazio libero del «lavoro cognitivo ». Se l'outsourcing è più la regola che l'eccezione, i due aspetti non si relazionano direttamente l'uno all'altro: essi sono messi insieme, «mediati», precisamente dal capitale. Per ogni lato, il lato opposto appare come Capitale: per le masse di lavoratori nelle manifatture, il Capitale è il potere che, per conto del « lavoro cognitivo », le impiega per materializzare i suoi risultati; per i « lavoratori cognitivi », il Capitale è il potere che li impiega per usare i loro risultati come modelli per la produzione materiale. E a causa di questo dualismo ignorato da Negri che il Capitale non è ancora puramente parassitario, ma continua a giocare un ruolo chiave nell'organizzazione della produzione: esso mette insieme i due poli.

Negri a Davos

Negri ha ragione a proposito di forum come Davos: essi rappresentano il General Intellect dei capitalisti illuminati, lo spazio per formulare i loro interessi generali, lo spazio per « ascoltare le altre voci», per affrontare l'ecologia, la povertà e così via, per esporre teorie sui problemi della spiritualità e il resto, da un punto di vista che metta insieme la lotta contro l'inquinamento e la povertà, o qualsiasi cosa sia, e il capitalismo. Questo è realmente « capitalismo comunista »: capitalismo che cerca di includere il tema comunista del comune in pericolo. Il fatto dell'importanza del Forum di Davos (molto maggiore di quella della vecchia Commissione trilaterale, suo predecessore), il bisogno di un forum come Davos, è la prova della crisi del capitalismo,

della minaccia al comune. Davos è il Cervello collettivo dell'Impero, il suo « think thank ». Negri ha proposto anche a Davos un patto strategico contro il progetto americano: sebbene, sul lungo termine, la moltitudine e Davos siano nemici, sul breve periodo essi hanno in comune l'interesse a sconfiggere il coup d'état statunitense contro l'Impero globale.[50] Una strana logica, non c'è che dire! Anziché sfruttare l'incoerenza del nemico, lo si aiuta a stabilire la forma più efficace... Per esprimerci in altri termini: e se l'idea di un Impero « puro », che vive dietro la forma dello Stato nazione e in cui il Generale Intellect capitalista dirige le cose in forma diretta, fosse un'astrazione impossibile? E se il ruolo degli Stati nazione fosse irriducibile e cruciale (e, con esso, la tentazione di alcuni Stati nazione di portare avanti dei coup d'état contro l'Impero), e dunque l'eccezione - il ruolo eccessivo di uno Stato nazione nell'Impero - fosse in realtà la regola?

In questo caso Negri non è abbastanza leninista. Per usare i termini deleuziani già evocati, il momento di Lenin è il « precursore oscuro », il mediatore evanescente, l'oggetto spostato mai al proprio posto, tra due serie, la serie marxista «ortodossa» delle rivoluzioni nei paesi più sviluppati e la nuova serie «ortodossa» del «socialismo in un paese solo» stalinista e poi dell'identificazione maoista delle nazioni del Terzo Mondo con il nuovo proletariato mondiale. Il mutamento da Lenin allo stalinismo è qui chiaro e facile da individuare: Lenin percepiva la situazione come disperata, inattesa, ma tale da dover essere sfruttata creativamente per nuove scelte politiche; con la nozione di « socialismo in un paese solo », Stalin ha normalizzato nuovamente la situazione in una narrazione dello sviluppo lineare per « stadi ». Cioè, mentre Lenin era pienamente consapevole che si era verificata una « anomalia» (la rivoluzione in un paese che non aveva i presupposti per sviluppare una società socialista), rigettò la conclusione evoluzionista volgare per cui la rivoluzione aveva avuto luogo « prematuramente » e dunque bisognava fare un passo indietro per sviluppare una moderna società capitalista, che poi avrebbe creato lentamente le condizioni per la rivoluzione socialista, affermando che - per ritornare al passaggio cruciale che abbiamo citato prima - questa situazione « assolutamente senza vie d'uscita» offre «più vaste possibilità di creare le premesse fondamentali della civiltà, su una via diversa da quella percorsa da tutti gli altri Stati dell'Europa occidentale».[51] Ciò che Lenin si propone qui è

effettivamente una teoria implicita della « storia alternativa »: sotto il dominio « prematuro » della forza del futuro, lo stesso processo storico « necessario » (della civiltà moderna) può essere (ri)diretto in modo differente.

Forse questo atteggiamento è oggi più rilevante che mai: la situazione è « completamente senza speranza », priva di una prospettiva rivoluzionaria « realistica »; ma questo non ci dà una sorta di strana libertà, una libertà di sperimentare? Si deve solo gettar via il model lo determinista delle « necessità oggettive » e degli « stadi » obbligatori dello sviluppo. Si deve dunque sostenere un minimo di antideterminismo: niente è mai già scritto, in una « situazione oggettiva » che precluda ogni azione, che ci condanni del tutto a uno stato di vegetazione biopolica. C'è sempre uno spazio che può essere creato per un'azione, proprio perché, per parafrasare la critica di Rosa Luxemburg al riformismo, non è sufficiente aspettare pazientemente il «momento giusto» della rivoluzione. Se ci si limita ad aspettarlo, non arriverà mai, perché bisogna iniziare con i tentativi « prematuri », che - e qui risiede la « pedagogia della rivoluzione » - con il loro fallimento rispetto al raggiungimento dell'obiettivo che si erano prefissati, creano le condizioni (soggettive) per il momento « giusto ». Si pensi allo slogan di Mao « di sconfitta in sconfitta fino alla vittoria finale », che richiama la battuta di Beckett già citato: « Prova ancora. Fallisci ancora. Fallisci meglio ».[52]

In questo senso, Lenin fu un beckettiano avant la lettre: ciò che egli proponeva di fare ai bolscevichi nella situazione disperata alla fine della Guerra civile non era «costruire direttamente il socialismo», ma fallire meglio di uno Stato borghese «normale». Per il processo rivoluzionario vale il fatto che, per parafrasare ancora una volta la ben nota frase di Derrida, la condizione di impossibilità è condizione di possibilità: la condizione di impossibilità -l'arretratezza della Russia e l'isolamento che rendevano impossibile il socialismo - è parte della stessa situazione eccezionale che ha reso possibile la prima rivoluzione socialista. In altre parole, anziché lamentarsi dell'anomalia storica di una rivoluzione in una situazione eccezionale e «immatura» (aspettandosi che la rivoluzione abbia inizio nei paesi capitalisti più sviluppati), si deve tener a mente che la rivoluzione non arriva mai « in tempo », quando il

processo sociale oggettivo genera le condizioni « mature » per essa. Il fulcro della famosa idea di Lenin dell'« anello più debole della catena » è, ancora una volta, che si deve usare l'« anomalia » come una leva per esacerbare gli antagonismi in modo da rendere possibile un'esplosione rivoluzionaria.[53]

Negri ha ragione a sottolineare che nel nuovo ordine globale le guerre nel vecchio senso del termine sono sempre più inattuabili: ciò a cui facciamo riferimento come «guerre» sono interventi di polizia di uno Stato «globale» in un'area che è percepita come una minaccia all'ordine globale. La guerra e la politica si combinano nel «mantenimento dell'ordine» militare, nel fatto di imporre l'ordine in un'area caotica. E paradossalmente la politica di Bush ad aver continuato la tradizione delle vecchie guerre, in quanto tentativo da parte di uno Stato nazione di portare avanti un coup d'état contro l'Impero, di subordinare l'Impero. Rispetto all'Impero sono gli Stati Uniti a essere la « repubblica delle banane ». Qui, tuttavia, Negri mostra una certa ambiguità: da un lato, ha chiaro che il General Intellect capitalista è, sul lungo periodo, il vero nemico; dall'altro, a proposito di Lula, sostiene le politiche che mirano a rompere l'egemonia statunitense e a stabilire un capitalismo globale pluricentrico (gli Stati Uniti, l'Europa e, forse, la Russia, la Cina e il Lontano Oriente, l'America Latina ecc.).

Contrariamente alle apparenze fuorviami, il « secolo americano » è finito e stiamo già entrando nel periodo della formazione di centri molteplici del capitalismo globale. Il fatto che, in occasione della sua visita negli Stati Uniti nell'aprile del 2006, il Presidente cinese sia stato prima di tutto ospite di Bill Gates non è un segno di questi nuovi tempi? Così, forse, in questa nuova era, ogni nuovo centro rappresenterà il capitalismo con una specifica caratteristica: gli Stati Uniti il capitalismo neoliberale; l'Europa (e forse la Russia) ciò che rimane dello Stato sociale; la Cina i «valori orientali » e il capitalismo autoritario; l'America Latina il capitalismo populista... Dopo il fallimento del tentativo statunitense di imporsi come unica superpotenza (il poliziotto universale), c'è ora la necessità di stabilire le regole dell'interazione tra questi centri locali in caso di conflitto di interessi.'[54]

Sebbene la visione di Emmanuel Todd dell'ordine globale contemporaneo sia evidentemente unilaterale," è difficile negare il suo elemento di verità: il fatto che gli Stati Uniti siano un impero in declino. La loro bilancia commerciale sempre più negativa dimostra che gli Stati Uniti sono un predatore improduttivo: devono succhiare un'immissione di un miliardo di dollari al giorno dalle altre nazioni per andare incontro ai loro bisogni di consumo e rappresentano, quindi, il consumatore keynesiano universale che fa sì che l'economia mondiale funzioni (a dispetto dell'ideologia economica antikeynesiana che sembra predominante oggi!) Questa immissione, che effettivamente è simile alle tasse pagate a Roma nell'Antichità, poggia su un complesso meccanismo economico: gli Stati Uniti godono di «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 anche alla Cina, investono il loro surplus di profitto negli Stati Uniti. Dal momento che questa «fiducia» è in primo luogo ideologica e militare, non economica, il problema degli Stati Uniti è come giustificare il proprio ruolo imperiale: essi hanno bisogno di uno stato permanente di guerra e dunque hanno inventato la « guerra al terrorismo », proponendosi come protettore universale di tutti gli altri Stati « normali » (non « canaglia »).

Tutto il globo tende dunque a funzionare come una Sparta universale con tre classi, che emergono ora come Primo, Secondo e Terzo Mondo: **1**) gli Stati Uniti come potenza militare-politica-ideologica; **2**) l'Europa e parti dell'Asia e dell'America Latina come regione industriale manifatturiera (da questo punto di vista sono cruciali la Germania e il Giappone, i maggiori esportatori mondiali, insieme alla Cina in ascesa); 3) il resto sottosviluppato, gli iloti di oggi. In altre parole, il capitalismo globale ha provocato una nuova tendenza generale all'oligarchia, mascherata da celebrazione della « diversità delle culture »: uguaglianza e universalismo sanno scomparendo rapidamente come principi politici attuali...

Tuttavia, questo sistema mondiale neospartano sta crollando prima ancora di essersi costituito: contrariamente al 1945, il mondo non ha bisogno degli USA, sono gli USA ad avere bisogno del mondo. Dal momento che il mondo di oggi è composto da troppi centri regionali

che non possono essere controllati, la sola cosa che gli Stati Uniti fanno per affermarsi come potenza militare globale è gettarsi in guerre o «crisi» teatrali con avversari deboli (Iraq, Cuba, Corea, Iran...), non con i centri del potere veramente alternativi (Cina, Russia). Le violente esplosioni della recente amministrazione Bush non sono, dunque, esercizi di potere, ma piuttosto esercizi di panico, irrazionali passages à l'acte?[56] Forse questa focalizzazione sul fatto di impedire il coup d'état statunitense contro l'Impero spiega la strana celebrazione di Lula a spese di Chàvez:

Non esiste in America Latina un progetto alternativo a quello promosso da Lula e dal Pt brasiliano. Talora, soprattutto negli ultimi tempi, il Venezuela bolivariano di Chàvez è stato presentato come un'alternativa al progetto di Lula. Ma è evidente che questa alternativa è puramente ideologica, molto astratta. [...] In particolare, in Venezuela, il rapporto tra potere politico e capacità di sviluppare alternative economico-produttive appare ancora deficitario.[57]

Ora, quali sono queste conquiste di Lula? Negri ne menziona solo due: il fatto che Lula governi in dialogo diretto con i movimenti, e che stia mettendo in atto nuove misure (estinguere il debito con il FMI e così via) per assicurare l'autonomia del governo dal capitale (internazionale); lo stesso Negri ammette che questo obiettivo di stabilire un nuovo equilibrio internazionale è prioritario rispetto alla lotta contro le ineguaglianze sociali.[58]

Così, cosa accadrà quando il coup d'état statunitense sarà sconfitto e il General Intellect dirigerà l'Impero? Qui entra in gioco un altro elemento misterioso, l'inatteso eurocentrismo di Negri:

In un prossimo periodo, quanto il multilateralismo globale si sarà stabilizzato e le rappresentanze aristocratiche globali saranno determinate su base continentale, l'Europa diventerà l'unico relais democratico all'interno di questa nuova costituzione mondiale. Per questo abbiamo bisogno dell'Europa. Non è tanto questione di Costituzione, ma di convinzione che l'Europa sia l'unica occasione per una spinta pluralista e democratica di trasformazione vera e dinamica a livello mondiale.[59]

Il problema qui non è l'eurocentrismo in sé, ma piuttosto la mancanza di giustificazione concettuale: perché, esattamente, solo l'Europa sarebbe capace di innescare « una spinta pluralista e democratica di trasformazione vera e dinamica a livello mondiale »?

Deleuze senza Negri

L'eurocentrismo di Negri è visibile già nella contrapposizione tra espressione e rappresentanza, su cui si basa tutto il suo pensiero: la logica della rappresentanza politica (lo Stato - o i partiti politici - in quanto rappresentanti del popolo) contro la logica dell'espressione (i movimenti sociali che esprimono la libera creatività della moltitudine). La rappresentanza ha a che fare con individui che sono «rappresentati» nella sfera universale, segnati dallo scarto tra la loro particolarità empirica e la loro universalità trascendentale o legale; le singolarità sono atomi, che sono direttamente interattivi e produttivi, esprimendo il loro potere creativo. Filosoficamente, questo equivale a Descartes/Kant contro Spinoza. (Qui sono chiaramente visibili gli echi della nozione di Sartre di « praticoinerte» sviluppata nella sua Critica della ragione dialettica). Il problema teorico qui è: è possibile immaginare una società pienamente organizzata in termini di espressione della moltitudine, una società di « democrazia assoluta », una società senza rappresentanza? Una società di mobilitazione permanente, una società in cui ogni struttura oggettiva sia espressione diretta della produttività soggettiva? Ciò che incontriamo qui è la vecchia logica filosofica del Divenire contro l'Essere (produttività in divenire contro la sterilità di una struttura di rappresentanza inerte), in cui ogni rappresentazione parassita sull'espressività produttiva.

Forse si dovrebbe spostare l'accento dal «nessuna rappresentanza senza produttività espressiva» al «nessuna produttività espressiva senza rappresentanza». E strutturalmente impossibile « rendere totalità » la moltitudine dei movimenti: la « democrazia assoluta», il regno pieno e diretto della moltitudine è un'illusione prospettica, un'immagine composta dalla falsa sovrapposizione di due dimensioni eterogenee. Solaris di Tarkovskij finisce con la fantasia archetipica del regista di mettere insieme nella stessa ripresa l'Alterità in cui l'eroe è gettato (la

superficie caotica di Solaris) e l'oggetto del desiderio nostalgico, la sua dacia a cui desidera tornare, la casa i cui contorni sono circondati dal fango malleabile della superficie di Solaris: all'interno dell'Alterità radicale, scopriamo l'oggetto perduto del nostro desiderio più intimo. La stessa messa in scena fantasmatica si trova a conclusione di Nostalgia di Tarkovskij: nel mezzo della campagna italiana circondata dai resti di una cattedrale in rovina, ovvero, del luogo in cui l'eroe va alla deriva, strappato alle sue radici, si trova un elemento totalmente fuori luogo, la dacia russa, la materia dei sogni dell'eroe. Qui ancora una volta la ripresa inizia con un primo piano dell'eroe sdraiato di fronte alla sua dacia, così che, per un momento, potrebbe sembrare che nei fatti egli sia tornato a casa; la camera poi si ritira lentamente per rivelare la posizione propriamente fantasmatica della dacia sullo sfondo della campagna italiana. Questa fantasia conclusiva è una condensazione artificiale di prospettive opposte e incompatibili, in qualche modo come il test ottico in cui vediamo attraverso un occhio una gabbia, attraverso l'altro un pappagallo, e, se i nostri occhi sono ben coordinati sul loro asse, dovremmo vedere il pappagallo nella gabbia. E se lo stesso valesse per la « democrazia assoluta » di Negri, per la moltitudine che si dirige da sé? Se lo scarto tra moltitudine potere dovesse rimanere?

Questo non significa che dobbiamo abbandonare Deleuze: ciò che dobbiamo abbandonare è solo l'appropriazione unilaterale di Deleuze da parte di Negri, un'appropriazione che lascia da parte il dualismo radicale del pensiero di Deleuze. [60] Ci sono due ontologie incompatibili che operano in Deleuze: il Deleuze che celebra il potere produttivo del flusso virtuale è sempre ossessionato dal Deleuze che concepisce il flusso virtuale del senso come sterile effetto immateriale, ponendo uno scarto irriducibile tra produttività materiale e flusso virtuale del Senso.

Le coordinate elementari dell'ontologia di Deleuze sono fornite dall'opposizione tra Virtuale e Attuale: lo spazio dell'attuale (gli atti reali nel presente, la realtà esperita, e i soggetti come persone qua individui formati) accompagnato dalla sua ombra virtuale (il campo della proto-realtà, delle singolarità molteplici, degli elementi impersonali sintetizzati dopo nella nostra esperienza della realtà). Questo è il Deleuze dell'« empirismo trascendentale », il Deleuze che

imprime al trascendentale di Kant una torsione unica: lo spazio trascendentale in senso proprio è lo spazio virtuale delle molteplici potenzialità particolari, dei « puri » gesti, affetti e percezioni particolari e impersonali, che non sono ancora i gesti-affetti-percezioni di un soggetto preesistente, stabile e identico a sé. Per questo, per esempio, Deleuze celebra l'arte del cinema: essa «libera»

lo sguardo, le immagini, i movimenti e, in ultima istanza, il tempo stesso dalla loro attribuzione a un soggetto dato. Quando guardiamo un film, vediamo il flusso delle immagini dalla prospettiva della camera « meccanica », una prospettiva che non appartiene a nessun soggetto; attraverso l'arte del montaggio, il movimento è astratto/liberato dalla sua attribuzione a un soggetto o a un oggetto dato, è un movimento impersonale che è solo secondariamente, a posteriori, attribuito ad alcuni enti positivi.

Qui, tuttavia, appare la prima crepa di questo edificio: con un movimento che è lungi dall'essere scontato, Deleuze lega questo spazio concettuale all'opposizione tradizionale tra produzione e rappresentazione. Il campo virtuale è (re)interpretato come quello delle forze generative, produttive, opposto alla spazio delle rappresentazioni. Qui abbiamo di fronte tutti i temi standard dei molteplici siti molecolari della produttività, costretta dalle organizzazioni molari totalizzanti, e così via. Sotto il titolo dell'opposizione tra essere e divenire, Deleuze sembra dunque identificare queste due logiche, sebbene esse siano fondamentalmente incompatibili (si potrebbe avere la tentazione di attribuire a Félix Guattari la « cattiva » influenza che lo ha spinto verso la seconda logica). [61] Il sito proprio della produzione non è lo spazio virtuale in quanto tale, ma il passaggio da esso alla realtà costituita, il crollo della moltitudine e le sue oscillazioni in una realtà: la produzione è fondamentalmente un limite dello spazio aperto delle virtualità, la determinazione/negazione della moltitudine virtuale (in questo modo Deleuze legge la omnis determinatio est negatio di Spinoza contro Hegel).

La linea propria di Deleuze è quella delle prime grandi monografie (quelle chiave sono Differenza e ripetizione e Logica del senso) e di alcuni degli scritti introduttivi più brevi (come Marcel Proust e i segni

e Presentazione di Sacher-Masoch). Nella sua opera ultima, sono i due libri sul cinema a segnare il ritorno ai temi della Logica del senso. Questa serie deve essere distinta dai libri che sono stati scritti insieme da Deleuze e Guattari e si può solo biasimare il fatto che la recezione anglosassone di Deleuze (e, dunque, l'impatto politico di Deleuze) sia per lo più quella di un Deleuze « guattarizzato ». È fondamentale notare che nessuno dei testi propri di Deleuze è in qualche modo direttamente politico; Deleuze era «in sé» un autore fortemente elitista, indifferente alla politica. La sola questione filosoficamente seria è dunque: quale impasse inerente ha fatto sì che Deleuze si volgesse verso Guattari? L'anti-Edipo, probabilmente il peggior libro di Deleuze, non è il risultato di un tentativo di sfuggire a un pieno confronto con questa impasse attraverso una soluzione « piatta » semplificata, omologa al modo in cui Schelling sfugge all'impasse del suo progetto di Weltalter spostandosi verso il dualismo tra filosofia « positiva » e « negativa », o a quello di Habermas che sfugge all'impasse della « dialettica dell'illuminismo » spostandosi verso il dualismo tra ragione strumentale e ragione comunicativa? Il nostro compito è confrontarci con questa impasse. Deleuze non è stato spinto verso Guattari perché Guattari presentava un alibi, una facile via di fuga dall'impasse della sua posizione precedente? La struttura concettuale di Deleuze non si basa su due logiche, su due contrapposizioni concettuali, che coesistono nella sua opera? Questa intuizione sembra così ovvia, è così vicina a ciò che i francesi chiamano una *lapalissade,* che non si può che essere sorpresi del fatto che in generale essa non sia stata ancora colta.

In primo luogo, da un lato, la logica del senso, del divenire immateriale come senso-evento, come effetto dei processi-cause cor-porei-materiali, la logica dello scarto radicale tra il processo generativo e il suo senso-effetto immateriale:

[...] le molteplicità, essendo effetti incorporei di cause materiali, sono enti impassibili o causalmente sterili. Il tempo di un divenire puro, sempre già passato ed eternamente ancora a venire, forma la dimensione temporale di questa impassibilità o sterilità delle molteplicità.[62]

E il cinema non è il caso ultimo dello sterile flusso della superficie in

divenire? L'immagine cinematografica è costitutivamente sterile e impassibile, puro effetto delle cause corporee, sebbene nondimeno acquisisca la propria pseudo-autonomia.

In secondo luogo, dall'altro lato, la logica del divenire come produzione di Essere:

[...] l'emergenza di proprietà metriche o estensive deve essere trattata come un processo singolo in cui uno spaziotempo virtuale continuo si differenzia progressivamente nelle strutture spaziotemporali discontinue attuali.[63]

Ad esempio, nelle sue analisi dei film e della letteratura, Deleuze enfatizza la desostanzializzazione degli affetti: in un'opera d'arte, un affetto (la noia ad esempio) non può più essere attribuito a persone reali, ma diventa un evento fluttuante liberamente. Allora, come si relaziona questa intensità impersonale di un affetto-evento ai corpi

o alle persone? Qui incontriamo la stessa ambiguità: o questo affetto immateriale è generato dall'interazione dei corpi come una sterile superficie del Divenire puro o è parte delle intensità potenziali dalle quali emerge il corpo attraverso il suo passare all'atto (il passaggio dal Divenire all'Essere).

E quest'opposizione non è ancora una volta quella del materialismo contro l'idealismo? In Deleuze questo significa: Logica del senso contro anti-Edipo. O il Senso-Evento, il flusso del Divenire puro, è l'effetto immateriale (neutrale, né attivo né passivo) dell'intreccio di cause materiali e corporee o gli enti corporei sono essi stessi il prodotto del puro flusso del Divenire. O il campo indefinito della potenzialità è un effetto immateriale dell'interazione dei corpi o i corpi stessi ermegono, passano all'atto, da questo campo di potenzialità. Nella Logica del senso, lo stesso Deleuze sviluppa questa opposizione in forma di due possibili modi di genesi della realtà: la genesi formale (l'emergenza della realtà dall'immanenza della coscienza impersonale come puro flusso del Divenire) è integrata dalla genesi reale, che rende conto dell'emergenza dell'evento-superficie immateriale stesso a partire dall'interazione dei corpi.

Questa contrapposizione tra il potenziale come sito del Divenire produttivo e del potenziale come sito dello sterile Senso-Evento non è allo stesso tempo la contrapposizione tra il « corpo senza organi» (CsO) e gli «organi senza un corpo» (OsuC)? Il flusso produttivo del Divenire puro non è, da un lato, il CsO, il corpo non ancora strutturato e determinato come organi funzionali? E, dall'altro, gli OsuC non sono la potenzialità del puro affetto estratto dalla sua incarnazione in un corpo, come il sorriso in Alice nel paese delle meraviglie che persiste da solo, anche quando il corpo del gatto dello Cheshire non è più presente?

« D'accordo », disse il gatto; e questa volta svanì molto lentamente, cominciando dalla punta della coda e finendo con il sogghigno, che rimase per un po' quando già tutto il resto era sparito. «Accipicchia! Ho visto spesso un gatto senza sogghigno» pensò Alice «ma un sogghigno senza gatto mai! E la cosa più buffa che abbia visto in vita mia!»[64]

Questa nozione di OsuC estratti riemerge con forza nell'immagine tempo, in forma di sguardo come organo autonomo non più attaccato a un corpo. Queste due logiche (Evento come potere che genera la realtà; Evento come mero effetto sterile dell'interazione tra i corpi) implica anche due posizioni fisiologiche privilegiate: l'Evento generativo del Divenire si basa sulla forza produttiva della «schizofrenia», su questa esplosione del soggetto unificato nella moltitudine impersonale di intensità desideranti, intensità che sono successivamente vincolate dalla matrice edipica; l'Evento come effetto sterile e immateriale si basa sulla figura del masochista che trova soddisfazione nel gioco tedioso, ripetitivo, di rituali messi in scena, la cui funzione è posporre continuamente il passage à l'ade sessuale. Si può effettivamente immaginare un contrasto più forte di quello tra lo schizofrenico che si getta senza riserve nel flusso delle passioni molteplici e il masochista che rimane incollato al teatro delle ombre in cui le sue performance, messe meticolosamente in scena, ripetono continuamente lo stesso sterile gesto?

E se concepissimo la contrapposizione deleuziana tra interconnessione di corpi materiali ed effetti immateriali del senso sulla linea della contrapposizione marxista tra struttura e soprastruttura? Il flusso del

divenire non è la soprastruttura per eccellenza: lo sterile teatro delle ombre si stacca dal sito della produzione materiale, e precisamente come l'unico spazio possibile dell'Evento? La tensione tra le due ontologie deleuziane si traduce chiaramente in due diverse logiche e prassi politiche. L'ontologia del Divenire produttivo porta chiaramente al tema tipico della sinistra dell'autorganizzazio-ne della moltitudine di gruppi molecolari che resistono e minano il sistema molare totalizzante del potere: alla vecchia nozione di moltitudine spontanea, non gerarchica, viva, opposta al sistema oppressivo e reificato, un caso esemplare di radicalismo di sinistra legato a un soggettivismo idealista sul piano filosofico. Il problema è che questo è l'unico modello disponibile di politicizzazione del pensiero di Deleuze: l'altra ontologia, quella della sterilità del Senso-Evento, appare «apolitica». E se, invece, quest'altra ontologia implicasse anche una logica e una prassi politica propria, della quale

lo stesso Deleuze non era consapevole? Non dovremmo allora procedere come Lenin nel 1915, quando, per fondare una nuova prassi rivoluzionaria, tornò a Hegel - non ai suoi scritti direttamente politici, ma fondamentalmente alla sua Logica? E se, nello stesso modo, ci fosse un'altra politica deleuziana da scoprire?

Il primo accenno in questa direzione può essere fornito dal già menzionato parallelismo tra la coppia cause corporee/flusso immateriale del divenire e la vecchia coppia marxista struttura/sovrastruttura: una politica di questo tipo prenderebbe in considerazione sia l'irriducibile dualismo dei processi materiali/socio-economi- ci « oggettivi » che avvengono nella realtà, sia l'esplosione dell'Evento rivoluzionario, della logica politica vera e propria. E se il dominio della politica fosse costitutivamente «sterile», il dominio delle pseudo-cause, come un teatro delle ombre, nondimeno cruciale per la trasformazione della realtà?

Questo significa che bisognerebbe accettare lo scarto tra gli sterili movimenti virtuali e l'attualità del potere. Questa soluzione è più paradossale di quanto appaia. Si deve tenere a mente che la potenzialità rappresenta la produttività espressiva, mentre il potere statale in atto opera al livello della rappresentanza: la produttività è «

reale », lo Stato è rappresentativo. Questo è il modo per rompere il paradigma filosofico della produttività contro l'ordine positivo dell'Essere: il vero scarto non è quello tra la realtà e la sua rappresentazione; la realtà e la rappresentazione non sono opposte, ma si trovano dallo stesso lato, formano lo stesso ordine dell'Essere positivo. La produttività, dunque, non è il principio metafisico della fonte della realtà, da opporre alla mera apparenza dell'Essere sostanziale: l'Essere sostanziale è «quanto di più reale ci sia», mentre la causalità della produttività è una pseudo-causalità, dal momento che la produttività opera in un dominio d'ombra virtuale « sterile ».

Questo dualismo non è prefigurato dalla lotta heideggeriana tra Mondo e Terra, che incontriamo oggi nell'antinomia che definisce la nostra esperienza? Da un lato, c'è la fluidificazione (volatilizzazione) della nostra esperienza, la sua desostanzializzazione; questa «leggerezza dell'essere» sempre più esplosiva culmina nel sogno cyber della trasformazione della nostra identità come essere umano da hardware a software, a programma in grado di essere scaricato da un computer all'altro. La realtà è qui resa virtuale, ogni fallimento può essere disfatto, ricaricando e provando un'altra volta. Tuttavia, questo mondo in cui dimoriamo, reso ormai virtuale, è minacciato dall'ombra di ciò che abitualmente designiamo come la prospettiva della catastrofe ecologica: la gravità e la complessità imponderabili, l'inerzia della Terra che ci afferra, che ci ricorda il fragile equilibro che forma l'invisibile fondamento che sta dietro la nostra sopravvivenza sulla Terra e che possiamo distruggere (e così distruggere noi stessi) - attraverso il riscaldamento globale, nuovi virus, un gigantesco asteroide che si schianti sulla Terra... Mai nella storia dell'umanità c'è stata una tensione così palpabile tra l'insostenibile leggerezza del nostro essere (i media ci procurano stranissime sensazioni con un clic, vincendo la resistenza della realtà, promettendo un mondo « senza attrito ») e l'imprevedibile retroscena rappresentato dalla Terra.

Sul piano politico, Negri non arriva forse vicino a questa soluzione, consistente nell'affermare questo scarto irriducibile, quando propone la formula della « governance » come tensione/dialogo tra potere statale e movimenti moltitudinari autorganizzati? Mao era ben consapevole di questo dualismo, quando la Comune di Shanghai tentò di disfarsi

dell'apparato del partito-Stato e lo sostituì con l'autorganizzazione comunale: questo tipo di organizzazione, egli mise in guardia, « è troppo debole quando deve sopprimere la controrivoluzione »;[65] quando si è di fronte a questa minaccia, si ha bisogno di un potere nudo e crudo:

Di tutte le cose importanti, il possesso del potere è la più importante. Stando così le cose, le masse rivoluzionarie, con un profondo odio per il nemico di classe, mettono insieme le loro menti per unirsi, formare una grande alleanza e prendere il potere! Prendere il potere! Prendere il potere! ! ! Tutto il potere di partito, il potere politico, e il potere finanziario usurpato dai revisionisti controrivoluzionari e da quei conservatori che aderiscono ostinatamente alla linea reazionaria borghese devono essere riconquistati.[66]

Quest'intervento di Mao è abitualmente citato come prova della sua manipolazione spietata delle Guardie Rosse: solo lui aveva bisogno di schiacciare i suoi oppositori all'interno della nomenklatura del partito, così nel momento in cui questo lavoro era stato fatto e le Guardie Rosse stavano andando avanti, con l'intenzione di sciogliere l'apparato del partito-Stato e nei fatti assumerne il controllo, egli istruì l'esercito, il solo apparato statale stabile che continuava a funzionare, perché intervenisse, schiacciando la resistenza delle Guardie Rosse e mandando milioni dei suoi membri in campagna per «rieducarli»... E se invece questa interpretazione fosse troppo semplicista e mancasse il bersaglio? Se Mao fosse stato consapevole che la fioritura dei movimenti della moltitudine dovesse già da sempre poggiarsi su un qualche dispositivo del Potere che strutturasse e sostenesse lo spazio in cui operavano? Oggi, i movimenti per i diritti dei gay, per i diritti umani, e così via, poggiano tutti su apparati statali, che non solo sono i destinatari delle loro rivendicazioni, ma forniscono anche il quadro per la loro attività (una vita civile stabile).

Il rimprovero principale che viene rivolto a Mao è quello abituale della sinistra postmoderna ai marxisti « leninisti » tradizionali: il fatto di concentrarsi sul potere statale, sulla presa del potere statale. I vari successi nella presa del potere statale avrebbero mancato miseramente i loro obiettivi, per questo motivo la sinistra dovrebbe adottare una

strategia differente, apparentemente più modesta, ma nei fatti molto più radicale: ritirarsi dal potere statale e concentrarsi sulla trasformazione diretta del tessuto della vita sociale, sulle pratiche quotidiane che sorreggono tutta la struttura sociale. Questa posizione ha ricevuto la sua più compiuta elaborazione da parte di John Holloway: Cambiare il mondo senza prendere il potere? La separazione continuamente contestata tra il «fare» (l'attività umana, il lavoro vivo) e « il fatto » (il lavoro morto, il capitale) significa che le relazioni tra le persone sono ridotte a relazioni tra le cose. Il flusso sociale del fare, che Holloway chiama umano « potere-di » è rotto dal « potere-su ». La nostra esistenza quotidiana consiste in una serie di lotte, nascoste e aperte, violente e soppresse, conscie e inconscie.

Non siamo una bella addormentata, un'umanità congelata nella nostra alienazione finché non venga il nostro principe-Partito-az-zurro a baciarci, piuttosto viviamo in una costante lotta per liberarci dal sortilegio della strega.[68]

Ogni cambiamento sociale radicale deve dunque essere antifeticista nel suo approccio, ma l'opposto del feticismo è precisamente il «vuoto oscuro » che non può essere visto o pianificato, il percorso che si fa camminando, le domande che poniamo interrogando noi stessi. Questo approccio contiene un elemento di verità - questa verità è la verità che ha ricevuto la sua prima formulazione classica da La Boétie, nel suo trattato sulla servitù volontaria: la nostra sopportazione passiva del potere lo costituisce, noi non obbediamo e abbiamo paura del potere perché esso è in sé talmente potente; al contrario, il potere appare potente perché lo trattiamo come tale. Questo fatto apre lo spazio per una rivoluzione passiva magica che, anziché confrontarsi direttamente con il potere, lo mina gradualmente attraverso il lavorio sotterraneo della talpa, astenendosi dalla partecipazione ai rituali quotidiani e alle pratiche che lo sostengono. In un certo senso, il Mahatma Gandhi non fece esattamente questa cosa, quando guidò la resistenza antibritannica in India? Anziché attaccare direttamente lo Stato coloniale, egli organizzò i movimenti della disobbedienza civile, del boicottaggio dei prodotti inglesi, della creazione di uno spazio sociale al di fuori della presa dello Stato coloniale.

Un altro campo in cui è possibile operare questa erosione del regime capitalistico è l'autorganizzazione dei consumatori. Da questo punto di vista, si deve abbandonare il privilegiamento tradizionale della produzione, tipico della sinistra, come sola realtà sostanziale della vita sociale: le posizioni dei lavoratori produttivi e dei consumatori devono essere sostenute come irriducibili nelle loro divergenze, senza privilegiare una in quanto «verità più profonda » dell'altra. [69] Il valore è creato nel processo di produzione; tuttavia, esso è, per così dire, creato solo potenzialmente, dal momento che è valore in atto solo quando la merce prodotta viene venduta e il ciclo D-M-D' è completato. Lo scarto tra la produzione di valore e la sua realizzazione è cruciale: anche se il valore è prodotto nella produzione, finché il processo di circolazione non riesce a completarsi, non c'è strictu sensu nessun valore. La temporalità qui è quella del futuro anteriore, in altre parole, il valore non «è» immediatamente, esso « sarà stato », è attualizzato retroattivamente, realizzato performativamente. Nella produzione, il valore è generato « in sé », mentre solo attraverso il processo di circolazione completo esso diviene « per sé ». Questo è il modo in cui Kojin Karatani risolve l'antinomia kantiana del valore che è e non è generato nel processo di produzione: esso vi è generato solo «in sé». Ed è a causa di questo scarto tra in sé e per sé che il capitalismo ha bisogno della democrazia e dell'uguaglianza formali:

Ciò che distingue il capitale dal rapporto di signoria è appunto il fatto che l'operaio gli si contrappone come consumatore e creatore di valore di scambio, nella forma del possessore di denaro, del denaro, del semplice centro di circolazione - uno degli infiniti centri di essa in cui la determinatezza di operaio è cancellata.[70]

Questo significa che, per completare il ciclo della sua riproduzione, il capitale deve passare attraverso il punto critico in cui i ruoli sono invertiti: «[...] il plusvalore è realizzato in linea di principio solo dai lavoratori che nella loro totalità ricomprano quello che producono».[71] Questo punto è cruciale per Karatani: esso fornisce la leva fondamentale attraverso cui contrapporsi oggi al regime del capitale: non è naturale che i proletari debbano concentrare il loro attacco su un unico punto, in cui essi possono affrontare il capitare dalla posizione di compratore e, di conseguenza, in cui è il capitale a

essere costretto a far loro la corte? «[...] se i lavoratori possono diventare un soggetto, è solo come consumatori».[72]

Oggi, questo ruolo chiave del consumo si è riaffermato in modo inatteso. Facendo riferimento alla nozione di Georges Bataille di «economia generale» del dispendio sovrano, che egli oppone all'« economia ristretta » dell'infinita ricerca di profitto del capitalismo, il filosofo tedesco postumanista Peter Sloterdijk fornisce i contorni della scissione interna del capitalismo, del suo autosuperamento immanente: il capitalismo giunge al culmine quando « in esso si crea da sé il contrasto più radicale - e l'unico fruttuoso. E del tutto diverso da come lo poteva sognare la sinistra classica sopraffatta dal miserabilismo ».[73] La sua menzione positiva di Andrei Carnegie indica la strada: il gesto sovrano di autonegazione dell'accumulazione infinita di ricchezza è spendere questa ricchezza in cose senza prezzo e che si trovano al di fuori della circolazione del mercato: il bene pubblico, le arti e le scienze, la salute e così via. Questo gesto «sovrano» conclusivo permette al capitalista di fuoriuscire dal circolo vizioso dell'espansione infinita della riproduzione, dell'accumulazione di denaro finalizzata ad accumulare più denaro. Quando egli dona la sua ricchezza accumulata al bene pubblico, il capitalista stesso si nega in quanto mera personificazione del capitale e della sua circolazione riproduttiva: la sua vita acquista nuovo significato. L'espansione della riproduzione non costituisce più l'obiettivo autotelico. Inoltre, in questo modo il capitalista compie lo spostamento dall'eros al thymos, dalla perversa logica «erotica» dell'accumulazione al riconoscimento e alla reputazione pubblica. Tutto ciò equivale a niente di meno che elevare figure come Soros o Gates a personificazioni dell'autonegazione inerente del processo capitalista stesso: la loro opera di carità - le loro immense donazioni per il benessere pubblico - non è solo una caratteristica personale. Che sia sincera o ipocrita, rappresenta comunque la conclusione logica della circolazione capitalista, necessaria da un punto di vista strettamente economico, perché permette al sistema capitalista di posporre la propria crisi. Essa ristabilisce l'equilibrio - una sorta di ridistribuzione della ricchezza ai poveri - senza cadere in una trappola fatale: la logica distruttiva del risentimento e della ridistribuzione statalista forzata della ricchezza, che può portare solo a una miseria generalizzata. Essa inoltre evita, si

potrebbe aggiungere, l'altro modo di ristabilire una sorta di equilibrio e affermare il thy-mos attraverso il dispendio sovrano, vale a dire le guerre... Questo paradosso segnala la nostra triste situazione: il capitalismo contemporaneo non può riprodursi da sé. Ha bisogno della carità extraeconomica per sorreggere il ciclo della riproduzione sociale.

Governance e movimenti

Ogni rivoluzione consiste, dunque, in due aspetti differenti: la rivoluzione fattuale più la riforma spirituale, ovvero, la lotta reale per il potere statale più la lotta virtuale per la trasformazione dei costumi, della sostanza della vita quotidiana: ciò che Hegel chiamava la tessitura silente dello Spirito, che mina le fondamenta invisibili del potere, così che il cambiamento formale è l'atto finale che prende nota di quanto è già avvenuto, per cui bisogna solo ricordare alla forma morta il fatto di essere morta ed essa si disintegra. Nella Fenomenologia, ancora una volta, Hegel cita il famoso passaggio del Nipote di Rameau di Diderot, sul «muto, continuo tessere che fa lo spirito nell'interno semplice della sua sostanza »:

[...] essa s'insinua attraverso le parti nobili impadronendosi a fondo di ogni viscere e di ogni membro dell'idolo incosciente; e « un bel mattino dà una gomitata al compagno - e patatrac! - l'idolo è a terra! » - Un bel mattino, il cui meriggio non è macchiato di sangue, se l'infezione ha penetrato tutti gli organi della vita spirituale ». [74] Questa, tuttavia, non è l'ultima parola di Hegel: egli continua ad affermare che lo spirito « occultando a sé il suo operare, è solo un lato della realizzazione della pura intellezione»: allo stesso tempo, essendo un atto consapevole, lo spirito « deve esporre i suoi momenti nel determinato e manifesto esserci, e deve presentarsi come un alto rumore e come una violenta lotta con l'opposto in quanto tale».' °Nella transizione al Nuovo, c'è una continua lotta appassionata, che finisce quanto la forza opposta prende atto che la sua opposizione è già impregnata della logica dell'avversario.[6] Questo, allora, è il modo in cui dobbiamo leggere insieme le due caratteristiche apparentemente opposte (la priorità della forma; la «silente tessitura dello Spirito»): quest'ultima non concerne il contenuto, ma la forma stessa. Ancora una volta, nel caso di un

predicatore evangelista, questa « tessitura silente » mina il suo messaggio sul piano della sua forma (il modo in cui consegna il messaggio ne sovverte il contenuto).

La lezione di fallimenti come la Rivoluzione culturale è che bisognerebbe spostare l'attenzione dall'obiettivo utopico del pieno regno dell'espressività produttiva che non ha più bisogno di rappresentanza, di ordine statale, di capitale, e così via, alla domanda: «Che genere di rappresentanza dovrebbe sostituire lo Stato rappresentativo democratico liberale? » La proposta di Negri di un « reddito di cittadinanza » non è un'indicazione in questo senso? Si tratta di un provvedimento istituzionale-rappresentativo (non per Yhomo sacer, per il cittadino in senso pieno - esso implica lo Stato rappresentativo); non è legato a una produttività individuale, ma è la condizione e il quadro rappresentativo dell'apertura di uno spazio possibile di produttività espressiva.

Negri caratterizza la situazione contemporanea come una situazione di « governance permanente »:

Il potere è rotto in due. Per poter essere realizzato, esso non ha più la possibilità di determinare una norma per poi eseguirla in atto concreto amministrativo. La norma non si realizza se non c'è consenso, chiaramente inteso nel senso della partecipazione dei soggetti.[77]

Per inciso, questa nozione di «potere duale», di «governance» come interazione tra potere statale rappresentativo e consigli dei movimenti « espressivi » ha una lunga tradizione a sinistra: tra gli altri, venne invocata da Karl Kautsky nel 1918-19, quando egli rifiutò l'alternativa esclusiva «o assemblea nazionale o assemblea dei consigli », aspirando a una loro interazione, in cui ciascuno di essi avrebbe adempiuto a compiti differenti e specifici:

I consigli come forma unica di rappresentanza, non dovrebbero essere scelti neppure nell'ipotesi che essi avessero dietro di sé la maggioranza della popolazione, in quanto tecnicamente e politicamente carenti. Rispetto ai compiti posti dalla lotta socialista, optare per la sola forma consiliare significa introdurre un sistema che, in quanto formato sui luoghi di lavoro e sulla base delle professioni, esalta le tendenze

particolaristiche e corporative [...]. Invece nelle elezioni parlamentari e in una assemblea nazionale si affermano i grandi partiti e il momento della omogeneizzazione degli interessi.[78]

Trotskij, il bersaglio polemico della critica di Kautsky, evoca lo stesso dualismo quando fa appello all'interazione tra autorganizza-zione della classe e leadership politica del partito d'avanguardia ri-voluzionario.[79]

La forma principale di democrazia diretta della moltitudine « espressiva » nel ventesimo secolo sono stati i cosiddetti consigli (« soviet ») - (quasi) tutti in Occidente li amavano, inclusi liberali come Hannah Arendt, che vi percepivano l'eco della vita della polis della Grecia antica. Durante l'epoca del « socialismo realmente esistente», la segreta speranza dei «socialisti democratici» era rappresentata dalla democrazia diretta dei «soviet», dai consigli locali come forma di autorganizzazione del popolo. Ed è profondamente sintomatico il fatto che, con il declino del «socialismo realmente esistente », quest'ombra emancipatrice che lo aveva ossessionato per tutto il tempo sia scomparsa anch'essa: questa non è forse la conferma finale del fatto che il modello consiliare del « socialismo democratico » era solo un doppio spettrale del « socialismo realmente esistente burocratico », la sua trasgressione inerente, priva di contenuto sostanziale positivo e autosufficiente, ovvero, incapace di servire da principio permanente di organizzazione delle basi di una società? Ciò che sia il «socialismo realmente esistente » sia la democrazia consiliare condividevano era la fede nella possibilità di un'organizzazione della società trasparente a se stessa, che avrebbe precluso ogni «alienazione» politica (apparati statali, regole istituzionalizzate della vita politica, ordine legale, polizia ecc.). L'esperienza fondamentale della fine del «socialismo realmente esistente » non è precisamente il rifiuto di questa caratteristica condivisa, l'accettazione «postmoderna» e rassegnata del fatto che la società è una rete complessa di «sottosistemi», il che spiega perché un certo livello di « alienazione » è costitutivo della vita sociale, così che una società del tutto trasparente a se stessa è un'utopia dal potenziale totalitario?[80] Non è strano, allora, che lo stesso valga per le pratiche odierne di « democrazia diretta », dalle favelas alla cultura digitale « postindustriale » (le descrizioni delle nuove comunità « tribali » degli hacker non evocano spesso la logica della democrazia consiliare?): esse

devono tutte poggiarsi su un apparato statale, ovvero, per ragioni strutturali, non possono impadronirsi di tutto il campo.

Lo slogan di Negri « nessun governo senza i movimenti » deve, dunque, essere accompagnato dallo slogan «nessun movimento senza un governo », senza un potere statale che sostenga lo spazio per i movimenti. Negri liquida il sistema democratico rappresentativo: « Il sistema parlamentare e di rappresentanza è marcito, non si può più fare niente lì dentro, bisogna inventare cose nuove ». [81]Tuttavia, finché i movimenti « espressivi » devono poggiarsi su un Fondamento presupposto, è possibile difendere la democrazia (non la forma diretta, ma precisamente la forma rappresentativa) in quanto fornisce il Fondamento necessario perché i movimenti possano esercitare la libertà espressiva: il suo carattere formale astratto-universale (una persona, un voto ecc.) è il solo appropriato a fornire un tale fondamento neutro.

E la tensione tra democrazia rappresentativa e diretta espressione del «movimento» a consentirci di formulare la differenza tra un partito politico democratico ordinario e il Partito (con la « p » maiuscola) in senso «più forte» (come il Partito comunista): un partito politico ordinario assume pienamente la funzione rappresentativa, tutta la sua legittimazione è fornita dalle elezioni, mentre il Partito considera la procedura formale delle elezioni democratiche secondaria rispetto alla reale dinamica politica dei movimenti che « esprimono » la loro forza. Questo, ovviamente, non significa che il Partito cerchi la sua legittimazione in movimenti che sono esterni a esso; il Partito piuttosto percepisce/pone se stesso come Selbst-Aufhebung (auto-sublazione) dei movimenti: non negozia con i movimenti, è un movimento transustanziato nella forma dell'universalismo politico, pronto ad assumere pienamente il potere statale e che, come tale, *ne s'autorise que de lui-mème*.

La democrazia mostra i propri limiti rispetto a ciò che Badiou chiamava l'eccesso costitutivo della rappresentanza sul rappresentato. Sul piano della Legge, il potere statale rappresenta solo gli interessi e così via dei suoi soggetti, li serve, è responsabile di fronte a essi ed è esso stesso soggetto al loro controllo; tuttavia, sul piano del lato

inferiore del Super Io, il messaggio pubblico della responsabilità e tutto il resto sono integrati dal messaggio osceno dell'esercizio incondizionato del Potere: la legge non mi vincola realmente, posso fare quello che voglio, posso trattarti come colpevole se decido così, posso distruggerti se dico di farlo... Questo eccesso osceno è un ingrediente necessario della nozione di sovranità (il cui significante è il Significante Maestro): l'asimmetria è qui strutturale, ovvero, la legge può sorreggere la sua autorità solo se i soggetti sentono in essa l'eco di un osceno auto-asservimento incondizionato.

La democrazia presuppone un minimo di alienazione: coloro che esercitano il potere possono essere ritenuti responsabili di fronte al popolo solo se c'è un minimo di distanza della rappresentanza tra loro e il popolo. Nel «totalitarismo», questa distanza è cancellata, il leader è supposto presentare direttamente la volontà del popolo e il risultato è, ovviamente, che il popolo (empirico) è alienato in modo sempre più radicale nel suo leader; egli è direttamente ciò che essi « sono realmente », la loro vera identità, i loro veri desideri e interessi, opposti ai loro desideri e interessi « empirici » confusi. In contrasto con il potere autoritario alienato dai suoi soggetti, il popolo, qui il popolo « empirico », è alienato da se stesso.

Questo, ovviamente, non implica in nessun modo un mero appello alla democrazia e al rifiuto del «totalitarismo»: c'è, al contrario, un elemento di verità nel « totalitarismo ». Hegel aveva già notato che la rappresentanza politica non significa che le persone sappiano già in anticipo cosa vogliono e poi incarichino i loro rappresentanti di difendere i loro interessi; esse li conoscono solo « in sé», sono i loro rappresentanti a formulare i loro interessi e obiettivi per loro, trasformandoli in «per sé». La logica «totalitaria», dunque, rende esplicita, pone « come tale », una scissione che sempre-già attraversa dall'interno il « popolo » rappresentato.

Non bisogna avere paura, quindi, di tirare una conclusione radicale riguardo alla figura del leader: la democrazia di regola non può andare al di là di un'inerzia pragmatica utilitaristica, non può sospendere la logica del «servizio dei beni» («service des biens»): di conseguenza, nello stesso modo in cui non esiste un'autoanalisi, dal momento che il

cambiamento analitico può avvenire solo attraverso la relazione di transfert nella figura esterna dell'analista, un leader è necessario per suscitare l'entusiamo per una Causa, per causare un cambiamento radicale nella posizione soggettiva dei suoi sostenitori, per « transustanziare » la loro identità.[82]

Questo significa che la questione fondamentale del potere non è: « è legittimato democraticamente oppure no », ma: qual è il carattere specifico (il «contenuto sociale») dell'«eccesso totalitario» che appartiene al potere sovrano come tale indipendentemente dal suo carattere democratico o non democratico? E su questo piano che il concetto di «dittatura del proletariato» funziona: in essa, l'«eccesso totalitario» del potere è dal lato della «parte dei senza parte», non dal lato dell'ordine sociale gerarchico. Per dirla in maniera netta, in ultima analisi il popolo è al potere nel pieno senso sovrano del termine, non solo i suoi rappresentanti occupano temporaneamente lo spazio vuoto del potere, ma, più radicalmente, essi «forzano» lo spazio dello Stato rappresentativo nella loro direzione.

Si può dire che Chàvez e Morales stiano andando vicino a quella che potrebbe essere la forma contemporanea della «dittatura del proletariato»: pur interagendo con molti attori e movimenti, attingendo al loro supporto, i loro governi hanno ovviamente privilegiato i legami con gli spossessati delle favelas. Chàvez è, in ultima analisi, il loro presidente, essi sono la forza egemonica che sta dietro al suo governo, e sebbene Chàvez continui a rispettare i processi elettorali democratici, è chiaro che il suo impegno fondamentale e la sua fonte di legittimazione non risiede qui, ma nella relazione privilegiata con i poveri. Questa è la « dittatura del proletariato » nella forma della democrazia.[85]

Si potrebbe argomentare in maniera molto convincente sull'ipocrisia della sinistra occidentale, che in larga misura ignorerebbe l'impressionate « rinascimento liberale » in atto nella società civile iraniana: dal momento che i riferimenti intellettuali occidentali di questo «rinascimento» sono figure come Habermas, Arendt e Rorty - persino Giddens - e non la banda abituale dei « radicali » anti-imperialisti, la sinistra non muove un dito, quando le figure principali

di questo movimento perdono il lavoro e vengono arrestate, e così via. Con la loro difesa di temi « noiosi » quali la divisione dei poteri, la legittimazione democratica, la difesa legale dei diritti umani, e così via, essi sono visti con sospetto, non appaiono sufficientemente « anti-imperialisti » e anti-americani.[84] Rispetto a questo caso, tuttavia, bisognerebbe sollevare la questione di fondo: la democrazia liberale occidentale è depositaria della soluzione reale per sbarazzarsi dei regimi religiosi fondamentalisti o questi regimi sono piuttosto un sintomo della democrazia liberale stessa? Che fare in casi come quello dell'Algeria o dei territori palestinesi, in cui un'elezione democratica « libera » porta i « fondamentalisti » al potere?

Quando Rosa Luxemburg scrisse che « la dittatura consiste nel modo in cui la democrazia è usata e non nella sua abolizione», ciò che intendeva dire non era che la democrazia è un quadro vuoto che può essere usato da differenti attori politici (anche Hitler giunse al potere - più o meno - attraverso libere elezioni democratiche), ma che c'è un «pregiudizio di classe» inscritto in questo quadro (procedurale) vuoto. Per questo, quando la sinistra radicale arriva al potere, il suo signe de reconnaissance è che inizia a « cambiare le regole », a trasformare non solo i meccanismi elettorali e altri meccanismi statali, ma tutta la logica dello spazio politico (poggiandosi direttamente sul potere dei movimenti che si sono mobilitati; imponendo forme differenti di autorganizzazione locale ecc.). In breve, per garantire l'egemonia della sua base, essa è in genere guidata da una corretta intuizione rispetto al « pregiudizio di classe » della forma democratica.

Capitolo ottavo

Alain Badiou

O la violenza della sottrazione

Materialismo, democratico e dialettico

In Logiques des mondes, Badiou fornisce una definizione succinta di «materialismo democratico» e del suo opposto, il «materialismo dialettico »: l'assioma che condensa il primo è «Non esiste nient'altro che corpi e linguaggi...», a cui il materialismo dialettico aggiunge: «...a eccezione delle verità».[1]

Quest'opposizione non è tanto l'opposizione tra due ideologie o due filosofie intesa come opposizione tra i presupposti e le fedi irriflesse, in cui siamo « gettati » finché siamo immersi nel nostro mondo vitale, e l'atteggiamento riflessivo del pensiero vero e proprio, che ci consente di sottrarci a questa immersione, di « staccarci », come Morfeo avrebbe detto in Matrix, un film molto apprezzato da Badiou, in cui si trova anche una spiegazione del bisogno, evocato da Badiou, di esercitare un controllo su di sé (quando Morfeo spiega a Neo che la maggior parte delle persone ordinarie sono totalmente prigioniere in [« attaccate a »] Matrix, dice: « Chiunque non sia staccato è un potenziale agente »). Per questo motivo l'assioma del « materialismo democratico » di Badiou è la sua risposta alla questione delle nostre fedi ideologiche spontanee (irriflesse): «Cosa penso quando sono fuori dal mio controllo? » O, piuttosto, « qual è la mia credenza spontanea? » Inoltre, quest'opposizione è immediatamente legata a ciò che (una volta) si chiamava la « lotta di classe in filosofia», un orientamento qualificato

soprattutto dai nomi di Lenin, Mao Tse-Tung e Althusser (si ricordi la succinta formulazione di Mao: « Solo quando c'è la lotta di classe, ci può essere filosofia »). La classe dominante (le cui idee sono quelle dominanti) è rappresentata dall'ideologia spontanea, mentre la classe dominata deve farsi strada attraverso un intenso lavoro concettuale, e questo è il motivo per cui, per Badiou, il riferimento chiave è Platone: non il Platone caricaturale, il filosofo antidemocratico della reazione aristocratica contro la democrazia ateniese, ma il Platone che fu il primo ad affermare chiaramente il campo della razionalità, liberato dalle credenze ereditate. Dopo tutti

i giudizi negativi sul carattere « fonologocentrico » della critica platonica della scrittura, è forse arrivato il momento di affermare il suo aspetto positivo, democratico egualitario: nello Stato dispotico predemocratico la scrittura era monopolio dell'élite dirigente, il suo carattere era sacro, « così è scritto » era il sigillo definitivo dell'autorità, il supposto significato misterioso del testo scritto era l'oggetto della fede per eccellenza. L'obiettivo della critica platonica della scrittura era dunque duplice: privare la scrittura del suo carattere sacro e affermare il campo della razionalità sgomberato dalle credenze, in altre parole, distinguere il logos (il dominio della dialettica, del ragionamento razionale che non ammette autorità esterna) dal mythos (le credenze tradizionali) :

Il significato della critica di Platone appare dunque: rimuovere dalla scrittura il suo carattere sacro. La strada per la verità non è la scrittura, ma la dialettica, vale a dire la parola detta che implica due o piuttosto tre elementi: colui che parla, colui che ascolta e il linguaggio che condividono. Con la sua critica, Platone per la prima volta nella storia dell'uomo, ha distillato la nozione di razionalità in sé, libera da ogni mistura con la fede.[2]

Il paradosso ulteriore qui è che la nozione di Voce pura presente a se stessa, rappresentata/copiata dalla scrittura, supporto fondamentale della « metafisica della presenza », che è oggetto della decostruzione di Derrida, è essa stessa un prodotto della scrittura: quando i filosofi attaccavano il primato platonico del discorso sulla scrittura [...] essi stavano in realtà criticando un portato della scrittura fonetica. E

difficilmente immaginabile che una filosofia come quella platonica potesse emergere in una cultura orale. Ed è altrettanto difficile immaginarla tra i sumeri. Come avrebbe potuto essere rappresentato in pittogrammi un mondo di forme incorporee? Come si potevano rappresentare degli enti astratti in quanto realtà supreme con un tipo di scrittura che si richiamava ancora al regno dei sensi?[3]

Il punto non è solo che il discorso orale è già da sempre affetto/costituito dalla scrittura, e così via, ma che il discorso orale diventa il Mondo metafisico, il medium etereo/puro dell'autopercezione, della presenza spirituale a se stessi, attraverso la scrittura fonetica « astratta »: prima della scrittura fonetica, il discorso orale era percepito come una pratica che era parte di un complesso ambiente vitale materiale - è la scrittura fonetica a «purificarlo». (L'elemento che sto cercando di aggiungere qui è che, forse, si dovrebbe comunque sospendere la comprensibile reticenza di Badiou a proposito del « materialismo dialettico » e invertire la relazione soggetto-predicato tra i due opposti: la « democrazia materialista » contro «il materialismo dialettico»). Esiste una versione antropologica più ristretta di questo assioma: per il materialismo democratico, «non esiste nient''altro che individui e comunità» a cui i materialisti dialettici aggiungono: «Finché c'è una verità, un soggetto si sottrae da ogni comunità e distrugge ogni individuazione».[4]

Il passaggio dal Due al Tre è cruciale in questo caso e si deve aver chiara tutta la sua spinta platonica, propriamente metafisica, in direzione di ciò che, *prima facie*, non può che apparire come un gesto proto-idealista di asserzione del fatto che la realtà materiale non è tutto ciò che c'è. Che c'è anche un altro livello, costituito da verità incorporee. Su questa linea, è possibile integrare Badiou in due modi. In primo luogo, i corpi e i linguaggi non sono sinonimi dell'essere, della sua molteplicità, e dei mondi? Il Tre con cui abbiamo a che fare, dunque, è il Tre dell'essere, dei mondi e delle verità: per il materialismo democratico, c'è solo la molteplicità dell'Essere (realtà differenziata all'infinito) e dei mondi differenti -universi linguistici - all'interno dei quali gli individui e le comunità sperimentano questa realtà. [5] Non è questa, tra l'altro, la nostra ideologia spontanea? C'è una realtà infinitamente differenziata, complessa, che noi, individui e comunità

che ci troviamo in essa, sperimentiamo solo dalla prospettiva particolare, finita, del nostro mondo storico. Ciò che il materialismo democratico rifiuta furiosamente è l'idea che ci possa essere una Verità universale infinita che contraddica questa moltitudine di mondi: in politica, questo significherebbe « totalitarismo », il quale vuole imporre la sua verità come universale. Per questo motivo si deve rigettare, ad esempio, il giacobinismo che ha imposto le sue nozioni universali di eguaglianza e altre verità sulla pluralità della società francese e dunque si è concluso necessariamente con il terrore...

Questo ci porta alla seconda integrazione: esiste una versione politica ancora più ristretta dell'assioma materialista democratico: « Tutto ciò che avviene nella società attuale consiste nella dinamica della globalizzazione postmoderna e nelle reazioni e resistenze (conservatrici-nostalgiche, fondamentaliste, di veterosinistra, nazionaliste, religiose...) a essa » - cosa a cui la dialettica materialista aggiunge ovviamente la sua clausola: «... a eccezione della politica emancipatrice radicale (comunista) della verità».

E 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 raddoppiamente) è 1+1+a: l'antagonismo «ufficiale» (il Due) è sempre integrato da un « residuo invisibile » che indica la dimensione for-clusa. 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).

Si potrebbe mettere questo trio in connessione con i tre differenti meccanismi impiegati per tenere insieme un corpo sociale:

1) il modello tradizionale dell'autorità, in cui una comunità si è costituita attraverso il sacrificio o si è fondata attraverso un qualche crimine primordiale, per cui è la colpa a tenere insieme i membri e a subordinarli a un leader;

2) la «mano invisibile» del mercato, ovvero, un campo sociale in cui, attraverso l'Astuzia della Ragione, la competizione tra gli individui, ognuno dei quali persegue i propri interessi egoistici, dà come risultato un misterioso equilibrio che lavora per il bene di tutti;

3) il processo politico aperto della cooperazione in cui le decisioni non sono prese da un'autorità suprema, né sono l'esito di un meccanismo cieco, ma sono raggiunte attraverso l'interazione consapevole tra gli individui.

Queste tre modalità, inoltre, non formano una sorta di triangolo alla Lévi-Strauss? Sia il liberalismo di mercato sia lo spazio propriamente democratico dell'azione pubblica civile e della cooperazione sociale pianificata sono modalità di autorganizzazione della società, in quanto opposte a un'autorità imposta dall'esterno. Come si relazionano queste tre modalità alle tre fonti dell'autorità sociale: quella autoritaria, quella tecnocratica e quella democratica? L'autorità tecnocratica poggia sul requisito (coloro che sanno devono esercitare l'autorità) contro la forma autoritaria e contro quella democratica di autorità, che sono prive di requisiti (un re regna perché è nato re, non per le sue qualità; in democrazia, ognuno ha il diritto di partecipare al potere, indipendentemente da ciò che è in grado o non è in grado di fare). Inoltre, sia la forma autoritaria sia quella tecnocratica di autorità sono selettive (solo coloro che sono qualificati per il governo - dalla loro posizione o dalle loro competenze - devono governare), contro la democrazia, in cui ognuno deve governare. E, infine, sia il governo democratico sia quello tecnocratico sono in un certo senso egualitari, [6] in contrasto con l'autorità tradizionale in cui la questione centrale è che ciò che conta è chi afferma cosa. Le due triadi ovviamente non si sovrappongono direttamente, per questo si può affermare che il triangolo deve essere esteso a quadrato semiotico greimasiano, dal

momento che la terza modalità è essa stessa scissa tra autorganizzazione democratica vera e propria e potere statale imposto dall'alto alla società - «autodirezione contro burocrazia». Le due diagonali del quadrato semiotico sono quindi l'autorità centrale (l'autorità tradizionale; il potere statale) contro l'autorganizzazione dal basso (il mercato, l'autodirezione), e l'organizzazione esterna (autorità simbolica, mercato) contro l'organizzazione democratica (il potere statale moderno, l'autodirezione).

Questo ci permette di approcciare in modo nuovo l'idea di Badiou di « punto » come punto della decisione, come momento in cui la complessità di una situazione viene « filtrata » attraverso una disposizione binaria e dunque ridotta a semplice scelta: tutto considerato, siamo contro o per (dobbiamo attaccare o ritirarci? Supportare questa proclamazione od opporci a essa? E così via). Rispetto al Terzo momento come sottrazione dal Due della politica egemone, si deve sempre tenere a mente che una delle operazioni di base dell'ideologia egemone è porre una falsa questione, imporci una falsa scelta -come quando, nella «guerra al terrorismo», chiunque attiri l'attenzione sulla complessità e l'ambiguità della situazione, viene prima o poi interrotto da una voce brutale che gli dice: « Ok, basta con questa confusione, siamo nel mezzo di una lotta difficile in cui è in gioco il destino del nostro mondo libero, dunque per favore dicci chiaramente da che parte vuoi stare: vuoi difendere la libertà e la democrazia o no? »[7] II corollario di questa imposizione di una falsa scelta è, ovviamente, l'offuscamento della vera linea di demarcazione. Da questo punto di vista, il nazismo rimane insuperato con la sua designazione del nemico ebreo come agente del « complotto plutocratico-bolscevico ». In questa designazione, il meccanismo è ancora più scoperto: la vera contrapposizione (« plutocrati » contro « bolscevichi », ovvero, capitalisti contro proletari) è letteralmente obliterata, offuscata nell'Uno. E qui risiede la funzione del nome « Ebreo »: esso serve come operatore di questa obliterazione.

Il primo compito della politica di emancipazione è dunque distinguere tra punti « veri » e « falsi », scelte « vere » e « false », ovvero, reintrodurre il terzo elemento la cui obliterazione sorregge la falsa scelta - come oggi, la falsa scelta tra « democrazia liberale o islamo-

fascismo » è sorretta dall'impedimento della politica di emancipazione radicale-secolare. Si deve dunque essere chiari nel rigettare il pericoloso motto « il nemico del mio nemico è mio amico », che porta a scoprire un potenziale anti-imperialista « progressista » nei movimenti fondamentalisti islamici. L'universo ideologico di movimenti come Hezbollah si basa sull'offuscamento delle distinzioni tra neo-imperialismo capitalista e emancipazione secolare progressista: all'interno dello spazio ideologico di Hezbollah, l'emancipazione delle donne, i diritti dei gay, e così via, non sono nient'altro che un aspetto di « decadenza » morale dell'imperialismo occidentale...

Questo, allora, è il punto in cui ci troviamo oggi: l'antagonismo che ci viene imposto dallo spazio dell'ideologia dominante è l'antagonismo secondario tra (quelli che Badiou chiama) soggetti « reattivi» e «oscuri», che portano avanti la loro lotta sullo sfondo dell'Evento obliterato. Quali altre risposte sono possibili a un Evento? Anziché ritirarsi dall'impegno politico, ci si deve ricordare il motto per cui, dietro ogni fascismo, c'è una rivoluzione fallita - vale la pena di ricordare questo motto specialmente oggi che abbiamo di fronte ciò che qualcuno chiama «islamo-fascismo». Ancora una volta, l'opposizione tra democrazia liberale e fondamentalismo religioso è fuorviarne: c'è un terzo termine che viene perduto.

Risposte all'Evento

In uno dei primi romanzi su Hannibal Lecter, viene rigettata l'affermazione secondo cui la mostruosità di Hannibal sarebbe il risultato di circostanze sfortunate: « Non gli è successo niente. Lui è successo ». Questa è la formulazione più concisa dell'Evento in senso ba-dousiano, un'emergenza del Nuovo che non può essere ridotta alle sue cause o condizioni. O, per citare il saggio vecchio detto con cui inizia uno dei giochi Gothic DVD: « Ogni Evento è preceduto da una Profezia. Ma senza l'Eroe, non c'è Evento ». Si può facilmente tradurre quest'oscura saggezza in termini marxisti: « I contorni generali di ogni evento rivoluzionario possono essere predetti dai teorici sociali; tuttavia, questo evento può aver luogo solo se c'è un soggetto rivoluzionario ». O, come direbbe Badiou: « Solo se c'è un soggetto, un

Evento può accadere all'interno di un luogo evenemenziale ». Per questo, per Badiou, i differenti modi della soggettività sono simultaneamente modi con cui il soggetto si relaziona all'Evento. Facendo eco alla tesi kantiana che le condizioni della nostra esperienza dell'oggetto sono al contempo condizioni dell'oggetto stesso, Badiou elabora quattro tipi di risposte: il soggetto credente; il soggetto reattivo; il soggetto oscuro; la resurrezione. Forse, questa lista dovrebbe essere ulteriormente articolata, in modo da arrivare a sei risposte.

Le risposte all'Evento-Freud furono: 1) fedeltà (Lacan); 2) normalizzazione reattiva, reintegrazione all'interno del campo predominante (psicologia dell'io, «psicoterapia dinamica»); 3) netto rifiuto (cognitivismo); 4) mistificazione oscurantista in uno pseudo-Evento (Jung); 5) totale applicazione (Reich, freudomarxismo); 6) resurrezione del messaggio dell'« eterno » Freud in vari « ritorni a Freud ».

Le risposte a un Evento-amore sono: 1) fedeltà; 2) normalizzazione, reintegrazione (matrimonio); 3) netto rifiuto dello status evenemenziale (libertinaggio, trasformazione dell'Evento in avventura sessuale); 4) profondo rifiuto dell'amore sessuale (astinenza); 5) passione mortale suicida e oscurantista à la Tristano; 6) amore risorto (rincontro).

Le risposte all'Evento-Marxismo sono: 1) fedeltà (comunismo, «leninismo»); 2) reintegrazione reattiva (socialdemocrazia); 3) totale rifiuto dello Stato evenemenziale (liberalismo, Furet); 4) catastrofico contrattacco totale in guisa di pseudo-Evento (fascismo); 5) totale applicazione dell'Evento, che finisce in un «oscuro disastro» (stalinismo, khmer rossi); 6) rinnovamento del marxismo (Lenin, Mao ecc.)

Dunque, come possono coesistere le figure 1) e 6) (in figure come Lenin o Lacan)? Questo ci porta a un'ipotesi ulteriore: la prima volta un Evento è necessariamente un evento mancato, così che la vera fedeltà è possibile solo in forma di risurrezione, come una difesa contro il « revisionismo ». Freud non riconobbe la vera dimensione della sua scoperta, fu solo il « ritorno a Freud » di Lacan a permetterci di discernere il nucleo della scoperta freudiana; o, come dice Stanley

Cavell a proposito delle commedie in cui i protagonisti si sposano per la seconda volta, il solo vero matrimonio è il secondo (con la stessa persona). Questo punto è stato recentemente reiterato da Jacques-Alain Miller:

Si potrebbe credere che non ci sia eresia senza ortodossia, ma spesso si osserva che è quando emergono i discorsi che poi diventeranno eretici che le future ortodossie si formano, e che è piuttosto attraverso un effetto ex post che l'ortodossia prende piede.[8]

Il punto non è semplicemente che l'ortodossia è l'eresia trionfante, quella che è riuscita a schiacciare tutte le altre, ma è più complesso. Quando un nuovo insegnamento, dal cristianesimo al marxismo o alla psicoanalisi, emerge, c'è prima confusione, cecità rispetto alla vera portata del suo atto; le eresie sono tentativi di chiarificare questa confusione ritraducendo il nuovo insegnamento nelle vecchie coordinate ed è solo su questo sfondo che il nucleo del nuovo insegnamento può essere formulato.

E sullo sfondo di queste molteplici risposte a un Evento che Adrian Johnston[9] ha recentemente distinto il potenziale criticoideologico del tema badousiano della rottura evenemenziale: quando l'equilibrio di una situazione ideologica viene disturbato dall'emergere di «nodi sintomatici», elementi che, formalmente parte di una situazione, non rientrano perfettamente in essa, il meccanismo di difesa ideologica può adottare due strategie principali - la falsa « trasformazione in evento » della dinamica, che rimane pienamente integrata nella situazione esistente, o il disconoscimento dei segni che delineano le vere possibilità evenemenziali, che vengono letti come accidenti minori o disturbi esterni:

In primo luogo, pur facendo delle mere modifiche, si dà l'impressione di promettere novità evenemenziali (una tattica che sta venendo alla ribalta nell'ideologia del tardo capitalismo, la cui « rivoluzione perpetua » tanto strombazzata non è altro in realtà che una versione del cliché « più le cose cambiano, più rimangono le stesse » - o, come afferma Badiou, « il capitalismo stesso è l'ossessione della novità e il perpetuo rinnovamento delle forme»); in secondo luogo, facendo in modo che dei siti, che covano sollevamenti evenemenziali

potenzialmente esplosivi, appaiano essere, nel peggiore dei casi, insignificanti elementi del banale paesaggio quotidiano, e nel migliore dei casi, niente di più che piccoli inconvenienti temporanei e correggibili nel funzionamento del sistema stabilito.

Forse, questa linea argomentativa ha bisogna di qualche precisazione. Johnston scrive:

[...] l'ideologia dello Stato mondano, attraverso una sorta di bluff o di mascherata, camuffa i suoi punti più deboli non integrati, i suoi, talloni di Achille, da ingranaggi e componenti perfettamente integrati del suo funzionamento presuntamente armonico: piuttosto che come luoghi che contengono la possibilità di mettergli i bastoni tra le ruote e generare in questo modo le disfunzioni evenemenziali di questo regime, un regime che non è mai così profondamente consolidato come vorrebbe apparire agli occhi dei suoi sudditi.

Non è piuttosto vero che una delle strategie ideologiche è ammettere pienamente il carattere minaccioso di un malfunzionamento e trattarlo come un'intrusione esterna, e non come il risultato necessario della dinamica interna al sistema? Il modello, qui, è ovviamente la nozione fascista di antagonismo sociale come risultato di un intruso estraneo - gli ebrei - che disturba la totalità organica dell'edificio sociale.

Si pensi alla differenza tra la nozione capitalista abituale e quella marxista di crisi economica: per il punto di vista capitalista tradizionale, le crisi sono « difetti temporanei e correggibili » del funzionamento del sistema, mentre da una prospettiva marxista, essi sono il suo momento di verità, l'« eccezione » che ci consente di cogliere il funzionamento del sistema (nello stesso modo in cui, per Freud, i sogni e i sintomi non sono malfunzionamenti secondari del nostro apparato psichico, ma momenti attraverso i quali si può cogliere il funzionamento di base represso dell'apparato psichico). Non è strano che Johnston usi qui il termine deleuziano «differenza minima» -«una differenza minima/minuscola (qui costruita come la differenza tra gli statuti della categoria del cambiamento assegnati simultaneamente a un singolo molteplice intra-situazionale sia dall'ideologia statale sia, al contrario, da un altro contesto non statalista) »: quando passiamo dalla nozione di crisi come malfunzionamento contingente e occasionale del

sistema alla nozione di crisi come punto sintomale in cui la «verità» del sistema diventa visibile, stiamo parlando dello stesso e unico evento reale. La differenza è puramente virtuale, non concerne nessuna delle sue proprietà reali, ma solo il modo in cui questo evento è integrato nel paesaggio virtuale del suo retroterra ideologico e concettuale (come la melodia di Schumann per piano, suonata prima con e poi senza la terza linea di note scritte solo per gli occhi). Johnston ha ragione quando nota criticamente:

[...] la liquidazione sbrigativa da parte di Badiou di politiche apparentemente gradualiste consistenti in aggiustamenti e riforme apparentemente minori (ovvero, gesti non proprio evenemenziali) nella sfera della legislazione e dell'economia sociale, mentre si aspetta l'intervento quasi divino della rottura evenemenziale che faccia a pezzi il sistema in una rivoluzione intransigentemente «perfetta». Ma, le analisi precedenti pongono la questione se si possa essere del tutto confidenti e sicuri che ciò che appare come graduale o minore sia realmente tale o se, piuttosto, non sembri tale all'ombra dell'assegnazione degli statuti della categoria del cambiamento da parte dell'ideologia statalista.

Non si può mai essere sicuri in anticipo che ciò che appare come una misura « minore » (all'interno del registro e dello spazio di visibilità dell'ideologia dominante) non metta in moto un processo che porterà alla trasformazione radicale (evenemenziale) dell'intera si tuazione. Ci sono situazioni in cui una misura minima di riforma sociale può avere conseguenze su larga scala molto più forti dei cambiamenti che si autoproclamano « radicali », e questa « incalco-labilità inerente ai fattori implicati nel determinare il ritmo del cambiamento socio-politico » rimanda alla dimensione di ciò che Badiou ha cercato di cogliere con il titolo di « nozione materialista di grazia». Johnston solleva la seguente questione: e se gli attori preevenemenziali « in realtà non sapessero esattamente cosa stanno facendo o dove stanno andando? Se sotto l'influenza dell'ideologia statalista, essi si immaginassero che un particolare gesto produrrà una modificazione che preserverà il sistema, solo per scoprire, ex post, che il loro intervento ha accelerato (anziché ritardare) la liquidazione del sistema? »

La prima associazione che viene in mente è qui la perestroijka di Gorbacev, che, mentre mirava a miglioramenti minori che rendessero il sistema più efficiente, ha innescato il processo della sua totale disintegrazione. Ci sono allora due estremi tra cui l'intervento politico deve trovare la sua strada: lo Scilla delle riforme «minori» che possono portare al crollo totale (si pensi alla paura - giustificata, si potrebbe dire oggi - di Mao Tse-Tung che anche un compromesso minimo con l'economia di mercato avrebbe aperto la strada che avrebbe portato a una resa totale al capitalismo), e il Cariddi dei cambiamenti « radicali » che sul lungo periodo non fanno che rafforzare il sistema (il New Deal di Roosevelt e così via).

Tra le altre cose, questo apre anche la questione di quanto « radicali » siano differenti forme di resistenza: ciò che può apparire come una «posizione critica radicale» o come un'attività sovversiva può, infatti, funzionare da «trasgressione inerente» del sistema, in modo tale che, spesso, una riforma legale minore, che mira soltanto a rendere il sistema coerente con i suoi obiettivi professati, può essere più sovversiva della messa in discussione aperta dei presupposti di base del sistema. Queste considerazioni ci permettono di definire l'arte di una «politica delle differenze minime»: essere in grado di identificare e di concentrarsi su una misura minima (ideologica, legislativa ecc.) che, *prima facie,* non solo non metta in discussione le premesse del sistema, ma sembri anche limitarsi ad applicare i suoi stessi principi al suo funzionamento reale e a renderlo dunque più coerente con se stesso; tuttavia, un « punto di vista parallattico » critico-ideologico ci spinge a supporre che questa misura minima, pur non inficiando in nessun modo la modalità di funzionamento esplicito del sistema, nei fatti « si muove nei sotterranei », introduce una crepa nelle sue fondamenta. Oggi più che mai abbiamo effettivamente bisogno di ciò che Johnston chiama una « disciplina preevenemenziale del tempo »:

Questo altro tipo di disciplina del tempo non è né l'impazienza indisciplinata consistente nel fare frettolosamente qualsiasi cosa capiti, per realizzare una qualche idea indefinita e poco elaborata di cambiamento delle cose, né la quieta pazienza della rassegnazione allo stato attuale delle cose, ormai definitivamente alla deriva e/o l'attesa di un imprevedibile arrivo di un «X» che non deve essere precipitato

attivamente, il quale innescherà un cambiamento genuino (la filosofia di Badiou a volte sembra correre il pericolo di autorizzare una versione di questo tipo di quietismo). Coloro che sono soggetti alle frenetiche forme socio-economiche attuali del tardo capitalismo corrono costantemente il rischio di soccombere a varie forme di ciò che si potrebbe chiamare in modo vago come « disordine da deficit di attenzione», ovvero, un saltare frenetico e sventato dal presente a un presente sempre nuovo. Sul piano politico, quest'impazienza capitalista deve essere contrastata con la disciplina di ciò che potrebbe essere designato come una pazienza specificatamente comunista (designata così in linea con l'affermazione di Badiou che ogni autentica forma di politica è «comunista» nel senso ampio dell'essere sia emancipatrice sia «generica» qua radicalmente egualitaria e non identitaria): non la pazienza quietista condannata sopra, ma, al suo posto, la calma contemplazione dei dettagli delle situazioni, degli stati e dei mondi per individuare i punti deboli mascherati ideologicamente nell'architettura strutturale del sistema statale. Data la validità teorica consistente nell'assumere che questi talloni di Achille camuffati (come siti evenemenziali nascosti) possono e devono esistere nel proprio ambiente vitale, si deve coltivare la paziente speranza che i propri gesti minori, portati avanti sotto la guida della sorveglianza pre-evenemenziale della situazione alla ricerca dei suoi nuclei nascosti di trasformazione reale, possano riuscire ad avere ripercussioni di grande importanza per lo stato della situazione e/o il regime trascendentale del mondo.

Tuttavia, questa strategia ha un limite: se seguita fino in fondo, essa finisce in una sorta di « quietismo attivo». Mentre si pospone continuamente il Grande Atto, tutto ciò che si deve fare, è impegnarsi in interventi attivi con la speranza segreta che in qualche modo, inspiegabilmente, attraverso un magico « salto dalla quantità alla qualità », essi portino a un cambiamendo globale radicale. Questa strategia deve essere integrata dalla prontezza e dalla capacità di discernere il momento in cui la possibilità del Grande Cambiamento si sta avvicinando, e, a quel punto, di cambiare velocemente la strategia, assumendosi il rischio e ingaggiando una lotta totale. In altre parole, non si deve dimenticare che in politica le « ripercussioni di grande importanza » non arrivano da sé: è vero, si deve preparare il terreno

attraverso un lavoro paziente, ma si deve anche saper cogliere il momento quando arriva.

La « forma specificatamente comunista di pazienza » non è solo l'attesa paziente del momento in cui il cambiamento radicale esploderà in un modo che riecheggia ciò che la teoria dei sistemi chiama « proprietà emergente »; è anche la pazienza consistente nel perdere le battaglie per vincere la lotta finale (si pensi allo slogan di Mao: « di sconfitta in sconfitta sino alla vittoria finale»). O, per usare termini badousiani, il fatto che l'irruzione evenemenziale funzioni come una rottura nel tempo, introducendo un ordine totalmente differente di temporalità (la temporalità dell'« opera dell'amore », la fedeltà all'evento), significa che, dalla prospettiva del tempo non evenemenziale dell'evoluzione storica, non c'è mai un « momento giusto » per l'Evento rivoluzionario, la situazione non è mai « abbastanza matura » per un atto rivoluzionario - l'atto è sempre, per definizione, « prematuro ». Si pensi all'evento che merita autenticamente il titolo di ripetizione della Rivoluzione francese: la Rivoluzione haitiana guidata da 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. Queste sconfitte passate accumulano l'energia utopica che esploderà nella battaglia finale: la « maturazione » non aspetta le circostanze « oggettive » per raggiungere la maturità, ma l'accumulazione delle sconfitte.

I liberali progressisti oggi spesso si lamentano del fatto che vorrebbero unirsi a una «rivoluzione» (un movimento politico di emancipazione più radicale), ma non importa quanto lo cerchino disperatamente, essi continuano a «non vederlo» (non vedono da nessuna parte nello spazio sociale un attore politico con la volontà e la forza di impegnarsi seriamente in questa attività). Se in ciò c'è un elemento di verità, si dovrebbe però aggiungere che l'atteggiamento di questi liberali è esso stesso una parte del problema: se ci si limita ad aspettare di «vedere» un movimento rivoluzionario, esso ovviamente non nascerà mai e dunque non lo si vedrà mai. Quello che Hegel dice sul sipario che separa le apparenze dalla vera realtà (dietro il velo dell'apparenza non c'è niente, solo ciò che vi ha messo il soggetto che cerca), vale anche

per un processo rivoluzionario: «vedere » e « desiderare » sono qui legati indissolubilmente, in altre parole, il potenziale rivoluzionario non deve essere scoperto qui come un fatto sociale oggettivo, lo si « vede » solo nella misura in cui lo si « desidera » (ci si impegna nel movimento). Non è strano che i menscevichi e coloro che si opposero all'appello di Lenin a una presa del potere rivoluzionario nell'estate del 1917 « non vedevano » le condizioni per essa come « mature » e vi si opponevano in quanto « premature»: essi semplicemente non volevano la rivoluzione. Un'altra versione di quest'argomentazione scettica rispetto al «vedere» è l'affermazione liberale che il capitalismo oggi è talmente globale e onnicomprensivo, che non è possibile «vedere» una seria alternativa a essa, non si può immaginare un « esterno » realizzabile a esso. La risposta a quest'affermazione è che, se questo è vero, essi non vedono tout court: il compito non è vedere l'esterno, ma in primo luogo vedere (afferrare la natura del capitalismo contemporaneo). La scommessa marxista è che, quando «vediamo » questo, vediamo abbastanza, compreso il modo in cui superarlo... La nostra risposta ai liberali progressisti preoccupati, desiderosi di unirsi alla rivoluzione, e che però non credono che essa possa avere una chance da nessuna parte, dovrebbe essere, dunque, analoga alla risposta all'ecologista proverbiale, preoccupato dalla prospettiva della catastrofe: non ti preoccupare, la catastrofe arriverà...

Per complicare ulteriormente il quadro, abbiamo spesso un Evento che ha successo nella misura in cui cancella da sé la sua dimensione evenemenziale, come è accaduto con i giacobini nella Rivoluzione francese: una volta che il lavoro (necessario) fu fatto, essi non solo furono rovesciati e liquidati, furono anche retroattivamente privati del loro status evenemenziale, ridotto ad accidente storico, a mostruoso abominio, a un eccesso (evitabile) dello sviluppo storico. [10] Questo tema fu spesso evocato da Marx ed Engels: il modo in cui, una volta che la vita quotidiana pragmatico-utilitarista borghese «normale» si fu consolidata, le sue origini eroiche violente furono disconosciute. Questa possibilità - non solo la possibilità (ovvia) di una sequenza evenemenziale che giunga a conclusione, ma una possibilità molto più inquietante di un Evento che disconosca se stesso, cancellando le proprie tracce, come indizio finale del suo trionfo - non è presa in considerazione da Badiou:

[...] la possibilità e le ramificazioni del prodursi di rotture e discontinuità radicali, che potrebbero, in parte a causa dei propri riverberi che si dispiegheranno nel futuro, diventare invisibili a coloro che vivono in realtà fondate su tali momenti originari, poi eclissati.

Una tale autoeliminazione dell'Evento apre lo spazio per ciò che, in modo benjanimiano, si potrebbe chiamare la politica di sinistra della malinconia. A un primo approccio questo termine può sembrare un ossimoro: un orientamento rivoluzionario verso il futuro non è l'esatto opposto dell'attaccamento malinconico al passato? E se, invece, il futuro a cui si deve essere fedeli fosse il futuro del passato stesso, in altre parole, il potenziale emancipatore che non è stato realizzato a causa del fallimento dei tentativi passati e che per questa ragione continua a ossessionarci? Nei suoi ironici commenti sulla Rivoluzione francese, Marx contrappone l'entusiasmo rivoluzionario allo smaltimento della sbornia del giorno dopo: il risultato effettivo della sublime esplosione rivoluzionaria, dell'Evento della libertà, dell'uguaglianza, e della fratellanza è il miserabile universo utilitarista/egoista del calcolo di mercato. (E, per inciso, questo scarto non è ancora più profondo nel caso della Rivoluzione d'ottobre?) Tuttavia, non si deve semplificare Marx: il suo punto di vista non è quello di senso comune sul fatto che la volgare realtà del commercio costituirebbe la «verità» del teatro dell'entusiasmo rivoluzionario, «ciò a cui si riduceva realmente tutta la questione». Nell'esplosione rivoluzionaria come Evento, risplende un'altra dimensione utopica, la dimensione dell'emancipazione universale che, appunto, è l'eccesso tradito dalla realtà di mercato che ha preso il sopravvento « il giorno dopo ». Come tale, questo eccesso non è semplicemente abolito, liquidato come irrilevante, ma, per così dire, trasposto in uno Stato virtuale, continuando a ossessionare l'immaginario emancipatore come un sogno che aspetta di essere realizzato. L'eccesso dell'entusiasmo rivoluzionario sulla propria « base sociale attuale » o sostanza è dunque letteralmente quello del futuro del/nel passato, un Evento spettrale che aspetta di incarnarsi.

La maggior parte dei liberali romantici entusiasti, che prima salutarono con gioia la Rivoluzione francese, furono poi sconvolti dal Terrore, dalla « mostruosità » scatenata dalla rivoluzione, e iniziarono a dubitare che

essa fosse razionale. Un'eccezione notevole in questo caso fu Shelley, che rimase fedele alla rivoluzione sino alla fine, senza idealizzarla, senza nascondere il terrore sotto il tappeto; nel suo poema La rivolta dell'Islam, formulò un rifiuto dell'affermazione reazionaria che l'esito tragico e violento costituisse in qualche modo la «verità» delle luminose speranze rivoluzionarie e degli ideali di libertà universale. Per Shelley, la storia è una serie di esiti possibili, l'essere in potenza ha priorità sull'essere in atto, c'è un surplus in esso al di là della sua attualizzazione, la scintilla che persiste sotto la cenere, così che il fallimento immediato dei tentativi di emancipazione segnala a coloro che ospitano future aspirazioni rivoluzionarie che esse devono essere ripetute più radicalmente, più profondamente.

Forse la ragione per cui Badiou dimentica questa dimensione è la sua contrapposizione troppo cruda tra ripetizione e rottura dell'Evento, la sua liquidazione della ripetizione come ostacolo all'affermazione del Nuovo, in ultima istanza come pulsione di morte, attaccamento morboso a una qualche oscura jouissance che intrappola il soggetto nel circolo vizioso dell'autodistruzione. In questo senso, la « vita » come categoria soggettiva di fedeltà a un Evento «mantiene a distanza l'istinto di conservazione (che viene erroneamente chiamato 'istinto di vita'), al pari della pulsione mortifera (l'istinto di morte). La vita è ciò che rompe con gli istinti». [11] Ciò che Badiou non coglie qui è il fatto che la « pulsione di morte » è, paradossalmente, il nome freudiano per il suo esatto opposto, per il modo in cui l'immortalità si mostra all'interno della psicoanalisi: un misterioso eccesso di vita, un desiderio « non morto » che persiste al di là del ciclo (biologico) della vita e della morte, della generazione e della corruzione. Come tale, la pulsione di morte rappresenta l'antipodo dell'oscura tendenza all'autoannichilimento o all'autodistruzione, com'è chiaro nell'opera di Wagner che Badiou ammira così tanto. E precisamente il riferimento a Wagner che ci consente di vedere come la pulsione di morte freudiana non abbia niente a che vedere con la voglia di eliminare se stessi, di ritornare all'assenza inorganica di ogni tensione vitale. La pulsione di morte non risiede negli eroi di Wagner che bramano di morire, di trovare la pace nella morte: è, al contrario, l'inverso del morire - un nome per l'eterna vita del « non morto », per l'orribile fato che consiste nell'essere catturati nell'infinito ciclo ripetitivo del girovagare tra

colpevolezze e sofferenza. Il venire a mancare finale dell'eroe (la morte dell'Olandese, di Wotan, Tristano, Amfortas) è quindi il momento della loro liberazione dalla presa della pulsione di morte. Nell'Atto III Tristano non è disperato a causa della sua paura di morire: ciò che lo rende disperato è che, senza Isotta, egli non può morire ed è condannato a un eterno desiderio; egli aspetta ansiosamente il suo arrivo per poter morire. La prospettiva che lo spaventa non è quella di morire senza Isotta (la lamentela abituale di un amante), ma piuttosto quella di una vita infinita senza di lei.

La lezione fondamentale della psicoanalisi è che la vita umana non è mai « solo vita »: gli esseri umani non sono semplicemente vivi, essi sono posseduti dallo strano istinto a godere la vita all'eccesso, appassionatamente attaccati a un surplus che persiste e fa deragliare il corso ordinario delle cose. Questo eccesso si inscrive nel corpo umano in guisa di una ferita che rende il soggetto «non morto», privandolo della capacità di morire (a parte la ferita di Tristano e di Amfortas, c'è ovviamente la ferita, quella del racconto Un medico di campagna di Kafka): quando questa ferita viene curata, l'eroe può morire in pace. Questa nozione di pulsione incarnata in un organo ci consente anche di proporre una correzione al concetto badousiano di corpo di un procedimento di verità: non ci sono corpi di verità, la verità ha i suoi organi (senza corpi), in altre parole, una verità si inscrive in un corpo attraverso i suo organi autonomizzati. La ferita nella parte bassa del petto del bambino nel Medico di campagna di Kafka è questo tipo di organo, una parte del corpo che continua a rimanere attaccata a esso, conducendo una propria vita immortale (non morta), perdendo continuamente sangue, impedendo esattamente per questa ragione al bambino di trovare pace nella morte.

E a questo punto che bisogna tornare a Deleuze contro Badiou, alle precise elaborazioni di Deleuze sulla ripetizione come forma dell'emergenza del Nuovo. Ovviamente, Badiou è un pensatore troppo raffinato per non percepire la dimensione evenemenziale della ripetizione: quando, in Logiques des mondes, egli articola le tre «destinazioni soggettive» di un evento (credente, reattiva, oscura), egli ne aggiunge una quarta, quella di «resurrezione», la riattivazione soggettiva di un evento, le cui tracce sono state obliterate, « represse »

nell'inconscio storico-ideologico: « ogni soggetto credente può dunque reincarnare nel suo presente evenemenziale un frammento di verità che nel vecchio presente era stato sepolto.

Questa reincarnazione è ciò che chiamiamo resurrezione». [12] L'esempio che egli sviluppa magnificamente è quello di Spartaco: eliminato dalla storia ufficiale, il suo nome è stato risuscitato prima dalla ribellione degli schiavi neri di Haiti (il governatore progressista Laveaux chiamava Toussaint L'Ouverture lo «Spartaco nero»), e, un secolo dopo, dai due « spartachisti » tedeschi, Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht. Ciò che è importante qui, tuttavia, è che Badiou evita di chiamare questa resurrezione ripetizione...

Abbiamo bisogno di un nuovo mondo?

L'ambiguità di Badiou rispetto a questa questione cruciale dipende dalla sua triade Essere-Mondo-Evento, che funziona nello stesso modo della triade kierkegaardiana di Estetico-Etico-Religioso: la scelta è sempre tra due termini, un aut aut, quindi i tre termini non operano sullo stesso livello ontologico. Vale lo stesso con l'Immaginario (i)-Simbolico (s)-Reale (r) di Lacan o con l'Io-Super Io-Es di Freud: quando ci concentriamo su un termine, gli altri due vengono condensati in uno (sotto l'egemonia di uno di essi). Se ci concentriamo sull'Immaginario, il Reale e il Simbolico si contraggono nell'opposto dell'Immaginario sotto il dominio del Simbolico; se ci concentriamo su R, I ed S si contraggono sotto il dominio di S (Qui risiede lo spostamento nell'opera di Lacan annunciato dal suo Seminario VII sull'etica della psicoanalisi: lo spostamento dall'asse I-S all'asse S-r). O, nel caso di Freud, se ci concentriamo sull'Io, il suo opposto è l'Es (che comprende anche il Super Io); e così via.[13]

Logiques des mondes realizza lo spostamento dall'asse Essere-Evento all'asse Mondo-Evento. Ciò significa che Essere, Mondo ed Evento non formano una triade: abbiamo o l'opposizione dell'Essere e del Mondo (apparenza), o l'opposizione del Mondo e dell'Evento. Arriviamo così a una conclusione inattesa: nella misura in cui (Badiou sottolinea questo

aspetto in continuazione) un vero Evento non è semplicemente un gesto negativo, ma apre una dimensione positiva del Nuovo, un Evento è l'imposizione di un nuovo mondo, di un nuovo Significante Maestro (una nuova Nominazione, come dice Badiou, o ciò che Lacan chiamava «vers un nouveau signifiant»). Il vero cambiamento evenemenziale è il passaggio dal vecchio al nuovo mondo.

Si deve compiere un passo ulteriore e introdurre la dimensione della dialettica: un Evento può essere spiegato attraverso la tensione tra la molteplicità dell'Essere e il Mondo, il suo sito è la torsione sintomale di un Mondo, è generato dall'eccesso dell'Essere sul Mondo (della presenza sulla rappresentanza). L'enigma propriamente hegeliano qui non è « com'è possibile un Evento, l'ascesa di qualcosa di veramente Nuovo? », ma piuttosto come passiamo dall'Essere al Mondo, all'apparenza (finita), ovvero, come può l'Essere, la sua piatta molteplicità infinita, apparire (a se stesso)? Questo presuppone un genere di « negatività » che deve essere in qualche modo operativa nel mezzo dell'Essere stesso, una qualche forza di (non infinità, ma al contrario) finitizzazione, ciò che Hegel chiamava il « potere assoluto » di fare a pezzi ciò che nella realtà si tiene insieme, di dare autonomia all'apparenza. Prima di ogni « sintesi », lo Spirito è ciò che Kant chiamava « l'immaginazione trascendentale», il potere di astrarre, di semplificare/mortificare, ridurre una cosa al suo «carattere unario» (le train unaire\ der einzige Zug), eliminare la sua ricchezza empirica. Lo Spirito è il potere di dire, quando è confrontato con la ricchezza confusiva delle caratteristiche empiriche: «Tutto questo non ha realmente importanza! Dimmi solo se l'elemento X c'è o non c'è! ». E, nella misura in cui il mondo come tale è sorretto da un « punto », da una tale violenta imposizione di un « carattere unario », il mondo atonale, privo di punto, non è un nome che indica l'assenza di mondo? Lo stesso Badiou di recente ha dichiarato che il nostro tempo è privo di mondità, facendo riferimento al ben noto passaggio di Marx del Manifesto comunista sulla forza « deterritorializzante » del capitalismo, che dissolve tutte le forme sociali fisse:

Il passaggio in cui Marx parla della desacralizzazione di tutti i legami sacri nell'acqua gelida del capitalismo ha un tono entusiastico; è l'entusiasmo di Marx per il potere di dissoluzione del Capitale. Il fatto

che il Capitale riveli di essere il potere materiale capace di liberarci delle figure del « Super Io » dell'Uno e dei sacri legami che lo accompagnano, rappresenta effettivamente il suo carattere positivamente progressista, ed è qualcosa che continua a dispiegarsi anche ai giorni nostri. Detto questo, l'atomismo generalizzato, l'individualismo ricorrente e, infine, l'avvilimento del pensiero in mere pratiche di amministrazione, di governo delle cose o di manipolazione tecnica, non potranno mai soddisfarmi come filosofo. Io penso semplicemente che è in questo elemento di desacralizzazione che dobbiamo riconnetterci alla vocazione del pensiero.[14]

Badiou riconosce cosi lo status ontologico eccezionale del capitalismo, la cui dinamica mina ogni quadro stabile di rappresentazione: il compito che dovrebbe normalmente essere adempiuto dall'attività critico-politica (ovvero, il compito di minare il quadro rappresentativo dello Stato), è già eseguito dal capitalismo stesso, e questo pone un problema per la nozione badousiana di politica «evenemenziale». Nelle formazioni precapitalistiche, ogni Stato, ogni totalità rappresentativa, implica un'esclusione fondazionale, un punto di «torsione sintomale», una «parte dei senza parte», un elemento che, sebbene parte del sistema, non ha un posto proprio in esso - e la politica di emancipazione deve intervenire a partire da questo elemento eccessivo (« superfluo ») che, sebbene parte di una situazione, non può essere spiegato nei termini della situazione. Tuttavia, cosa accade quando il sistema non esclude più l'eccesso, ma si pone direttamente come sua forza motrice, come nel caso del capitalismo, che può riprodurre se stesso solo attraverso il proprio costante rivoluzionamento, attraverso il superamento costante dei propri limiti? Per dirla in modo più semplice: se un evento politico, un intervento di emancipazione rivoluzionaria in un mondo storico determinato, è sempre legato al punto eccessivo della sua «torsione sintomale», se per definizione esso corrode i contorni di questo mondo, come possiamo definire allora l'intervento politico di emancipazione in un universo che è già in sé senza mondo, che, per la sua riproduzione, non ha più bisogno di essere contenuto dai vincoli di un « mondo »? Come Alberto Toscano ha sottolineato nella sua acuta analisi, Badiou cade qui nell'incoerenza: egli trae la conclusione « logica che, in un universo « senza mondo» (che è l'universo contemporaneo del capitalismo globale), lo scopo della

politica di emancipazione dovrebbe essere l'esatto opposto del suo «tradizionale» modus operandi: il compito oggi è formare un nuovo mondo, proporre un nuovo Significante Maestro che fornisca una « mappatura cognitiva »:

[...] mentre negli scritti teoretici di Badiou sull'apparenza del mondo, egli afferma in maniera cogente che gli eventi generano la disfunzione dei mondi e i loro regimi trascendentali, nella sua « ontologia del presente », Badiou invoca la necessità, nei nostri tempi «interstiziali» o privi di mondo, di costruire un mondo, in modo tale che coloro che ora sono esclusi possano inventare nuovi nomi, nomi capaci di sorreggere nuovi procedimenti di verità. Come egli scrive, « Ritengo che siamo in un momento molto speciale, un momento in cui non c'è nessun mondo» [...] Come risultato: «La filosofia non ha altro scopo legittimo se non aiutare a trovare i nuovi mondi che porteranno all'esistenza il mondo sconosciuto che sta solo aspettando noi, perché noi lo stiamo aspettando ». Con un pericoloso rovesciamento di alcuni caratteri chiave del suo pensiero, sembra che Badiou stia qui invocando, in qualche modo, un compito di « ordinamento », un compito che inevitabilemte, anche se forse erroneamente, riecheggerà per alcuni l'attuale e onnipresente slogan «un altro mondo è possibile».[15]

Quest'incoerenza ci riporta al tema della «negazione determinata»: il compito di «ordinamento» consistente nel costruire un nuovo mondo è una sorta di « ritorno del represso », non solo il represso della teoria di Badiou, ma anche il represso dell'evento politico stesso che serve a Badiou come principale punto contemporaneo di riferimento e che, come abbiamo visto, è fallito precisamente in questo compito di « ordinamento », la Rivoluzione culturale maoista.

Le lezioni della Rivoluzione culturale

Qual è per Badiou il risultato storico (la lezione) della Rivoluzione culturale? E difficile non notare il paradosso del fatto che Badiou, che si oppone nettamente alla nozione di atto come negativo, collochi il significato storico della Rivoluzione culturale maoista precisamente nel fatto di segnalare « la fine del partito-Stato come centrale di

produzione dell'attività politica rivoluzionaria. Più in generale, la Rivoluzione culturale ha mostrato che non era più possibile assegnare le azioni di massa rivoluzionarie o i fenomeni organizzativi alla ristretta logica della rappresentanza di classe. Per questo essa rimane un episodio politico della più alta importanza ».

Queste righe sono tratte da The Cultural Revolution: The Last Revolution?,[16] un testo il cui titolo indica un inatteso parallelismo con Heidegger: la Rivoluzione culturale occupa per Badiou lo stesso posto strutturale della Rivoluzione nazista per Heidegger, quello dell'impegno politico più radicale, il cui fallimento segnala la fine del (modo tradizionale) dell'impegno politico in quanto tale. La conclusione del testo di Badiou ripete enfaticamente questo punto:

Alla fine, la Rivoluzione culturale, anche nella sua impasse, testimonia l'impossibilità di liberare veramente e globalmente la politica dal quadro del partito-Stato che la imprigiona. Essa segna un'insostituibile esperienza di saturazione, perché una volontà violenta di trovare una nuova strada politica, di rilanciare la rivoluzione, e di trovare nuove forme della lotta di classe sotto le condizioni formali del socialismo si è conclusa con un fallimento, quando si è confrontata con la necessità del mantenimento, per ragioni di ordine pubblico e il rifiuto della guerra civile, del quadro generale del partito-Stato.

L'importanza chiave dell'ultima vera, grande, esplosione rivoluzionaria del ventesimo secolo sarebbe dunque negativa, risiederebbe nel suo fallimento che segnala l'esaurimento della logica partitica/ statalista del processo rivoluzionario. E se tuttavia si dovesse compiere un passo ulteriore e concepire entrambi i poli, la presenza (l'autorganizzazione «diretta» extrastatale delle masse rivoluzionarie) e la rappresentanza, come due poli interdipendenti, così che, con un paradosso veramente hegeliano, la fine della forma partitoStato dell'attività rivoluzionaria guidata dal fine del « prendere il poter statale » fosse al contempo anche la fine di tutte le forme di autorganizzazione (consigli operai e altre forme di « democrazia diretta») «diretta» (non rappresentativa)?

Quando, nel più recente Logiques des mondes, Badiou muove la stessa osservazione sulla Rivoluzione culturale, il suo accento cambia in modo

quasi impercettibile:

La Rivoluzione culturale in effetti ha verificato, per tutti i rivoluzionari del mondo, i limiti del leninismo. Ci ha insegnato che la politica di emancipazione non può più essere soggetta al paradigma della rivoluzione o rimanere prigioniera della forma partito. Simmetricamente, essa non può essere inscritta negli apparati parlamentari ed elettorali. Ogni cosa inizia - e questo è il genio oscuro della Rivoluzione culturale - quando, saturando le ipotesi precedenti nel reale, le Guardie Rosse delle scuole superiori e gli studenti, e poi i lavoratori di Shanghai, tra il 1966 e il 1968, hanno prescritto per i decenni a venire la realizzazione affermativa di questo inizio. Ma la loro furia continuava a rimanere talmente prigioniera di ciò contro cui si stavano sollevando, che essi non fecero che limitarsi a esplorare questo inizio dal punto di vista della negazione pura.[17]

Queste due interpretazioni sono in tensione tra loro. Secondo The Cultural Revolution: The Last Revolution?, il fallimento della Rivoluzione culturale « testimonia l'impossibilità di liberare veramente e globalmente la politica dal quadro del partito-Stato che la imprigiona», e la causa di questo fallimento è individuata su un piano abbastanza di senso comune («la necessità del mantenimento, per ragioni di ordine pubblico e il rifiuto della guerra civile, del quadro generale del partito-Stato ». In breve, le esigenze del « servizio dei beni »: quali che siano gli sconvolgimenti rivoluzionari, la vita deve continuare, le persone devono lavorare, consumare, e così via, e il solo soggetto a occuparsi di questo era il partito-Stato... In termini personali, non ci sarebbe stato Mao Tse-Tung se Zhou Enlai non si fosse assicurato che lo Stato funzionasse in qualche modo durante le turbolenze della Rivoluzione culturale). Contrariamente a quest'affermazione sull'impossibilità di liberare la politica dal quadro del partito-Stato, il passo di Logiques des mondes ritiene che la lezione della Rivoluzione culturale risieda nell'impossibilità di perseguire un'attività politica radicale all'interno del quadro del partito-Stato (« la politica di emancipazione non può più essere soggetta al paradigma della rivoluzione o rimanere prigioniera della forma partito»). Così non possiamo né praticare una politica rivoluzionaria al di fuori della cornice del partito-Stato, né farlo all'interno di questa cornice. Non è

strano che, quando in Logiques des mondes, affronta la questione chiave - «l'Idea eterna' della politica rivoluzionaria egualitaria con le sue quattro componenti (uguaglianza, terrore, volontarismo, fiducia nel popolo) affonda le radici nel modello del partito- Stato, poggiandosi su uno Stato rivoluzionario che ha esaurito il suo potenziale nella Rivoluzione culturale, con la conseguenza che abbiamo dovuto abbandonarlo o è il veramente « eterno » e, come tale, aspetta di essere reinventato nella nostra epoca postrivoluzionaria? » [18] - egli offre una risposta non convincente:

In effetti, ciò che costituisce la soggettività transmondana della figura dello Stato rivoluzionario è precisamente il fatto che esso cerca di far prevalere una separazione tra Stato e politica rivoluzionaria, ma con la caratteristica che cerca di farlo dall'interno del potere statale. Di conseguenza, la figura in questione esiste solo se presupponiamo questa separazione. Questo è anche il motivo per cui essa è il solo oggi costruibile filosoficamente, dopo che un ripensamento della politica ha reso pensabile e praticabile collocarsi, per pensare l'azione, all'interno di una politica per cui il potere statale non costituisce né un obiettivo né una norma.[19]

La soluzione che Badiou dà a questa impasse (né all'interno né all'esterno della forma statale) è dunque: a distanza dalla forma statale, al di fuori, ma non un esterno che sia distruttivo della forma statale. Piuttosto, un gesto di «sottrazione» di sé dalla forma statale, senza distruggerla. La vera questione qui è: come deve essere operata questa esteriorità rispetto allo Stato? Dal momento che la Rivoluzione culturale segnala il fallimento del tentativo di distruggere lo Stato dall'interno, di abolire lo Stato, l'alternativa è allora quella di accettare semplicemente lo Stato come un dato di fatto, come l'apparato che si prende cura del « servizio dei beni », e operare a distanza verso di esso (bombardandolo con proclami prescrittivi e rivendicazioni)? Ma questa posizione non è vicina a quella di Simon Critchley, che, come abbiamo visto, afferma che la politica di emancipazione è « realizzata o semplicemente attuata - praticamente, localmente, situazionalmente - a distanza dallo Stato [...] mette in questione lo Stato e chiede all'ordine stabilito di rendere conto, non per sbarazzarsi dello Stato, per quanto desiderabile possa essere da un certo punto di vista utopico, ma per

migliorarlo o attenuare i suoi effetti malefici». La principale ambiguità di questa posizione risiede in uno strano non sequitur: se lo Stato deve rimanere, se è impossibile abolire lo Stato (e il capitalismo), perché agire a distanza rispetto al

lo Stato? Perché non agire all'interno dello Stato? Perché non accettare i presupposti di base della Terza Via?

In altre parole, la posizione di Critchley (e Badiou) non consiste nel basarsi sul fatto che qualcun altro assumerà il compito di mandare avanti la macchina statale, permettendoci così di mantenere una distanza critica rispetto a essa? Inoltre, se lo spazio della politica di emancipazione è definito da una distanza rispetto allo Stato, non stiamo cedendo il campo (dello Stato) troppo facilmente al nemico? Non è cruciale quale forma prende il potere statale? Posizione questa che non porta alla riduzione della questione cruciale a uno status secondario: in fin dei conti, non importa che genere di Stato abbiamo?[20]

Così, quando Badiou afferma che le Guardie Rosse «hanno prescritto per i decenni a venire la realizzazione affermativa di questo inizio. Ma la loro furia continuava a rimanere talmente prigioniera di ciò contro cui si stavano sollevando, che essi non fecero che esplorare solamente questo inizio dal punto di vista della negazione pura», questa «realizzazione affermativa» consisterà nel trovare una nuova strada per eliminare lo Stato, per « abolirlo », in una mera distanza rispetto a esso, o - in modo ancora più radicale -in una nuova appropriazione degli apparati statali?

Il fallimento della Rivoluzione culturale contiene, tuttavia, un altro aspetto ancora più importante. Badiou legge questo fallimento - e più in generale, la morte del comunismo - come il segnale della fine dell'epoca in cui, in politica, era possibile generare la verità a un livello universale, come un progetto (rivoluzionario) globale: oggi, dopo questa sconfitta storica, una verità politica può essere generata solo come (fedeltà a) un evento locale, una lotta locale, un intervento in una situazione specifica. Ma, in questo modo egli non finisce per aderire a una propria versione del postmodernismo, dell'idea che oggi sono

possibili solo atti locali di « resistenza »? Ciò che in Badiou (come in Laclau e Butler) sembra mancare è una metateoria della storia, che fornisca una risposta chiara all'alternativa che ossessiona le teorizzazioni «postmoderne» del politico: il passaggio dalle « grandi » alle « piccole » storie, dall'essenzialismo alla contingenza, dalla politica globale a quella locale, e così via, è esso stesso uno spostamento storico, per cui prima di esso la politica universale era possibile, o la teoria del carattere locale degli interventi politici è una teoria che concerne l'essenza della politica, per cui la fede precedente nella possibilità di un intervento politico universale era un'illusione ideologica?

Seguendo queste linee, di recente Badiou ha relegato il capitalismo a « retroterra » naturalizzato della nostra situazione storica: il capitalismo come « amondano » non è parte di una situazione specifica, è lo sfondo onnicomprensivo su cui si stagliano le situazioni particolari. Per questo è privo di senso perseguire una « politica anticapitalista »: la politica è sempre un intervento in una situazione particolare, contro agenti specifici; non si può «lottare» direttamente contro lo sfondo neutrale in sé. Non si combatte il « capitalismo », si combattono il governo USA, le sue decisioni e i suoi provvedimenti ecc.

Ma questo sfondo globale non viene nondimeno avvertito, di tanto in tanto, come un limite molto palpabile e brutale? La storia ricorrente della sinistra contemporanea è quella di un leader di partito eletto tra l'entusiasmo universale, che promette un « nuovo mondo» (Mandela, Lula), ma che poi, prima o dopo, di solito dopo un paio di anni, si scontra con il dilemma chiave: mettere mano ai meccanismi capitalistici o decidere di « giocare secondo le regole del gioco »? Se si arreca disturbo ai meccanismi, si viene rapidamente «puniti» dalle perturbazioni del mercato, dal caos economico, e tutto il resto. Così, sebbene sia vero che l'anticapitalismo non possa essere direttamente l'obiettivo dell'azione politica - in politica, ci si contrappone ad attori politici concreti e alle loro azioni, non a un « sistema » anonimo - si dovrebbe applicare qui la distinzione lacaniana tra obiettivo e fine: se non è l'obiettivo immediato della politica di emancipazione, l'anticapitalismo dovrebbe essere il suo fine ultimo, l'orizzonte di tutta la sua attività. Non è questa la lezione della nozione di Marx di « critica dell'economia politica» (totalmente assente in Badiou)? Sebbene la

sfera dell'economia sembri « apolitica », essa è il punto segreto di riferimento e il principio strutturante delle lotte politiche.

Qualche giorno prima delle elezioni municipali e del Senato nella Repubblica Ceca, il 16 ottobre del **2006**, il ministro degli interni della Repubblica Ceca ha bandito l'organizzazione Lega dei giovani comunisti (ksm). Qual era l'«idea criminale» in ragione della quale, secondo il ministro degli interni, il KSM meritava di essere messo fuori legge? Il fatto che il suo programma evocasse la trasformazione della proprietà privata dei mezzi di produzione in proprietà sociale, contraddicendo in questo modo la costituzione ceca... Affermare che la rivendicazione di una proprietà sociale dei mezzi di produzione è un crimine equivale a dire che il pensiero di sinistra moderno ha radici criminali.[21]

L'atto vero e proprio è precisamente un intervento che non si limita a operare all'interno di uno sfondo dato, ma disturba le sue coordinate e dunque lo rende visibile come sfondo. Così, nella polti-ca contemporanea, il sine qua non di un atto è che esso disturbi lo status di sfondo dell'economia, rendendo palpabile la sua dimensione politica (per questo Marx scrisse sull'economia politica). Si ricordi la tagliente osservazione di Wendy Brown che « se il marxismo ha avuto un valore analitico per la teoria politica, esso non risiedeva nell'insistenza sul fatto che il problema della libertà era contenuto nelle relazioni sociali implicitamente dichiarate 'apolitiche' - ovvero, naturalizzate - nel discorso liberale? »[22] Questo è il motivo per cui «la ricerca politica della politica dell'identità dell'America contemporanea sembra essere compiuta in parte attraverso una certa rinaturalizzazione del capitalismo ».[23] La questione cruciale che bisogna porsi, qui, è dunque:

[...] in che misura una critica del capitalismo è forclusa dalla configurazione attuale della politica d'opposizione, e non semplicemente dalla «perdita dell'alternativa socialista» o dall'evidente «trionfo del liberalismo» nell'ordine globale. In contrasto con la critica marxista dell'insieme sociale e con la visione marxista della trasformazione totale, in che misura la politica dell'identità richiede

uno standard interno alla società esistente contro cui indirizzare le proprie affermazioni, uno standard che preservi il capitalismo dalla critica, ma sorregga l'invisibilità e la mancanza di articolazione della classe -non incidentalmente, ma endemicamente? Forse ci siamo imbattuti in una delle ragioni per cui la classe è invariabilmente nominata, ma raramente teorizzata o sviluppata nel mantra multiculturalista « razza, classe, genere, sessualità »[24]

L'universalismo d Badiou è, ovviamente, radicalmente opposto alla politica dell'identità, ma condivide con essa questa « rinaturalizzazione » del capitalismo, nella forma della riduzione del capitalismo a sfondo onnipresente delle lotte politiche, Inoltre, il paradosso è che questa « rinaturalizzazione » del capitalismo in uno sfondo presupposto è l'ingrediente ideologico chiave di ciò che Fukuyama chiamava « fine della storia ». L'ovvia scelta cui ci si trova di fronte rispetto alla tesi di Fukuyama sembra essere: o accettare la sua tesi pseudo-hegeliana sulla fine della storia, sul fatto che si è infine trovata la forma razionale della vita sociale, o si mette l'accento sul fatto che le lotte e la contingenza storica continuano, che siamo ben lontani dalla fine della storia. La mia posizione è che nessuna delle due opzioni è veramente hegeliana. Si deve ovviamente rifiutare la nozione semplicistica di fine della storia, intesa nel senso che si sarebbe già raggiunta la riconciliazione e la battaglia sarebbe già stata vinta in linea di principio; tuttavia, con l'attuale ordine capitalista democratico liberale globale, con questo regime di « riflessività totale », abbiamo raggiunto una rottura qualitativa rispetto a tutta la storia precedente, la storia ha raggiunto la sua fine, nei fatti noi viviamo in una società post-storica. Lo storicismo globalizzato e la contingenza sono indizi definitivi di questa «fine della storia». Dunque, si può dire che dobbiamo affermare che, oggi, sebbene la storia non sia alla fine, la nozione di « storicità » funziona in modo differente rispetto a prima. Questo significa che, paradossalmente, la «rinaturalizzazione» del capitalismo e l'esperienza della nostra società come una società riflessiva del rischio in cui i fenomeni sono esperiti come contigenti, come il risultato di una costruzione storica contingente, sono due facce della stessa medaglia.[25]

La nozione predominante di ideologia è che essa fissa o « naturalizza » ciò che nei fatti è il risultato contingente di un processo storico;

l'antidoto è dunque vedere le cose come una dinamica, come parte di un processo storico. Oggi, però, che la nozione di universalità storica e di contingenza sono parte dell'ideologia egemone, si dovrebbe piuttosto rovesciare la prospettiva critico-ideologica e chiedere: cos'è che rimane lo stesso nel tanto celebrato dinamismo nomadico della società contemporanea? La risposta è, ovviamente, il capitalismo, i rapporti capitalistici: E la relazione tra ciò che rimane

lo stesso e ciò che è cambiato è qui propriamente dialettica: ciò che rimane lo stesso - i rapporti capitalistici - è la situazione che istiga al cambiamento incessante, dal momento che il carattere più profondo del capitalismo è la sua dinamica di autorivoluzionamento permanente. Se dobbiamo realizzare un cambiamento veramente radicale - un cambiamento degli stessi rapporti capitalistici - che tagli appunto le radici sotto l'incessante dinamica sociale della vita capitalistica.

Quale sottrazione?

Si deve sempre fare attenzione quando gli avversari iniziano a parlare lo stesso linguaggio, a condividere una premessa: questo punto condiviso è, in genere, il loro punto sintomale. Si prendano tre filosofi contemporanei differenti come Badiou, Critchley e Negri: come abbiamo visto, essi condividono la premessa che l'era del partito-Stato è finita, che a partire da questo momento la politica deve sottrarsi al dominio dello Stato, creando spazi all'esterno, «luoghi di resistenza». Il corollario di questo spostamento è l'accettazione del capitalismo come « sfondo » delle nostre vite: la lezione del crollo degli Stati comunisti è che è privo di senso « combattere il capitalismo »... E da questo spazio condiviso che ci si deve « sottrarre »: « la resistenza si presenta come esodo, come un andarsene via da questo mondo ».[26]

In una recente intervista; Alain Badiou ha esposto il nucleo della sua diagnosi politica della nostra situazione.[27] Egli inizia tracciando una linea di distinzione tra comunismo e marxismo: continua a considerarsi un comunista («comunista nel 'senso generico' significa semplicemente che ognuno è uguale a un altro all'interno della molteplicità e diversità

delle funzioni sociali »). « Il marxismo, tuttavia, è qualcos'altro». Il nucleo del marxismo è ciò che Lenin chiamava l'«ABC del comunismo»: «le masse sono divise in classi, le classi sono rappresentate da partiti e i partiti diretti da leader». Questo è quanto non è più valido oggi: le masse disorganizzate del capitalismo globale non sono più divise in classi nel classico modo marxista, dunque, mentre il compito continua a essere organizzare le masse politicamente, esso non può più essere eseguito nel vecchio modo del partito-classe.

Il modello del partito centralizzato ha reso possibile una nuova forma di potere, vale a dire il potere del partito stesso. Sappiamo ora cosa chiamo « distanza dallo Stato ». Ciò vale prima di tutto perché la questione del potere non è più « immediata »: da nessuna parte sembra oggi possibile una « presa del potere » in senso insurrezionale.

Bisogna sottolineare tre elementi di questi passaggi. Il primo, l'ambigua definizione di comunismo: «uguaglianza all'interno della molteplicità e diversità delle funzioni sociali ». Ciò che questa definizione evita è l'ineguaglianza generata per l'appunto dalla «molteplicità delle funzioni sociali ». In secondo luogo, la nozione di antagonismo di classe come semplice « divisione delle masse in classi » lo riduce a una suddivisione all'interno del corpo sociale, che ignora il suo status di rottura che passa attraverso l'intero corpo sociale. In terzo luogo, qual è lo status esatto dell'impossibilità di una presa rivoluzionaria del potere? Si tratta di una battuta di arresto temporanea, del segno che viviamo in una situazione non rivoluzionaria o indica il limite del modello del partito-Stato della rivoluzione? Badiou opta per la seconda versione.

In questa nuova situazione, abbiamo bisogno di nuove forme di politica, la « politica della sottrazione », processi politici che siano «indipendenti dal - 'sottratti' al - potere statale. Diversamente dalla forma insurrezionale del partito, questa politica della sottrazione non è più immediatamente distruttiva, antagonistica o militarizzata». Questa politica è a distanza dallo Stato, non è più «strutturata o polarizzata sulla base dell'agenda e dei temi fissati dallo Stato ». Come pensare questa esteriorità rispetto allo Stato? Badiou propone qui una distinzione concettuale chiave, quella tra distruzione e sottrazione:

[una sottrazione! non dipende più dalle leggi dominanti della realtà politica di una situazione. E irriducibile, tuttavia, alla distruzione di queste leggi. Una sottrazione può lasciare intatte le leggi di una determinata situazione. Ciò che la sottrazione fa è creare un punto di autonomia. E una negazione, ma non può essere identificata con la parte propriamente distruttiva della negazione. [...] Abbiamo bisogno di una «sottrazione originaria» capace di creare un nuovo spazio di indipendenza e autonomia dalle leggi dominanti di una situazione.

La categoria filosofica che sta dietro queste affermazioni e che Ba-diou problematizza qui è la nozione hegeliana di « negazione determinata », una negazione/distruzione il cui risultato non è zero:

Contrariamente a Hegel, per il quale la negazione della negazione produce una nuova affermazione, penso che dobbiamo affermare che la negatività odierna, propriamente parlando, non crea niente di nuovo. Essa distrugge il vecchio, ovviamente, ma non dà luogo a una nuova creazione.

Questo legame tra politica rivoluzionaria e dialettica hegeliana è cruciale: « Proprio come il partito, che una volta era la forma vittoriosa della rivoluzione, oggi è datato, la stessa cosa vale anche per la teoria dialettica della negazione ». Sfortunatamente, questo porta Badiou a uno pseudo-problema di « aggiustamento o calibratura tra la parte propriamente negativa della negazione e la parte che ho chiamato 'sottrattiva' »:

Ciò che chiamo « negazione debole », la riduzione della politica all'opposizione democratica, può essere inteso come sottrazione, che è divenuta talmente staccata dalla negazione distruttiva da non poter più essere distinta da ciò che Habermas chiamava « consenso ». D'altronde, noi siamo testimoni anche di un tentativo disperato di mantenere la distruzione come figura pura della creazione del nuovo. Questo sintomo spesso ha una dimensione religiosa e nichilista.

In breve, il compito è trovare una misura adeguata tra sottrazione democratica pura, privata del suo potenziale distruttivo, e una negazione puramente distruttiva («terrorista») - il problema qui è che questa « disgiunzione interna della negazione » nei suoi aspetti

distruttivi e sottrattivi riproduce la disgiunzione a cui la nozione hegeliana di « negazione determinata » cerca di offrire una soluzione. (Badiou è consapevole che non si deve rinunciare alla violenza; si deve piuttosto riconcettualizzarla come violenza difensiva, una difesa dello spazio autonomo creato dalla sottrazione, come gli za-patisti che difendono il loro territorio liberato). L'esempio di questa « misura adeguata » fornito da Badiou solleva più domande che risposte: quella del movimento di Solidarnosc in Polonia che praticava «una nuova dialettica tra gli strumenti dell'azione che erano classicamente intesi come negativi - lo sciopero, le manifestazioni ecc. - e qualcosa di simile alla creazione di uno spazio di autonomia nelle fabbriche. L'obiettivo non era prendere il potere, sostituire un potere esistente, ma forzare lo Stato a creare una nuova relazione con i lavoratori ».

Tuttavia, la ragione per cui questo esperimento è stato così breve, come nota lo stesso Badiou, è che esso funzionava chiaramente come la seconda di tre fasi di dissidenza: 1) la critica del regime nei suoi stessi termini («Vogliamo il vero socialismo! »; il rimprovero rivolto al partito dirigente era: «Tu tradisci le tue radici socialiste»); 2) alla replica del partito dirigente, che questa adesione al socialismo era ipocrita, seguiva l'aperta ammissione: sì, noi siamo esterni alla presa dell'ideologia socialista dominante, ma non vogliamo il potere, solo la nostra autonomia, e inoltre la nostra rivendicazione è che chi detiene il potere rispetti alcune regole etiche elementari (diritti umani ecc.); 3) al rimprovero del partito dominante che questa mancanza di interesse per la presa del potere era ipocrita, che i dissidenti in realtà volevano il potere, seguiva l'aperta ammissione: sì, perché no?, vogliamo il potere...

L'altro esempio di Badiou, quello di Hezbollah in Libano, con la sua relazione ambigua con il potere statale (partecipazione a esso, pur mantenendo una distanza da esso, risuscitando qualcosa di simile al vecchio concetto leninista di « dualismo di poteri », che per Lenin rappresentava una tattica temporanea, che gettava le basi per la successiva piena presa del potere), solleva un ulteriore problema: il fondamento religioso di questi movimenti. Badiou sottolinea che «c'è un limite interno a questi movimenti, legati come sono alla loro particolarità religiosa ». Tuttavia, questo limite è solo un limite di breve termine, come sembra dire implicitamente Badiou, qualcosa che

questi movimenti supereranno (o dovranno superare) nel proverbiale « secondo e più alto » stadio del loro sviluppo, quando diventeranno (dovranno diventare) universali? Badiou ha ragione a notare che il problema qui non è la religione come tale, ma la sua particolarità. E questa particolarità non è ora un limite fatale di questi movimenti, la cui ideologia prende direttamente la forma del contro-Illuminismo?

La risposta adeguata alla versione badousiana della politica di Bartleby dovrebbe essere quella hegeliana: tutto il problema della « misura adeguata » è un falso problema. La sottrazione è la « negazione della negazione» (o «negazione determinata»), in altre parole, anziché negare/distruggere direttamente il potere dominante, esso ne mina il campo, aprendo un nuovo spazio positivo. Il punto è che ci sono sottrazioni e sottrazioni e Badiou stesso commette una regressione concettuale sintomatica quando qualifica la posizione socialdemocratica come sottrazione pura: la sottrazione democratica non è affatto una sottrazione. Sono piuttosto i terroristi « nichilisti » a sottrarre, a crearsi lo spazio per la loro identità religiosa fondamentalista: in essi, la distruzione radicale si sovrappone alla sottrazione radicale. Un'altra sottrazione «pura» è il ritiro meditativo new age, che crea uno spazio proprio, lasciando immutata la sfera della realtà sociale. (C'è anche una distruzione pura: le esplosioni di violenza « senza senso » come gli incendi di automobili nelle ban-lieues francesi nel **2005**). Quando, allora, la sottrazione crea realmente un nuovo spazio? La sola risposta appropriata è: quando mina le coordinate del sistema da cui si sottrae, colpendo nel punto della sua « torsione sintomale ». Si pensi al proverbiale castello di carte o a una pila di pezzi di legno, che stanno l'uno sull'altro in modo così complesso che quando una singola carta o un singolo pezzo di legno viene tirato via - sottratto - crolla tutto l'edificio: questa è la vera arte della sottrazione.

Si pensi al romanzo di Saramago Cecità in cui gli elettori rifiutano in massa di votare e votano scheda bianca, gettando nel panico tutto l'establishment politico (il blocco dominante e l'opposizione): questo atto li getta in una situazione di responsabilità radicale verso i loro cittadini. Un atto di questo genere è sottrazione nella sua forma più pura: un mero gesto di ritrazione dalla partecipazione a un rituale legittimante fa apparire il potere statale come se fosse sospeso sopra un

precipizio. I loro atti non sono più coperti dalla legittimazione democratica, i potenti sono tutt'a un tratto privati dell'opzione consistente nel rispondere ai protestatari: « Chi siete per criticarci? Noi siamo un governo eletto, possiamo fare quello che vogliamo! » Essendo privi di questa legittimità, devono guadagnarsela in altro modo, attraverso le loro azioni. Mi ricordo gli ultimi anni del regime comunista in Slovenia: non c'era nessun governo più desideroso di guadagnare la propria legittimità e fare qualcosa per il popolo, cercando di piacere a tutti, precisamente perché i comunisti detenevano un potere che - come tutti, inclusi loro stessi, sapevano - non era legittimato democraticamente. Dal momento che i comunisti sapevano che la loro fine si stava avvicinando, sapevano che sarebbero stati sottoposti a un duro giudizio...

Da questo punto di vista è possibile sollevare un'obiezione ovvia: non succede già oggi, con la crescente indifferenza e astensione dei votanti? I potenti non si sentono minacciati da questi fenomeni, nei quali sarebbe dunque contenuto un elemento sovversivo? La risposta è che ci si deve focalizzare sul grande Altro: la maggioranza di coloro che non votano, non lo fanno come gesto attivo di protesta, ma delegando agli altri - «Non voto, ma faccio affidamento sul fatto che gli altri voteranno al posto mio...» Non votare diviene un atto quando colpisce il grande Altro.

In questo senso, la sottrazione è già la «negazione della negazione» hegeliana: la prima negazione è una distruzione diretta, essa « nega »/distrugge violentemente il contenuto positivo a cui si oppone all'interno del medesimo campo di realtà condiviso; una sottrazione vera e propria, al contrario, cambia le coordinate del campo in cui la lotta ha luogo. In alcune delle formulazioni di Badiou, questo elemento fondamentale viene perso. Peter Hallward ha attirato l'attenzione sulla molteplicità dei significati della « sottrazione » badousiana - come se questo concetto coprisse una « famiglia » wittgensteiniana di significati.[2"] L'asse principale è tra la sottrazione come «forma di ritrazione» (dal dominio dello Stato, creando un proprio spazio) e la sottrazione come «riduzione a differenza minima» (muovendo dalla molteplicità all'antagonismo di base, e così tracciando la linea reale di separazione). Il compito difficile è compiere una mossa in cui queste

due dimensioni si sovrappongano.

La sottrazione che deve essere agita è una sottrazione dal campo egemonico, che al contempo intervenga con forza in questo campo, riducendolo alla sua differenza minima occlusa. Un tale genere di sottrazione è estremamente violento, anche più violento della distruzione/purificazione: è una riduzione alla differenza minima, a una differenza tra con parte/senza parte, 1 e 0, gruppi e proletariato. Non solo è una sottrazione del soggetto dal campo egemonico, ma una sottrazione che affetta violentemente questo stesso campo, mettendo a nudo le sue vere coordinate. Un tale genere di sottrazione non aggiunge una terza posizione alle due posizioni, la cui tensione caratterizza il campo egemonico (in modo da avere ora, al di sopra del liberalismo e del fondamentalismo anche la politica emancipatrice della sinistra radicale); questo terzo termine piuttosto « denaturalizza » l'intero campo egemonico, portando allo scoperto la complicità nascosta tra i poli opposti che lo costituiscono.

Si prenda Romeo e Giulietta di Shakespeare: l'opposizione egemonica qui è quella tra Capuleti e Montecchi, è l'opposizione nell'ordine positivo dell'Essere, consistente in una stupida appartenenza a questo o a quel clan familiare. Trasformare questa posizione in una « differenza minima », subordinare tutte le altre scelte a questa come unica scelta che abbia veramente importanza, sarebbe sbagliato. Il gesto di Romeo e Giulietta rispetto all'opposizione egemonica è precisamente quello della sottrazione: il loro amore li singolarizza, li sottrae alla sua presa, costituendo il loro spazio d'amore che, nel momento in cui viene praticato come matrimonio, non semplicemente come una relazione trasgressiva e segreta, perturba l'opposizione egemonica. L'elemento cruciale da sottolineare è che questo gesto di sottrazione in nome dell'amore «funziona» solo rispetto alle differenze «sostanziali» di domini particolari (etnico, religioso), non rispetto alla differenza di classe: le differenze di classe sono « non sottrattive », non ci si può sottrarre a esse perché non sono differenze tra regioni particolari dell'essere sociale, ma attraversano trasversalmente tutto lo spazio sociale. Quando si è confrontati con una differenza di classe, ci sono solo due soluzioni per il legame d'amore, ovvero, la coppia deve stare da una parte: o il partner proveniente dalla classe inferiore viene

gentilmente accettato nella classe superiore, o il partner della classe superiore rinuncia alla propria classe con un gesto politico di solidarietà con la classe subalterna.

Qui risiede il dilemma della sottrazione: è una sottrazione/ritiro che lascia intatto il campo da cui si ritrae (o addirittura funziona come un suo complemento inerente, come la «sottrazione» dalla realtà sociale verso il vero Sé proposta dalla meditazione new age); o essa perturba violentemente il campo da cui si ritrae? La prima sottrazione si adegua perfettamente alla biopolitica postpolitica; quale sarebbe, dunque, l'opposto della biopolitica?

Diamo una chance alla dittatura del proletariato!

E se corressimo il rischio di resuscitare la vecchia buona « dittatura del proletariato » come unica strada per rompere con la biopolitica? Questa proposta non può fare a meno di sembrare ridicola oggi; sembra inevitabilmente che ci siano due termini incompatibili provenienti da due campi differenti, privi di uno spazio condiviso: le analisi più recenti del potere politico contro l'arcaica e discreditata mitologia comunista... E tuttavia: questa è la sola scelta autentica oggi. Il termine « dittatura del proletariato » continua a indicare il problema chiave.

In questo senso, viene generalmente sollevata un'obiezione di senso comune: perché dittatura? Perché non vera democrazia o semplicemente potere del proletariato? Il termine « dittatura del proletariato » continua a indicare la questione cruciale. « Dittatura» non significa l'opposto della democrazia, ma il modo di funzionamento che sta dietro la democrazia stessa. Sin dall'inizio, la tesi sulla « dittatura del proletariato » implicava il presupposto che essa si oppone alle altre forme di dittatura, dal momento che tutto il campo del potere statale è quello della dittatura. Quando Lenin designò la democrazia liberale come una forma di dittatura borghese, egli non intendeva solo una nozione semplicistica per cui la democrazia in realtà è manipolata, è una mera facciata, per cui una qualche cricca segreta detiene il potere reale e controlla le cose, e, se minacciata di perdere il potere

nelle elezioni democratiche, mostra il suo vero volto e assume il potere diretto. Ciò che egli intendeva è che la forma dello Stato democratico borghese, la sovranità del suo potere nei suoi presupposti politico-ideologici, incarna una logica «borghese».

Si deve dunque usare il termine « dittatura » nel senso preciso in cui la democrazia è anche una forma di dittatura, ovvero, come una determinazione puramente formale. Si sottolinea spesso che il mettersi in discussione è un elemento costitutivo della democrazia, che la democrazia permette sempre, anzi sollecita, la costante messa in questione delle proprie caratteristiche. Tuttavia, questa auto-referenzialità deve arrestarsi in qualche punto: anche le elezioni più « libere » non possono mettere in discussione i procedimenti legali che le legittimano e le organizzano, gli apparati statali che garantiscono (con la forza, se necessario) i processi elettorali, e così via. Lo Stato nel suo aspetto istituzionale è una presenza massiccia che non può essere spiegata in termini di rappresentazione degli interessi - l'illusione democratica è che esso possa esserlo. Badiou ha concettualizzato questo eccesso come eccesso della rappresentanza statale su ciò che rappresenta. Ci si può esprimere anche in termini benjanimiani: mentre la democrazia può più o meno eliminare la violenza costituita, essa deve continuamente poggiarsi su una violenza costituente.[29]

Si pensi alla lezione dell'« universalità concreta » hegeliana - si immagini un dibattito filosofico tra ermeneutici, decostruzionisti e filosofi analitici. Ciò che prima o poi essi scoprirebbero è che non soltanto occupano posizioni differenti all'interno di uno spazio comune condiviso chiamato « filosofia »: ciò che li distingue è la nozione di ciò che la filosofia è in quanto tale. Un filosofo analitico percepisce il campo globale della filosofia e le differenze rispettive tra i partecipanti in modo differente da un ermeneutico: ciò che è differente tra essi sono le differenze stesse, che sono ciò che rende le loro vere differenze invisibili a un primo approccio. In questo caso la logica classificatoria gradualista del « questo è quanto condividiamo e da qui in poi cominciano le differenze » crolla. Per il filosofo analitico cognitivista contemporaneo, con la svolta cognitivista la filosofia ha finalmente raggiunto la maturità del ragionamento serio, lasciandosi alle spalle la speculazione metafisica. Per un ermeneutico, la filosofia analitica è al

contrario la fine della filosofia, la perdita finale della posizione autenticamente filosofica, la trasformazione della filosofia in un'altra scienza positiva. Così, quando i partecipanti al dibattito sono colpiti da questo scarto più fondamentale che li separa, essi inciampano sul momento della « dittatura ». E, in modo analogo, vale lo stesso per la democrazia politica: la sua dimensione dittatoriale diviene palpabile quando la lotta si trasforma in lotta attorno al campo della lotta stessa.[30]

Torniamo, dunque, al proletariato. Nella misura in cui il proletariato designa la «parte dei senza parte» che rappresenta l'universale, la «dittatura del proletariato» è il potere dell'universale, in cui coloro che sono la « parte dei senza parte » danno il tono. Perché sono universalisti egualitari? Ancora una volta, per ragioni puramente formali: perché, come parte dei senza parte, sono privi dei caratteri particolari che legittimerebbero il loro posto all'interno del corpo sociale, essi appartengono all'insieme della società senza appartenere a nessuno dei suoi sottoinsiemi. Come tali, la loro appartenenza è direttamente universale. Qui, la logica della rappresentanza dei molteplici interessi particolari e della loro mediazione attraverso i compromessi incontra il suo limite. Ogni dittatura rompe con la logica della rappresentanza, e questo è il motivo per cui la definizione semplicistica del fascismo come dittatura del capitale finanziario è sbagliata: Marx aveva già riconosciuto che Napoleone in, da protofascista qual era, aveva rotto con la logica della rappresentanza.

Il termine « dittatura » designa il ruolo egemonico nello spazio politico e il termine « proletariato » coloro che sono « out of joint » nello spazio sociale, la « parte dei senza parte » che manca di un proprio spazio all'interno di esso. Per questo la liquidazione troppo sbrigativa del proletariato come « classe universale » manca il bersaglio: il proletariato non è la « classe universale » nello stesso senso in cui per Hegel la burocrazia statale era la « classe universale », che rappresentava direttamente gli interessi universali della società (in contrasto con altri « ceti » che rappresentavano i loro interessi particolari). Ciò che qualifica il proletariato per questa posizione è in ultima istanza un carattere negativo: tutte le altre classi sono (potenzialmente) capaci di raggiungere lo status di « classe dominante

», mentre il proletariato non può raggiungere questo status senza abolirsi in quanto classe:

[...] ciò che rende la classe operaia un agente e le dà una missione, non è né la sua povertà, né la sua organizzazione militante e pseudomilitare, né la sua vicinanza ai mezzi di produzione (principalmente industriali). E solo la sua strutturale incapacità di organizzare se stessa in un'altra classe dominante ad attribuire alla classe operaia questo genere di missione. Il proletariato è la sola classe (rivoluzionaria) nella storia che si abolisce nel momento in cui abolisce il suo opposto. «Il popolo», d'altro canto, costituito da una miriade di classi e sottoclassi, strati sociali ed economici, non può strutturalmente portare avanti questa missione. Al contrario, laddove un « compito storico » è stato assegnato al « popolo » come tale, l'esito è stato sempre che o una borghesia embrionale ha assunto immediatamente il primato e, attraverso un processo di crescita accelerata, si è organizzata in classe dominante (come nel caso dei « movimenti nazionali di liberazione»), o un nucleo politico-ideologico ha designato se stesso come un governo « custode » per un periodo di tempo indeterminato (per il popolo o, più specificatamente, per la classe operaia), che si è infallibilmente concluso con un impero (come nel caso dei giacobini e dei bolscevichi).[31]

C'è dunque qualcosa di più dell'ipocrisia nel fatto che, nel momento culminante dello stalinismo, quando l'intero edificio sociale era sconvolto dalle purghe, la nuova costituzione proclamò la fine del carattere di « classe » del potere sovietico (i diritti di voto furono restaurati per i membri delle classi precedentemente escluse) e che i regimi socialisti vennero chiamati « democrazie popolari ». L'opposizione tra proletariato e « popolo » è cruciale da questo punto di vista: in hegelese, la loro opposizione è l'opposizione tra universale «vero» e «falso». *Il popolo è inclusivo, il proletariato è esclusivo; il popolo lotta contro gli intrusi, i parassiti, coloro che ostacolano la sua piena auto-affermazione, il proletariato combatte una battaglia che divide il popolo nel suo nucleo. Il popolo vuole affermare se stesso, il proletariato vuole abolire se stesso.*

Si deve, dunque, demistificare completamente lo spaventapasseri della

« dittatura del proletariato »: essa rappresenta fondamentalmente il fragile momento in cui la complessa rete delle rappresentazioni è sospesa a causa dell'intrusione diretta dell'universale nel campo politico. Rispetto alla Rivoluzione francese fu, in modo significativo, Danton e non Robespierre a fornire la definizione più concisa dello spostamento impercettibile dalla « dittatura del proletariato» alla violenza statale, o in termini benjanimiani dalla violenza divina a quella mitica: « Dobbiamo essere terribili, in modo che non sia costretto a esserlo il popolo ».[32] Per Danton, il terrore statale giacobino rivoluzionario era una sorta di azione preventiva, il cui vero fine non era vendicarsi dei nemici, ma prevenire la violenza « divina » diretta dei sans-culottes, del popolo stesso. In altre parole, facciamo quello che il popolo ci chiede di fare, in modo tale che non lo faccia da sé...

Sin dall'antica Grecia abbiamo un nome per questa intrusione: democrazia. Infatti, cos'è la democrazia nella sua forma più elementare? Un fenomeno che, per la prima volta, apparve nella Grecia antica, quando i membri del demos (coloro che erano privi di un posto saldamente determinato nella struttura sociale gerarchica) non solo domandarono che la loro voce venisse ascoltata contro quella dei potenti. Non solo protestarono contro le ingiustizie che subivano e vollero che la loro voce venisse riconosciuta e inclusa nella sfera pubblica, su una posizione uguale a quella dell'oligarchia e dell'arti-stocrazia al governo. Ancora di più. Essi, gli esclusi, si presentarono come incarnazione della Totalità della Società, del vero Universale: «noi - i 'niente', non contati nell'ordine - siamo il popolo, siamo il Tutto contro gli altri che rappresentano solo i loro interessi particolari privilegiati ». Il conflitto politico vero e proprio designa la tensione tra il corpo sociale strutturato in cui ogni parte ha il suo posto, e « la parte dei senza parte » che inquieta questo ordine a causa del vuoto principio di universalità, di ciò che Etienne Balibar chiama égaliberté, l'uguaglianza di principio di tutti gli esseri umani qua esseri parlanti - sino a includere i *liumang,* le « canaglie », della Cina attuale, coloro che vengono spostati e liberamente messi di qua e di là, senza lavoro e senza casa, ma anche senza nessuna identità culturale o sessuale e senza essere registrati dallo Stato.

Quest'identificazione della parte della società priva di un posto definito

adeguato all'interno di essa (o che rifiuta il posto subordinato che le viene attribuito all'interno di essa) con la Totalità è il gesto elementare della politicizzazione, che è possibile distinguere in ogni grande evento democratico, dalla Rivoluzione francese (in cui il troisième état ha identificato se stesso con la nazione in quanto tale, contro l'aristocrazia e il clero) al crollo del socialismo nell'Est europeo (in cui i «fori» dissidenti si proclamavano rappresentativi dell'insieme della società contro la nomenklatura di partito). In questo senso, la politica e la democrazia sono sinonimi: il fine fondamentale della politica antidemocratica è ed è stato sempre e per definizione la depoliticizzazione, la richiesta che «le cose tornino alla normalità», che ogni individuo torni al proprio lavoro particolare. E questo ci porta all'inevitabile conclusione paradossale: la «dittatura del proletariato» è un altro nome per la violenza dell'esplosione democratica stessa. La « dittatura del proletariato » è dunque il livello zero in cui la differenza tra potere statale legittimo e illegittimo è sospesa, in altre parole, quando il potere statale in sé è illegittimo. Saint-Just disse nel novembre del 1972: «Ogni re è un ribelle e un usurpatore». Questa frase è una pietra angolare della politica di emancipazione: non esiste un re « legittimo » a cui si oppone l'usurpatore; dal momento che diventare re è in sé un'usurpazione, nello stesso senso in cui per Proudhon la proprietà in sé è un furto. Ciò che abbiamo qui è la « negazione della negazione » hegeliana, il passaggio dalla negazione semplice e diretta (« il re non è legittimo, è un usurpatore ») all'autonegazione inerente (un « re autentico » è un ossimoro, dal momento che un re è l'usurpazione). Per questo motivo, per Robespierre, il processo del re non era affatto un processo:

Qui non si tratta affatto di fare un processo. Luigi non è affatto un accusato. Voi non siete affatto dei giudici. Voi non siete altro, e non potete essere altro, che uomini di Stato e rappresentanti della nazione. Non dovete emettere alcuna sentenza a favore o contro un uomo, ma soltanto una misura di salute pubblica, esercitare soltanto un atto di provvidenza nazionale. [...] Luigi fu re, e invece è stata ormai fondata la repubblica: la famosa questione che vi tormenta è decisa da queste sole parole. Luigi è stato detronizzato. Luigi è stato detronizzato dai suoi stessi crimini. Luigi denunciava il popolo di Parigi come un ribelle. Egli ha chiamato, per castigarlo, le armi dei tiranni suoi confratelli. La

vittoria e il popolo hanno invece deciso che egli solo era il ribelle. Luigi non può dunque venire giudicato: egli è già condannato, oppure la repubblica non è ancora assolta. Proporre di fare il processo a Luigi, in qualunque maniera esso possa essere fatto, significa retrocedere verso il dispotismo regio e costituzionale: è un'idea controrivoluzionaria, poiché significa mettere in contraddizione la stessa rivoluzione. E infatti, se Luigi può essere ancora l'oggetto di un processo, egli può anche essere assolto. Può darsi allora che egli sia perfino innocente! Che dico mai? Egli è presunto innocente finché non venga giudicato. Ma se Luigi viene assolto, se Luigi può essere presunto innocente, allora che cosa diventa mai la rivoluzione?[33]

Questa strana coppia di democrazia e dittatura si basa sulla tensione che appartiene alla nozione stessa di democrazia. Ci sono due lati elementari e irriducibili della democrazia: l'imposizione violenta egualitaria da parte di coloro che sono «superflui» e il procedimento universale (più o meno regolato) della scelta di coloro che eserciteranno il potere. Come si relazionano l'uno all'altro questi due lati? E se la democrazia nel secondo senso (il procedimento regolato di registrazione della «voce del 'popolo'») fosse in ultima istanza una difesa contro di esso, contro la democrazia nel senso dell'intrusione violenta della logica egualitaria che disturba il funzionamento gerarchico del sistema sociale, un tentativo di ri-funzionalizzare questo eccesso, di renderlo parte del normale funzionamento delle cose?

Il problema è dunque: come regolare/istituzionalizzare il violento impulso egualitario democratico, come prevenire il fatto che esso venga addomesticato nella democrazia nel secondo senso del termine (come procedimento democratico)? Se non c'è modo di farlo, allora la democrazia « autentica » rimane un'esplosione utopica momentanea che, il proverbiale giorno dopo, deve essere normalizzata.

L'affermazione orwelliana per cui la «democrazia è terrore» è dunque « il giudizio infinito » della democrazia, la sua identità speculativa più alta. Questa dimensione viene perduta nella nozione di Claude Lefort di democrazia come ciò che include il luogo vuoto del potere, lo scarto costitutivo tra il luogo del potere e i suoi attori contingenti che, per un periodo limitato, possono occupare questo luogo. Paradossalmente, la

premessa soggiacente della democrazia è dunque non solo che non c'è un attore politico che abbia un diritto « naturale » al potere, ma, molto più radicalmente, che il « popolo » stesso, la fonte ultima del potere sovrano in democrazia, non esiste come entità sostanziale. Nella concezione kantiana, la nozione democratica di «popolo» è un concetto negativo, un concetto la cui funzione è limitarsi a designare un certo limite: esso proibisce a ogni attore determinato di governare con una sovranità totale.[34] L'affermazione che il popolo esiste è l'assioma di base del « totalitarismo », e il suo errore è strettamente analogo al cattivo uso («paralogismo») kantiano della ragione politica: « il Popolo esiste » attraverso un attore politico determinato che agisce come se incarnasse direttamente (e non solo rappresentasse) il Popolo, la sua vera Volontà (il Partito totalitario e il suo leader), ovvero, nei termini della critica trascendentale, come un'incarnazione fenomenica diretta del Popolo noumenico... Mi si lasci citare ancora una volta la definizione di Jacques-Alain Miller del legame tra questa nozione di democrazia e la nozione lacaniana di inconsistenza del grande Altro:

La «democrazia» è un Significante Maestro? Senza alcun dubbio. Esso è il Significante Maestro che dice che non esiste un Significante Maestro, o almeno un Significante Maestro che si regga da solo, che ogni Significante Maestro deve inserirsi saggiamentre tra gli altri. La democrazia è la grande S lacaniana dell'A barrato, che dice: sono il significante del fatto che l'Altro ha un buco, o che esso non esiste.[35]

Ovviamente, Miller è consapevole che ogni Significante Maestro testimonia il fatto che non c'è Significante Maestro, Altro dell'Altro, che c'è una mancanza nell'Altro, e così via - lo scarto tra SI e S2 si verifica a causa di questa mancanza (come con il Dio di Spinoza, il Significante Maestro per definizione si inserisce nello scarto nella serie dei significanti «ordinari»). La differenza è che, con la democrazia, questa mancanza è inscritta direttamente nella struttura sociale, è istituzionalizzata in un insieme di procedure e regolamenti. Non è strano che Miller citi con approvazione Marcel Gauchet rispetto al fatto che, nella democrazia, la verità si offre solo nella « divisione e nella decomposizione » (e non si può non notare con ironia come Stalin e Mao affermino la stessa cosa, sebbene con una torsione « totalitaria»: in politica, la verità emerge solo attraverso le divisioni spietate della lotta

di classe...)

E facile notare come, dall'interno di questo orizzonte kantiano della democrazia, l'aspetto «terrorista» della democrazia può apparire solo come sua distorsione « totalitaria », in altre parole, come, all'interno di questo orizzonte, la linea che separa l'autentica esplosione democratica del terrore rivoluzionario dal regime dello Stato- partito « totalitario » (o, per usare dei termini reazionari, la linea che separa il « governo della massa degli spossessati » dalla brutale oppressione della « massa » da parte dello Stato-partito) è obliterata. [36] E su questo sfondo che è possibile formulare una critica dell'estetica politica di Jacques Rancière, della sua idea della dimensione estetica dell'atto propriamente politico: un'esplosione democratica riconfigura la gerarchia stabilita dell'ordine «poliziesco» dello spazio sociale, mette in scena uno spettacolo di ordine differente, di differente partage dello spazio pubblico. Peter Hallward ha ragione a sottolineare che, nell'odierna « società dello spettacolo », una tale riconfigurazione estetica ha perso la sua dimensione sovversiva: essa può essere facilmente appropriata dall'ordine esistente. [37] Il vero compito non risiede nelle momentanee esplosioni democratiche che minano l'ordine «poliziesco» stabilito, ma nella dimensione designata da Badiou come quella della «fedeltà» all'Evento: tradurre/iscrivere l'esplosione democratica in un ordine « poliziesco » positivo, imponendo sulla realtà sociale un nuovo ordine duraturo. Questa è la dimensione propriamente « terrorista » di ogni autentica esplosione democratica: l'imposizione brutale di un nuovo ordine. E questo è il motivo per cui, mentre tutti amano le ribellioni democratiche, le esplosioni spettacolari/carnevalesche della volontà popolare, la paura arriva quando questa volontà vuole persistere, istituzionalizzarsi. E più « autentica » è la ribellione, più « terrorista » è questa istituzionalizzazione.

L'obiezione liberale ordinaria a coloro che mettono in guardia contro la « mano invisibile » del mercato, che controlla i nostri destini, è: se il prezzo dell'essere liberati dalla mano invisibile del mercato è essere controllati dalla mano visibile dei nuovi detentori del potere, siamo veramente pronti a pagarlo? La risposta dovrebbe essere: sì, se questa mano visibile è visibile e controllata dalla «parte dei senza parte ».

Capitolo nono

Unbehagen in der Natur

Oltre Fukuyama

In che situazione ci troviamo oggi? Come possiamo uscire dalla crisi della negazione determinata e realizzare una sottrazione in tutta la sua autentica violenza? Gerald A. Cohen ha enumerato i quattro caratteri della nozione marxista di classe operaia: 1) essa costituisce la maggioranza della società; 2) produce la ricchezza della società; 3) consiste dei membri sfruttati della società; 4) i suoi membri sono i poveri della società. Quando questi quattro caratteri sono combinati, essi generano due caratteri ulteriori: 5) la classe operaia non ha niente da perdere in una rivoluzione; 6) essa può impegnarsi - e lo farà - in una trasformazione rivoluzionaria della società.[1] Nessuno dei primi quattro caratteri si applica alla classe operaia contemporanea, e questo è il motivo per cui i caratteri 5) e 6) non possono essere generati. Anche se alcuni dei caratteri continuano a essere applicabili ad alcune parti della società attuale, essi non sono più uniti in un attore singolo: i poveri nella società non sono più i lavoratori, e così via. Per quanto corretta sia, questa enumerazione dovrebbe essere integrata da una deduzione teoretica sistematica: per Marx, tutti questi caratteri sono conseguenze della posizione fondamentale di un lavoratore, che non ha nient'altro da vendere se non la propria forza lavoro. Come tali, i lavoratori sono sfruttati per definizione; con la progressiva espansione del capitalismo, essi costituiscono la maggioranza che produce anche la ricchezza, e così via. Come ridefinire allora una prospettiva rivoluzionaria nelle condizioni attuali? La via d'uscita a questa

situazione è la combinazione di antagonismi molteplici, la loro potenziale sovrapposizione?

Il problema soggiacente è: come pensare l'universalità singolare del soggetto emancipatore come non puramente formale, ovvero, come determinata oggettivamente-materialmente, ma senza la classe operaia come sua base sostanziale? La soluzione è negativa: è il capitalismo stesso a offrire una determinazione sostanziale negativa, perché il sistema capitalista globale è la « base » sostanziale che media e genera gli eccessi (la povertà, le minacce ecologiche ecc.) che aprono lo spazio della resistenza.

E facile deridere la nozione di Fukuyama di fine della storia, ma l'ethos dominante oggi è « fukuyamiano »: il capitalismo democratico liberale è accettato come la formula finalmente scoperta della migliore società possibile, tutto ciò che si può fare è renderla più giusta, tollerante ecc. La sola vera questione oggi è: assumiamo questa «naturalizzazione» del capitalismo o il capitalismo contemporaneo contiene antagonismi che sono sufficientemente forti da prevenirne una riproduzione indefinita? Mi si lasci citare quattro antagonismi di questo tipo:

Ecologia: a dispetto dell'infinita adattabilità del capitalismo che, in caso di crisi o catastrofe ecologica acuta, può facilmente trasformare l'ecologia in un nuovo campo di investimento e competizione, la natura stessa del rischio implicato preclude una soluzione di mercato: perché? Il capitalismo funziona solo in precise condizioni sociali, esso implica una fiducia nel meccanismo oggettivato/«reficato» della «mano invisibile» del mercato che, come una sorta di Astuzia della Ragione, garantisce che la competizione tra egoismi individuali funzioni a vantaggio del bene comune. Tuttavia, stiamo attualmente facendo l'esperienza di un cambiamento radicale. Sino a ora, la Sostanza storica - la storia come processo oggettivo che obbedisce ad alcune leggi - ha giocato il suo ruolo come medium e fondamento di tutti gli interventi soggettivi: qualsiasi cosa i soggetti sociali e politici facessero era mediata e in ultima istanza sovradeterminata dalla Sostanza storica. Ciò che oggi si profila all'orizzonte è la possibilità senza precedenti che un intervento soggettivo intervenga direttamente nella Sostanza storica, disturbandone in modo catastrofico il corso, dando l'avvio a

una catastrofe ecologica, a una mutazione biogenetica fatale, a una catastrofe nucleare o a simili catastrofi sociali militari, e così via. Non possiamo più basarci sul ruolo di salvaguardia della portata limitata dei nostri atti: non vale più il fatto che, qualsiasi cosa facciamo, la storia andrà avanti. Per la prima volta nella storia umana, l'atto di un singolo agente socio-politico può alterare realmente e persino interrompere il processo storico globale, in modo tale che, paradossalmente, è solo oggi che possiamo dire che il processo storico deve essere concepito effettivamente «non solo come una Sostanza, ma anche come un Soggetto ». Per questo, quando ci confrontiamo con particolari prospettive di catastrofe (ad esempio, un gruppo politico che vuole attaccare il suo nemico con armi nucleari o biologiche), non possiamo più adagiarci sulla logica abituale dell'« Astuzia della Ragione», che, per l'appunto, presuppone il primato della Sostanza storica sui soggetti agenti: non possiamo più adottare la posizione consistente nell'andare a vedere il bluff del nemico che ci minaccia, in modo tale che esso si distrugga da sé. Il prezzo del lasciar lavorare la Ragione storica è troppo alto, dal momento che, nel frattempo, potremmo perire tutti insieme al nemico.

Si pensi a un dettaglio spaventoso della crisi dei missili a Cuba: solo più tardi abbiamo scoperto quanto fossimo vicini a una guerra nucleare durante una scaramuccia navale tra un cacciatorpediniere americano e un sottomarino sovietico B-59 nei pressi di Cuba, il 27 ottobre 1962. Il cacciatorpediniere fece cadere dei grossi carichi vicino al sottomarino per cercare di obbligarlo a riemergere in superficie, non sapendo che esso era dotato di un siluro nucleare. Vadim Orlov, un membro della flotta del sottomarino, disse alla conferenza stampa all'Avana che il sottomarino era stato autorizzato a fare fuoco se i tre ufficiali fossero stati d'accordo. Gli ufficiali iniziarono una feroce discussione, molto animata, sull'opportunità o meno di affondare la nave. Due di loro dissero di sì e il terzo disse di no. « Un tizio di nome Arkhipov ha salvato il mondo », fu l'amaro commento di uno storico su questo incidente.[2]

2) L'inadeguatezza della *proprietà privata* per la cosiddetta «proprietà intellettuale». L'antagonismo centrale delle nuove industrie (digitali) è dunque: come mantenere la forma della proprietà (privata), all'interno

della quale può essere garantita la logica del profitto (si veda anche il problema Napster, della libera circolazione della musica). E le complicazioni legali in ambito biogenetico non vanno nella stessa direzione? Un elemento chiave dei nuovi accordi sul commercio internazionale è la «protezione della proprietà intellettuale»: dovunque, in una fusione, una grande compagnia del Primo Mondo inglobi una compagnia del Terzo Mondo, la prima cosa che viene fatta è chiudere il dipartimento ricerca. In questo caso emergono dei fenomeni che spingono la nozione di proprietà verso straordinari paradossi dialettici: in India, le comunità locali scoprono all'improvviso che le pratiche mediche e i materiali che hanno utilizzato per secoli sono ora proprietà di compagnie americane e che dunque devono essere comprate da quest'ultime; da quando le compagnie biogenetiche brevettano i geni, stiamo tutti scoprendo che parti di noi stessi, le nostre componenti genetiche sono già sotto copyright, proprietà di altri...

La data cruciale nella vicenda del cyberspazio è stata il 3 febbraio 1976, il giorno in cui Bill Gates ha pubblicato la sua famigerata Lettera aperta agli hobbysti, che costituisce l'affermazione della proprietà privata nel dominio del software: «Come sicuramente gli hobbysti sono in grado di capire, la maggior parte di voi ruba il software. [...] Parlandoci chiaramente, quello che state facendo è un furto». Bill Gates ha costruito tutto il suo impero e la sua reputazione sulla base di questa sua posizione estrema sulla conoscenza, che viene minacciata come se fosse una proprietà tangibile. Questo è stato il segnale decisivo che ha innescato la battaglia per la « recinzione » del dominio comune del software.

3) Le implicazioni socio-etiche dei nuovi *sviluppi tecnoscientifici* (specialmente in biogenetica): lo stesso Fukuyama è stato costretto ad ammettere che gli interventi biogenetici sulla natura umana rappresentano le minacce più serie alla sua visione della fine della storia.

Ciò che è inautentico nella discussione attuale rispetto alle « conseguenze etiche della biogenetica» (e rispetto a questioni simili) è che essa si sta rapidamente trasformando in quello che la Germania chiama Bindenstrich-Ethik, l'etica del trattino - etica-della-tecnolo-gia,

etica-dell'ambiente, e così via. Quest'etica ha un ruolo da giocare, un ruolo analogo a quello dell'« etica provvisoria » che Descartes menziona all'inizio del suo Discorso sul metodo: quando intraprendiamo una nuova strada, piena di pericoli e che arreca nuove conoscenze, abbiamo bisogno di attenerci alle vecchie regole stabilite come guida pratica per la vita di ogni giorno, sebbene siamo consapevoli che le nuove conoscenze ci costringeranno a fornire un nuovo fondamento per tutto il nostro edificio etico (nel caso di Descartes, questo nuovo fondamento è stato fornito da Kant, con la sua etica dell'autonomia soggettiva). Oggi, ci troviamo nella stessa situazione: « l'etica provvisoria » non può sostituire il bisogno di una profonda riflessione rispetto al Nuovo che emerge.

In breve, ciò che stiamo perdendo in questa etica del trattino è semplicemente l'etica in quanto tale. Il problema non è che l'etica universale si dissolve in questioni particolari, ma al contrario, che le scoperte scientifiche particolari si confrontano direttamente con vecchi «valori» umanisti (ad esempio, che la biogenetica concerne il nostro senso di dignità e autonomia). Questa è, dunque, la scelta con cui ci dobbiamo confrontare oggi: o scegliamo la posizione tipicamente postmoderna della reticenza (non andiamo fino in fondo - manteniamo una distanza adeguata rispetto alla Cosa scientifica, in modo tale che questa Cosa non ci trascini nel suo buco nero, distruggendo tutte le nostre nozioni morali e umane), oppure raccogliamo la sfida dell'« indugiare nel negativo (das Verweilen beim Negativen)», ovvero, raccogliamo la sfida dell'assunzione piena delle conseguenze della modernità scientifica, con la scommessa che il giudizio: «la nostra Mente è un genoma» funzioni anch'esso come un giudizio infinito.

4) E, *last but not least, le nuove forme di apartheid,* i nuovi muri e le nuove baraccopoli. L'11 settembre 2001, sono state colpite le Torri gemelle; dodici anni prima, il 9 settembre 1989, è caduto il Muro di Berlino. Il 9 novembre annunciò i « novanta felici », il sogno di Fukuyama che la democrazia liberale avesse vinto, che la ricerca fosse finita, che l'avvento della comunità mondiale globale, liberale si stesse profilando proprio dietro l'angolo, che gli ostacoli a questo happy end ultrahollywoodiano fossero meramente empirici e contingenti (sacche locali di resistenza in cui i governanti non avevano ancora afferrato che

il loro tempo era finito). Al contrario, l'il settembre è il simbolo chiave della fine dei felici novanta clintoniani, dell'era in cui nuovi muri stano emergendo dappertutto, tra Israele e la Cisgiordania, attorno all'Unione Europea, lungo il confine tra Stati Uniti e Messico.

E se la nuova posizione proletaria fosse quella degli abitanti delle baraccopoli nelle nuove megalopoli? La crescita esplosiva delle baraccopoli negli ultimi decenni, specialmente nelle megalopoli del Terzo Mondo, da Città del Messico e altre capitali dell'America Latina passando per l'Africa (Lagos, Ciad) sino all'India, la Cina, le Filippine e l'Indonesia, è forse l'evento geopolitico fondamentale dei nostri tempi.' Il caso del Lagos, il più grande nodo nel corridoio di città di baracche contenente 70 milioni di persone che si allunga da Abidjan a Ibadan, è esemplare: secondo le stesse fonti ufficiali, circa due terzi dei 3577 km quadrati della massa totale di terra dello Stato del Lagos sono classificati come baraccopoli; nessuno conosce la quantità della sua popolazione - ufficialmente sono 6 milioni, ma i maggiori esperti la stimano a 10 milioni. Dal momento che, molto presto (o forse, data l'imprecisione dei censimenti del Terzo Mondo, è già accaduto), la popolazione urbana del mondo supererà in numero la popolazione rurale, e dal momento che gli abitanti delle baraccopoli costituiranno la maggioranza della popolazione urbana, non abbiamo affatto a che fare con un fenomeno marginale. Stiamo, dunque, assistendo alla crescita veloce di una popolazione che vive al di fuori del controllo statale, in condizioni semilegali, con un terribile bisogno di forme minime di autorganizzazione.

Sebbene questa popolazione sia composta da lavoratori emarginati, impiegati ed ex contadini rovinati, essi non costituiscono un surplus ridondante: essi sono sussunti nell'economia globale in molti modi, molti di loro lavorano come lavoratori salariati informali o imprenditori di se stessi, senza un'adeguata copertura sanitaria o sociale. (La maggiore causa della loro emergenza è l'inclusione dei paesi del Terzo Mondo nell'economia globale, con le importazioni di cibo a basso costo da parte dei paesi del Primo Mondo che stanno rovinando l'agricoltura locale). Essi sono il vero «sintomo» di slogan come «Sviluppo», «Modernizzazione», e «Mercato mondiale»: non uno sfortunato accidente, ma un prodotto necessario della logica intima del

capitalismo globale.[4]

Non stupisce che la forma egemonica dell'ideologia nelle baraccopoli sia il cristianesimo pentacostale, con il suo miscuglio di fondamentalismo centrato su miracoli e spettacoli carismatici o di programmi sociali come le cucine comunitarie e la cura dei bambini e dei vecchi. Se, ovviamente, bisogna resistere alla facile tentazione di elevare e idealizzare gli abitanti delle baraccopoli a nuova classe rivoluzionaria, si devono comunque, in termini badousiani, percepire le baraccopoli come uno dei pochi autentici « siti evenemenziali» nella società contemporanea. Gli abitanti delle baraccopoli sono letteralmente una collezione di coloro che sono « parte dei senza parte », dell'elemento « superfluo » della società, escluso dai benefici della cittadinanza, sradicato e spossessato, che non ha realmente « niente da perdere se non le proprie catene ». E peraltro sorprendente quante caratteristiche degli abitanti delle baraccopoli vadano incontro alla buona vecchia descrizione marxista del soggetto proletario rivoluzionario: essi sono « liberi » nel doppio significato della parola, ancor più del proletariato classico (« liberati » da tutti i legami sostanziali; dimoranti in uno spazio libero, al di là della regolazione poliziesca dello Stato); sono un collettivo ampio, messo insieme a forza, « gettato » in una situazione in cui devono inventare un qualche modo di stare insieme, e al contempo privati di ogni supporto da parte dei tradizionali modi di vivere, in forme di vita religiose o etniche ereditate.

Ovviamente, c'è una differenza cruciale tra gli abitanti delle favelas e la classe operaia marxista tradizionale: mentre questa è definita nei precisi termini dello «sfruttamento» economico (l'appropriazione di plusvalore generato dal fatto di essere obbligati a vendere la propria forza lavoro come merce al mercato), la caratteristica che definisce gli abitanti delle baraccopoli è socio-politica, concerne la loro (non) integrazione nello spazio legale della cittadinanza con (la maggior parte dei) diritti che le competono. Per semplificare in qualche modo, più che un rifugiato, un abitante delle baraccopoli è un homo sacer, il «morto vivente» generato sistematicamente dal capitalismo globale. L'abitante delle baraccopoli è una sorta di negativo del rifugiato: un rifugiato dalla propria comunità, la figura che il potere statale non sta

cercando di controllare attraverso la concentrazione - dove (per ripetere l'indimenticabile gioco di parole di Ernest Lubitsch in To Be or Not to Be)

i potenti fanno la concentrazione, mentre i rifugiati fanno il campo -ma spinti in uno spazio fuori controllo; in contrasto con le micropratiche foucaultiane della disciplina, rispetto agli abitanti delle baraccopoli, il potere statale rinuncia al suo diritto a esercitare un pieno controllo e una piena disciplina, trovando più appropriato lasciarli vegetare in una zona crepuscolare.[5]

Ciò che si trova nelle « baraccopoli realmente esistenti » è, ovviamente, un miscuglio di modi improvvisati di vita sociale, dalle bande criminali e dai gruppi religiosi «fondamentalisti» tenuti insieme da un leader carismatico sino agli embrioni di nuove forme di solidarietà «socialista». Gli abitanti delle baraccopoli sono la controclasse dell'altra classe che sta emergendo recentemente, la cosiddetta «classe simbolica» (manager, giornalisti, addetti alle pubbliche relazioni, accademici, artisti ecc.), che è anch'essa sradicata e si percepisce come direttamente universale (un universitario di New York ha più in comune con un universitario sloveno che con in neri di Harlem a mezzo miglio dal suo campus). E questo il nuovo asse della lotta di classe o la « classe simbolica » è costitutivamente scissa, per cui è possibile fare una scommessa emancipatrice su un'alleanza tra abitanti delle baraccopoli e parte «progressista » della classe simbolica? Dobbiamo cercare i segni delle nuove forme di consapevolezza sociale che emergeranno dalle collettività delle baraccopoli: essi saranno i semi del futuro.

Peter Hallward aveva ragione a sottolineare che la poetica della « resistenza », della mobilità nomadica deterritorializzata, del creare *lignes de fuite*, del non essere mai dove ci si aspetta che si debba essere, non è sufficiente; è arrivato il momento di iniziare a creare ciò che si potrebbero chiamare territori liberati, gli spazi sociali ben definiti e delineati in cui il regno del Sistema è sospeso: una comunità religiosa o artistica, un'organizzazione politica, e altre forme di « luoghi in cui si è a casa propria ». Questo è ciò che rende le baraccopoli così interessanti: il loro carattere territoriale. Mentre la società

contemporanea è spesso caratterizzata come la società del controllo totale, le baraccopoli sono territori all'interno delle frontiere di uno Stato, da cui lo Stato ha (quanto meno parzialmente) ritirato il suo controllo, territori che funzionano come macchie bianche, spazi vuoti, nella mappa ufficiale del territorio di uno Stato. Sebbene siano de facto incluse in uno Stato dai vincoli dell'economia sommersa, del crimine organizzato, dei gruppi religiosi, e così via, il controllo dello Stato è nondimeno sospeso, esse sono domini al di fuori del governo della legge. Nella mappa di Berlino, che si poteva comprare nell'ormai defunta DDR, l'area di Berlino ovest era lasciata in bianco, un buco misterioso nella struttura dettagliata della grande città; quando Christa Wolf, la nota scrittrice semidissidente della Germania dell'Est, portò sua figlia sulla torre della tv di Berlino Est, da cui si aveva una bella vista sulla proibita Berlino Ovest, la bambina esclamò con felicità: «Guarda, mamma! Non è tutto bianco là, ci sono case con delle persone come qui! » - come se avesse scoperto una baraccopoli nascosta...

Per questo motivo le masse « destrutturate », povere e prive di ogni cosa, situate in un ambiente urbano non proletarizzato, costituiscono uno dei principali orizzonti della politica a venire. Queste masse, inoltre, sono un fattore importante nel fenomeno della globalizzazione. Una forma genuina di globalizzazione, oggi, dovrebbe consistere nell'organizzazione di queste masse - su scala mondiale, se possibile - le cui condizioni di esistenza sono essenzialmente le stesse. Chiunque viva nella banlieue di Banako o di Shanghai non è sostanzialmente differente da chi vive nella banlieue di Parigi o nei ghetti di Chicago. Perciò, se il compito principale della politica di emancipazione del diciannovesimo secolo era rompere il monopolio della borghesia liberale politicizzando la classe operaia, e se il compito del ventesimo secolo era risvegliare politicamente le immense popolazioni rurali dell'Asia e dell'Africa, il compito principale del ventunesimo secolo è politicizzare, organizzare e disciplinare le « masse destrutturate » degli abitanti delle baraccopoli.

La più grande conquista di Hugo Chàvez nei primi anni del suo governo è stata precisamente la politicizzazione (inclusione nella vita politica, mobilitazione sociale) degli abitanti delle favelas; in altri paesi, essi persistono in un'inerzia apolitica. E stata questa mobilitazione

politica degli abitanti delle favelas a salvarlo dal colpo di stato sponsorizzato dagli USA: con sorpresa di tutti, Chàvez incluso, gli abitanti delle favelas sono scesi in massa nel ricco centro della città, spostando la bilancia del potere a suo vantaggio.

La linea adottata da Chàvez dal 2006 va nella direzione esattamente opposta al mantra della sinistra postmoderna riguardo alla deterritorializzazione, del rifiuto della politica statale, e così via: lungi dal « resistere al potere dello Stato », Chàvez ha afferrato il potere (prima con un tentativo di colpo di stato, poi democraticamente), usando senza scrupoli gli apparati e gli interventi statali per promuovere i suoi obiettivi. Sta anche militarizzando le favelas, organizzando l'esercitazione di unità armate, e - ultimo tabù - ora che sta avvertendo gli effetti economici della «resistenza» al suo governo da parte del capitale (scarsità temporanea di alcuni beni nei supermercati sussidiati dallo Stato), ha annunciato la costituzione di un proprio partito politico! Mossa rispetto alla quale anche alcuni dei suoi alleati sono scettici: è un segnale di ritorno alla politica dello Stato partito? Eppure, si deve assumere pienamente la scelta arrischiata: il compito è fare in modo che questo partito funzioni non come un partito abituale (populista o parlamentare liberale), ma come un fulcro per la mobilitazione politica di nuove forme di politica (come i comitati comunali popolari). Cosa si deve dire, dunque, a uno come Chàvez? «No, non prendere il potere statale, limitati a sottrarti, lascia intatte le leggi della situazione (dello Stato) »? Chàvez viene spesso liquidato come un personaggio clownesco - ma sminuirlo a questo modo non lo riduce forse a una nuova versione del Subcomandante Marcos del movimento zapatista in Messico, a cui molta parte della sinitra fa ora giustamente riferimento come al « Subcommediante Marcos »? Oggi, sono i grandi capitalisti, da Bill Gates agli inquinatori ecologici, a « resistere » allo Stato...

Le quattro caratteristiche presupposte nella nozione marxista di proletariato sono, ovviamente, fondate sulla particolarità del meccanismo capitalista; esse sono quattro effetti della stessa causa strutturale. E possibile fare la stessa cosa con i quattro antagonismi che minacciano l'autoriproduzione indefinita del capitale globale, «dedurli» dalla stessa causa? Il compito può apparire altrettanto

difficile del grande compito della fisica contemporanea, lo sviluppo di una « teoria unitaria » che deduca le quattro forze fondamentali (gravità, elettricità/magnetismo, forza atomica debole, forza atomica forte) da un'unica e medesima legge soggiacente.

Forse si potrebbero persino catalogare le quattro caratteristiche di Cohen nella seconda tetrade: il principio di «maggioranza» appare come l'ecologia, una questione che ci riguarda tutti; la «povertà » caratterizza coloro che sono esclusi e vivono nelle baraccopoli; la « produzione di ricchezza » è sempre più qualcosa che dipende da sviluppi scientifici e tecnologici come la biogenetica; e, infine, lo « sfruttamento » fa nuovamente la sua apparizione nelle impasse della proprietà intellettuale, dove il proprietario sfrutta i risultati del lavoro collettivo. Le quattro caratteristiche formano una sorta di quadrato semiotico, l'intersezione di due opposizioni sulle linee della società/natura e dell'interno/esterno rispetto al muro sociale di una nuova apartheid: l'ecologia designa l'esterno della natura, le baraccopoli l'esterno sociale, la biogenetica l'interno naturale e la proprietà intellettuale l'interno sociale.

Perché questa sovrapposizione di quattro antagonismi non è il significante vuoto lacaniano (il «popolo»), inserito all'interno del processo della lotta per l'egemonia? Perché non è uno dei tanti tentativi della serie delle « alleanze arcobaleno » delle minoranze sessuali ed etniche, dei gruppi religiosi oppressi e così via? Perché continuiamo ad avere bisogno di una posizione proletaria, la posizione della « parte dei senza parte ». In altre parole, se si vuole fare riferimento a un modello più vecchio, si tratta piuttosto dell'affidabile formula comunista dell'alleanza tra «operai, contadini poveri, piccola borghesia patriottica e intellettuali onesti ». Si noti come questi quattro termini non sono sullo stesso livello, solo gli operai sono elencati come tali, mentre gli altri tre sono qualificati (« contadini poveri, piccola borghesia patriottica, intellettuali onesti»)? Lo stesso vale per i quattro antagonismi attuali: è l'antagonismo tra l'escluso e l'incluso a costituire il livello zero dell'antagonismo, determinando tutto il campo di battaglia. Di conseguenza, sono inclusi solo quegli ecologisti che non usano l'ecologia per legittimare l'oppressione dei poveri « che inquinano », cercando di disciplinare i paesi del Terzo Mondo; solo

quei critici delle pratiche biogenetiche che resistono all'ideologia conservatrice (religiosa-umanista), che troppo spesso sta dietro a questa critica; solo quei critici della proprietà intellettuale che non riducono il problema a una questione legale.

Qui risiede la differenza qualitativa tra lo scarto che separa l'escluso dall'incluso e gli altri tre antagonismi, che designano tre domini di ciò che Hardt e Negri chiamano « il comune », la sostanza condivisa del nostro essere sociale, la cui privatizzazione è un atto violento a cui si deve resistere con la violenza, se necessario: il comune della cultura, le forme immediatamente socializzate del capitale «cognitivo», in primo luogo il linguaggio, i nostri strumenti di comunicazione ed educazione (se si consentisse a Bill Gates di detenere il monopolio, arriveremmo all'assurda situazione in cui un individuo privato è letteralmente proprietario del tessuto software della nostra rete fondamentale di comunicazione), ma anche l'infrastruttura condivisa del trasporto pubblico, dell'elettricità, della posta ecc.; il comune della natura esterna, minacciato dall'inquinamento e dallo sfruttamento (dal petrolio alle foreste e all'ambiente naturale stesso); il comune della natura interna (l'eredità biogenetica dell'umanità). Ciò che tutte queste lotte condividono è la consapevolezza del potenziale distruttivo, fino a includere l'autoannientamento dell'umanità stessa, se si lascia libero corso alla logica capitalista dell'appropriazione di questo comune. E questo riferimento al « comune » - questa sostanza della produttività che non è mai né privata né pubblica - a giustificare il fatto di risuscitare la nozione di comunismo. Il comune può dunque essere riferito a ciò che Hegel, nella Fenomenologia, articolava come die Sache, la cosa-causa sociale condivisa, « il lavoro di ciascuno e di tutti », la sostanza tenuta in vita dall'incessante produttività soggettiva.[7]

Dal timore al tremore

Qui è necessario aggiungere un'ulteriore qualificazione: la soluzione non è limitare il mercato e la proprietà privata attraverso gli interventi diretti dello Stato e della proprietà statale. Il dominio dello Stato stesso è a suo modo « privato »: privato nel preciso senso kantiano dell'« uso

privato della ragione ». Negli apparati statali amministrativi e ideologici:

Il pubblico uso della propria ragione dev'essere libero in ogni tempo, ed esso solo può attuare il rischiaramento tra gli uomini; invece l'uso privato della ragione può assai di frequente subire strette limitazioni senza che il progresso del rischiaramento ne venga particolarmente ostacolato. Intendo per uso pubblico della propria ragione l'uso che uno ne fa, come studioso, davanti all'intero pubblico dei lettori. Chiamo invece uso privato della ragione quello che a un uomo è lecito farne in un certo ufficio o funzione civile di cui egli è investito.[8]

Ciò che dobbiamo aggiungere qui, andando oltre Kant, è che c'è un gruppo sociale privilegiato che, in ragione della sua mancanza di un posto determinato nell'ordine « privato » della gerarchia sociale, in altre parole, come « parte dei senza parte » del corpo sociale, rappresenta direttamente l'universale: è solo il riferimento a quegli esclusi, a coloro che vivono nelle zone d'ombra dello spazio dello Stato, a rendere possibile un vero universalismo, on c'è niente di più «privato» di una comunità statale che percepisca l'escluso come una minaccia e si preoccupi di mantenere l'escluso a una distanza adeguata. In altre parole, come abbiamo già visto, nella serie dei quattro antagonismi, quello tra inclusi ed esclusi è quello cruciale, il punto di riferimento per gli altri; senza di esso, tutti gli altri sono privi del loro profilo sovversivo: l'ecologia si trasforma in un « problema di sviluppo sostenibile», la proprietà intellettuale in una «complessa sfida legale», la biogenetica in una questione «etica». Si può combattere sinceramente per l'ecologia, difendere una nozione più ampia di proprietà intellettuale, opporsi al brevettamento dei geni, senza mettere in discussione l'antagonismo tra gli inclusi e gli esclusi - anzi, si possono persino articolare alcune di queste battaglie in termini di inclusi minacciati dagli esclusi inquinanti. In questo modo, non abbiamo un vero universale, ma solo interessi «privati» nel senso kantiano del termine. Corporazioni come Whole Foods e Starbucks continuano a raccogliere favore tra i liberali anche se entrambe sono impegnate in attività antisindacali; il trucco è che vendono prodotti che si presentano come politicamente progressisti di per sé. Si compra caffè prodotto con chicchi comprati dagli agricoltori a prezzi equi, si

guida un veicolo ibrido, si fanno acquisti da compagnie che assicurano buone indennità ai loro impiegati (secondo gli standard propri dell'azienda), e così via. L'azione politica e il consumo si fondono completamente. In breve, senza l'antagonismo tra inclusi ed esclusi, possiamo finire per trovarci in un mondo in cui Bill Gates è il più grande umanitario grazie alla sua lotta contro la povertà e le malattie, e Rupert Murdoch il più grande ecologista, in grado di mobilitare centinaia di milioni di persone attraverso il suo impero mediatico.[9]

E su questo bisogna essere chiari, l'espressione politica di quest'antagonismo radicale, il modo in cui la pressione degli esclusi è vissuta all'interno dello spazio politico istituzionale, ha sempre un aroma di terrore. La lezione è, dunque, quella data da Atena verso la fine delle Eumenidi di Eschilo:

[...] non scacciare del tutto dalla città il timore perché senza timore nessuno dei mortali opera secondo giustizia. E se voi, come dovete, avete timore e reverenza della maestà di questo istituto, il vostro paese e la vostra città avranno un baluardo di sicurezza quale nessun'altra gente conosce [...].[10]

Come leggere questi versi famosi? Essi indicano realmente la manipolazione della politica della paura che conosciamo oggi? [2] Il primo ostacolo a una lettura di questo tipo è il fatto ovvio che Atena non evoca la paura di un nemico esterno la cui minaccia giustifica l'unità disciplinata e le possibili «misure difensive» della città-Stato: la paura qui è la paura della Giustizia divina in sé, della sua autorità accecante. Dalla prospettiva della soggettività moderna (che è la nostra prospettiva qui), l'oggetto di questa paura è l'abisso della soggettività stessa, il suo terrificante potere di negatività autoreferenziale; è l'incontro terrificante con il suo nucleo traumatico che Heidegger aveva in mente quando ha affermato che il terrore (Schrecken) era necessario, se si voleva risvegliare a un nuovo inizio «l'uomo moderno » dal suo sonno metafisicotecnologico:

Per noi si tratta, innanzitutto, di ottenere per l'uomo quella base e quella dimensione all'interno della quale incontri di nuovo qualcosa come un mistero del suo esser-ci. Che per questa richiesta, e per lo

sforzo di avvicinarci a quello, l'uomo medio di oggi - piccolo borghese - si allarmi, e a volte si senta prossimo a svenire, così da aggrapparsi tanto più spasmodicamente ai suoi idoli, è perfettamente logico. Desiderare qualcosa d'altro sarebbe un fraintendimento. Dobbiamo in primo luogo richiamare nuovamente nel nostro orizzonte ciò che è in grado di procacciare al nostro esser-ci sgomento.[12]

Heidegger contrappone così la meraviglia come disposizione di base del primo inizio (greco) al terrore come disposizione di base del nuovo secondo inizio: «Nello stupore, la tonalità emotiva fondamentale del primo inizio, l'ente giunge per la prima volta alla stabilità della struttura. Il terrore, la disposizione fondamentale degli altri inizi, rivela al di là di ogni progresso e di ogni dominio sulle cose, il vuoto oscuro dell'insignificanza».[13] (La cosa da notare qui è che Heidegger ha usato il termine « terrore » e non « angoscia »).

Hegel ha scritto qualcosa di simile nella sua analisi del padrone e del servo (schiavo), quando ha sottolineato che, dal momento che lo schiavo è anch'esso autocoscienza,

[...] per la servitù l'essenza è il signore; e quindi la verità le è la coscienza indipendente che è per sé, verità tuttavia che per essa servitù non è ancora in lei medesima. Solo, essa in effetto ha in lei stessa questa verità della pura negatività e dell 'esser per sé, avendo in sé sperimentato una tale essenza. Vale a dire, tale coscienza non è stata in ansia per questa o quella cosa e neppure durante questo o quell'istante, bensì per l'intiera sua essenza; essa ha infatti sentito paura della morte, signora assoluta. E stata, così, intimamente dissolta, ha tremato nel profondo di sé, e ciò che in essa v'era di fisso ha vacillato. Ma tale pure e universale movimento, tale assoluto fluidificarsi di ogni momento sussistente, è l'essenza semplice dell'autocoscienza, è l'assoluta negatività, il puro esser-per-sé che, dunque, è in [an] quella coscienza. Tale momento del puro esser-per-sé è anche per essa, ché nel signore tale momento è l'oggetto normale di questa coscienza. La quale inoltre non è soltanto questa universale risoluzione in generale, ché, nel servire, essa la compie effettivamente; quivi essa toglie in tutti i singoli momenti la sua adesione all'esserci naturale e, col lavoro, lo trasvaluta ed elimina.[14]

Il servo è dunque già libero in sé, dal momento che la sua libertà è incarnata al di fuori di lui nel suo maestro. In questo senso Cristo è al contempo il nostro signore e la fonte della nostra libertà. Il sacrificio di Cristo ci rende liberi - come? Né come pagamento per i nostri peccati né come riscatto legalista, ma come quando siamo spaventati da qualcosa (e la paura della morte è la paura fondamentale che ci rende schiavi) e un vero amico dice: « Non avere paura, guarda, lo farò io. Di cosa hai tanta paura? Lo farò io, non perché devo, ma perché ti amo. Io non ho paura! » Egli lo fa e in questo modo ci rende liberi, dimostrando in actu che può essere fatto, che anche noi possiamo farlo, che non siamo schiavi... Si pensi alla descrizione, nella Fonte meravigliosa di Ayn Rand, dell'impatto momentaneo esercitato da Howard Roark sui membri dell'udienza nell'aula di tribunale in cui sta subendo un processo:

Egli era calmo e sereno come un uomo innocente [...]. Stava sorridente di fronte a una folla ostile [...]. E quelli che lo guardavano compresero che nessun odio gli era possibile e che non potevano odiarlo. Per alcuni istanti, ognuno riuscì a intendere il perché di quella serenità e ognuno si chiese: « Ho bisogno dell'approvazione degli altri? E l'opinione degli altri ha importanza?» e per alcuni istanti in quell'aula ognuno si sentì libero abbastanza da provare benevolenza e comprensione per ogni altro uomo che gli stava vicino. Fu solo un momento: il momento che precede gli avvenimenti decisivi. Perché Howard Roark stava per parlare.[15]

Questo è il modo in cui Cristo porta la libertà: quando confrontandoci con lui, diventiamo consapevoli della nostra libertà. E non vale la stessa cosa, mutatis mutandis, per Che Guevara? Le foto che lo mostrano agli arresti in Bolivia, circondato dai soldati del governo, hanno una forte aura cristologica, come se vedessimo un Cristo stanco, ma ribelle sulla via per la crocifissione. Non è strano che, quando, qualche istante prima della sua morte, la pistola del boia che già lo puntava e la mano che la impugnava tremante, Guevara lo guardò e disse: « Mira bene. Stai per uccidere un uomo »[16] - la sua versione di ecce homo... E, peraltro, non è proprio questo il messaggio fondamentale di Che Guevara: il messaggio di come, nei suoi fallimenti e attraverso di essi, ha continuato a persistere, ad andare avanti? Lo si può immaginare

mentre pensa negli ultimi giorni disperati in Bolivia una versione delle ultime parole di Samuel Beckett nell'Innominabile-. « Nel silenzio non si sa, bisogna continuare, e io continuo». [17] Con un'insuperabile ironia della storia, dopo il trionfo della rivoluzione cubana, ogni cosa che fece fu un fallimento: il triste fallimento delle sue politiche economiche come ministro cubano dell'economia (dopo un anno il cibo dovette essere razionato...), il fallimento della sua avventura in Congo, il fallimento della sua ultima missione in Bolivia. Tuttavia, tutti questi fallimenti « umani, troppo umani » in qualche modo sbiadiscono sullo sfondo, sul sottofondo contro cui si stagliano i contorni della sua figura propriamente superumana (o, perché no, inumana), confermando il motto di Badiou che il solo modo di essere autenticamente umani è eccedere l'umanità ordinaria, tendendo verso la dimensione dell'inumano.

Ecologia contro natura

Non abbiamo bisogno, oggi, nuovamente, di una tale esperienza distruttiva di negatività? In altre parole, e se la vera scelta oggi fosse tra paura e terrore? L'espressione « timore e tremore » assume l'identità dei due termini, come se indicasse due aspetti dello stesso fenomeno - e se, invece, si dovesse introdurre uno scarto tra i due, in modo tale che il tremore (l'essere terrorizzato) fosse, nella sua forma più radicale, la sola vera opposizione al timore? In altre parole, si può farla finita con questo timore non attraverso una ricerca disperata di sicurezza, ma, al contrario, andando fino in fondo, accettando la nullità di ciò che abbiamo paura di perdere.

Isaac Asimov ha detto che ci sono due possibilità: o siamo soli nell'universo, non c'è nessuno che ci guarda, o c'è qualcuno al di fuori di qui - ed entrambe le possibilità sono ugualmente intollerabili. Così, dal timore di perdere il nostro ancoraggio al grande Altro, dobbiamo passare al terrore che non ci sia un grande Altro. La vecchia formula « non c'è niente di cui avere paura se non la paura stessa » acquista dunque un nuovo e inatteso significato: il fatto che non ci sia niente di cui avere paura è il fatto più terrificante che si possa immaginare. Il

terrore è dunque paura « che si relaziona a sé » o « che si nega »: è ciò in cui si trasforma la paura una volta che accettiamo che non c'è via di ritorno, che ciò che abbiamo paura di perdere, che è minacciato da ciò di cui abbiamo paura (la natura, la vita intramondana, la sostanza simbolica della nostra comunità...) è perso già da sempre. Questo terrore, i cui contorni Hegel ha delineato nella sua descrizione dell'esperienza soggettiva del servo che affronta la minaccia della morte, deve servirci da sfondo su cui bisogna leggere la famosa descrizione di Marx ed Engels della dinamica capitalista nel Manifesto comunista:

Il continuo rivoluzionamento della produzione, l'incessante scuotimento di tutte le condizioni sociali, l'incertezza e il movimento eterni contraddistinguono l'epoca borghese da tutte le altre. 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 sconsacrata e gli uomini sono finalmente costretti a considerare con occhi liberi da ogni illusione la loro posizione nella vita, i loro rapporti reciproci. [...] In luogo dell'antico isolamento locale e nazionale, per cui ogni paese bastava a se stesso, subentra un traffico universale, un'universale dipendenza delle nazioni l'una dall'altra. E come nella produzione materiale, così anche nella spirituale. I prodotti spirituali delle singole nazioni diventano patrimonio comune. La unilateralità e la ristrettezza nazionale diventano sempre più impossibili, e dalle molte letterature nazionali e locali esce una letteratura mondiale.[18]

Non è questa, oggi più che mai, la nostra realtà attuale? I telefoni Ericsson non sono più svedesi, le macchine Toyota sono prodotte per il 60 percento negli USA, la cultura di Hollywood pervade le parti più remote del globo... Inoltre, non vale lo stesso anche per tutte le forme di identità etnica e sessuale? Non dobbiamo integrare la descrizione di Marx in questo senso, aggiungendo che anche « l'unilateralità e la ristrettezza di vedute diventano sempre più impossibili », che rispetto alle pratiche sessuali è vero che « tutto ciò che vi era di stabilito si svapora, ogni cosa sacra viene sconsacrata », al punto che il capitalismo tende a sostituire l'eterosessualità normativa tradizionale con una

proliferazione di identità e/o orientamenti instabili in continuo cambiamento? E oggi, con gli sviluppi più recenti della biogenetica, stiamo entrando in una nuova fase in cui è semplicemente la natura stessa a svaporarsi: la maggiore conseguenza dei passi avanti compiuti nella biogenetica è la fine della natura. Una volta che conosciamo le leggi della loro costruzione, gli organismi naturali sono trasformati in oggetti disponibili alla manipolazione. La natura, l'umano e l'inumano, è dunque « desostanzializzato », privato della sua densità impenetrabile, di ciò che Heidegger chiamava « terra ». Questo ci spinge a imprimere una nuova torsione al titolo di Freud, Unbehagen in der Kultur - insoddisfazione, disagio nella cultura. [19] Con gli sviluppi più recenti, il disagio si sposta dalla cultura alla natura stessa: la natura non è più « naturale », l'affidabile sfondo « denso » delle nostre vite; essa appare ora come un meccanismo fragile che può esplodere in ogni momento in modo catastrofico.

La biogenetica, con la sua riduzione della psiche umana a un oggetto di manipolazione tecnologica, è effettivamente una sorta di realizzazione di ciò che Heidegger percepiva come il «pericolo» inerente alla tecnologia moderna. Da questo punto di vista è cruciale l'interdipendenza tra uomo e natura: riducendo l'uomo solo a un altro oggetto naturale, le cui proprietà possono essere manipolate, ciò che viene perso non è (solo) l'umanità, ma la natura stessa. In questo senso, Francis Fukuyama ha ragione: l'umanità si basa su una qualche nozione di «natura umana» come ciò che abbiamo ereditato, come qualcosa che ci è sempre stato semplicemente dato, la dimensione impenetrabile in/di noi stessi in cui siamo nati/gettati. Il paradosso è dunque che c'è l'uomo solo nella misura in cui c'è un'impenetrabile natura inumana (la « terra » di Heidegger): con la prospettiva degli interventi biogenetici aperta dall'accesso al genoma, la specie cambia/ridefinisce liberamente se stessa, le proprie coordinate; questa prospettiva effettivamente emancipa il genere umano dai vincoli di una specie finita, dalla sua schiavitù rispetto ai « geni egoisti ». Questa emancipazione, però, ha un prezzo:

Con gli interventi sull'eredità genetica dell'uomo, il dominio sulla natura si rovescia in un atto di presa di controllo su di sé, che cambia la nostra autocomprensione generica ed etica e può inficiare le condizioni

necessarie per un modo autonomo di vita e per una comprensione universalistica della morale.[20]

Come reagire, allora, a questa minaccia? La logica di Habermas qui è: dal momento che i risultati della scienza pongono una minaccia alla nostra (nozione predominante di) autonomia e libertà, è necessario porre dei limiti alla scienza. Il prezzo che paghiamo per questa soluzione è la scissione feticista tra scienza ed etica - « So molto bene ciò che la scienza afferma, ma nondimeno, per mantenere (l'apparenza della) mia autonomia, scelgo di ignorarlo e di agire come se non lo sapessi ». Questo ci evita di confrontarci con la vera questione: *in che modo queste nuove condizioni ci costringono a trasformare e reinventare i concetti di libertà, autonomia e responsabilità etica?*

La scienza e la tecnologia oggi non mirano più solo alla comprensione alla riproduzione dei processi naturali, ma alla generazione di nuove forme di vita che ci sorprenderanno; l'obiettivo non è più solo dominare la natura (il modo in cui è), ma generare qualcosa di nuovo, di più grande e forte della natura ordinaria, inclusi noi stessi. In questo senso è esemplare l'ossessione per l'intelligenza artificiale, che mira a produrre un cervello più potente del cervello umano. Il sogno che sta dietro lo sforzo scientifico-tecnologico è innescare un processo senza ritorno, un processo che si riproduca in modo esponenziale e che vada avanti autonomamente. Il concetto di « seconda natura » è, dunque, oggi più pertinente che mai in entrambi i suoi significati principali. Nel primo, letteralmente, come nuova natura generata artificialmente: mostri della natura, mucche e alberi deformi, o - un sogno più positivo - organismi geneticamente modificati, « abbelliti » nel modo in cui vogliamo. Poi, la « seconda natura » nel senso più abituale dell'autonomizzazione dei risultati della nostra attività: il modo in cui i nostri atti ci evitano nelle loro conseguenze, il modo in cui generano un mostro con una propria vita. E questo orrore rispetto a risultati imprevisti dei nostri atti a causare shock e timore, non il potere della natura su cui non abbiamo controllo; è questo orrore che la religione cerca di addomesticare. Ciò che è nuovo oggi è il corto circuito tra questi due sensi di « seconda natura »: la « seconda natura » nel senso del fato oggettivo, del processo sociale autonomizzato, sta generando una « seconda natura » nel senso di natura creata artificialmente, di

mostri naturali, poiché il processo che minaccia di sfuggire al nostro controllo non è più solo il processo sociale dello sviluppo economico e politico, ma le nuove forme dei processi naturali stessi, dalle imprevedibili catastrofi naturali al riscaldamento globale e alle conseguenze inimmaginabili della manipolazione biogenetica. Si può persino immaginare quale potrebbe essere il risultato inatteso degli esperimenti di nanotecnologia: nuove forme di vita che si riproducono senza controllo in modo cancerogeno, per esempio? [21] C'è una descrizione abituale di questa paura:

Tra cinquanta o cento anni è probabile che emerga una nuova classe di organismi. Questi organismi saranno artificiali nel senso che saranno originariamente progettati dagli esseri umani. Tuttavia, si riprodurranno ed « evolveranno » in qualcosa di diverso dalla loro forma originale; saranno «vivi », in un senso ragionevole del termine. [...] Lo spazio del cambiamento evolutivo cambierà in modo estremamente rapido. [...] L'impatto sull'umanità e la biosfera potrebbe essere enorme, più ampio della rivoluzione industriale, delle armi nucleari o dell'inquinamento ambientale.[22]

Questa paura ha anche la sua evidente dimensione libidinale: è la paura della riproduzione asessuale della Vita, la paura di una vita « non morta » indistruttibile, in continua espansione, che si riproduca attraverso l'autodivisione.[23] E, come sempre nella storia degli ultimi due millenni, il più grande maestro nello sfruttamento di questa paura è la Chiesa cattolica. La sua strategia predominante oggi è quella di cercare di contenere il reale scientifico all'interno dei confini del significato: è come risposta al reale scientifico (materializzato nelle minacce biogenetiche) che la religione sta trovando la sua nuova raison d'être:

Lungi dall'essere cancellata dalla scienza, la religione, e ancora più il cartello religioso, nel processo della formazione, sta avanzando sempre di più. Lacan ha scritto che l'ecumenismo era per i poveri di spirito. Le autorità secolari e tutte le autorità religiose si trovano in perfetto accordo su queste questioni, esse stesse dicono di dover concordare in qualche modo perché entrambe possano godere di eguale prestigio, affermando persino che, in fin dei conti, quella secolare è una religione come le altre. Assistiamo a questo perché si è rivelato che, in effetti, il

discorso della scienza è in parte connesso con la pulsione di morte. La religione è collocata nella posizione di difesa incondizionata della vita, della vita del genere umano, come guardiano della vita, facendo della vita un assoluto. E questo si estende alla protezione della natura umana. [.. .1 Questo è [...] ciò che dà un futuro alla religione attraverso il significato, ovvero, attraverso l'innalzamento di barriere - alla clonazione, allo sfruttamento delle cellule umane - e l'iscrizione della scienza in un progresso temperato. Assistiamo a uno sforzo meraviglioso, a un nuovo vigore giovanile della religione nel suo tentativo di inondare il reale di significato.[24]

Il messaggio di speranza della Chiesa poggia dunque su una paura preesistente: esso evoca e articola la paura, a cui offre poi una soluzione di speranza e di fede. [25] La Vita che essa promette nella sua difesa della «cultura della vita» non è una vita positiva, ma una vita reattiva, una difesa contro la morte. Abbiamo a che fare qui con la versione più recente della paura formulata per la prima volta nel Frankenstein di Mary Shelley. Il dilemma a cui devono far fronte molti critici di Frankenstein concerne l'ovvio parallelo tra Victor e Dio, da un lato, e il mostro e Adam, dall'altro: in entrambi i casi, abbiamo a che fare con un genitore singolo che crea una progenie maschile in modo non sessuale; in entrambi i casi, questo è seguito dalla creazione di una sposa, di un partner femminile. Questo parallelismo è indicato chiaramente nell'epigrafe del romanzo, la lamentela di Adamo contro Dio:

Ti ho forse pregato io, Creatore della Terra, di farmi uomo? Ti ho forse chiesto io di trarmi dall'oscurità?

(Il Paradiso perduto, X, 743-745)

È facile notare la natura problematica di questo parallelismo: se Victor è associato a Dio, come può essere anche il ribelle prometeico contro Dio (si pensi al sottotitolo del romanzo: ... o il moderno Prometeo)? La risposta sembra essere semplice, spiegata chiaramente dalla stessa Shelley: il peccato di Victor è precisamente quello della presunzione, dell'« agire come Dio», impegnandosi in un atto di creazione (della vita umana, la corona della Creazione divina) che è e dovrebbe rimanere esclusiva prerogativa di Dio; se l'uomo cerca di imitare Dio e di fare

qualcosa per cui egli non ha le qualità, il risultato può essere solo mostruoso...

C'è, tuttavia anche una lettura differente (chestertoniana): non c'è nessun problema in questo, Victor è « come Dio » precisamente quando commette la trasgressione criminale fondamentale e si confronta con l'orrore delle sue conseguenze, dal momento che Dio è anch'egli il più grande Ribelle - rispetto a se stesso, in ultima istanza. Il Re dell'universo è il supremo Anarchico criminale. Come Victor, nel creare l'uomo, Dio ha commesso il crimine supremo consistente nel mirare troppo in alto, nel creare una creatura « a propria immagine », una nuova vita spirituale, precisamente come gli scienziati di oggi che sognano di creare un essere vivente intelligente artificiale; non stupisce che questa creatura sfugga al suo controllo e gli si rivolti contro. E se, dunque, la morte di Cristo (di se stesso) è il prezzo che Dio deve pagare per il proprio crimine?

E precisamente all'interno del dominio dell'ecologia che è possibile tracciare la linea che separa la politica del terrore emancipatore dalla politica della paura nella sua forma più pura. La versione predominante dell'ecologia è di gran lunga l'ecologia della paura, paura di una catastrofe - causata dagli uomini o naturale - che perturbi profondamente, distrugga persino, la civiltà umana, la paura che ci spinge a pianificare dei provvedimenti per proteggere la nostra sicurezza. Questa paura e questo pessimismo in generale sono falsi, come sottolineato da Gadamer: « Il pessimista non è sincero, perché cerca di imbrogliare se stesso con il suo disfattismo. Proprio in quanto si comporta da pessimista, spera in segreto che tutto possa non andare così male».[26] La stessa tensione tra l'enunciato e la posizione dell'enunciazione non caratterizza anche il pessimismo ecologico attuale: più coloro che prevedono una catastrofe insistono su questo, più sperano segretamente che la catastrofe non abbia luogo?

La prima cosa che salta agli occhi a proposito di questa paura è il modo in cui rimane condizionata dalle tendenze ideologiche. Due decenni fa, tutti, specialmente in Europa, parlavano di Waldsterben, della morte delle foreste; il tema veniva presentato sulle copertine di tutti i settimanali popolari. Ora è quasi scomparso. Sebbene preoccupazioni

sul riscaldamento globale esplodano di tanto in tanto e stiano conquistando una sempre maggiore credibilità scientifica, l'ecologia come movimento socio-politico organizzato è in larga misura scomparsa. Inoltre, l'ecologia si presta spesso a mistificazioni ideologiche: come pretesto per oscurantismi new age (elogiando « paradigmi » premoderni, e così via) o per il neocolonialismo (il Primo Mondo si lamenta che il rapido sviluppo di paesi del Terzo Mondo come il Brasile e la Cina ci minaccia tutti - « distruggendo le foreste pluviali amazzoniche, i brasiliani stanno uccidendo i polmoni della nostra Terra ») o come una causa onorevole per « comunisti liberali» (acquisto verde, riciclaggio... come se prendere in considerazione l'ecologia giustificasse lo sfruttamento).

Quest'ecologia della paura ha tutte le chance per svilupparsi in forma predominante di ideologia del capitalismo globale, in nuovo oppio per le masse che sostituisca la religione in declino:[27] essa assume la vecchia funzione fondamentale della religione, quella di avere un'autorità indiscutibile, in grado di imporre dei limiti. La lezione su cui questa ecologia si accanisce è la nostra finitezza: non siamo soggetti cartesiani estrapolati dalla realtà, siamo esseri finiti radicati in una biosfera che trascende ampiamente il nostro orizzonte. Nel nostro sfruttamento delle risorse naturali, stiamo aprendo dei crediti con il futuro, e dunque dobbiamo iniziare a trattare la Terra con rispetto, come qualcosa di fondamentalmente Sacro, qualcosa che non deve essere del tutto svelato, che deve rimanere e rimarrà per sempre un Mistero, un potere in cui dobbiamo avere fiducia, non dominare. Se non possiamo conquistare una piena padronanza sulla nostra biosfera, è sfortunatamente in nostro potere sconvolgerla, inficiare il suo equilibrio, al punto da farla andare fuori controllo, trascinandoci via nel processo. Questo è il motivo per cui, sebbene gli ecologisti passino il loro tempo a domandare di cambiare radicalmente il nostro modo di vita, dietro questa richiesta c'è il suo opposto, una profonda sfiducia nei confronti del cambiamento, dello sviluppo, del progresso: ogni cambiamento radicale può avere la conseguenza inaspettata di innescare una catastrofe.

E questa sfiducia a rendere l'ecologia il candidato ideale per l'ideologia egemone, dal momento che essa fa eco alla sfiducia postpolitica

antitotalitaria nei confronti delle grandi azioni collettive. Una delle versioni letterarie più efficaci di questa sfiducia è Making History di Stephen Fry, che racconta di uno scienziato traumatizzato da Hitler e dai crimini nazisti che, negli anni Cinquanta, scopre un modo per attraversare la barriere del tempo e intervenire nel passato in modo parziale. Egli decide di cambiare la composizione chimica del ruscello da cui il villaggio dei genitori di Hitler prendeva l'acqua, in modo da rendere sterili le donne; l'esperimento ha successo e Hitler non nasce. Tuttavia, quando torniamo nella realtà alternativa, lo scienziato scopre con orrore ciò che ha causato: anziché Hitler, un nobile ufficiale di alto rango più intelligente ha portato i nazisti alla vittoria, i nazisti hanno vinto la guerra e ucciso molti più ebrei di quanti sono periti nell'Olocausto, cancellando persino la memoria delle loro azioni. Lo scienziato spende il resto della sua vita a cercare di intervenire di nuovo nel passato per disfare i risultati del suo primo intervento e farci ritornare al buon vecchio mondo con Hitler...

Una tale sfiducia ha ricevuto un nuovo impulso dalla biogenetica, che è sul punto di un cruciale passo avanti. [28] Fino a ora la genetica era confinata ad « armeggiare e apportare delle modifiche a ciò che la natura ha già prodotto - prendendo un gene da un batterio, ad esempio, e inserendolo nel cromosoma del grano o dei maiali. Ciò di cui stiamo parlando è produrre una vita totalmente nuova - non un discendente genetico della cellula madre primordiale. I membri iniziali di ogni nuova razza creata non avranno nessun antenato ».

Lo stesso genoma dell'organismo sarà messo insieme in modo artificiale: prima bisogna fabbricare dei blocchi di costruzione biologica individuale; poi essi devono essere combinati in un organismo sintetico del tutto nuovo e in grado di riprodursi da sé. Gli scienziati designano questa nuova forma di vita «Life 2.0», e la cosa così inquietante in questo è che la vita « naturale » stessa diviene in questo modo «Life 1.0» - essa perde retrospettivamente il suo carattere spontaneo-naturale, diventando un elemento nella serie dei progetti sintetici. Questo è quanto viene indicato con la « fine della natura »: la vita sintetica non è solo un'integrazione della vita naturale, essa trasforma la vita naturale stessa in una specie (confusa, imperfetta) di vita sintetica. Le prospettive sono ovviamente strabilianti: da

microorganismi che individuano le cellule cancerogene e le eliminino, a intere «fattorie» che trasformano l'energia solare in carburante utilizzabile. Ma il limite principale di questo tentativo non è meno ovvio: il DNA degli organismi naturali esistenti è « una massa di segmenti che si sovrappongono e una cianfrusaglia priva di uno scopo comprensibile agli scienziati», così quando i genetisti armeggiano con questa massa, non possono mai essere sicuri non solo dell'esito, ma anche di come sia stato generato esattamente questo esito. La conclusione logica è, dunque, cercare di «costruire nuovi sistemi biologici; sistemi che sono più facili da comprendere perché siamo noi ad averli fatti ». Il progetto, però, funzionerà solo se accetteremo pienamente la tesi che « almeno il 90 percento del genoma umano è «DNA cianfrusaglia», privo di una funzione chiara». (La funzione principale ipotizzata dagli scienziati è che la cianfrusaglia serva da garanzia contro il pericolo di errori di copia, una sorta di copia back-up). Solo in questo caso possiamo attenderci che un progetto, che si sbarazzi delle ripetizioni « cianfrusaglia » e generi l'organismo solo dalla sua formula genetica «pura», funzioni. E se, invece, questa «cianfrusaglia» giocasse un ruolo cruciale, a noi sconosciuto, perché non siamo in grado di afferrare tutta l'elevata complessità dell'interazione tra i geni che può spiegare come, a partire da un insieme (finito) di elementi, una struttura organizzata «infinita» (autoreferenziale) si produca come « proprietà emergente »?

Quelli che si oppongono più ferocemente a questa prospettiva sono i leader religiosi e gli ambientalisti; per entrambi, c'è qualcosa di simile a una trasgressione, a un ingresso in un dominio proibito, in quest'idea di creare una nuova forma di vita a partire da zero. E questo ci riporta alla nozione di ecologia come nuovo oppio dei popoli; il messaggio che sta dietro è ancora una volta profondamente conservatore. Ogni cambiamento può portare solo a un cambiamento in peggio:

Dietro molta della resistenza alla nozione di vita sintetica c'è l'idea che la natura (o Dio) abbia creato il migliore dei mondi possibili. Charles Darwin credeva che le miriadi di progetti delle creazioni della natura fossero perfettamente adeguati a tutto ciò a cui essi dovevano servire - che si tratti degli animali che vedono, sentono, cantano, nuotano o volano, o delle piante che si nutrono dei raggi del sole, rivestendosi di

colori floreali accesi per attrarre gli impollinatori.[29]

Il riferimento a Darwin è doppiamente fuorviarne: la lezione fondamentale del darwinismo è l'esatto opposto, ovvero, che la natura armeggia e improvvisa, con grandi perdite e catastrofi che accompagnano ogni successo parziale. Il fatto che il 90 percento del genoma umano sia «DNA cianfrusaglia » privo di funzione chiara non ne è la prova definitiva? Di conseguenza, la prima lezione da trarre è quella ripetutamente sottolineata da Stephen Jay Gould: la totale contingenza della nostra esistenza. Non c'è Evoluzione: le catastrofi, gli equilibri spezzati, sono parte della storia naturale; in molti momenti del passato, la vita avrebbe potuto prendere un tornante in una direzione totalmente differente. La fonte principale della nostra energia (il petrolio) è il risultato di un cataclisma di dimensioni inimmaginabili avvenuto nel passato.

Su questa linea, « terrore » significa accettare il fatto della totale assenza di fondamenta della nostra esistenza: non esiste un fondamento saldo, un luogo di ritiro, su cui si possa sicuramente fare affidamento. Questo significa accettare pienamente che «la natura non esiste», in altre parole, consumare pienamente lo scarto che separa la nozione di natura della vita intramondana e la nozione scientifica di realtà naturale: la «natura» qua dominio della riproduzione equilibrata, dello sviluppo organico in cui interviene l'umanità con la sua hybris, facendo deragliare brutalmente il suo movimento circolare, è una fantasia dell'uomo; la natura è già in se stessa « seconda natura », il suo equilibrio è sempre secondario, un tentativo di portare all'esistenza un'« abitudine » che restauri un qualche ordine dopo le interruzioni catastrofiche.[30] La lezione da assumere pienamente è dunque quella di uno scienziato ecologista che arriva alla conclusione che, mentre non si può essere sicuri di quale sarà il risultato finale degli interventi dell'umanità nella geosfera, una cosa è certa: se l'umanità interrompesse improvvisamente la sua immensa attività industriale e lasciasse che la Terra prendesse il suo corso equilibrato, il risultato sarebbe un crollo totale, una catastrofe inimmaginabile. La « Natura » sulla Terra si è ormai così « adattata » agli interventi umani, l'« inquinamento » umano è ormai così completamente incluso nel tremante e fragile equilibrio della riproduzione «naturale» della Terra,

che la sua cessazione causerebbe un disequilibrio catastrofico.' [1] Questo significa dire che l'umanità non ha un altrove in cui ritirarsi: non solo non esiste un « grande Altro » (un ordine simbolico autosufficiente come garanzia ultima del Significato); non esiste nemmeno una Natura qua ordine equilibrato dell'autoriproduzione, la cui omeostasi è perturbata, stimolata ovviamente, dagli squilibrati interventi umani. Si deve dunque essere consapevoli non solo del limite dell'ideologia del progresso, ma anche del limite del concetto benjanimiano di una rivoluzione che tira il freno a mano sul treno del progresso in corsa: è troppo tardi per farlo.

Nelle sua Reflections at the Edge of Askja, Pali Skulason racconta di come egli sia stato colpito da Askja, un lago e una valle vulcanici al centro dell'Islanda, circondati da montagne coperte di neve:

Askja è il simbolo della realtà oggettiva, indipendente da ogni pensiero, fede ed espressione, indipendente dall'esistenza umana. E un sistema naturale unico, all'interno del quale montagne, laghi e cielo convergono in un cratere vulcanico. Askja, in breve, simboleggia la terra stessa; è la terra com'era, è e sarà, finché questo pianeta continuerà a orbitare nello spazio, qualsiasi cosa noi facciamo e sia che siamo sia che non siamo qui su questa terra [...]. Arrivare ad Askja è come arrivare alla terra stessa per la prima volta; trovare la propria base terrestre.[32]

Gilles Deleuze ha giocato spesso con il tema di come, nel divenire postumani, dobbiamo imparare a praticare una percezione come se fosse prima (o dopo) l'uomo, liberata dalle sue coordinate umane; [33] Skulason sembra descrivere esattamente questo tipo di esperienza, l'esperienza del sottrarsi dall'immersione immediata nel mondo circostante di oggetti che sono « a portata di mano », momenti della nostra relazione impegnata con la realtà. Ne siamo sicuri? Osserviamo più da vicino il tipo di esperienza che sta raccontando:

[...] il mondo all'improvviso ci colpisce in modo tale che la realtà si presenta come un tutto continuo. La questione che si solleva allora riguarda il mondo stesso e la realtà che esso ordina in una totalità. Il mondo è realmente una totalità unificata? La realtà non è

semplicemente un molteplice variegato di fenomeni particolari?[34]

In questo caso si deve essere hegeliani: e se questa esperienza della realtà come un tutto continuo fosse una violenta imposizione da parte nostra, qualcosa che « proiettiamo in essa » (per usare un vecchio termine inappropriato), per evitare di confrontarci direttamente con il «molteplice variegato di fenomeni particolari» del tutto privo di significato (che Alain Badiou chiama la molteplicità primordiale dell'Essere)? Non dobbiamo applicare qui la lezione fondamentale dell'idealismo trascendentale di Kant: il mondo come un tutto non è una cosa in sé, è semplicemente un'Idea regolativa della nostra mente, qualcosa che la nostra mente impone sulla molteplicità grezza delle sensazioni per essere in grado di esperirla come un tutto significativo ben ordinato? Il paradosso è che il vero in sé della natura come un tutto indipendente da noi è il risultato della nostra (soggettiva) « attività sintetica» - le parole di Skulason, se le leggiamo mo da vicino (cioè letteralmente), non puntano già in questa direzione? «Askja è usato in questo testo come il simbolo di un'esperienza unica e importante del mondo e dei suoi abitanti. Ci sono numerosi altri simboli che gli uomini usano per parlare delle cose che sono più importanti ».[35] Dunque, esattamente come nel caso del Sublime kantiano, l'inafferrabile presenza della natura bruta in sé è ridotta a pretesto materiale (sostituibile con altri) per un'« esperienza unica e importante ». Perché questa esperienza è necessaria?

Per vivere, per essere in grado di esistere, la mente deve connettersi a una qualche sorta di ordine. Deve afferrare la realtà come un tutto indipendente [...] e deve legarsi in modo stabile ad alcuni caratteri di ciò che chiamiamo realtà. Non può legarsi al mondo ordinario dell'esperienza quotidiana, se non afferrandolo sulla base della fede che la realtà formi un tutto oggettivo, un tutto che esiste indipendentemente dalla mente. La mente vive, e noi viviamo, in una relazione di fede con la realtà stessa. Questa relazione è in qualche modo una relazione di confidenza rispetto a una realtà staccata, una realtà che è differente e altra rispetto a quella della mente. Noi viviamo ed esistiamo in questa relazione di confidenza, che è sempre per sua natura incerta e insicura. [...] La relazione di confidenza [...] è originariamente, e veramente, sempre una relazione con la realtà come

totalità naturale: come Natura.[36]

Qui è necessario raffinare l'analisi delia tensione tra inabitabile e abitabile: per abitare una piccola parte di realtà che appare all'interno del nostro orizzonte di significato, dobbiamo presupporre che la Realtà in sé, « differente e altra rispetto alla mente », che sorregge

il nostro mondo sia parte della realtà come un tutto ordinato e dotato di senso. In breve, dobbiamo avere fede e fiducia nella Realtà: la natura in sé non è un mero composito privo di significato di molteplici, è Natura. E se invece, questa relazione di fede nella Natura, nell'armonia primordiale tra mente e realtà, fosse la forma più elementare di idealismo, di affidamento al grande Altro? Se la vera posizione materialista cominciasse (e in un certo senso finisse) con l'accettazione dell'in sé come un caotico molteplice privo di significato? Si potrebbe tornare in questo senso nuovamente al paesaggio naturale unico dell'Islanda: il magnifico piano costiero verde punteggiato da grandi rocce ricoperte di muschio umido verde scuro non può fare a meno di apparire come una natura fuori controllo, piena di protuberanze patologiche cancerogene. E se questo fosse molto più vicino alla « natura in sé » dell'immagine sublime di un tutto continuo? In realtà, ciò di cui abbiamo bisogno è uri ecologia senza natura-, l'ostacolo definitivo alla protezione della natura è la nozione di natura su cui ci appoggiamo.[37]

La vera fonte dei nostri problemi non è « l'evento più significativo che ha riguardato la cultura occidentale nei secoli recenti », ovvero « la rottura della relazione tra uomo e natura », [38] il ritrarsi della relazione di fede. Al contrario: questa « relazione di fede rispetto alla realtà » è l'ostacolo principale che ci impedisce di confrontarci con la crisi ecologica nel suo senso più radicale. In altri termini, rispetto alle prospettive di una catastrofe ecologica, è troppo facile attribuire la nostra incredulità al fatto che le nostre menti sono imbevute di ideologia scientifica, il che ci porta a liquidare le sane considerazioni della nostra ragione comune, ovvero, il buon senso che ci dice che c'è qualcosa di fondamentalmente sbagliato nell'atteggiamento scientifico-tecnologico. Il problema è molto più profondo. Esso risiede nell'inaffidabilità del nostro stesso senso comune che, abituato com'è al

nostro mondo vitale ordinario, trova difficile accettare realmente che il flusso della realtà quotidiana possa essere perturbato. Il nostro atteggiamento in questo caso è quello della scissione feticista: « So molto bene (che il riscaldamento globale è una minaccia a tutta l'umanità), eppure... (non posso crederlo veramente). E sufficiente vedere il mondo naturale a cui è connesso la mia mente: erba verde e alberi, il soffio della brezza, il sorgere del sole... si può realmente immaginare che tutto questo sarà perturbato? Parlate del buco dell'ozono - ma non importa quanto io guardi il cielo, io non lo vedo - tutto quello che vedo è il cielo, blu o grigio! »

Il problema, quindi, è che non dobbiamo basarci né sulla mentalità scientifica né sul nostro senso comune - entrambi si rafforzano ciecamente l'un l'altro. La mentalità scientifica difende una fredda valutazione oggettiva dei pericoli e dei rischi implicati laddove una tale valutazione non è realmente possibile, mentre il senso comune trova difficile accettare che possa realmente verificarsi una catastrofe. Il difficile compito etico è dunque «disimparare» le maggiori coordinate di base della nostra immersione nel nostro mondo vitale: ciò che serviva abitualmente da ricorso alla Saggezza (la fede di base nelle coordinate di fondo del nostro mondo) è ora la fonte del pericolo. Noi dobbiamo realmente « crescere » e imparare a tagliare quest'ultimo cordone ombelicale rispetto alla nostra sfera vitale. Il problema dell'atteggiamento scientifico e tecnologico non è il suo distacco dal nostro mondo vitale, ma il carattere astratto di questo distacco che costringe l'atteggiamento scientifico e tecnologico a combinarsi con i peggiori elementi nella nostra immersione nel nostro ambiente vitale. Gli scienziati si percepiscono come razionali, capaci di valutare oggettivamente i rischi potenziali; per essi, i soli elementi imprevedibili-irrazionali sono le reazioni di panico delle masse incolte: con le persone ordinarie, un rischio piccolo e controllabile può estendersi e innescare un panico globale, dal momento che esse proiettano sulla situazione le loro paure e fantasie disconosciute. Ciò che gli scienziati non sono capaci di percepire è la natura «irrazionale», inadeguata, della loro valutazione «fredda e distanziata». La scienza contemporanea serve due bisogni propriamente ideologici, «di speranza e censura», che tradizionalmente venivano presi in carico dalla religione:

[...] solo la scienza ha il potere di zittire gli eretici. Oggi è l'unica istituzione che può vantare questa autorità. Come in passato la Chiesa, la scienza ha il potere di distruggere o isolare i pensatori indipendenti [...]. Per chi crede nei valori della libertà di pensiero questo può essere un fatto negativo, ma è senza dubbio da esso che la scienza attinge il suo più grande fascino. Per gli umani la scienza rappresenta un rifugio dall'incertezza, essa promette e, in certa misura, anche compie il miracolo della liberazione dal pensiero; le chiese, al contrario, sono diventate i santuari del dubbio.[39]

In realtà, come ha scritto Nietzsche più di cento anni fa: « Che cosa non nasconde mai oggi la scienza! O almeno quante cose deve nascondere! »[40]

Tuttavia, qui non stiamo parlando della scienza come tale, e dunque l'idea della scienza che sorregge «la libertà dal pensiero» non è una variazione della nozione heideggeriana che « la scienza non pensa ». Stiamo parlando del modo in cui la scienza funziona come forza sociale, come istituzione ideologica: su questo piano, la sua funzione è fornire certezza, essere un punto di riferimento su cui ci si possa basare, e garantire speranza (nuove invenzioni tecnologiche ci aiuteranno contro le malattie ecc.). In questa dimensione, la scienza è - in termini lacaniani - il discorso accademico nella sua forma più pura, S_2 (conoscenza) la cui «verità» è Si (Significante Maestro, potere). Il paradosso in effetti è che, oggi, la scienza fornisce la sicurezza che una volta veniva garantita dalla religione e, con una curiosa inversione, la religione è uno dei luoghi possibili da cui si possano sviluppare dei dubbi critici rispetto alla società contemporanea (uno dei « siti di resistenza », per così dire).

Louis Dumont[41] ha sottolineato il paradosso della riduzione-naturalizzazione cognitivista: l'uomo finalmente padrone di sé, che ricrea il proprio genoma - ma chi è l'agente qui? Il circuito cieco dei neuroni? Qui la tensione tra contenuto enunciato e posizione dell'enunciazione (ciò a cui Foucault faceva riferimento come il « doppio empirico-trascendentale») è spinto fino a un punto estremo: più il contenuto enunciato è limitato a un processo materiale oggettivo, più

la posizione dell'enunciazione è ridotta a un puro cogito, al vuoto di un soggetto vuoto. Questo ci porta al problema del libero arbitrio. Compatibilisti come Daniel Dennett[42] hanno una soluzione elegante rispetto alle lamentele incompatibiliste sul determinismo: quando gli incompatibilisti lamentano che la nostra libertà non può essere combinata con il fatto che tutti i nostri atti sono parte della grande catena del determinismo naturale, essi compiono segretamente un'ingiustificata assunzione ontologica. In primo luogo, assumono che noi (il Sé, l'agente libero) in qualche modo stiamo al di fuori della realtà, e poi passano a lamentare il fatto di sentirsi oppressi dalla nozione che la realtà con il suo determinismo li controlli totalmente. Questo è quanto è sbagliato nell'idea di essere «imprigionati» dalle catene del determinismo naturale: in questo modo nascondiamo il fatto che noi siamo parte della realtà, che il conflitto (possibile, locale) tra il nostro sforzo « libero » e la realtà esterna che resiste a esso è un conflitto inerente alla realtà stessa. Il che equivale a dire che non c'è niente di « opprimente » o « vincolante» nel fatto che i nostri sforzi più intimi siano (pre)determinati: quando ci sentiamo ostacolati nella nostra libertà dalla pressione vincolante della realtà esterna, ci deve essere qualcosa in noi, alcuni desideri, aneliti, che sono ostacolati in questo modo; ma da dove dovrebbero derivare questi aneliti se non dalla realtà stessa? Il nostro « libero arbitrio » non « perturba il corso naturale delle cose » in un qualche modo misterioso, è parte e porzione di questo corso. Essere «autenticamente» e «radicalmente» liberi implicherebbe che non ci sia un contenuto positivo che vogliamo imporre come nostro atto libero; se non vogliamo che niente di «esterno» e di particolare/dato determini il nostro comportamento, allora « questo implicherebbe che ogni parte sia libera ». [43] Quando un determinista afferma che la nostra libera scelta è « determinata », questo non significa che il nostro libero arbitrio sia in qualche modo vincolato, che siamo forzati ad agire contro il nostro libero arbitrio. Ciò che è « determinato » è la cosa che vogliamo fare « liberamente », ovvero, senza essere intralciati da ostacoli esterni.

Usi e abusi di Heidegger

Ciò che l'ecologia della paura nasconde è, dunque, una dimensione di terrore più radicale. Oggi, con la prospettiva della manipolazione biogenetica delle caratteristiche fisiche e psichiche umane, la nozione di « pericolo » inscritta nella tecnologia moderna, elaborata da Heidegger, sta diventando senso comune. Heidegger mette l'accento sul fatto che il vero pericolo non sia l'autodistruzione fisica dell'umanità, la minaccia che qualcosa vada terribilmente storto con gli interventi biogenetici, ma, precisamente, che niente vada storto, che la manipolazione genetica funzioni senza intoppi. A questo punto, il circolo sarà chiuso in qualche modo e l'apertura specifica che caratterizza l'essere umano abolita. In altri termini, il pericolo (Gefahr) heideggeriano non è precisamente il pericolo che l'ontico «inghiotta» l'ontologico (con la riduzione dell'uomo, il da [qui] dell'Essere, a uno dei tanti oggetti della scienza)? Non incontriamo ancora una volta la formulazione della paura dell'impossibile: ciò di cui abbiamo paura è che ciò che non può accadere (dal momento che la dimensione ontologica è irriducibile a quella ontica) accada comunque?

La stessa osservazione viene sollevata in modo più crudo dalla critica culturale, da Fukuyama e Habermas a Bill McKibben, spaventata dal fatto che gli ultimi sviluppi tecnoscientifici (che danno potenzialmente alla specie umana la capacità di ridisegnare e ridefinire se stessa) coinvolgeranno il nostro essere umani. L'appello che sentiamo è espresso nel migliore dei modi dal titolo del libro di Mc-Kibben: Basta. L'umanità come soggetto collettivo deve ristabilire i limiti e rinunciare liberamente a un « progresso » ulteriore in questa direzione. McKibben cerca di specificare questi limiti in modo empirico: la terapia somatica genetica è ancora da questa parte del punto di confine, la si può praticare senza lasciarci alle spalle il mondo per come lo conosciamo, dal momento che essa implica solo interventi su un corpo formato nel vecchio modo « naturale »; le mutazioni genetiche stanno dall'altro lato, nel mondo al di là del significato. [44] Quando manipoliamo proprietà fisiche e corporee degli individui prima che siano stati persino concepiti, oltrepassiamo la soglia in direzione di una pianificazione completamente sviluppata, trasformando gli individui in prodotti, impedendo che si percepiscano come agenti responsabili che devono educare/formare se stessi, sforzandosi di concentrarsi sulla loro volontà, ottenendo in questo modo la soddisfazione del risultato -

questi individui non si relazionano più a se stessi come agenti responsabili...

L'insufficienza di questo ragionamento è duplice. In primo luogo, come avrebbe detto Heidegger, la sopravvivenza dell'umanità non può dipendere da una decisione ontica degli stessi esseri umani. Anche se cerchiamo di definire il limite del consentibile in questo modo, la vera catastrofe ha già avuto luogo: noi esperiamo già noi stessi come manipolabili in linea di principio; non facciamo che rinunciare liberamente alla possibilità di un pieno sviluppo di questo potenziale. « Nell'era tecnologica, ciò che ci importa maggiormente è ottenere il 'più grande uso possibile' di ogni cosa». [45] Questo non getta una nuova luce sul fatto che le posizioni ecologi-ste, almeno nella loro versione dominante, rimangono all'interno dell'orizzonte della tecnologia? L'idea di usare con risparmio le risorse, di riciclare, e così via, non mira appunto alla massimizzazione dell'uso di ogni cosa? Ma la questione cruciale è che, con la pianificazione biogenetica, non solo il nostro universo di significato scomparirà - in altre parole, non solo le descrizioni utopistiche del paradiso digitale sono sbagliate, dal momento che implicano che persisterà il significato - ma anche le descrizioni opposte, negative, critiche dell'universo «privo di senso», dell'universo dell'automanipolazione tecnologica cadono vittima di una prospettiva fallace, perché misurano anche il futuro attraverso le inadeguate unità di misura di oggi. In altre parole, il futuro dell'automanipolazione tecnologica appare come « privo di senso » solo se misurato con la nozione tradizionale (o piuttosto all'interno del suo orizzonte) di ciò che in cui consiste un universo dotato di senso.

Chi sa cosa questo universo « postumano » rivelerà esso stesso di essere «in sé»? E se non ci fosse un'unica e semplice risposta? Se le tendenze contemporanee (digitalizzazione, automanipolazione biogenetica) si aprissero a una molteplicità di simbolizzazioni possibili? Se l'utopia - il sogno perverso del passaggio dall'hardware al software di una soggettività liberamente fluttuante tra incarnazioni differenti - e la distopia - l'incubo di esseri umani che si trasformano volontariamente in esseri programmati - fossero solo il lato positivo e negativo della stessa fantasia ideologica? E se fosse solo e precisamente questa prospettiva tecnologica a confrontarci pienamente con la dimensione

più radicale della nostra finitezza?[46]

Lo stesso Heidegger rimane ambiguo in questo caso. È vero che la risposta di Heidegger alla tecnologia

[...] non è il desiderio nostalgico di «antichi oggetti che forse una volta erano sul punto di diventare cose e persino di presentarsi come cose» («La Cosa»), ma ci permette piuttosto di essere condizionati dal nostro mondo, e dunque di imparare a « cogliere i Quattro uniti nelle cose», costruendo e allevando cose particolarmente adatte ai nostri Quattro uniti. Quando le nostre pratiche includono i Quattro uniti, le nostre vite e ogni cosa attorno a noi avrà un'importanza di gran lunga eccedente quella delle risorse, perché esse e solo esse saranno equipaggiate per il nostro modo di abitare il mondo.[47]

Tuttavia, tutti gli esempi che Heidegger fornisce del «cogliere i Quattro uniti nelle cose » - dai templi greci e dalle scarpe di van Gogh sino ai numerosi esempi tratti dalle sue montagne della Foresta Nera - sono nostalgici, ovvero, appartengono a un mondo ormai passato, che non è più il nostro. Per esempio, egli contrappone le pratiche tradizionali di allevamento all'agricoltura tecnologizzata moderna, la casa dell'allevatore della Foresta Nera a un condominio di appartamenti moderni. Quali sarebbero, dunque, gli esempi appropriati ai nostri tempi tecnologici? Forse si deve prendere veramente sul serio l'idea di Fredric Jameson di leggere la California di Raymond Chandler come un «mondo» heideggeriano, con Phillip Marlowe prigioniero di una tensione tra cielo e terra, tra la sua mortalità e lo splendore « divino », attraverso il desiderio patetico dei suoi personaggi, e così via. E Ruth Rendell non ha fatto la stessa cosa con i sobborghi inglesi, con i loro perduti giardini sul retro, i grigi centri commerciali, e così via? Questo è il motivo per cui l'idea di Hubert Drey- fus, secondo cui il modo di essere pronti alla prossima Kehre, all'arrivo dei nuovi dèi, è partecipare alle pratiche che fungono da siti di resistenza alla mobilitazione tecnologica totale, è troppo semplice:

Heidegger articola una sorta di raccolta che ci dovrebbe permettere di resistere alle pratiche tecnologiche postmoderne. [...] Egli si sposta dalla raccolta culturale che aveva esplorato nell'Origine del dotate di

senso e in questo modo unifica un'intera cultura) alla raccolta locale che mette insieme mondi locali. Tali mondi locali si realizzano attorno a qualche cosa di quotidiano che porta temporaneamente al loro interno sia la cosa stessa sia coloro che sono implicati nell'attività tipica riguardante l'uso della cosa. Heidegger chiama questo evento una cosa cosante e la tendenza nelle pratiche a portare al proprio interno cose e persone, appropriazione. [...] Gli esempi di Heidegger di cose che si concentrano su una tale raccolta locale sono una brocca di vino e un vecchio ponte di pietra. Tali cose raccolgono le pratiche contadine della Foresta Nera [...] il pasto familiare agisce come una cosa focalizzante quando attinge alle caratteristiche culinarie e sociali dei membri della famiglia e sollecita il calore familiare, il buon umore, e la lealtà di padri, madri, mariti, mogli, bambini, a mostrarsi pienamente nella loro eccellenza o, come direbbe Heidegger, in ciò che è loro più proprio.[48]

Da una posizione strettamente heideggeriana, tali pratiche possono - e di regola lo fanno - fungere da opposto della resistenza, come qualcosa che è in anticipo incluso nel fluido funzionamento della mobilitazione tecnologica (come i corsi di meditazione trascendentale che ti rendono più efficiente sul lavoro), e questo è il motivo per cui il cammino alla salvezza passa attraverso il pieno coinvolgimento nella mobilitazione tecnologica.

Il rovescio della costante innovazione capitalistica è, ovviamente, la produzione permanente di enormi quantità di rifiuti:

La produzione principale dell'industria capitalista moderna e postmoderna sono appunto i rifiuti. Noi siamo esseri postmoderni perché realizziamo che tutti i nostri prodotti di consumo esteticamente invitanti faranno la fine di rifiuti, sino al punto che la terra si trasformerà in una vasta area di rifiuti. Se si perde il senso della tragedia, si può percepire il progresso come derisorio.[49]

In questa massa in continua crescita, il « materiale » non funzionale - le masse crescenti di rifiuti inutili, le montagne di macchine usate, computer ecc., come il famoso aeroplano «ultimo luogo di sosta» nel deserto di Mojave... - che non può non saltare agli occhi con la sua inutile presenza, si può per così dire percepire la pulsione capitalista al

riposo. Qui risiede l'interesse dei film di Andreij Tarkovskij, come il suo capolavoro, Stalker, con la sua zona desertica postindustriale fatta di vegetazione selvaggia che cresce in industrie abbandonate, di tunnel di calcestruzzo e linee ferroviarie, piscine di acqua stagnante e gatti e cani randagi che scorazzano tutt'intorno. La natura e la civiltà industriale si sovrappongono qui ancora una volta, ma attraverso un processo di decadenza comune - la civiltà in decadenza viene reclamata nuovamente (non da una natura armoniosa idealizzata, ma) dalla natura in stato di decomposizione. Il paesaggio tarkovskiano fondamentale è costituito da un fiume o da uno stagno sul ciglio di una foresta, pieno macerie di attività umana, pezzi di metallo arrugginiti e blocchi di calcestruzzo in disfacimento. Il deserto postindustriale del Secondo Mondo è in realtà il « sito evenemenziale » privilegiato, il punto sintomale a partire dal quale si può minare la totalità del capitalismo globale contemporaneo. Si deve amare questo mondo, incluse le sue grigie costruzioni in disfacimento e i vapori sulfurei - tutto ciò rappresenta la storia, minacciata di essere cancellata dal poststorico Primo Mondo e dal preistorico Terzo Mondo.

Benjamin ha sviluppato una nozione di «storia naturale» come storia rinaturalizzata: essa ha luogo quando gli artefatti storici perdono la loro vitalità significativa e sono percepiti come oggetti morti reclamati dalla natura o, nel migliore dei casi, come monumento di una cultura del passato ormai morta. (Per Benjamin è quando ci confrontiamo con tali monumenti morti della storia umana, reclamati dalla natura, che sperimentiamo la storia nella sua forma più pura). Il paradosso è che questa rinaturalizzazione si sovrappone al suo opposto, alla denaturalizzazione: dal momento che per noi la cultura umana è la nostra « seconda natura », la sperimentiamo come il nostro habitat naturale. Privati della loro funzione all'interno di una totalità di significato vivente, gli artefatti culturali dimorano in un interstizio tra natura e cultura, tra vita e morte, conducendo un'esistenza spettrale, senza appartenere né alla natura né alla cultura, mostrandosi come qualcosa di simile alla mostruosità dei mostri naturali, come una mucca con due teste e tre gambe.

Un'altra strategia meno patetica, ma forse non meno efficace è quella dello *shindogu,* il movimento popolare giapponese di un decennio o più

fa, che produceva oggetti del tutto inutili nella loro iperfuzionalità (come occhiali con piccoli «tergicristalli» per una migliore visibilità quando si va a fare una passeggiata sotto la pioggia; o un « burretto », simile a un rossetto, per quando si vuole imburrare una fetta di pane, ma non si ha un coltello; o un ombrello rovesciato all'in su con un raccoglitore d'acqua che non solo protegge dalla pioggia, ma al contempo fornisce acqua fresca...) Attraverso questo procedimento, una sorta di controparte tecnologica dell'iperidentificazione tecnologica, il nostro coinvolgimento nella tecnologica stessa si muta in strumento di distanziamento e di liberazione dalla sua presa.

La sfida della tecnologia è dunque non che dobbiamo (riscoprire come tutta la nostra attività debba basarsi sulla nostra irriducibile (unhintergehbare) integrazione in un mondo, ma al contrario, quella di estrarsi da questa integrazione e accettare l'abisso radicale della propria esistenza. Questo è il terrore che persino Heidegger non ha osato affrontare. Per metterla nei termini di un paragone problematico, nella misura in cui rimaniamo esseri umani integrati in un mondo simbolico preriflessivo, non siamo qualcosa di simile a « piante simboliche »? Hegel scrive da qualche parte nella Filosofia della natura che le radici di una pianta sono i suoi intestini che, in contrasto con l'animale, la pianta ha esteriorizzato, affondandoli nella terra per evitare di rendersi libera dalle sue radici e di andarsene a spasso dove voleva - per essa, una tale rottura equivarrebbe alla morte. Il nostro mondo simbolico in cui siamo già da sempre preriflessivamente integrati non è allora qualcosa di simile ai nostri intestini simbolici che abbiamo esteriorizzato? E la vera sfida della tecnologia non è il fatto di ripetere il passaggio da pianta ad animale, troncando le nostre radici e accettando l'abisso della libertà? In questo senso, si può accettare la formula che l'umanità passerà/debba passare alla postumanità. Essere integrato in un mondo simbolico è una definizione dell'essere umano. E in questo senso, la tecnologia è anche una promessa di liberazione attraverso il terrore. Il soggetto che emerge in e attraverso questa esperienza del terrore è in ultima istanza il cogito stesso, l'abisso della negatività autoreferenziale che forma il nucleo della soggettività trascendentale, il soggetto acefalo della pulsione (di morte). Esso è propriamente il soggetto inumano.

Che fare?

Ciò che scatena questo terrore è la consapevolezza che ci troviamo nel mezzo di un cambiamento radicale. Sebbene le azioni individuali possano, in un cortocircuito diretto di livelli, colpire il contesto sociale di « più alto » livello, il modo in cui colpiscono è imprevedibile. Il contesto è propriamente frustrante: sebbene noi (individui o agenti collettivi) sappiamo che tutto dipende da noi, non possiamo nemmeno predire le conseguenze dei nostri atti. *Non siamo impotenti, ma, al contrario, onnipotenti, senza essere in grado di determinare la portata dei nostri poteri.* Lo scarto tra cause ed effetti è irriducibile, e non c'è nessun « grande Altro » a garantire l'armonia tra i livelli, a garantire che l'esito generale delle nostre interazioni sia soddisfacente.

L'impasse è qui più forte di quanto appaia (come è stato ripetutamente sviluppato da Dupuy):[50] il problema è che il grande Altro continua a funzionare, in guisa di « seconda natura », di sistema sociale minimamente «reificato» che è percepito come un in sé. Ogni individuo percepisce il mercato come un sistema oggettivo che gli sta di fronte, sebbene non esista un mercato « oggettivo », ma solo l'interazione di una moltitudine di individui. In questo modo, sebbene ogni individuo lo sappia molto bene, lo spettro del mercato « oggettivo » è questo stesso fatto esperienziale dell'individuo, che determina le sue credenze e i suoi atti. Non solo il mercato, ma tutta la nostra vita sociale è determinata da questi meccanismi reificati. Scienziati e tecnologi che tengono il progresso scientifico-tecnologico in vita con la loro incessante attività, sperimentano nondimeno questo progresso come un vincolo oggettivo che determina e guida le loro vite: questo vincolo è percepito come « sistemico », nessuno ne è responsabile, ognuno si limita a sentire il bisogno di adattarvisi. E lo stesso vale per il capitalismo in sé: nessuno ne è responsabile, tutti sono presi nella spinta oggettivata a competere e accumulare profitti, per mantenere il flusso della circolazione del capitale.'[1]

La prosopopea è usualmente percepita come una mistificazione a cui si piega la coscienza comune, ovvero, come qualcosa che deve essere «

demistificato ». All'inizio dell 'Orfeo di Monteverdi, la dea della musica si presenta con le parole « Io sono la musica...»: poco tempo dopo, quando i soggetti « psicologici » hanno invaso la scena, questa cosa è divenuta impensabile o, piuttosto, irrappresentabile. E inoltre del tutto sorprendente vedere gli scienziati sociali «oggettivi» praticare l'arte «primitiva» della prosopopea. Dupuy mette in rilievo il modo in cui i sociologi interpretano i risultati elettorali; ad esempio, quando il governo mantiene la sua maggioranza, ma con un piccolo scarto, il risultato viene letto come: « gli elettori riconfermano la loro fiducia nel governo, ma lanciandogli l'avvertimento di dover fare meglio », come se il risultato elettorale fosse l'esito della decisione di un singolo meta-Soggetto («gli elettori»), che voleva consegnare un « messaggio » ai detentori del potere. E sebbene Hegel venga spesso liquidato come modello della prosopopea idealista (lo Spirito parla attraverso di noi, finiti mortali, o, con l'inversione della «critica materialista» di Hegel, noi, umani mortali, proiettiamo/trasferiamo i risultati della nostra attività nello Spirito autonomo...), l'idea di Hegel di «spirito oggettivo» mina appunto una tale mistificazione da prosopopea: lo « spirito oggettivo » non è un metasoggetto che guida la storia.

E cruciale non confondere lo « spirito oggettivo » di Hegel con la nozione diltheyana di forma di vita, un mondo storico concreto, come « spirito oggettivato », il prodotto di un popolo, il suo genio collettivo. Nel momento in cui facciamo questo, non cogliamo la questione dello «spirito oggettivo» di Hegel, che è precisamente ciò che è lo spirito nella sua forma oggettiva, esperita dagli individui come un'imposizione esterna, un vincolo persino. Non esiste un super Soggetto collettivo o spirituale che sia autore dello « spirito oggettivo », la cui « oggettivazione » sia questo spirito. Per Hegel non esiste Spirito collettivo, non esiste un Soggetto-Spirito al di là e al di sopra degli individui. Qui risiede il paradosso dello « spirito oggettivo »: esso è indipendente dagli individui, incontrato da essi come dato, preesistente rispetto a essi, come presupposto della loro attività, e tuttavia è comunque spirito, ovvero, qualcosa che esiste solo nella misura in cui gli individui rapportano a esso la loro attività, solo come loro (pre)supposto.[52]

Qual è, dunque, il problema oggi? Il problema è che, sebbene i nostri

atti (a volte persino individuali) possano avere conseguenze catastrofiche (ecologiche e così via), noi continuiamo a percepire queste conseguenze come anonime, sistemiche, come qualcosa di cui non siamo responsabili, per cui non esiste un agente chiaro. Più precisamente - e qui torniamo alla logica del folle che sa di non essere un chicco di grano, ma ha paura che i polli non abbiano realizzato questo fatto - noi sappiamo di essere responsabili, ma il pollo (il grande Altro) non l'ha ancora capito. O, nella misura in cui la conoscenza è la funzione dell'Io, e la fede la funzione dell'Altro, noi conosciamo molto bene lo stato delle cose, ma non ci crediamo. Il grande Altro ci impedisce di crederlo, di assumere questa conoscenza e questa responsabilità: « Contrariamente a quanto pensano i sostenitori del principio di precauzione, la causa della nostra mancanza di azione non è l'incertezza scientifica. Noi lo sappiamo, ma non riusciamo a credere a ciò che sappiamo». [53] Si prenda il riscaldamento globale, come già notato: con tutti i dati concernenti la sua natura, il problema non è l'incertezza rispetto ai fatti (come affermano coloro che ci ammoniscono a non andare nel panico), ma la nostra incapacità di credere che questo possa realmente accadere: guarda attraverso la finestra, l'erba verde e il cielo blu sono ancora lì, la vita continua, la natura segue il suo ritmo. .. E qui risiede l'orrore dell'incidente di Chernobyl; quando si visita il sito, a eccezione del sarcofago, le cose sembrano esatta mente le stesse di prima, la vita sembra aver desertato il sito, lasciando ogni cosa nel modo in cui era, e nondimeno siamo consapevoli che c'è qualcosa di terribilmente sbagliato. Il cambiamento non si pone sul piano della stessa realtà visibile; è più fondamentale, colpisce il tessuto della realtà. Non è strano che ci siano alcuni agricoltori solitari attorno al sito di Chernobyl che continuano a condurre le loro vite come prima: essi si limitano a ignorare tutto questo incomprensibile gran parlare delle radiazioni.

Questa situazione ci mette a confronto con l'impasse della « società della scelta » contemporanea nella sua forma più radicale. Nella situazione abituale della scelta forzata sono libero di scegliere a condizione che faccia la scelta giusta, così che la sola cosa che mi viene lasciata è il gesto vuoto del far finta di compiere liberamente ciò che in ogni caso mi viene imposto. Qui, al contrario, la scelta è realmente libera e per questa ragione è vissuta in modo ancora più frustrante: noi

ci troviamo costantentemente nella posizione di dover decidere su questioni che colpiranno in modo fondamentale le nostre vite, ma senza un fondamento adeguato nella conoscenza:

Siamo stati catapultati in un'epoca in cui tutto è provvisorio. Le nuove tecnologie cambiano le nostre vite quotidianamente. Le tradizioni del passato non possono essere recuperate. E al tempo stesso, sappiamo poco di ciò che il futuro ha in serbo per noi. *Siamo costretti a vivere come se fossimo liberi*.[54]

E dunque sufficiente variare il motivo tradizionale della critica marxista: « Sebbene si presuma che viviamo in una società delle scelte, le scelte che ci vengono effettivamente lasciate sono triviali, e la loro proliferazione maschera l'assenza di vere scelte, scelte che concernerebbero gli elementi di base delle nostre vite...» Se questo è vero, il problema è piuttosto che siamo costretti a scegliere senza avere a nostra disposizione la conoscenza che ci permetterebbe una scelta informata.

In questo senso, forse Dupuy è troppo sbrigativo nell'attribuire la nostra incredulità rispetto alla catastrofe al fatto che le nostre menti sono imbevute di ideologia scientifica, il che ci porta a liquidare il sano punto di vista del nostro senso comune, il buon senso che ci dice che c'è qualcosa che fondamentalmente non va nell'atteggiamento scientista. Il problema, come abbiamo sottolineato, è più profondo, risiede nell'inaffidabilità del nostro stesso senso comune che, abituato com'è al nostro mondo abituale, fa fatica ad accettare che il flusso della realtà quotidiana possa essere interrotto. Il problema è che non dobbiamo fare affidamento né sulla mentalità scientifica né sul nostro senso comune: essi rafforzano reciprocamente l'uno la miopia dell'altro. La mentalità scientifica evoca una fredda valutazione oggettiva dei pericoli e dei rischi implicati laddove non è realmente possibile una tale valutazione, mentre il senso comune non può accettare che una catastrofe si verifichi realmente.

Dupuy fa riferimento alla teoria dei sistemi complessi che spiega i due caratteri opposti di tali sistemi: il loro carattere robusto e stabile e la loro estrema vulnerabilità. Questi sistemi possono adattarsi a grandi perturbazioni, integrarle e trovare un nuovo equilibrio e stabilità - sino

a un certo limite (un « punto di confine »), al di là del quale una piccola perturbazione può causare un totale disastro e portare allo stabilirsi di un ordine totalmente differente. Per molti secoli, l'umanità non ha avuto ragioni per temere l'impatto sull'ambiente della sua attività produttiva, la natura era in grado di adattarsi alla deforestazione, all'uso del carbone e del petrolio, e così via. Tuttavia, non si può essere sicuri che oggi non ci stiamo avvicinando a un punto di confine, non si può realmente essere sicuri, dal momento che è possibile averne certezza solo quando è già troppo tardi. Qui tocchiamo il nervo paradossale della moralità chiamata « sorte morale » da Bernard Williams." Williams evoca il caso di un pittore chiamato ironicamente «Gauguin », che lasciò sua moglie e i suoi figli per trasferirsi a Tahiti, per sviluppare pienamente il suo genio artistico: egli era moralmente giustificato nel fare questa cosa o no? La risposta di Williams è che si può rispondere a questa domanda solo retrospettivamente, dopo aver saputo l'esito finale della sua decisione arrischiata: è diventato un genio artistico oppure no? Come Dupuy ha sottolineato, [56] ci imbattiamo nello stesso dilemma a proposito dell'urgenza di fare qualcosa rispetto alla minaccia contemporanea delle varie catastrofi ecologiche: o prendiamo questa minaccia sul serio e decidiamo oggi di fare delle cose che, se la catastrofe non avverrà, appariranno ridicole, o non facciamo niente e perdiamo tutto in caso di catastrofe, mentre la scelta peggiore è la posizione intermedia, quella consistente nel prendere un numero limitato di misure. In questo caso, falliamo qualsiasi cosa accada (in altri termini, non c'è una via di mezzo quando si tratta di una catastrofe ecologica: o accadrà oppure no). In una situazione di questo genere, il discorso sull'anticipazione, la precauzione e il controllo del rischio tende a divenire insensato, dal momento che abbiamo a che fare con ciò che nei termini dell'epistemologica rumsfeldiana, si deve chiamare « sconosciuti sconosciuti »: non solo non sappiamo dove sia il punto di non ritorno, non sappiamo nemmeno esattamente cosa non sappiamo. L'aspetto più inquietante della crisi ecologica riguarda la cosiddetta « conoscenza della realtà » che può sfuggire al controllo: quando l'inverno è troppo caldo, le piante e gli animali fraintendono il clima caldo in febbraio come il segnale che la primavera è già iniziata e iniziano a comportarsi di conseguenza, non solo rendendosi così vulnerabili a ritorni tardivi di freddo, ma perturbando anche tutto il ritmo della riproduzione naturale. Nel maggio del 2007, è stato

riportato che una malattia misteriosa, che sta sterminando le api americane, potrebbe avere un effetto devastante sulla produzione di cibo del paese: circa un terzo della dieta umana deriva da piante impollinate dagli insetti e l'ape è responsabile dell'80 percento di questa impollinazione; anche il bestiame che si nutre di erba medica dipende dalle api. Se non tutti gli scienziati prevedono una crisi alimentare, notando che morti di api su larga scala si erano verificate anche prima d'ora, questa volta sembra particolarmente sconcertante e allarmante. Questo è il modo in cui dobbiamo immaginare una possibile catastrofe: un'interruzione di piccola entità con conseguenze globali devastanti.

Si può imparare anche di più dall'espistemologia rumsfeldiana. L'espressione, ovviamente, si riferisce al ben noto incidente del marzo 2003, quando Donald Rumsfeld si dedicò a un piccolo filosofeggiamento da amatore sulla relazione tra conosciuto e sconosciuto: «Ci sono conosciuti conosciuti. Sono cose di cui sappiamo che le conosciamo. Ci sono sconosciuti conosciuti. Cioè, ci sono cose di cui sappiamo che non le conosciamo. Ma ci sono anche sconosciuti sconosciuti. Ci sono cose di cui non sappiamo che non le sappiamo ». Ciò che egli ha dimenticato di aggiungere è il cruciale quarto termine: « conosciuti sconosciuti », cose di cui non sappiamo che le conosciamo - che rappresenta precisamente l'inconscio freudiano, « la conoscenza che non si fa conoscere », come Lacan era solito dire. Se Rumsfeld pensava che i pericoli principali nel confronto con l'Iraq fossero gli « sconosciuti sconosciuti », le minacce proveniente da Saddam, della cui natura non avevamo nemmeno il sospetto, ciò che dobbiamo rispondere è che i pericoli maggiori sono, al contrario, « i conosciuti sconosciuti », le credenze e le supposizioni disconosciute alle quali aderiamo in modo inconsapevole. Nel caso dell'ecologia, queste credenze e supposizioni disconosciute sono quelle che ci impediscono di credere realmente nella possibilità di un disastro e si combinano con gli « sconosciuti sconosciuti ». La situazione è quella di un punto cieco nel nostro campo visuale: non vediamo lo scarto, l'immagine sembra continua.

La nostra cecità rispetto ai risultati del « Male sistemico » è forse percepibile più chiaramente a proposito dei dibattiti sui crimini

comunisti: qui, è facile attribuire le responsabilità, abbiamo a che fare con un Male soggettivo, con agenti che lo hanno commesso, e possiamo persino identificare le fonti ideologiche (ideologia totalitaria, Il manifesto comunista, Rousseau ecc.). Quando si attira l'attenzione sui milioni di persone che sono morte come risultato della globalizzazione capitalistica, dalla tragedia del Messico nel sedicesimo seco lo, passando per l'Olocausto del Congo belga un secolo fa, la responsabilità viene negata: ciò è accaduto solo come risultato di un processo « oggettivo », nessuno lo ha pianificato e messo in opera, non c'era un Manifesto comunista... (Ayn Rand arriva quasi a scriverlo). E qui risiede il limite dei «comitati etici» che spuntano dappertutto per contrastare i pericoli dello sviluppo scientifico-tecnologico sfrenato: con tutte le loro buone intenzioni, le considerazioni etiche ecc., essi ignorano la violenza « sistemica » più elementare.

Il fatto che il re del Belgio Leopoldo II, che presiedette al genocidio congolese, fosse un grande umanitario, proclamato santo dal papa, non può essere liquidato come un mero caso di ipocrisia e cinismo ideologici: si può affermare che, soggettivamente, egli era probabilmente un sincero umanitario, anche contrastando modestamente le conseguenze catastrofiche del vasto progetto economico di sfruttamento spietato delle risorse naturali del Congo a cui presiedette (il Congo era il suo feudo personale!) Il paradosso di fondo è che molti dei profitti di questa impresa furono usati a beneficio del popolo belga, per opere pubbliche, musei, e così via.

Nei primi anni del diciassettesimo secolo, dopo l'avvento del regime shogun, il Giappone prese una decisione collettiva unica, quella di isolarsi dalla cultura straniera e di perseguire il proprio cammino, consistente in una vita contenuta di riproduzione equilibrata, centrata sul raffinamento culturale, evitando ogni tendenza all'espansione selvaggia. Il periodo seguente, che durò sino alla metà del diciannovesimo secolo, fu solo un sogno isolazionista da cui il Giappone venne crudelmente svegliato da Commodore Perry su una nave da guerra americana? E se il sogno fosse, invece, che possiamo andare avanti indefinitamente nel nostro espansionismo? E se tutti avessimo bisogno di ripetere, mutatis mutandis, la decisione giapponese, e di decidere collettivamente di intervenire nel nostro pseudosviluppo, per

cambiare la sua direzione? La tragedia è che oggi l'idea di una tale decisione collettiva è screditata. A proposito della disintegrazione del socialismo di Stato due decenni fa, non bisogna dimenticare che, approssimativamente nello stesso periodo, l'ideologia dello Stato sociale socialdemocratico occidentale aveva anch'essa ricevuto un colpo cruciale, aveva cessato di funzionare come un immaginario capace di suscitare un impegno collettivo appassionato. L'idea che il « tempo del welfare state sia finito » è oggi un pezzo di saggezza popolare comunemente accettato. Ciò che queste due ideologie sconfitte condividevano è l'idea che l'umanità come soggetto collettivo ha la capacità in qualche modo di limitare lo sviluppo socio-storico impersonale e anonimo, di guidarlo nella direzione desiderata. Oggi, quest'idea viene liquidata sbrigativamente come «ideologica» e/o «totalitaria»: il processo sociale è ancora una volta percepito come dominato da un Fato anonimo al di là del controllo sociale. Quest'ascesa del capitalismo globale ci viene presentata come un Fato, contro cui non si può lottare: o ci si adatta oppure si perde il passo con la storia e si è schiacciati. La sola cosa che si possa fare è rendere il capitalismo il più umano possibile, lottare per un « capitalismo globale dal volto umano » (questo è ciò che rappresenta, in ultima istanza, la Terza Via - o piuttosto, ciò che rappresentava). Qui bisogna rompere gli argini e assumersi il rischio di assumere decisioni su una scala ancora più larga.

Se dobbiamo effettivamente riconcettualizzare la nozione di rivoluzione nel senso benjanimiano di fermare il «treno della storia» che corre verso una catastrofe, non è abbastanza limitarsi a sottomettere la nozione tradizionale di progresso storico a un'analisi critica; ci si deve concentrare anche sul limite della nozione « storica » ordinaria di tempo: in ogni momento del tempo, si sono molteplici possibilità che aspettano di essere realizzate; una volta che esse vengono realizzare, le altre vengono cancellate. Il caso supremo di un tale agente del tempo storico è il Dio leibniziano che ha creato il migliore dei mondi possibili, e la Sua decisione è consistita nella scelta migliore tra queste opzioni. Qui la possibilità precede la scelta: la scelta è una scelta tra possibilità. Ciò che è impensabile all'interno di questo orizzonte dell'evoluzione storica lineare è la nozione di una scelta/atto che apra retrospettivamente la propria possibilità: l'idea che

l'emergenza di qualcosa di radicalmente Nuovo cambi il passato; ovviamente non il passato reale (non siamo in un romanzo di fantascienza), ma le possibilità passate, o, per usare termini più formali, il valore delle proposizioni modali rispetto al passato. La posizione di Dupuy è che, se dobbiamo confrontarci in maniera adeguata con la minaccia di un disastro (cosmico o ecologico), abbiamo bisogno di rompere con questa nozione « storica » di temporalità: dobbiamo introdurre una nuova nozione di tempo. Dupuy chiama questo tempo il « tempo di un progetto », di un circuito chiuso tra il passato e il futuro. Il futuro è casualmente prodotto dai nostri atti nel passato, mentre il modo in cui agiamo è determinato dalla nostra anticipazione del futuro e dalla nostra reazione a questa anticipazione. Questo, dunque, è il modo in cui Dupuy propone di confrontarci con la catastrofe imminente: dobbiamo prima concepirla come il nostro destino, come inevitabile, e poi, proiettandoci in essa, adottando il suo punto di vista, dobbiamo inserire retroattivamente nel suo passato (il passato del futuro) delle possibilità controfattuali (« Se avessimo fatto questo e quest'altro, la catastrofe in cui ci troviamo non si sarebbe verificata! ») sulle quali possiamo agire oggi. [57] Qui risiede la formula paradossale di Dupuy: dobbiamo accettare che, sul piano delle possibilità, il nostro futuro è spacciato, che la catastrofe avrà luogo, sarà il nostro destino, e, poi, sullo sfondo di questa accettazione, dobbiamo mobilitarci per compiere l'atto che cambierà il destino stesso e in questo modo inserirà una nuova possibilità nel passato. Per Badiou, il tempo della fedeltà a un evento è il futuro anteriore-. superandosi verso il futuro, si agisce ora come se il futuro che si vuole causare fosse già qui. La stessa strategia circolare del futuro anteriore è anche la sola strategia veramente efficace di fronte a una calamità (ad esempio, a un disastro ecologico); anziché dire che «il futuro è ancora aperto, abbiamo ancora il tempo per agire e prevenire il peggio », si deve accettare la catastrofe come inevitabile, e poi agire per disfare retroattivamente ciò che è già « scritto nelle stelle » come nostro destino.

Lo spostamento dal materialismo storico classico all'atteggiamento della « dialettica dell'Illuminismo » di Adorno e Horkheimer non è un caso supremo del destino positivo in destino negativo? Mentre il marximo tradizionale ci invitava a impegnarci e agire per realizzare la

necessità (del comunismo), Adorno e Horkheimer si sono proiettati nel catastrofico esito finale concepito come fissato (l'avvento della « società amministrata » della manipolazione totale e la fine della soggettività) per stimolarci ad agire contro questo esito nel nostro presente. E, ironicamente, non vale lo stesso per la sconfitta del comunismo nel 1990? E facile dalla prospettiva di oggi farsi beffe dei « pessimisti », di sinistra e di destra, da Solzhenistyn a Castoriadis, che deploravano la cecità e i compromessi dell'Occidente democratico, la sua mancanza di forza e coraggio etico-politici nell'affrontare la minaccia comunista, e che predicevano che la guerra fredda era già stata persa dall'Occidente, che il blocco comunista aveva già vinto, che il crollo dell'Occidente era imminente, ma è precisamente il loro atteggiamento a essere stato il più efficace nel causare il crollo del comunismo. Nei termini di Dupuy, la loro predizione «pessimista» sul piano delle possibilità, dell'evoluzione storica lineare, li ha mobilitati per contrastarla. Dobbiamo abbandonare senza scrupoli il pregiudizio che il tempo lineare dell'evoluzione sia « dalla nostra parte », che la storia stia « lavorando per noi », come la famosa talpa che scava sotto terra, facendo il lavoro dell'Astuzia della Ragione. [58] Ma come contrastare, allora, la minaccia della catastrofe ecologica? E qui che dobbiamo tornare ai quattro momenti di ciò che Badiou chiama l'«Idea eterna» della Giustizia rivoluzionaria- egualitaria. Ciò che si deve chiedere è:

1) una rigida giustizia egualitaria (tutti devono pagare lo stesso prezzo in eventuali rinunce, ovvero, si devono imporre le stesse norme mondiali di consumo di energia prò capite, di emissioni di anidride carbonica ecc.; le nazioni sviluppate non devono avere il permesso di inquinare l'ambiente alla velocità attuale, deplorando i paesi in via di sviluppo del Terzo Mondo, dal Brasile alla Cina, per il fatto di guastare il nostro ambiente condiviso con il loro rapido sviluppo); 2) il terrore (punizione spietata di tutti coloro che violano le misure di protezione che vengono imposte, inclusi severi limiti alle « libertà » liberali, controllo tecnologico di chi potrebbe infrangere la legge);

3) il volontarismo (il solo modo per affrontare la minaccia della catastrofe ecologica è attraverso decisioni collettive su ampia scala che vadano contro la logica immanente « spontanea » dello sviluppo capitalista);

4) e, last but not least, tutto ciò combinato con la fiducia nel popolo (la scommessa che una larga maggioranza della popolazione sosterrà queste misure severe, le vedrà come proprie e sarà pronta a partecipare alla loro realizzazione). Non si deve avere paura di affermare, come una combinazione di terrore e fiducia nel popolo, la riattivazione di una delle figure tipiche di ogni terrore egualitario-rivoluzionario, l'« informatore » che denuncia i colpevoli alle autorità. (Nel caso dello scandalo Enron, la rivista T'ime ha giustamente celebrato come veri eroi pubblici le persone che lavoravano all'interno e che fecero la soffiata alle autorità finanziarie).[59]

La sfida ecologica non offre, dunque, una possibilità unica di reinventare l'« idea eterna » del terrore egualitario?

Note

Introduzione

1. Il rovesciamento obbedisce alla stessa logica della corretta risposta della sinistra illuminata al tristemente famoso motto di Joseph Goebbels, « Quando sento la parola cultura, impugno la mia pistola »: « Quando sento le pistole, impugno la mia cultura».

2. Cfr. la sua intervista Demokratie befordert Bullshit, in Cicero, marzo 2007, pp. 38-41.

3. T- Eckhart, Gesù entrò, in I sermoni, a cura di M. Vannini, Paoline, Milano, 2002,p.105.

4. Cosa significa questo Salto della Fede rispetto al prendere posizione riguardo a questioni politiche specifiche? Non si è ridotti a sostenere gli atteggiamenti abituali della sinistra liberale, con la clausola che « non siamo ancora la Cosa Reale », che il Grande Salto rimane davanti a noi? Si tratta di una questione chiave: no, non è cosi. Anche se qui, all'interno del contesto esistente, sembrano non esserci spazi per atti radicali di emancipazione, il Salto della Fede ci rende liberi per un atteggiamento assolutamente privo di scrupoli e aperto rispetto a tutte le possibili alleanze strategiche: ci permette di spezzare il circolo vizioso del ricatto della sinistra liberale (« se non voti per noi, la destra limiterà l'aborto, porterà avanti leggi razziste...»), e di trarre profitto dalla vecchia intuizione di Marx sul fatto che i conservatori intelligenti spesso vedono in maniera più acuta (e sono più consapevoli degli antagonismi dell'ordine esistente) dei liberali progressisti.

5. Cfr. T. Dufresne, Killing Freud: 2(y^{h} Century Culture and the Death

of Psycboa- nalysis, Continuum, London, 2004.

6. Cfr. Il libro nero del comunismo, a cura di S. Courtois, Mondadori, Milano, 2007.

7. Cfr. Il libro nero della psicoanalisi, a cura di C. Meyer, Fazi, Roma, 2006.

8. Citato in E. Aeschimann, Mao en chair, in Libération, 10 gennaio 2007.

9. F. Regnault, Notre objet a, Verdier, Paris, 2003, p. 17.

Capitolo primo

1. Nel film, tuttavia, c'è un dettaglio ingenuo, un dettaglio che offre un perfetto esempio del « soggetto supposto sapere »: quando gli agenti del Mossad vogliono sapere il luogo in cui si trovano coloro che hanno organizzato gli assassinii di Monaco (per ucciderli), si rivolgono a un misterioso gruppo francese, una specie di famiglia allargata che svolge un'ordinaria vita contadina in un'ampia casa di campagna, con polli e bambini che scorrazzano nel giardino, ma i cui membri maschi, in un modo che non viene mai spiegato, sembrano sapere tutto riguardo a dove si trovi l'intero covo di terroristi e spie.

2. Epigrafe di Living Room Dialogues on the Middle East, citato in W. Brown, Re- gulatingAversion, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2006.

3. Von Trieron von Trier, Faber and Faber, London, 2003, p. 2.52.

4. Come succede (quasi) sempre, sono debitore di questa affermazione a Eric Santner.

5. Per chiarire ulteriormente queste distinzioni, si confrontino due esempi politico-ideologici. Il primo: sono un funzionario comunista che segue il rituale ideologico con una distanza interiore, convinto che sto solo giocando un gioco superficiale che non riguarda il mio vero Sé («

la vita è altrove», come ha affermato Milan Kundera); oppure, come nel romanzo di Eric Ambler, sono sposato con una donna ricca e per dare fastidio ai suoi amici ricchi e conservatori, inizio provocatoriamente a leggere letteratura comunista e a far finta di crederci - tuttavia, vengo gradualmente catturato dal mio stesso gioco e divento veramente un comunista...

6.1. Kant, Scritti politici, Utet, Torino, 1995, p. 219.

7. Anche la soluzione offerta dall'ovvia eccezione, dall'etica buddista della solidarietà con ogni essere vivente, è più che altro una forma di indifferenza universalizzata: imparare a liberarsi da un'empatia eccessiva (e questo è il motivo per cui essa può mutarsi facilmente nell'opposto della compassione universale, ovvero, nella promozione di una spietata attitudine militare, come è adeguatamente dimostrato dal destino del buddismo zen).

8. Questa lezione di Benjamin non viene raccolta da Habermas, che fa esattamente la cosa che non si dovrebbe fare: porre un ideale « linguaggio in generale » - universale pragmatico - direttamente come norma del linguaggio realmente esistente.

9. Cfr. T.W. Adorno, Minima moralia, Einaudi, Torino, 1994, pp. **30-32**.

10. Cfr. M. Baigent, R Leigh, I segreti della Germania nazista, Newton & Compton, Roma, 2000. Questa cortese riluttanza non è il corollario della memorabile scena del film di Ingmar Bergman L'uovo del serpente (per altri aspetti un fallimento), in cui un gruppo di criminali nazisti si avvicina al proprietario di un nightclub ebreo e gli chiede educatamente: «Per favore, potrebbe spostare i suoi i bicchieri, in modo che non si rompano? » Dopo che lo ha fatto, i criminali lo afferrano brutalmente per i capelli e gli sbattono la testa sul tavolo fino a schiacciargliela in una poltiglia sanguinolenta.

11. Cit. R. Pippin, The EthicalStatus ofCivility, in The Persisterne of Subjectivity, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 223-238.

12.Il punto di vista politicamente corretto mette in atto un misterioso rovesciamento dell'odio razzista per l'Altro: esso mette in scena una sorta di ironica negazione hegeliana del rifiuto e dell'odio dell'Altro apertamente razzisti, della percezione dell'Altro come il Nemico che minaccia il nostro stile di vita. Nella visione politicamente corretta, la violenza dell'Altro contro di noi, per quanto deplorevole e crudele possa essere, è sempre una reazione al «peccato originale» del nostro (di noi uomini bianchi, imperialisti, colonialisti ecc.) rifiuto e della nostra oppressione dell'Altro. Noi, uomini bianchi, siamo responsabili e colpevoli, l'Altro reagisce soltanto in quanto vittima; siamo noi da condannare, l'Altro deve essere compreso; il nostro è il dominio della morale (della condanna morale), mentre quello degli altri chiama in causa la sociologia (le spiegazioni sociologiche). E facile vedere come, al di là della maschera di estrema autoumiliazione e autocritica, questa posizione di autentico masochismo etico ripeta il razzismo nella sua sua forma più autentica: per quanto in chiave negativa, il proverbiale « ritornello dell'uomo bianco » è qui - noi, uomini bianchi, siamo i soggetti della Storia, mentre gli altri in ultima istanza reagiscono ai nostri mis(fatti). In altre parole, è come se il vero messaggio della moralistica autocritica politcamente corretta fosse: se non possiamo più essere il modello di democrazia e civilizzazione per il resto del mondo, possiamo almeno essere il modello del Male.

13.Cfr. C. Lefort, Saggi sul politico: XIX-XX secolo, Il Ponte, Bologna 2007.

14. Cfr. S. Zizek, Looking Awry, MIT Press, Cambridge, MA,

1991.

15.Cfr. M. Mauss, Saggio sul dono, in Teoria generale della magia, Einaudi , Torino, 1980.

16. Cfr. C. Lévi-Strauss, Introduzione all'opera diM. Mauss, in Mauss, op. cit.

17.Cfr. J.P Dupuy, Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après le 11 sep- tembre, Bayard, Paris, 2002.

18. Cfr. P. Bourdieu, Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2003.

19. K. Marx, Il capitale, voi. I, Editori Riuniti, Roma, 1980, p. 112.

20. Cfr. M. Sahlins, L'economia dell'età della pietra. Scarsità e abbondanza nelle società primitive, Bompiani, Milano, 1980.

21.A. Bradley,La tragedia di Shakespeare, Il Saggiatore, Milano,

1964, p. **195**.

22. Seguendo questa linea si potrebbe affermare che delle grandi tragedie di Shakespeare solo Macbeth e Otello siano realmente delle tragedie: Amleto è già un melodramma semicomico, mentre ReLear varca il confine ed è una commedia in senso proprio (paragonabile al Tito Andronico, altra superba commedia).

23. W. Shakespeare, Troilo e Cressida, in Opere, voi. IV, trad. di C.V. Lodovici, Einaudi, Torino, 1960, p. 22.

24. Ibid., p. 65.

25. A. Badiou, Logiques du monde, Editions du Seuil, Paris, 2006, p. 443.

26.J. Lacan, Il seminario. Libro XX. Ancora: 1972-1973, Einaudi Torino, 1983,p.5.

27. Badiou, Logiques du monde, cit., p. 533.

28. Ibid., pp. 442-445.

29. Cfr. F. Benslama, La Psychanalyse à l'épreuve de l'Islam, Aubier, Paris, 2002, pp. 77-85.

30. Uno degli eccessi ridicoli di questa commistione tra fondamentalismo religioso e approcci scientifici sta prendendo piede oggi in Israele, in cui un gruppo religioso convinto della verità letterale della profezia del Vecchio Testamento che il Messia verrà quando

nascerà un vitello completamente rosso, sta spendendo enormi quantità di energia per produrre questo vitello attraverso la manipolazione genetica.

31. Possiamo dunque vedere come si sbaglino coloro che rimproverano a Lacan di feticizzare il Simbolico in un Ordine quasi trascendentale: com'era chiaro a Lacan nel 1938, quando scrisse i suoi Complexes familiaux, la nascita della psicoanalisi è legata alla crisi e alla disintegrazione di quella che allora chiamò « l'immagine paterna ». O, come sostenne decenni dopo, il soggetto della psicoanalisi non è altro che il soggetto cartesiano della scienza moderna. E per coloro che hanno mal interpretato questa diagnosi, in quanto essa avrebbe implicato un richiamo - o almeno un'aspirazione - ai bei vecchi tempi in cui l'autorità paterna era ancora incontestata e pienamente funzionale, mi si lasci ricordare che per Lacan la crisi dell'autorità paterna che diede la nascita alla psicoanalisi (ovvero, che rappresenta la condizione storica principale per la sua ascesa) è strido sensu sintomale: il punto unico di eccezione che ci consente di formulare la legge universale soggiacente.

32. Devo questa idea a Alenka Zupancic, Ljubljana.

33. Devo questa idea a Glyn Daly, University of Northampton.

34. J. Bardach, K. Gleeson, L'uomo del gulag. Il Saggiatore, Milano, 2001.

35. Per questo non è sufficiente osservare che se le esigenze sessuali dei preti non trovano uno sfogo legittimo, devono necessariamente esplodere in modo patologico: permettere ai preti cattolici di sposarsi non risolverebbe nulla; non avrebbe come risultato che i preti svolgano il loro lavoro senza molestare ragazzini, dal momento che la pedofilia è generata dall'istituzione cattolica del sacerdozio in quanto « trasgressione inerente », come suo osceno corollario segreto.

36. Il caso della Turchia attuale è cruciale per una corretta comprensione della globalizzazione capitalistica: il sostenitore politico della globalizzazione è il partito islamico « moderato » al governo, del primo ministro Erdogan.

37. B. O'Reilly, Culture Warrior, Broadway Books, New York, 2006, pp. 175-176.

38. Citato in A. de Baecque, Andrei Tarkovskij, Cahiers du Cinema, Paris, 1989, p. 110.

39. In altre parole, se Tarkovskij stesse facendo la stessa cosa di Nemanja (Emir) Kusturica, ma a un altro livello? Kusturica mette in scena per l'Occidente i Balcani perfetti, presi in un autentico ciclo di violenza appassionata, mentre Tarkovskij gioca il ruolo dell'ingenua spiritualità autenticamente russa.

40. J. Gray, Cani di paglia. Pensieri sull'uomo e altri animali, Ponte alle Grazie, Milano, 2003, p. 26.

41. Ibid, p. 170.

42. Questo rovesciamento è analogo a quello che caratterizza la dialettica hegeliana della necessità e della contingenza. A un primo approccio, sembra che il loro principio unitario sia la necessità, ovvero, che la necessità ponga se stessa e medi la contingenza come il campo esterno in cui essa esprime/attualizza se stessa: la contingenza è necessaria, il risultato dell'autoesternazione e automediazione della necessità speculativa. Tuttavia, è fondamentale integrare questa unità con il suo opposto, con la contingenza come principio unitario di sé e della necessità. L'elevazione di una necessità a principio strutturante del campo contingente della molteplicità è un atto contingente, si può quasi dire: l'emergere di una lotta contingente («aperta») per l'egemonia. Questo spostamento corrisponde allo spostamento da S a $, dalla Sostanza al Soggetto. Il punto di partenza è una molteplicità contingente; attraverso la sua automediazione (« autorganizzazione spontanea »), la contingenza genera/pone la sua necessità immanente, nello stesso modo in cui l'Essenza è il risultato dell'automediazione dell'Essere. Una volta che l'Essenza emerge, essa pone retroattivamente « i propri presupposti», ovvero, sottopone a sublazione i suoi presupposti in momenti subordinati della sua autoriproduzione (l'Essere è transustanziato in Apparenza); questo porre, tuttavia, è retroattivo.

43. Cfr. M. Bond, The Pursuit of Happiness, in New Scientist, n. 4 ottobre 2003.

44. Cfr. M. Epstein, Pensieri senza un pensatore: la psicoterapia e la meditazione buddista, Ubaldini, Roma, 1996.

45. La « ricerca della felicità » è a tal punto un elemento chiave del « sogno (ideologico) americano » che si tende a dimenticare l'origine contingente di questa frase: « Noi riteniamo che le seguenti verità siano di per se stesse evidenti; che tutti gli uomini sono stati creati uguali, che sono dotati dal loro Creatore di alcuni Diritti inalienabili, che fra questi sono la Vita, la Libertà e la ricerca della Felicità ». Qual è l'origine di questa « ricerca della felicità » aggiunta in modo un po' goffo a questo famoso passaggio di apertura della Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti? La sua origine è John Locke, che aveva affermato che tutti gli uomini hanno i diritti naturali della vita, della libertà e della proprietà; l'ultimo diritto fu sostituito dalla « ricerca della felicità » in sede di negoziazione sulle bozze della Dichiarazione, come un modo per negare agli schiavi neri il diritto alla proprietà.

46. T. Metzinger, Being No One. The Self-Model Theory ofSuhjectivity, MIT Press, Cambridge, MA, 2004, p. 620.

47. Ivi.

48. M,p.621.

49. S. Harris, La fine della fede. Religione, terrore e il futuro della ragione, Nuovimondimedia, Città di Castello, 2006, pp. 170-171.

50. Ibid.,pp. 165-171. 5Ì.Ibid.,p. 169.

52. Un esempio più volgare: se un adolescente dichiarasse pubblicamente in classe «Mi masturbo regolarmente», la reazione scioccata della classe sarebbe: «Tutti lo facciamo e lo sappiamo, quindi perché ce lo dici pubblicamente? »

Capitolo secondo

1. A questa serie bisognerebbe aggiungere Esodo di Leon Uris, come esercizio di « realismo sionista ».

2. Aveva già fatto ricorso a un rovesciamento simile in Rivelazioni, il romanzo sulla persecuzione sessuale, in cui una donna perseguita sessualmente un uomo.

3. Cfr. M. Crichton, Preda, Garzanti, Milano, 2004.

4. Secondo una lettura marxista volgare, si sarebbe tentati di vedere in questa paura del collettivo di nanoparticelle che si autorganizzano, libere dal controllo del loro creatore umano, uno spostamento della paura della coscienza di classe dei lavoratori (o di altri gruppi oppressi).

5. J. Lacan, Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi. 1964, Einaudi, Torino, 2003, p. 192.

6. Non è strano che il primo climax del romanzo sia quando un gruppo di scienziati distrugge la nube, entrando in una caverna nascosta nel deserto, il luogo del Male, in cui la nube si rigenera. Allo stesso modo in Mangiatori di morte, un gruppo di guerrieri vikinghi entra nella caverna di una tribù di uomini di Neanderthal cannibali per uccidere il loro capo matriarcale.

7. Crichton, Preda, cit., p. 431. 8.iM.,p.433.

9. ibid.,p. 437.

10. In realtà non sono così sorprendenti, se ci si ricorda la fascinazione stalinista per l'organizzazione della produzione cinematografica in stile hollywoodiano come fabbrica dei sogni. Boris Shumyatsky, il capo della produzione cinematografica negli anni Trenta, visitò Hollywood e, rimastone colpito, pianificò di costruire una Hollywood sovietica sul mar di Crimea. Sfortunatamente, la scoperta alla fine degli anni Trenta che era un agente imperialistico impedì l'esecuzione del nobile piano: al suo posto ci fu l'esecuzione di Shumyatsky.

11. Colmo dell'ironia, l'eccezione è fornita dall'attore che impersonava

il ruolo del protagonista del film, Gerd Wiesler, un agente della Stasi il cui compito è piazzare i microfoni e ascoltare tutto quello che la coppia fa: Wiesler scoprì che sotto la DDR sua moglie aveva fornito informazioni su di lui.

12.R. Boyes, Final Forgiveness for Spy Who Betrayed his Wife to the Stasi, in The Times, 6 gennaio 2007. C'è qualcosa di misterioso nell'arresto di Vera nella DDR che oggi può essere spiegato facilmente: « Quando ci vennero prese le impronte digitali, dovemmo sedere su un pezzo di tessuto. Questo veniva poi messo in un vasetto sottovuoto perché volevano catturare il nostro odore. Mi sai dire perché? » Ora lo sappiamo: per rintracciare i movimenti dei dissidenti che tentavano di evadere la Stasi usava i cani, dando loro il tessuto da annusare, in modo che potessero seguirne la traccia.

13.Si rimprovera spesso alla lettura hegeliana di Antigone di ignorare la dimensione potenzialmente incestuosa dell'attaccamento di Antigone a suo fratello, come la ragione segreta per cui lei lo innalza a eccezione (basti richiamare le righe scandalose, così imbarazzanti che i commentatori, a partire da Goethe, le hanno spesso eliminate considerandole un'interpolazione tarda, sul fatto che lei avrebbe fatto ciò che stava facendo -mettendo a rischio la propria vita per assicurargli un funerale adeguato - solo per suo fratello, mai per i suoi genitori o per i suoi figli). Mentre un tale sospetto di attaccamento incestuoso sarebbe fuor di luogo in una famiglia ordinaria, Hegel avrebbe dovuto ricordare che abbiamo a che fare qui con la famiglia di Edipo, il luogo per eccellenza dell'incesto paradigmatico. Tuttavia, ciò che dovrebbe rendere sospettosi rispetto a questa critica è che nella sua lettura dettagliata dell'Antigone anche Lacan ignora questo elemento: per quanto insista sul ruolo dell'« eccezione fraterna » di Antigone, non si avventura mai in speculazioni sulla sua dimensione incestuosa. Cosa sta accadendo qui? Lévi-Strauss cita da qualche parte una tribù i cui membri credono che tutti i sogni abbiano un significato sessuale, eccetto i sogni con un contenuto sessuale esplicito. Esattamente la stessa cosa vale per Antigone: per un vero freudiano, un tale attaccamento da parte di una sorella per un fratello segnalerebbe un desiderio incestuoso, eccetto, ovviamente, nel caso di Antigone, dal momento che la famiglia è già segnata dall'incesto.

14. T. Holland, Persian Pire, Litde, Brown, London, 2005.

15.F. Del Lucchese, J. Smith, We needa PopularDiscipline Contemporary Politics and the Crisis of the Negative, intervista con Alain Badiou, Los Angeles, 2 luglio 2007 (inedita).

16. S. Freud, Introduzione alla psicoanalisi, in Opere, voi. Vili, Bollati Boringhieri, Torino, 1976, p. 391.

17.Un procedimento simile è attivo nella dimensione metaforica del linguaggio quotidiano. Prendiamo il caso di un editore che vuole criticare un manoscritto che gli è stato sottoposto; invece di dire brutalmente « il testo deve essere riscritto in modo che almeno le sue parti più stupide siano eliminate », fa ironicamente allusione al fatto che « il testo avrà probabilmente bisogno di una disinfestazione »: questa sostituzione metaforica non introduce un riferimento molto più infausto ai germi e agli insetti da uccidere ecc.?

18. E. Burke, Letters on the Proposalsfor Peace with the Regicide Directory of Trance, Letterl (1796), in The Works and Correspondence of the Right Honorable Edmund Burke, nuova edizione (London, 1852), voi. V, p. 256.

19. M. Shelley, Frankenstein, Newton Compton, Roma, 1993,

p. **54**.

20. Ibid.,p. 103.

21.Ivi.

22. PB. Shelley, L'Inghilterra nel 1819, in Opere, a cura di F. Rognoni, Einaudi- Gallimard, Torino, 1995, p. 211.

23. Shakespeare, Troilo e Cressida, cit., p. 97.

24.Ibid.,p.5S.

25. Nel 1937-38, mentre aspettava l'esecuzione nella prigione di Lubyanka a Mosca, Nikolaj Bucharin scrisse in modo prolifico,

completando quattro manoscritti importanti (libri sulla filosofia marxista e sul socialismo e la cultura, un romanzo e un libro di poesie. I manoscritti sopravvissero miracolosamente e i primi tre sono ora disponibili in inglese). La chiave di quest'opera straordinaria sono il contesto in cui fu scritta e il suo destinatario: Bucharin sapeva che sarebbe presto stato eliminato e che i libri non sarebbero stati pubblicati, e stava dando i manoscritti alla sua guardia carceraria perché fossero consegnati a Stalin (che li conservò). Per quanto fossero stati scritti come libri pensati per un pubblico anonimo, il loro vero destinatario era un'unica persona, Stalin, che Bucharin, in questo ultimo gesto disperato, cercava di affascinare con il suo talento intellettuale.

26. Devo lo stimolo a questa interpretazione di Kafka a una conferenza di Avital Ronell, data a Sass-Fee il 10 agosto del 2006.

27. F. Kafka, Lettera al padre, Feltrinelli, Milano, 2006, p. 28.

28. Ibid.,p. 14.

29. Ibid., p. 21.

30. Ibid.,p.24.

31 Ibid.,p. 16.

32. M.,p.31.

33. Cfr. J. Lacan, Libro VII: l'etica della psicoanalisi, 1959-1960, Einaudi, Torino, 2008.

34. Kafka, Lettera alpadre, cit., p. 62.

35.lbid.,p. 64.

36.lbid.,p.66.

37. lbid., pp. 66-67. Cosa dire di figure come « Odradek », un oggetto parziale in linea con il più tardo « innominabile » di Beckett, che è definito anche come « cruccio del padre »? In una parentesi nella sua

lettera al padre, Kafka si identifica con Josef K. del Processo. Tuttavia, nel caso di Odradek, il cruccio è quello del

padre, ed è lo stesso Odradek a sopravvivere al padre come suo cruccio oggettivato.

38.lbid.,p.60.

39. lbid, p. 61.

40. lbid, p. 59.

41. lbid., p. 60.

42. lbid., p. 70.

43. Ibid.,pp. 70-71.

44. Gioco di parole tra litter (rifiuto) e letter (lettera). (N.d.T.)

Capitolo terzo

1. G.K. Chesterton, All'insegna della spada spezzata, in I racconti di Padre Brown, Edizioni Paoline, Milano, 1962, p. 216.

2. lbid., pp. 221,227.

3. lbid., p. 227.

4. lbid.,p.229.

5. Ibtd., p.232.

6. G.W.F. Hegel, Fenomenologia dello spirito, La Nuova Italia, Firenze, 2001, p. 411.

7. Chesterton, All'insegna della spada spezzata, cit., p. 227.

8. P. Sloterdijk, Ira e tempo, Meltemi, Roma, 2007, p. 200

9. G.K. Chesterton, L'uomo che fu giovedì, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1984,p.51.

10. La stessa concezione era stata formulata già da Heinrich Heine, nella sua Storia della religione e della filosofia in Germania del 1834, benché come un fatto positivo, ammirevole: cfr. H. Heine, Per la storia della religione e della filosofia in Germania, Edizioni dell'Esame, Milano, 1945.

11. T. Eagleton, Holy Terror, Oxford University Press, Oxford,

2005, pp.50-51.

12.J.A. Miller, Le Neveu de Lacan, Verdier, Paris, 2003, pp. 146**147**.

13. E. Brown, Politics out ofHistory, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2001, pp. 22-23.

14. lbid., p. 28.

15. lbid., p. 122.

16. lbid., p. 128.

17. lbid., pp. 122-123.

18. lbid.,p. 128.

19. lbid., p. 137.

20. Generalmente Nietzsche viene stranamente decontestualizzato/destoricizzato dagli stessi autori che invece sono talmente desiderosi di contestualizzare/storicizzare Lacan e altri per mostrare le loro tendenze metafisiche e repressive: nella lettura esemplare di Nietzsche fornita da Deleuze questa dimensione scompare totalmente (mentre invece lo stesso autore si sofferma spesso sui dettagli rispetto all'antisemitismo di Wagner - grande oppositore di Nietzsche - collocandolo nel suo contesto storico...)

21.Ovviamente questo parallelismo ha i suoi limiti, il più ovvio dei quali

è che il coinvolgimento iraniano di Foucault è stato percepito come un gesto solitario idiosincratico, in contrasto con l'opinione pubblica democratica liberale egemone, mentre il coinvolgimento di Heidegger nel nazismo seguiva la tendenza dominante tra gli intellettuali conservatori radicali tedeschi.

22. J. Afary, K.B. Anderson, Foucault and the Iranian Revolution, The University of Chicago Press, Chicago, 2005, pp. 3-4.

23. M. Foucault, Sollevarsi è inutile?, in Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3.1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 132.

24. G. Deleuze, Pourparler, Quodlibet, Macerata, 2000, p. 225.

25. Foucault, Sollevarsi è inutile, cit., p. 134.

26. Tuttavia, questo momento magico di unità entusiasta di una volontà collettiva non è un caso esemplare di ciò a cui Lacan fa riferimento come identificazione immaginaria? Qui, a proposito di questo caso, si può osservare nel suo aspetto più puro lo spostamento nell'insegnamento di Lacan: mentre il Lacan degli anni Cinquanta avrebbe indubbiamente congedato questa unità entusiastia come disconoscimento immaginario della sovradeterminazione simbolica, il tardo Lacan avrebbe individuato in essa l'irruzione del Reale.

27. M. Foucault, L'esprit d'un monde sans esprit, in Dits et écrits, voi. II, Gallimard, Paris, 2001, pp. 743-755.

28. Ivi.

29. Foucault, Sollevarsi è inutile?, cit., p. 133.

30.JM.,p.l**34**.

31.Foucault, L'esprit d'un monde sans esprit, cit.

32. F. Benslama, La Psychanalyse ài''épreuve de l'Islam, Aubier, Paris, 2002, p. 320.

33. Ivi.

34. E. Nolte, Martin Heidegger tra politica e storia, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 352-353.

35. M. Wrathall, How to Read Heidegger, Granta, London,

2005, p. 87.

36. lbid., p. 86.

37. S. Fuller,Kuhn vs. Popper, Icon Books, Cambridge, 2006, p. 191.

38. M. de Beistegui, The New Heidegger, Continuum, London, 2005, p. 87.

39. lbid., pp. 175-176.

40. H. Arendt, Le origini del totalitarismo, Edizioni di Comunità, Milano, 1989, p. 454.

41. Cfr. H. Arendt, Sulla rivoluzione, Einaudi, Torino, 2006.

42. R. Pippin, The Persistence of Subjectivity, Cambridge University Press, Cambridge, 2005,p.165.

43. lbid., p. 22.

44.DeBeistegui,op. cit., p. 182.

45. Ivi.

46. Wrathall, op. cit.,p. 82.

47. Ibid.,pp. 79-80.

48. Ibid.,pp. 81-82.

49. M. Heidegger, Introduzione alla metafisica, Mursia, Milano, 1990, p. 45.

50. Faye, op. cit., p. 358.

5[1]. M,p.333.

52. lbid., p. 247.

53. Ibid.,p.2\l.

54. lbid, p. 382.

55. lbid,p. 367.

56. J.F. Kervégan, La vie éthiqueperdue dans ses extrèmes..., in Lectures de Hegel, a cura di O. Tinland, Livre de Poche, Paris,

2005, p. 283.

51. lbid.,p. 291.

58. Il problema qui, ovviamente, è se la dinamica di mercato procuri realmente ciò che promette. Essa non genera una destabilizzazione permanente del corpo sociale, specialmente attraverso la crescita delle distinzioni di classe e la nascita di una « massa» privata delle condizioni di vita di base? La soluzione di Hegel è stata molto pragmatica: ha optato per misure palliative secondarie, come l'espansione coloniale e, specialmente, il ruolo mediatore dei ceti [Stände]. Il dilemma di Hegel rimane il nostro oggi, a distanza di due secoli. L'indizio più chiaro di questo limite storico di Hegel è il suo duplice uso dello stesso termine Sitten (costumi, ordine etico sociale): esso indica l'unità immediata organica che dobbiamo lasciarci alle spalle (l'ideale della Grecia antica) e l'unità organica più alta che deve essere realizzata nello Stato moderno.

59. Faye, op. cit.,p. 376.

60. lbid., p. 221.

61. lbid., p. 247.

62. lbid., p. 240.

63. lbid, p. 238.

64. G.W.F. Hegel, Lineamenti di filosofia del diritto, Rusconi, Milano, 1998, p. 477.

65. lbid., p. 479.

66. lbid. ,p. 483.

61 .Ivi.

68. I marxisti che si sono fatti beffa di Hegel hanno dovuto pagare o prezzo di questa negligenza nella forma del leader che, ancora una volta, non solo incarnava direttamente la totalità razionale, ma la incarnava pienamente, come una figura di Conoscenza piena, non solo come l'idiota che mette i puntini sulle « i ». In altri termini, un leader stalinista non è un monarca, il che lo rende molto peggiore...

69. Hegel, Lineamenti di filosofia del diritto, cit., pp. 619-620.

70. Faye, op. cit.,p. 239.

71. Heidegger, Introduzione alla metafisica, cit., pp. 141-142.

72. Faye, op. cit, p. 457.

73. lbid., p. 467.

74. Cfr. M. Heidegger, Nietzsche, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2005.

75. Disponibile online in www.slate.com/id/2107100.

76. M. Heidegger, Domande fondamentali della filosofia, Mursia, Milano, 1990, p. 38.

77. La fedeltà autentica è la fedeltà al vuoto stesso: all'atto della perdita, dell'ab bandono/cancellazione dell'oggetto. Perché il morto dovrebbe essere l'oggetto di attaccamento per eccellenza? Il nome di questa fedeltà è pulsione di morte. Nel modo in cui abbiamo a che fare

con il morto si dovrebbe forse - contro l'elaborazione del lutto tanto quanto contro l'attaccamento malinconico al morto che torna sotto le spoglie del fantasma -asserire la massima cristiana: « lascia che i morti seppelliscano i loro morti ». L'ovvio rimprovero a questa massima è: cosa dobbiamo fare quando i morti rifiutano di rimanere morti, ma continuano a vivere in noi, infestandoci con la loro presenza spettrale? In questo caso si potrebbe affermare che la dimensione più radicale della pulsione di morte freudiana fornisce la chiave del modo in cui dobbiamo leggere la massima cristiana « lasciare che i morti seppelliscano i loro morti »: ciò che la pulsione di morte cerca di eliminare non è la vita biologica, ma la vita dell'aldilà - essa si sforza di uccidere l'oggetto perso per la seconda volta, non nel senso del lutto (l'accettazione della perdita attraverso la simbolizzazione), ma in un senso più radicale dell'obliterazione della struttura simbolica, la lettera in cui sopravvive lo spirito del morto.

78. G.K. Chesterton, Ortodossia, Morcelliana, Brescia,2005, p.

17.

79. Ma che dire dell'insistenza di Heidegger sulle sue radici etniche? Per quanto mettesse l'accento sulla propria germanicità così come sul ruolo unico della lingua tedesca, in un certo senso dovette tradire le sue radici: tutto il suo pensiero è segnato dalla tensione tra greci e tedeschi. Le radici tedesche devono essere ricondotte alle origini greche: le due non possono semplicemente essere unite in una storia lineare dello sviluppo della metafisica occidentale. Le radici tedesche hanno il proprio contenuto, irriducibile alle origini greche (si veda, per esempio, in Untenvegs zur Sprache, la sua analisi del Geist [spirito] come « una fiamma che brucia se stessa », preparando la strada alla nozione dell'idealismo tedesco di soggettività che pone se stessa - Heidegger sostiene che non si trova questa nozione di «spirito » in greco); e il greco rimane comunque un linguaggio straniero che deve essere decifrato.

80. Informazione personale ricevuta dal professore Wolfgang Schirmacher, New York/Saas Fee.

81. Cfr. J. Derrida, Dello spirito: Heidegger e la questione, Feltrinelli,

Milano, 1989.

82. Cfr. B.W. Davis, Heidegger and the Will, Northwestern University Press, Evanston, IL, 2007.

83. Cfr. S. Zizek, Il soggetto scabroso: trattato di ontologia politica, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2003, cap. 1.

84. Per non dare l'impressione che trascuriamo il modo in cui la nozione di volontà sostiene non solo la sete teconologica di controllo e di dominio, ma anche lo spirito militaristico di desiderio di lotta e sacrificio, bisogna ricordare che la Gelassenheit non ci protegge in nessun modo dal coinvolgimento tecnologico e militare più devastante: in questo senso il destino del buddismo zen giapponese dice tutto.

85. Davis, op. cit.,p. 303.

86. M. Heidegger, Sentieri interrotti, La Nuova Italia, Città di Castello, 1993, p. 331.

87. H. Arendt, La vita della mente, Il Mulino, Bologna, 1987, p. **5**[22].

88. Davis, op. cit., p. 282.

89. lbid., pp. 297-298.

90. lbid., p. 297.

91. lbid.,p. 299.

92. lbid.,p.289.

93. lbid., p. 294.

94. Ivi.

95. Wrathall, op. p. 87.

96. Cfr. G. Fried, Heidegger's Polemos: Protri Being to Politics, CT, Yale University Press, New Haven, 2000.

97. Eraclito, Frammento 53, in I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle, a cura di A. Lami, Bur, Milano,

1991, p. 217. Per inciso, l'inizio del frammento in greco, con il verbo alla fine (nel modo greco) richiama stranamente ciò che ogni amante di cultura popolare oggi conosce come il modo di Yoda, lo gnomo eracliteo dei film della serie Guerre stellari, che pronuncia sentenze profonde mettendo il verbo alla fine. Così l'inizio (Polemos panton men pater esti) dovrebbe essere tradotto nella lingua di Yoda: « Conflitto padre di tutte le cose è...»

98. Heidegger, Introduzione alla metafisica, cit., p. 72.

99. Stalin, Materialismo dialettico e materialismo storico: www.marx.org/italiano/- reference/Stalin/ diamat.html.

100. Heidegger, Introduzione alla metafisisca, cit., pp. 158-175.

101. Con una mossa abituale, Heidegger si affretta ad aggiungere che la prima vittima di questa violenza è il Creatore stesso, il quale deve essere cancellato con l'avvento del nuovo Ordine che ha fondato: questa cancellazione può prendere forme diverse, dalla distruzione fisica - da Mosé sino a Giulio Cesare, sappiamo che la figura fondatrice deve essere uccisa - alla caduta nella follia, come nel caso di Hòlderlin.

Capitolo quarto

1. Cfr. Badiou, lntroduction, in Logiques des mondes, cit.

2. La trappola, ovviamente, risiede nell'ambiguità del termine «popolo»: il popolo in cui bisogna avere fiducia è quello composto da individui « empirici » o si sta facendo riferimento al Popolo, in nome del quale si può trasformare il terrore del popolo contro i nemici del popolo in terrore contro il popolo stesso?

3. I suoi elementi potevano già essere colti, ovviamente, nei precedenti rivoluzionari «millenaristi» (dagli ussiti cechi a Thomas Mùnzer) e nel Commonwealth di Cromwell.

4. Per una descrizione storica equilibrata del Terrore, cfr. D. Andress, The Terror. Civil War in the French Revolution, Little, Brown, London, 2005.

5. Cfr. DequoiMaiest-ilcoupable, in Liberation, 3 maggio 2007.

6. Robespierre, Sui principi di morale politica, in La rivoluzione giacobina, cit., p. 169.

7. lbid, p. 172.

8. R. Scurr, FataiPurity, Chatto and Windus, London, 2006.

9. A. Fraser, Head of Revolution, in The Times, 22 aprile 2006, p.

9.

10. Badiou, Logiquesdes mondes, cit., p. 98.

11. L.A.L. Saint-Just, Oeuvres choisies, Gallimard, Paris, 1968, p.

33°.

12.E aveva ragione: come oggi sappiamo, durante gli ultimi giorni di libertà, il re Luigi XVI stava complottando con forze straniere al fine di iniziare una guerra tra la Francia e le potenze europee, in cui il re avrebbe assunto la posizione del patriota, mettendosi alla guida dell'esercito francese, e poi negoziato un pace onorevole per la Francia, riconquistando la propria piena autorità. In breve, il « gentile » Luigi XVI era pronto a far piombare l'Europa in una guerra per salvare il proprio trono...

13.M.F.I. Robespierre, Reponse de la Convention nationale aux manifestes des rois ligués contre la République, in Oeuvres complètes, Ernest Leroux, Parigi, 1910- 67, voi. IX, p. 229.

14. W. Benjamin, Per una critica della violenza, in Angelus novus, Einaudi, Torino, 1995, pp. 5-30.

15. F. Engels, Introduzione all'edizione tedesca del 1891, in K. Marx, La

guerra civile in Francia, Editori Riuniti, Roma, 1980, p. 28.

16.M.F.I. Robespierre, Sul processo aire, discorso pronunciato alla Convenzione nazionale il 3 dicembre 1792, in La rivoluzione giacobina, Edizioni Studio Tesi, Pordenone, 1992, p.83.

17. M.F.I. Robespierre, L'ultimo discorso. Convenzione Nazionale, 8 termidoro - 26 luglio 1794, in Scritti rivoluzionari, M&B Publishing, Milano, 1995, pp. 173-174.

18. M.F.I. Robespierre, Discours du 5 novembre 1792, in Textes choisis, a cura di J. Poperen, Editions Sociales, Paris, 1973, t.

[11] pp. 54 [s]gg.

19. Ivi.

20. A. Badiou, Il secolo, Feltrinelli, Roma, 2006.

21. Cfr. la dettagliata analisi in C. Lefort, The Revolutionary Terror, in Democracy and Politicai Theory, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN, 1988, pp. 50-88.

22. Citato in lbid., p. 63.

23. Citato in lbid., p. 65.

24. Citato in lbid., p. 64.

25. Mao Tse-Tung, Sulla giusta soluzione delle contraddizioni in seno al popolo, in Opere, voi. XIV, Edizioni Rapporti Sociali, Milano, 1993, p. 123.

26. Mao Tse-Tung, La bomba atomica non può intimorire il popolo cinese, in Opere, voi. XII, Edizioni Rapporti Sociali, Milano,

1992, p. 151.

27. Citato in B. Daizen Victoria, Zen WarStories, Routledge, London 2003, p. 132.

28. lbid., pp. 106-107.

29. In latino: « quaeratur via qua nec sepultis mixtus et vivis tamen exemptus erres» (Seneca, Oedipus, 949-951).

30. Robespierre, Sul processo aire, cit., pp. 81-82.

31. M. Washington, in www.pbs.org/wgbh/amex/brown/filmmore/reference/ interview/washington05 .html.

32. Ivi.

33. Cfr. H.D. Thoreau, Disobbedienza civile, SE, Milano, 2007.

34. W. Brown, States oflnjury, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1995, p. 14.

35. Che dire del tentativo piuttosto ridicolo di Robespierre di imporre una nuova religione civica che celebrava l'Essere Supremo? Lo stesso Robespierre ha espresso concisamente la ragione principale della sua opposizione all'ateismo: « L'ateismo è aristocratico» (M. Robespierre, Oeuvres Complètes, Ernest Leroux, Paris, 1910-67, voi. X, p. 195). L'ateismo era per lui l'ideologia degli aristocratici cinici edonisti, che avevano perso ogni senso di missione storica.

36. Su questa linea alcuni marxisti occidentali hanno identificato lo stalinismo con il « modo di produzione asiatico », concependolo come una nuova forma di « dispotismo orientale». Il paradosso qui è che per i russi tradizionalisti valeva l'esatto opposto: « È stata sempre una fantasia occidentale quella di vedere Lenin e Stalin come despoti 'orientali'. I grandi tiranni del diciottesimo e del ventesimo secolo in Russia erano occidentalizzanti» (L. Chamberlain, The Philosphy Steamer, Adantic Books, London, 2006, p. 270).

37. E. Lévinas, Les Imprévus de l'histoire, Fata Morgana, Paris, 1994 p. 172.

38. Cfr. M. Heidegger, Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana, Guida, Napoli, 1998.

39. Hegel, Fenomenologia dello spirito, cit., p. 297.

40. F.W.J. Schelling, Le età del mondo. Guida, Napoli, 2000,

pp. 54 sgg.

41. G.M. Derluguian, Bourdieu's Secret Admirer in the Caucasus, The University of Chicago Press, Chicago, 2005.

42. L. Boltanski, E. Chiapello, The NewSpirit ofCapitalism, Verso, London, 2005, p.EX

43. lbid., p. XVII.

44. Mao Tse-Tung, Sulla contraddizione, in Opere, voi. V, Edizioni Rapporti Sociali, Milano, 1991, pp. 220-221.

45. lbid., p. 205.

46. Mao Tse-Tung, Annotazioni a «Problemi economici del socialismo nell'URSS» di Stalin, in Opere, voi. XVII, Edizioni Rapport Sociali, Milano, 1993, pp. 63-64.

47. A. Badiou,Metapolitica, Cronopio, Napoli, 2002, p. 14.

48. Le prese di posizione più recenti di Toni Negri e Michael Hardt non sono una sorta di conferma inaspettata di questa posizione di Badiou? Seguendo una necessità paradossale, il loro (focalizzarsi sull') anticapitalismo li ha portati a riconoscere la forza rivoluzionaria del capitalismo, così che, come hanno recentemente affermato, non c'è più bisogno di combattere il capitalismo, poiché il capitalismo sta già generando un potenziale comunista in se stesso -« il divenire-comunista del capitalismo », per usare dei termini deleuziani...

49. Mao Tse-Tung, Sulla giusta soluzione delle contraddizioni in seno al popolo, in Opere, voi. XIV, Edizioni Rapporti Sociali, 1993, pp. 96,101.

50. Mao Tse-Tung, Discorso su problemi di filosofia, in Opere, voi. xxn, Edizioni Rapporti Sociali, Milano, 1994, p. 43.

51.lbid., p. 42.

52. lbid., p. 37.

53. J. Chao, J. Halliday, Mao. La storia sconosciuta, Tea, Milano, 2008. Ovviamente quest'opera è molto tendenziosa ed è stata sottoposta a dure critiche: si veda in particolare A. Nathan, Jade and Plastic, in London Review of Books, 17 novembre 2005.

54. Heidegger ha torto anche nella sua lettera a Marcuse, quando paragona l'Olocausto alla deportazione dei tedeschi dall'Europa dell'Est del 1946-47. Herbert Marcuse aveva ragione nella sua risposta: la differenza tra il destino degli ebrei e quello dei tedeschi dell'Europa dell'Est era, in quel momento, la linea sottile che separa la barbarie dalla civiltà.

55. Mao Tse-Tung, Discorso su problemi di filosofia, cit., p. 41.

56. lbid, p. 40.

57. S. Beckett, L'innominabile, in Molly. Malone muore. L'innominabile, Sugarco, Milano, 1994, p. 441.

58. Non è strano, allora, che quando descrive « il metodo democratico per risolvere le contraddizioni all'interno del popolo » Mao sia costretto a evocare la propria versione, appunto, della « negazione della negazione », attraverso la formula dell'« unità-critica-unità »: « a partire dal desiderio di unità, risolvere le contraddizioni attraverso la critica o la lotta, e arrivare a una nuova unità su nuove basi. Nella nostra esperienza è questo il metodo corretto per risolvere le contraddizioni all'interno del popolo ».

59. Mao Tse-Tung, Discorso su problemi di filosofia, cit., p.

34.

60. Shelley, La mascherata dell'anarchia, in Opere, cit., pp.

153-155.

61. C'è una breve allusione in questa direzione nel mezzo del film; tuttavia essa non viene sviluppata.

62. J. Spence, Mao Zedong, Fazi, Roma, 2004, pp. Vin, IX.

63. A. Badiou, Logiques des mondes, pp. 62-70.

64. lbid, pp. 543-544.

65. G.W.F. Hegel, Enciclopedia delle scienze filosofiche, Bompiani, Milano, 2000, p. 889.

66. F. Jameson, The Seeds of Time, Columbia University Press, New York, 1994, p. 89.

67. lbid., p. 90.

68. Il ritiro di Che Guevara da tutte le funzioni ufficiali, e persino dalla cittadinanza cubana, per dedicarsi alla rivoluzione mondiale - questo gesto suicida consistente nel tagliare i legami con l'universo istituzionale - è stato realmente un atto? O è stata una fuga dal compito impossibile della costruzione positiva del socialismo, dalla fedeltà alle conseguenze della rivoluzione, e dunque un'ammissione implicita di fallimento?

69. B. Massumi, Navigating Movements, in M. Zournazi (a cura di), Hope, Routledge, New York, 2002, p. 224.

70. Si veda il reportage RenewedFaith, in Time, 8 maggio

2006, pp. 34-35.

71.1. Kant, Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo, in I. Kant et al., Che

cos'è l'illuminismo, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma, 1997, p. 50.

72. Cfr. Even What's Secret Is a Secret in China, in The Japan Times, 16 giugno 2007, p.17.

73. Cfr. E. Weizman, Israeli Military Using Post-Structuralism as «Operational Theory», disponibile online in www.frieze.com. Cfr. Anche Hollow Land, Verso, London, 2007, cap. 7.

74. G.G. Chang, China in Revolt, in Commentary, dicembre

2006, disponibile online in www.commentarymagazine.com.

75. Robespierre, L'ultimo discorso, cit., p. 173.

76. G.W.F. Hegel, Lezioni di filosofia della storia, Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. 361-362.

77. S. Beckett, Worstward Ho, in Compagnia e Worstward Ho, Jaca Book, Milano, 1986^.67.

Capitolo quinto

1. Cfr. supra, Capitolo IV.

2. Citato da O. Figes, Natasha's Dance, Alien Lane, London, 2001,

p. **447**.

3. lbid, p. 464.

4. lbid., pp. 480-481.

5. lbid., p. 482.

6.1. MacDonald, TheNeiv Shostakovich, Pimlico, London, 2006, p.

299.

7. J.G. Blight, P. Brenner, Sad and Luminous Days: Cuba's Secret Struggles with the Superpower after the Cuban Missile Crisis, Rowman and Litdefield, New York, 2002.

8. Citato in lbid., p. 23.

9. Le lettere sono disponibili online in www.cubanet.org/ref/dis/10110201.htm.

10. La premessa di Castro, secondo cui il potere distruttivo di queste armi è così grande e la velocità del loro lancio così grande che l'aggressore avrebbe un considerevole vantaggio iniziale è molto problematica: è certo - e questo, d'altronde, è il presupposto della logica della Distruzione Reciproca Assicurata - che l'attacco nucleare a sorpresa di una delle superpotenze nucleari non sarebbe riuscito a distruggere tutte le armi nucleari dell'avversario e che l'avversario avrebbe conservato una riserva sufficientemente ampia per contrattaccare. Tuttavia, c'è un modo per leggere la richiesta di Castro come un caso di ragionamento strategico «razionale» - e se fosse stato motivato da un calcolo spietato e cinico illuminato da questo scenario? L'esercito statunitense avrebbe invaso Cuba con forze convenzionali; poi, USA e URSS si sarebbero distrutti a vicenda (e forse insieme all'Europa) con le armi nucleari, rendendo l'occupazione statunitense priva di senso, così che Cuba (insieme alla maggior parte del Terzo Mondo) sarebbe sopravvissuta e avrebbe trionfato.

11. S. Kotkin, A Conspiracy So Immense, in The New Republic Online 13 febbraio 2006.

12.S. Montefiore, Gli uomini di Stalin: un tiranno, i suoi complici e le sue vittime, Rizzoli, Milano, 2005, p. 194.

13.Cfr. il meraviglioso saggio di A. Yurchak, Everithing Was Forever, Until It Was No More, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2006 p. 52.

14. V. Sebestyen, Budapest 1956: la prima rivolta contro l'impero sovietico, Rizzoli, Milano, 2006, p. 107.

15.Fino a tempi recenti, sopravvivevano tracce di uno spazio totalmente saturato semanticamente nel discorso ufficiale cinese; in filosofia è qualcosa che si combina comicamente con altri caratteri che testimoniano il carattere « organizzato » e pianificato della ricerca filosofica. Un amico che ha visitato l'istituto di filosofia di una delle anonime (per noi europei) città cinesi da 2-4 milioni di abitanti mi ha

raccontato di essere stato sorpreso di scoprire all'entrata un ampio tabellone contenente i risultati del programma di ricerca filosofica degli ultimi cinque anni - quali argomenti ontologici, epistemologici, estetici ecc., erano stati chiariti. Conversando con un membro di questo istituto, gli pose una domanda riguardo all'esistenza indipendente dalla sua mente della tavola di fronte a lui. Il ricercatore rispose: « Mi dispiace, non posso ancora dare una risposta definitiva: secondo il nostro programma quinquennale questo argomento sarà trattato solo nel 2008 ! »

16. Questo, per inciso, non è vero: Linea di condotta fu messo in scena molte volte davanti ad ampie folle di lavoratori, con una grande orchestra e un coro che suonavano e cantavano la musica composta da Hanns Eisler, nei primi anni Trenta, come parte della propaganda e dell'attività culturale del Partito comunista tedesco. Ciò che è vero è che il dramma suscitò molte reazioni critiche sulla stampa ufficiale del partito: facendo attenzione a non respingere Brecht, un autore molto popolare e prestigioso che aveva recentemente dichiarato il suo sostegno ai comunisti, esse esprimevano comunque il loro disagio rispetto alla « linea politica sbagliata » del dramma. Successivamente il dramma scomparve effettivamente dalla scena per più di mezzo secolo: a parte un breve revival del Berliner Ensemble all'inizio degli anni Cinquanta, la sua prima messa in scena pubblica (nuovamente del Berliner Ensemble) ebbe luogo alla fine degli anni Novanta. Lo stesso Brecht e i suoi curatori letterari (sua moglie, Helene Weigel, e la figlia Barbara) rifiutarono tutte le richieste di metterlo in scena.

17.D. Caute, TheDancer Dejects, Oxford University Press, Oxford 2003, p. 295.

18. Si può sostenere che Brecht faccia solo finta di sottoscrivere il meccanismo, che richiede un assassinio giustificato politicamente, e che la strategia dialettica soggiacente sia fare in modo che lo spettatore pensi autonomamente e portarlo a rifiutare la tesi esplicita del dramma e a entrare pienamente in empatia con la vittima. Tuttavia, una lettura di questo tipo, se condotta sino in fondo, porta alla conclusione assurda che per decenni Brecht abbia fatto finta di essere uno stalinista per generare nel proprio pubblico una ripugnanza verso lo stalinismo...

19. Questo è il morivo per cui la migliore risposta psicoanalitica a questa massima morale è immaginare cosa significherebbe per un masochista prometterci che seguirà questa massima nella sua relazione con noi.

20. Pubblicato per la prima volta dalla Pravda, 21 dicembre 1994. Sotto questa nota, Stalin aggiunse a matita blu: «Ahimé, cosa vediamo, cosa vediamo? », D. Rayfield, Stalin e i suoi boia. Una analisi del regime e della psicologia stalinisti, Garzanti, Milano,

2005, p. 33 e nota 17, p. 504.

21. Vale lo stesso per un edonista radicale ateo come il Marchese de Sade: lettori perspicaci della sua opera (come Pierre Klossowski) misero in rilievo molto tempo fa che la compulsione a gioire che guida il libertino sadiano implica un riferimento nascosto a una divinità segreta, a ciò che Lacan chiamava l'« Essere-Supremo-del-Male », un Dio oscuro che chiede di essere nutrito con la sofferenza degli innocenti.

22. Cfr. l'eccezionale introduzione di L.T. Lih a Stalin's Letters to Molotov, CT, Yale University Press 1995, New Haven, pp. 60-64.

23. lbid., p. 48.

24. Ivi.

25. V.I. Lenin, A Gorkij. Scritta a metà novembre 1913, in Opere complete, voi. XXXV, Edizioni Rinascita, Roma, 1955, pp. 75

78.

26. lbid., p. 78.

27. L. Trockij, Dwr/o d'esilio 1935, Il Saggiatore, Milano, 1969, p. 187.

28. Stalin, Lenin è morto. Discorso pronunciato alll Congresso dei Soviet dell'URSS, in Opere complete, voi. 6, Edizioni Rinascita, Roma, 1952, p. 65.

29. Cfr. J. Brent, V.P. Naumov, Stalin's Last Crime, HarperCollins, New York, 2003.

30.1. Buchanan, Deleuzism, Duke University Press, Durham, NC, 2000 p.5.

31. Il riferimento è a G. Leggett, The Cheka: Lenin's PoliticaiPolice, Oxford University Press, Oxford, 1981.

32. L. Chamberlain, The Philosophy Steamer, Atlantic Books, London, 2006, pp. 315-316.

33. Come è ben noto, dopo la morte di Stalin, Terrorismo e comunismo di Trotskij fu trovato nella sua biblioteca, pieno di annotazioni che segnalavano l'approvazione di Stalin.

34. Cfr. I. Halfin, The Bolsheviks' Gallows Laughter, in Journal of Politicai Ideolo- gies, ottobre 2006, pp. 247-268.

35. lbid., p. 247.

36. J. Arch Getty, O.V. Naumov, The Road to Terror. Stalin and the Self-Destruc- tion of the Bolsheviks, 1929-39, Yale University Press, New Haven e London, 1999, p. 370.

37. lbid., p. 394.

38. F. Kafka, Il processo, Newton Compton, Roma, 1989, p. 45.

39. Arch Getty, Naumov, The Road to Terror, cit., p. 322.

40. T.W. Adorno e W. Benjamin, The Complete Correspondence 1928-1940, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999, p. 252.

41. S. Johnson, The Eighth Wonder, in The Gramophone, luglio 2006, p. 28.

42. Citato da I. MacDonald, The New Shostakovichh, Pimlico, London, 2006, p. 1.

43. Sul versante opposto, la mancanza di questa distanza spiega il tragico destino di Evald Ilyenkov, probabilmente uno dei filosofi marxisti sovietici di maggior talento: prese il proprio marxismo sul serio, come un profondo impegno personale, e il prezzo che pagò per esso fu che, nel 1979, si suicidò per disperazione. Per inciso, Ilyenkov era un appassionato wagneriano, per il quale «Lanello dei Nibelunghi era. Il capitale di Marx tradotto in musica ».

44. MacDonald, op. cit., p. 300. Si noti la misteriosa categoria di « dissidenza non verbale»: cioè una dissidenza implicita nell'atmosfera della musica, che può essere negata verbalmente, così che la stessa opera che celebra ufficialmente il socialismo, come la Quinta o la Settima Sinfonia di Shostakovich, « in realtà » ne è un rifiuto dissidente!

45. lbid., p. 304.

46. Ronald Woodley, testo di accompagnamento alla registrazione di Marta Ar- gerich e Gidon Kremer (Deutsche Grammophon, 431,803-802).

47. Shostakovich è qui più tradizionale di Prokofiev; l'esemplare «esplosione della Cosa » nella sua opera è indubbiamente il secondo movimento della sua Decima Sinfonia, uno scherzo breve, ma violentemente energetico, dagli accordi taglienti, a cui si fa solitamente riferimento come al « ritratto di Stalin » (sebbene non si possa fare a meno di chiedersi perché -perché non semplicemente un'esplosione di vitalità eccessiva?) E interessante notare come questo movimento più breve di tutti gli altri (un po' più di quattro minuti, in confronto ai 23 minuti del primo e ai 12 del terzo e del quarto) funga nondimeno da fulcro energetico di tutta la sinfonia: il suo motivo selvaggio riecheggia negli altri movimenti, la sua energia eccessiva si rovescia sugli altri, come se fosse qui, nel secondo movimento, che si corre il pericolo di essere « bruciati dal sole »...

48.I. MacDonald, Prokofiev, Prisoner of the State, disponibile online in www.siue.edu/ ~aho/musov/prokofiev2 .html.

49. M. Tanner, ADissenting View, in The Gramophone, luglio

2006, p. 23.

50. Cfr. E. Maltby, «A BriefRomantic Interlude»: Dick and lane Go to 3 1/2 Sec- onds of the CLassic Hollywood Cinema, in D. Bordwell and N. Carroll (a cura di), Post-Theory, University of Wisconsin Press, Madison, WI, 1996, pp. 434-459.

51. lbid., p. 443.

52. lbid., p. 441.

53. lbid., p. 445.

54. Figes, op. cit. pp. 492-493.

55. lbid., p. 57.

56. K. Marx, Le lotte di classe in Trancia dal 1848 al 1850, Editori Riuniti, Roma, 1992,p.78.

57.Cfr. B. Feuchtner, Dimitri Schostakowitsch, Barenreiter/ Metzler, Kassel, Stoccarda e Weimar, 2002, pp. 125-126.

58. P. Levi, Se questo è un uomo. La tregua, Einaudi, Torino, 1989, p. 114.

59. Disponibile online in www.siue.edu/~aho/musov/basner/basner.html.

60. Cfr. B. Groys, Totalitarizm karnavala, in Bakhtinskii zbornik voi. m, Labirinth, Mosca, 1997.

61. R Overy, TheDictators, Penguin, London, 2004, pp.100-101.

62. Getty, Naumov, op. cit., p. 14.

63. Ivi.

64. A. Walicki, Marxism and the Leap to the Kingdom ofFreedom, Stanford University Press, Stanford, CA,1995, p. 522.

65. L'altro paradosso eccezionale è che, quando la prima versione del film venne rifiutata, perché non descriveva la vita del villaggio in uno spirito rivoluzionario socialista reale autenticamente ottimista, lo studio chiamò Isaac Babel a riscrivere la sceneggiatura.

66. S.M. Ejzenstejn, Ivan il Terribile, Feltrinelli, Milano, 1981, p. 146.

67. Cfr. Hegel, Fenomenologia dello spirito, cit., p. 297.

68. E stata spesso notata la fluidità e l'interscambiabilità dell'identità sessuale in Ivan: Fédor Basmanov prende il posto dell'avvelenata Anastasia come nuovo compagno di Ivan; Vladimir è effemminato e sua madre, Efrosinija, mascolinizzata; la corte polacca è ridicolmente effemminata e così via. Questa femminilizzazione culmina nella scena della corte inglese nella Parte III, in cui Elisabetta è impersonata da un uomo (il regista Michail Romm).

69. Ejzenstejn, op. cit., pp. 173-174.

70. lbid, p. 170.

71.Disponibile online in revolutionarydemocracy.org/rdv3n2/ ivant.htm.

72. Ejzenstejn, op. cit., pp. 183-188.

73. Cfr. Choe Sang-Hun, Barn and Raised in a North Korean Gulag, in International Herald Tribune, 9 luglio 2007, disponibile online in www.iht.com/articles/2007/ 07/09/news/korea.php.

74. Non troviamo il corrispettivo del rifiuto di pensare il nazismo come progetto politico realizzabile nel maggiore scandalo teoretico di Adorno (e della Scuola di Francoforte in generale): la totale assenza di un'analisi dello stalinismo nella sua opera (per non parlare di quella di Habermas e degli altri)?

75. Cfr. Nolte, Martin Heidegger tra politica e storia, cit.

76. Per inciso, Karl Kautsky, il teorico principale della Seconda Internazionale, già nei primi anni Venti, opponendosi alla dittatura

bolscevica, concepiva i fascisti come terroristi «imitatori», «avversari fraterni» dei bolscevichi, sostenendo che il bolscevimo era servito da scuola di tecnica repressiva per il fascismo: « il fascismo non è altro che il pendant del bolscevismo, Mussolini non è che la scimmia di Lenin » (M. Salvadori, Kautsky e la rivoluzione socialista 1880/1938, Feltrinelli, Milano, 1976, p. 268).

77. Gli scrittori anticomunisti come Nolte, che insistono sul parallelismo tra nazismo e comunismo, amano sottolineare che anche il nazismo si concepiva (e si designava) come una specie di socialismo («Nazionalsocialismo»), sostituendo la classe con la nazione. Tuttavia, è in questo caso che bisogna dare tutto il suo peso alla differenza tra socialismo e comunismo: si può ben immaginare un « nazionalsocialismo », ma (a dispetto di mostri storici come la Romania di Ceausescu e gli Khmer rossi in Cambogia) non c'è mai stato un « nazionalcomunismo ».

78. Citato in B. Lang, Heidegger's Silence, Cornell University Press Ithaca, NY, 1996, p. 21.

79. H. Marcuse, Marcuse a Heidegger, 13 maggio 1948, in Davanti al nazismo. Scritti di teoria critica 1940-1948, a cura di C. Galli e R. Laudani, Laterza, Roma-Bari, 2001, p.133.

Capitolo sesto

1. Miller, Le Neveu de Lacan, cit., p. 270.

2. Molti commentatori filoeuropei hanno contrapposto favorevolmente la disponibilità dei nuovi membri appartenenti all' Europa dell'Est dell'Unione a sopportare sacrifici finanziari al comportamento egoista e intransigente della Gran Bretagna, della Francia, della Germania e di alcuni altri vecchi membri. Bisogna, invece, aver ben presente l'ipocrisia della Slovenia e degli altri nuovi membri dell'Unione Europea: si comportano come i membri più recenti di un club esclusivo, che vogliono essere gli ultimi a entrare. Mentre accusano la Francia di razzismo, sono i primi a opporsi

all'ingresso della Turchia...

3. La tragedia, ovviamente, è che, almeno finora, il Linkspartei è nei fatti semplicemente un partito di protesta, privo di un programma globale di cambiamento fattibile.

4. H limite della postpolitica è esemplificato nel miglior modo possibile non solo dal successo del populismo di destra, ma dalle elezioni inglesi del 2005; a dispetto della crescente impopolarità di Tony Blair (veniva regolarmente votato come la persona più impopolare in Gran Bretagna), non c'era modo per cui questa insoddisfazione rispetto a Blair trovasse un'espressione politica effettiva; una frustrazione di questo tipo non può che fomentare pericolose esplosioni extraparlamentari.

5. Cfr. N. Cook, Beethoven: Symphony N. 9, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

6. Alcuni critici paragonano persino «gli assurdi grugniti» dei fagotti e dei contrabbassi che accompagnano l'inizio della marcia turca a scorreggie - cfr. Cook, Beethoven, p. 103. La storia di questi tentativi di riconoscere in un pezzo musicale gli echi di oscenità triviali è lunga e interessante. Si veda ciò che, nel 1881, Eduard Han-slick scrisse riguardo al Concerto per violino di Tchaichovsky: « Il finale ci trasporta alla bassa e meschina allegria di una festa russa. Vediamo facce selvagge e volgari, sentiamo imprecazioni oscene e l'odore della vodka... Il Concerto per violino di Tchaichovsky ci mette faccia a faccia con un'idea orribile: che ci possa essere della musica di cui possiamo sentire il cattivo odore» (Citato in Classicfm, ottobre 2006, p. 68). La risposta psicoanalitica spontanea a queste affermazioni è, ovviamente, che Hanslick sia qui messo faccia a faccia con le proprie orrende fantasie...

7. Frasi attribuite a Gottfried Frank, in Cook, op.cit, p. 93. Ovviamente queste righe non sono concepite come una critica di Beethoven. Al contrario, alla stregua di Adorno, si dovrebbe discernere in questo fallimento del quarto movimento l'integrità artistica di Beethoven: un indizio esatto del fallimento del progetto illuminista di fratellanza universale.

8. Ibid.,p. 93.

9. M. Solomon, citato in lbid., p. 93.

10. Cfr. C. Tugal, NATO's Islamists, in New Left Review, n. II, 4/ (marzo-aprile 2007).

11. Chiunque abbia una minima familiarità con il pensiero di Heidegger riconoscerà facilmente in queste frasi una parafrasi ironica del bel noto passaggio di Martin Heidegger, Introduzione alla metafisica, cit., p. 48.

12.Nel marzo del 2005 il Pentagono mise in circolazione il riassunto di un documento top-secret, che delineava il programma americano per il dominio globale militare. Esso invitava a un approccio più « proattivo » alla guerra, al di là della nozione troppo debole di azioni « preventive » e difensive. Si concentrava su quattro compiti chiave: costruire una cooperazione con gli stati deboli per sconfiggere le minacce terroriste; difendere la patria, includendo attacchi offensivi contro gruppi terroristi che stanno pianificando degli attentati; influenzare le scelte di paesi posti in posizione strategica, come la Cina e la Russia; prevenire l'acquisizione di armi di distruzione di massa da parte di stati ostili e gruppi terroristi. L'Europa accetterà tutto questo, accontentandosi del ruolo di Grecia anemica sotto il dominio del potente Impero Romano?

13.Cfr. E. Laclau, On populist reason, Verso, London, 2005.

14. Questa distinzione è analoga a quella sviluppata da Michael Walzer tra morale « massima » e « minima » (cfr. M. Walzer, Geografia della morale: democrazia, tradizioni e universalismo, edalo, Bari, 1999). Walzer porta l'esempio della grande manifestazione nelle strade di Praga nel 1989 che abbatté il regime comunista: sulla maggior parte degli striscioni si leggevano semplicemente degli slogan generali come «Verità », « Giustizia » o « Libertà », con cui persino i comunisti al governo potevano essere d'accordo. Il tranello stava ovviamente nel tessuto di rivendicazioni « massime » (specifiche, determinate) - libertà di stampa, elezioni multipartitiche - che indicavano ciò che il popolo intendeva con questi semplici slogan generici. In breve, la lotta non era semplicemente per la libertà e la giustizia, ma per il significato

di queste parole.

15.Laclau, On Populist Reason, cit., p. 88.

16. lbid., p. 90.

17.lbid., pp. 98-99.

18. Molti simpatizzanti del governo di Hugo Chàvez in Venezuela amano contrapporre lo stile Caudillo fiammeggiante e a volte clownesco di Chàvez al vasto movimento popolare di autorganizzazione dei poveri e degli emarginati che lo ha incredibilmente riportato al potere dopo che era stato deposto da un colpo di stato sostenuto dagli Stati Uniti. L'errore di questo punto di vista è quello di pensare che si possa avere il secondo senza il primo: il movimento popolare ha bisogno della figura di un leader carismatico in cui identificarsi. Il limite di Chàvez risiede altrove, nel fattore che gli impedisce di giocare il proprio ruolo: il denaro proveniente dal petrolio. E come se il petrolio fosse sempre un'ambigua benedizione, se non una vera e propria maledizione. Grazie a questa risorsa, Chàvez può continuare a compiere gesti populisti senza « pagarne tutto il prezzo », senza creare realmente qualcosa di nuovo a livello socio-economico. Il denaro rende possibile mettere in atto politiche incoerenti (misure populiste anticapitaliste che lasciano l'edificio capitalista fondamentalmente intatto), senza agire, ma rinviando l'azione, il cambiamento radicale. (A dispetto della sua retorica antistatunitense, Chàvez è molto attento a che i contratti venezuelani con gli Stati Uniti vengano rispettati regolarmente: è davvero un «Fidel con il petrolio»).

19. Si può facilmente immaginare una situazione determinata da una tensione tra un blocco di potere democratico istituzionale e un blocco populista di opposizione, in cui si dovrebbe assolutamente optare per il blocco democratico istituzionale, ad esempio, una situazione in cui un regime liberaldemocratico al potere è minacciato da un movimento razzista-populista su larga scala.

20. Nell' Età dell'innocenza di Edith Wharton, è la stessa giovane moglie di Newland a rappresentare il suo feticcio: può continuare la sua relazione con la contessa Olenska solo nella misura in cui la moglie è

supposta non saperlo. Nel momento in cui Newland apprende che la moglie era a conoscenza della sua relazione da molto tempo, non è più in condizione di realizzare la propria passione per la contessa, sebbene sua moglie ora sia morta e non ci siano ostacoli al matrimonio con la contessa.

21.Si veda in particolare C. Mouffe, The Democratic Paradox, Verso, London, 2000.

22. Cfr. Laclau, On Populist Reason, cit., p. 166.

23. Il migliore esempio aneddotico di ciò che è sbagliato in questo primo modo dell'universalità è la vicenda, durante la Prima guerra mondiale, di un soldato inglese di estrazione operaia in licenza dal fronte, arrabbiato a causa di un incontro con un giovane di ceto elevato che conduceva quietamente una vita squisitamente « british » (rito del tè, e così via), per nulla turbato dalla guerra. Quando esplode contro il giovane: «Come puoi startene seduto qui a spassartela, mentre stiamo sacrificando il nostro sangue per difendere il nostro stile di vita? », il giovane risponde con calma: « Ma io sono lo stile di vita che stai difendendo nelle trincee! »

24. Cfr. Laclau, On Populist Reason, cit., p. 183.

25. O. Marchart, Acting and the Act: On Slavoj Zizek's Political Ontology, in Truth of Zizek, a cura di P. Bowman e R. Stamp, Continuum, London, 2007, p. 174.

26. Cfr. C. Lévi-Strauss, Esistono le organizzazioni dualiste?, in Antropologia strutturale, Il Saggiatore, Milano, 1980, pp. 153-185; sui winnebago cfr. pp. 154-156.

27. G. Deleuze, Differenza e ripetizione, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1997, p.242.

28. Cfr. Lacan, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi, cit., Capitolo I.

29. E lo stesso rovesciamento continua oggi, laddove l'opposizione tra femministe liberali di sinistra e populisti conservatori è percepita

anche come l'opposizione tra le femministe e i multiculturalisti dei ceti medi e alti e i lavoratori bianchi del sud degli USA delle classi basse.

30. Possiamo dire, allora, che la politica è Tutto, una serie di totalizzazioni, attraverso l'imposizione di Significanti Maestri che unificano un campo in una totalità, incluse le eccezioni? Che dire del Non Tutto come politica? Dire che « ogni cosa è politico » è fuorviarne, la vera formula è: « non c'è niente che sia politico ». Invece, Stalin totalizzò la politica, e dovette pagarne il prezzo affermando l'eccezione (la tecnologia, il linguaggio ecc.) come apolitica, neutra da un punto di vista di classe. In altre parole, non è la politica a essere la pseudo-causa impassibile, un teatro di ombre in cui nondimento tutto viene deciso?

31.K. Marx, Prefazione a Per la critica dell'economia politica, in K. Marx, F. Engels, Opere, voi. XXX, Editori Riuniti, Roma, 1986, pp.

298-299.

32. E. Laclau, Why Constructing a People Is the Main Task of Radical Politics, in Critical inquiry, n. 32, estate 2006, pp. 657,680. Inoltre, Laclau sviluppa solo l'egemonia come particolare elevato a incarnazione/rappresentazione della Cosa impossibile; ciò che viene perso qui è il modo in cui l'elemento particolare che rappresenta il Tutto può farlo solo negando il carattere unificante del Tutto. Due esempi abusati dovrebbero essere sufficienti in questo senso: per

Marx, l'unico modo di essere un « realista in generale» è essere un repubblicano; per Hegel, l'uomo (che crea se stesso) in generale è un re (che è ciò che è per natura). Questa tensione precede la tensione amico/nemico riflessa nella lotta egemonica.

33. Per questo motivo, per esempio, quando qualcuno gioca il gioco di ritardare la rivelazione del contenuto a cui sta facendo riferimento, facendo ripetute allusioni, per poi ritrattarle, possiamo accusarlo di giocare un gioco sessualizzato, anche se il contenuto la cui rivelazione è continuamente rinviata è del tutto banale e asessuale.

34. Cfr. A. Funder, C'era una volta la DDR, Feltrinelli, Milano,

2005, pp. 156-161.

35. lbid., p. 159.

36. Marx, Il capitale, cit., p. 103.

37. K. Marx, F. Engels, Manifesto del partito comunista, Editori Riuniti, Roma, 1974, p. 59.

3 8. Y. Stavrakakis, The Lacanian Left, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007.

39. lbid., p. 30.

40. lbid., p. 115.

41. lbid., pp. 116-119.

42. lbid., p. 122.

43. lbid., p. 126.

44. lbid., p. 154.

45. In termini logici, lo stalinismo confuse negazione interna ed esterna: il fatto che la maggioranza della popolazione non condividesse la volontà rivoluzionaria di costruire una nuova società, che fosse semplicemente indifferente, fu interpretato come volontà negativa attiva, in altre parole una non volontà fu trasformata in volontà del no, in negazione attiva del sistema sovietico.

46. Ovviamente, non ogni resistenza a un procedimento di verità è un segno della sua falsità: Mao aveva ragione quando disse che è un bene essere attaccati dal nemico - un segno della correttezza della nostra posizione. Il problema della resistenza all'imposizione stalinista della «Verità » era che si trattava della resistenza del popolo, cioè della fonte di legittimità del regime.

47. Stavrakakis, op. cit.,p. 143.

48. Ibid., p. 141.

49. Ibid., p. 142.

50. Ibid., p. 130.

51. Ibid., p. 144.

52. Ibid., p. 133.

53. Ivi.

54. A. Badiou, Fifteen Theses on Contemporary Art, disponibile online in www.la- can. com/frameXXIH7 .htm.

55. Stavrakakis, op. cit., pp. 133-134.

56. Ibid., p. 142.

57. In modo simile, quando affermo che Stavrakakis non prende in considerazione l'utopia capitalistica, egli replica furiosamente di aver analizzato in dettaglio l'utopia consumistica capitalistica - come se non fosse chiaro dal contesto che io sto facendo riferimento alla natura utopica del meccanismo di mercato, rintracciabile nei difensori del capitalismo.

58. Ibid., p. 135.

59. L. Trotskij, Terrorismo e comunismo, Sugarco, Milano, **1977**, p. 84.

60. J.L. Borges, Altre inquisizioni, Feltrinelli, Milano, 1960, p. 108.

61. Deleuze, Differenza e ripetizione, cit., pp. 238-239.

62. Ibid., p. 109.

63. J. Williams, Gilles Deleuze's «Difference and Repetition»: A Criticai Introduction and Guide, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2003, p. 26.

64. T.S. Eliot, Tradizione e talento individuale, in II bosco sacro. Saggi sulla poesia e la critica, Bompiani, Bologna, 2003, pp.

69-70.

65. P. Hallward, Outofthis World, Verso, London, 2005, p. 135.

66. lbid., p. 139.

67. lbid., p. 54.

68. Williams, op. cit., p. 109.

69. J.P. Dupuy, Piccola metafisica degli tsunami. Male e responsabilità nelle catastrofi del nostro tempo, Donzelli, Roma,

2006, p. 19.

70. lbid., nota 10, p. 19.

71.Per Stavrakakis, la mia affermazione eccessiva della positività è in contrasto con l'eccessiva affermazione di negatività discorsiva di Laclau. E, come prevedibile, mentre il mio pensiero regredisce, quello di Laclau progredisce: nella sua opera più recente, ha già colmato la sua lacuna, in questo modo solo io rimango il « cattivo ragazzo ».

72. Stavrakakis, op. cit., p. 8.

73. lbid., p. 8.

74. lbid., pp. 9-10.

75. Per qualcuno che abbia una pur minima familiarità con Hegel, l'implicita equazione di Stavrakakis tra positività e infinito (immortalità) e negatività e finito (mortalità) è veramente sorprendente: se c'è una lezione da apprendere da Hegel, al di là di tutto il resto, è che la negatività (la negazione di ogni essere finito positivo/determinato) è il solo potere infinito che ci sia.

76. Stavrakakis, op. cit., p. 12.

77. Deleuze, Differenza e ripetizione, cit., p. 29.

78. Williams, op. cit., p. 105.

79. Deleuze, Differenza e ripetizione, cit., p. 137.

80. H. Bergson, Le due fonti della morale e della religione, a cura di Adriano Pessina, Laterza, Bari, 1995, p. 116.

81. lbid., p. 115 (corsivo mio).

82. H. Bergson, Pensiero e movimento, Bompiani, Milano,

2000, pp. 92-93.

83. Stavrakakis, op. cit., p. 16.

84. lbid.,p. 18.

85. lbid., p. 222.

86. lbid., p. 269.

87. E, per inciso, dal momento che a Laclau è chiaro che il populismo può essere anche reazionario, come possiamo tracciare un confine? Il problema della distinzione tra Eventi veri e falsi, attribuito a Badiou, si ripropone anche in questo caso.

88. Stavrakakis, op. cit., p. 282.

89. lbid., p. 275.

90. S. Zizek, Kevolutionat the Gates, Verso, London, 2004, p. **3**^{2}**9**.

91. Stavrakakis, op. cit., p. 278.

92.lbid.,p.219.

93. lbid., p. 279.

94. lbid., pp. 280-282.

95. Cfr. J.A. Miller, Le nom du pére, s'en passer, s'en servir, disponibile ondine: www.lacan.com.

96. Cfr. Ivi.

97. Per una spiegazione più dettagliata del modo in cui la distinzione tra desiderio e pulsione si rapporti al capitalismo, si veda il Capitolo I di Parallax View, MIT Press, Cambridge, MA, 2006.

98. R. Boothby, Freud as Philosopher, Routledge, New York,

2001, pp. 275-276.

99. Stavrakakis, op. cit., p. 281.

100. Non solo Lévi-Strauss, ma anche Foucault è stato vittima di una fantasia simile quando, nelle sue ultime opere, ha costruito l'immagine di un'etica dell'Antica Grecia precedente al modello cristiano della Caduta, del peccato e della confessione.

101. Stavrakakis, op. cit., p. 281. lQ2.Jfc«/.,p.281.

103. lbid., p. 282.

104. lbid., p. 279.

105. lbid., p. 279.

106. Sarebbe interessante rileggere da questa prospettiva Pietre miliari di Sayyd Qutb, manifesto del fondamentalismo islamico. L'esperienza formativa di Qutb è stato il suo periodo da studente negli Stati Uniti nei primi anni Cinquanta: il suo libro rivela il radicale risentimento a proposito della libertà sessuale e dell'attività pubblica delle donne che vi ha incontrato.

Capitolo settimo

1. Per una critica di questa nozione da un punto di vista marxista

tradizionale si veda W.F. Haug, Il tutto e l'affatto diverso. Critica della trascendenza rivoluzionaria pura, in Risposte a Marcuse, a cura di J. Habermas, Laterza, Bari, 1969, pp. 49-72.

2. Si veda il Capitolo IV.

3. Cfr. S. Critchley, Infinitely Demanding, Verso, London, 2007.

4. lbid., p. 139.

5. Cfr. S. Critchley, Di and Dodi Die, in Theory & Event, voi. 1, issue4,1997.

6. Critchley, Infinitely Demanding, cit., p. 10.

7. lbid., p. 11.

8. lbid., p. 55.

9. lbid., pp. 60-61.

10. lbid., p. 69.

ll.lbid.,p.ll.

12. lbid., p. 74.

13. lbid, p. 82.

14. Cfr. Lacan, Libro 7: l'etica della psicoanalisi, 1959-1960, cit.

15. Lacan, Il seminario. Libro20. Ancora: 1972-1973, cit., p. 5.

16. Critchley, Infinitely Demanding, cit., p. 10.

17. lbid., p. 1.

18. Per questo sarebbe interessante immaginare Antigone riscritta nello stile del Jasager e Neinsager di Brecht, dal punto di vista di Creonte, presentandola come una ragazza ostinata, non disponibile ad ascoltare le sue argomentazioni razionali (una sanguinosa guerra civile

si era appena conclusa; se Polinice, il traditore che aveva attaccato la città, avesse ricevuto un funerale adeguato, sarebbe potuta esplodere nuovamente un'ondata di uccisioni con centinaia di morti); o immaginare una realtà alternativa a quella di Antigone, che abbia inizio in una città in rovine, devastata dalla guerra fratricida, con il popolo che maledice una viziata e ostinata ragazza di corte, responsabile della distruzione; si apprende gradualmente che questa ragazza è Antigone - è riuscita a persuadere Creonte a permetterle di seppellire adeguatamente il fratello, e di conseguenza la guerra è scoppiata nuovamente...

19. Critchley, Infinitely Demanding, cit., pp. 115-118.

20. Ibid., p. 117.

21. Ibid., p. 122.

22. Ibid., p. 129.

23. Ibid., p. 129.

24. Ibid., p. 151.

25. Ibid., p. 124.

26. Ibid., pp. 5-6.

27. Ibid., p. 146.

28. Ibid., pp. 100-101.

29. A. Negri, Goodbye Mister Socialism, Feltrinelli, Milano,

2006, p. 110.

30. Ibid., p. 148.

31. Ibid., p. 144.

32. Ibid., p. 135.

33. K. Marx, Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, Laterza, Roma-Bari, 1997, II, p. 392.

34. G. Deleuze, F. Guattari, L'anti-Edipo, Einaudi, Torino,

1975, p. 38).

35. Negri, Gooby e Mister Socialism, cit., pp. 135-136.

36. Esiste un'inversione rara, ma interessante, di questa regola: quando gli antihegeliani feroci attaccano « Hegel » (la rappresentazione manualistica semplificata di Hegel), essi affermano inconsapevolmente come propria posizione antihegeliana un elemento centrale del pensiero di Hegel - Deleuze è forse l'esempio chiave in questo caso.

37. La versione di Negri della lotta tra idealismo e materialismo è la lotta tra il materialismo radicalmente democratico di Machiavelli-Spinoza-Marx e i sostenitori idealisti del capitalismo da Descartes a Hegel. lbid., p. 19.

38. lbid., p. 82.

39. Lo stesso vale per Deleuze, il loro mentore filosofico. Fredric Jameson ha messo in rilievo il fatto che il riferimento centrale deWAnti-Edipo, lo schema che sta dietro al suo ampio quadro storico, è I modi di produzione precapitalistici, il lungo frammento dei manoscritti dei Grundrisse in cui incontriamo Marx nella sua versione più hegeliana (tutto il suo schema del movimento storico globale si basa sul processo hegeliano dalla sostanza al soggetto).

40. Marx, Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, cit., p. 402.

41. lbid., p. 401.

42. lbid., p. 403.

43. lbid., p. 410.

44. Negri, Goodbye Mister Socialism, cit., p. 172.

45. lbid., p. 142. La prima cosa da sottolineare qui è l'oscillazione del « biopotere » tra l'elemento più generale che, secondo Foucault, caratterizza la modernità come tale (in cui l'obiettivo del potere non è più il regime legale proibitivo, ma la regolazione produttiva della vita) e il campo molto specifico aperto dalle scoperte biogenetiche: la prospettiva di una generazione diretta di (nuove) forme di vita.

46. lbid., p. 151.

47. lbid., 131.

48. lbid., p. 151.

49. Questo dualismo ha anche la forma generale della persistenza dello scarto tra il « regno della necessità » e il « regno della libertà »: contrariamente a Negri, che percepisce il processo produttivo del General Intellect come realizzazione diretta della libertà, Marx insiste sul fatto che libertà e necessità rimarranno separate, che il lavoro non può trasformarsi in gioco.

50. lbid., pp. 133-136

51.V.I. Lenin, Sulla nostra rivoluzione, in Opere, voi. XXin, Editori Riuniti, Roma, 1967^.438.

52. S. Beckett, Worstward Ho, in Compagnia e Worstward Ho, Jaca Book, Milano, 1986^.67.

53. Si può dire la stessa cosa di Chàvez in Venezuela: ovviamente si può dire che il Venezuela è un'anomalia, che Chàvez può sostenere la sua opposizione all'Impero precisamente perché riceve miliardi di dollari da esso (per il petrolio); tuttavia, attraverso questa anomalia, il Venezuela può non solo mobilitare movimenti sociali all'interno dei suoi confini, ma anche introdurre una nuova dinamica emancipatrice negli altri paesi, meno « anomali » dell'America Latina.

54. Le recenti tendenze del cinema mondiale non sono un indizio di questo spostamento verso la pluricentricità? L'egemonia di Hollywood

non si sta progressivamente sgretolando in seguito ai successi globali provenienti dall'Occidente europeo, dall'America Latina e persino dalla Cina, con film come The Hero, che ha superato Hollywood sul suo stesso terreno, quello dei grandi spettacoli storici e dei combattimenti pieni di effetti speciali?

55. Cfr. E. Todd, After the Empire, Constable, London, 2004.

56.1 risultati effettivi della politica statunitense nel Medio Oriente

(dal momento che il risultato definitivo dell'occupazione statunitense in Iraq è il predominio delle forze politiche proiraniane e che l'intervento militare in fin dei conti ha consegnato l'Iraq all'influenza iraniana) non confermano l'idea che Bush sia «oggettivamente» un agente iraniano?

57. Negri, Goodbye Mister Socialism, cit., pp. 123-124.

58. Ivi. Un'altra delle interpretazioni stranamente inadeguate di Negri è la sua nota sulla guerra nella ex Jugoslavia, rispetto alla quale assume la disintegrazione della Jugoslavia come risultato di un oscuro complotto di Germania, Austria e Vaticano, che hanno sostenuto finanziariamente e ideologicamente i nazionalismi assassini. Inoltre, come ci si poteva aspettare, Negri insiste sul fatto che la colpa è distribuita uniformemente: «Certo Milosevic non era peggio di Tudjman e i kosovari non sono migliori dei serbi... facendo precipitare la situazione fino a una lotta cannibalesca tra fazioni». L'inadeguatezza di questa lettura, al pari della sua preferenza per la Serbia, non può non saltare agli occhi: se gli agenti della disintegrazione della Jugoslavia sono stati i separatisti croati e sloveni, allora i serbi sono meno colpevoli... Inoltre, non è chiaro come spiegare in questi termini il momento originario della crisi, il problema kosovaro e l'ascesa al potere di Milosevic. In questo contesto, merito anch'io una breve menzione: «Mi ricordo Kusturica, il grande regista, mio vecchio amico. Avevamo organizzato una discussione sulla storia della Jugoslavia. C'era anche il professore Grmek, legatissimo al regime di destra croato. Beh, a momenti Kusturica lo picchiava e poi c'era Zizek, lo sloveno, che adesso è diventato più o meno trotskista, che non sapeva cosa dire...

Kusturica veniva accusato di essere filo-Milosevic, anche se tutta la sua filmografia è da sempre libertaria, fin dai suoi splendidi esordi» (p. 41). Devo ammettere che questo passaggio mi lascia un po' perplesso. Ciò a cui la mia designazione come « più o meno trotskista » fa riferimento si basa su menzogne che vanno al di là della mia possibilità di comprensione. Voglio ricordare le circostanze: un piccolo circolo si era riunito in un appartamento privato. Quando Kusturica arrivò (molto tardi, come si addice a una star), rimase a lungo in piedi davanti all'entrata del mio appartamento, mentre l'organizzatore del dibattito (un serbo di Vojvodina, né Negri né Kusturica) cercava di calmarlo e di dissuaderlo dall'iniziare una rissa (Kusturica aveva minacciato di rompere il naso a qualcuno di noi). Quando Kusturica finalmente si sedette al tavolo, iniziò ima lunga digressione poetica della quale la maggior parte di noi, in effetti, «non sapeva che dire», dal momento che non conteneva una linea di argomentazione chiara. Per quanto riguarda Kusturica e Milosevic, durante gli anni della guerra Kusturica viaggiava con un passaporto diplomatico serbo-jugoslavo; il suo Underground è stato finanziato dalla Serbia, e così via, per non citare il fatto che una persona chiamata Emir Kusturica non esiste, nel senso letterale del termine: dal momento che di recente è stato battezzato secondo il rito ortodosso e ha cambiato il suo nome dal musulmano « Emir » al decisamente serbo « Nemaja » (il nome di alcuni dei vecchi santi e re serbi, tra le altre cose). Per inciso, quando un paio di anni fa un regista montenegrino mise insieme un documentario consistente in numerosi video che provavano la preferenza pro-Milosevic e nazionalista serba di Kusturica (con molti momenti da far rizzare i capelli), il regista lo querelò e firme in sostegno furono raccolte in tutta la Jugoslavia.

59. lbid., p. 197.

60. Slavoj Zizek, Organs ivithout bodies: Deleuze and consequences, Roudedge, London, 2003.

61. Seguo qui Alain Badiou, sulla cui lettura di Deleuze mi baso ampiamente; si veda A. Badiou, La Clameurde l'Etre, Hachette, Paris, 1997.

62. M. De Landa, Intensive Science and Virtual Pbilosophy,

Continuum, New York, 2002, pp. 107-108.

63. lbid., p. 102.

64. L. Carroll, Alice nel paese delle meraviglie, Einaudi, Torino, 1978, p. 78.

65. Citato da R. MacFarquhar e M. Schoenhals, Mao's Last Revolution, Harvard University Press 2006, Cambridge, MA, p. 168.

66. Citato in lbid., pp. 168-169.

67. J. Holloway, Cambiare il mondo senza prendere il potere. Il singificato della rivoluzione oggi, Carta/Edizioni Intra Moenia, Roma-Napoli, 2004.

68. lbid., p. 125.

69. E, per inciso, l'economia pianificata del socialismo di stato non ha pagato un prezzo terribile per il fatto di aver privilegiato la produzione a spese del consumo, non riuscendo a fornire ai consumatori i beni di cui avevano bisogno e che volevano? Quando la sinistra postmarxista parla di « consumariato » come nuova forma del proletariato (cfr. A. Bard e J. Soderqvist, Netrocracy: The New Tower Elite and Life after Capitalism, Reuters, London, 2002), ciò che essa indica è la fondamentale identificazione tra lavoratore e consumatore: è per questa ragione che, nel capitalismo, un lavoratore deve essere formalmente libero.

70. Marx, Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, cit., p. 27.

71.K. Karatani, Transcritique. On Kant and Marx, MIT Press Cambridge, MA, 2003, p. 20.

72. lbid., p.290.

73. Sloterdijk, Ira e tempo, cit., p. 43 [traduzione leggermente modificata].

74. Hegel, Fenomenologia dello spirito, cit., pp. 340-341.

75.lbid, p.341.

76. Quando, ad esempio, la stessa argomentazione anti-illuminista reazionaria si basa sulle premesse ideologiche dell'Illuminismo, come spesso accade, dalla polemica di Robert Filmer contro John Locke sino ai tele-evangelisti, il cui modo di consegnare il messaggio mina il messaggio stesso: nelle loro performance mostrano le stesse caratteristiche che criticano così ferocemente nei loro oppositori liberali, dalla narcisistica indulgenza verso di sé alla spettacolarizzazione mediatica e commerciale.

77. Negri, Goodbye Mister Socialism, cit., p. 112.

78. Salvadori, Kautsky eia rivoluzione socialista 1880/1938, cit., p. 219.

79. E particolarmente interessante una delle argomentazioni di Trotskij sulla necessità di un partito di avanguardie. L'autorganizzazione nei consigli non può sostituire il ruolo del partito anche per una ragione politico-psicologica: il popolo « non può vivere per anni in uno stato ininterrotto di alta tensione e intensa creatività». Cfr. E. Mandel, Trotsky as Alternative, Verso, London, 1995, p. 81.

80. Per una chiara articolazione di questa posizione, si veda M.Jay, No Power to the Soviets, in Cultural Semantics, University of Massachussets Press, Amherst, MA, 1998.

81. Negri, Goodbye Mister Socialism, cit., p. 115.

82. La figura del leader non garantisce affatto la coerenza del programma politico, tutt'al contrario. Come dimostra il fascismo, la presenza carismatica del leader può funzionare anche come un feticcio la cui funzione è offuscare l'incoerenza, il carattere contraddittorio della politica che rappresenta: la politica effettiva del fascismo oscillava tra concessioni a differenti gruppi di pressione e questa incoerenza e mancanza di un programma chiaro era mascherata dal carisma del leader.

83. Ovviamente non bisogna coltivare aspettative utopistiche:

all'interno dell'attuale situazione globale, è probabile che l'esperiemento di Chàvez si concluda con un fallimento. Nondimeno, come avrebbe detto Beckett, sarà un «fallimento migliore».

84. Cfr. D. Postel, Reading «Legitimation Crisis» in Tehran, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2006.

Capitolo ottavo

1. A. Badiou, Logiques des mondes, Editions du Seuil, Paris, 2006,

p. **9**.

2. M. Safouan, Why Are the Arabs Not Free? The Politics ofWriting, Blackwell, Oxford, 2007.

3. Gray, Cani di paglia, cit., p. 64.

4. Badiou, Logiques des mondes, cit., pp. 9-17. In una delle sue vecchie canzoni, Wolf Biermann poneva la domanda: « C'è una vita prima della morte? », un rovesciamento materialista perfetto della domanda idealista tradizionale: « C'è una vita dopo la morte? » Ciò che preoccupa un materialista è: sono veramente vivo, qui e ora, o sto solo vegetando, come un mero animale umano piegato alla sopravvivenza?

5. Allora si deve insistere, contro Badiou, sulla stretta uguaglianza tra mondo e linguaggio: ogni mondo è sorretto dal linguaggio e ogni linguaggio « parlato » sorregge un mondo. Questo è quanto intendeva Heidegger con le sue tesi sul linguaggio come « casa dell'essere ». 6. La conoscenza, di per sé, è accessibile a tutti, nessuno è escluso a priori - come ha dimostrato Platone, uno schiavo può imparare la matematica nello stesso modo di un nobile - il ragionamento logico e la dimostrazione escludono l'autorità, il loro soggetto di enunciazione è per definizione universale, non importa chi sta ragionando.

7. Si può immaginare una versione umanitaria di questa forma pseudo-etica di ricatto: « Ok, basta con questa confusione sul neocolonialismo, la responsabilità dell'Occidente, e così via. Vuoi fare

veramente qualcosa per aiutare i milioni di persone che soffrono in Africa, o vuoi solo usarli per segnare dei punti nella tua battaglia ideologica? »

8. J.A. Miller, A Reading ofthe Seminar From an Other to the other, in Lacanian ink, 29 (2007), p. 40.

9. Cfr. A. Johnston, The Quick and the Dead: Alain Badiou and the Split Speeds of Transformation (saggio inedito).

10. Fu proprio Hegel che, nella sua critica alla «libertà astratta» dei giacobini, percepì la necessità di questo momento, liquidando il sogno liberale consistente nel- l'evitare il 1794, cioè, nel passare direttamente dal 1789 alla stabilizzazione della realtà quotidiana borghese. Il sogno denunciato da Robespierre come il sogno di coloro che « vogliono una rivoluzione senza rivoluzione » è il sogno di avere il 1789 senza il 1793, di avere la botte piena e la moglie ubriaca...

11. Badiou, Logiques des mondes, cit., p. 531.

12.lbid., p. 75.

13.Il paradosso è, dunque, che il titolo del primo grande libro di Badiou del quale Logiques des mondes rappresenta la seconda parte, Essere ed Evento, deve essere letto nello stesso modo dell'/o e l'Es di Freud: come un implicito riferimento al terzo termine mancante, Mondo, o, nel caso di Freud, Super Io.

14. A. Badiou, L'Entretien de Bruxelles, in Les TempsModernes, 526 (1990), p. 6.

15.A. Toscano, From the State to the World? Badiou and Anti-Capitalism, in Com- munication andCognition, voi. 36 (2003), pp. 1

2.

16. Una relazione a un convegno del 2002.

17.Badiou, Logiques des mondes, cit., pp. 543-544.

18. Quando Badiou parla di «verità eterne», verità transtoriche la cui universalità è trasversale agli specifici mondi e orizzonti di senso storici, questa universalità non è l'universalità mitica di un archetipo junghiano (anche se la sua descrizione dell'Idea del cavallo, dalla caverna preistorica a Picasso, giunge a volte pericolosamente vicino a essa), ma l'universalità non sensibile del Reale, ciò che Lacan chiama « mathema ».

19. Badiou, Logiques des mondes, cit., p. 547.

20. Con la tentazione di compiere un passo ulteriore e dire che è meglio avere uno Stato « cattivo », perché, in questo modo, le linee di demarcazione saranno tracciate chiaramente - la stessa logica che ha spinto i comunisti tedeschi nel 1933 ad affermare che Hitler era meglio della democrazia di Weimar: « con Hider sappiamo dove stiamo, la lotta è chiara »...

21. Questa vicenda è parte del curioso, ma sintomatico fenomeno di « anticomunismo tardivo» che si è sviluppato dopo il 2000 nella maggior parte dei paesi esteuropei postcomunisti (Lituania, Polonia, Repubblica Ceca, Ungheria, Slovenia...): il tentativo di criminalizzare il comunismo, di metterlo sullo stesso piano del fascismo e del nazismo (proibendo l'esposizione pubblica dei suoi simboli, inclusa la Stella Rossa). E facile mostrare che questa «equivalenza» è falsa, dal momento che implicitamente il comunismo è innalzato a crimine primario, mentre il fascismo è ridotto a una sorta di assassinio politico di imitazione, a una reazione e a un'imitazione del comunismo.

22. Brown, op. cit., p. 14.

23. lbid., p. 60.

24. lbid., p. 61.

25. Sono grato a Saroj Giri (Nuova Deli) che ha sviluppato in dettaglio questo legame tra affermazione della contingenza sociopolitica e innalzamento del capitalismo a necessità naturalizzata.

26. Negri, Goodbye Mister Socialism, cit., p. 125.

27. F. Del Lucchese e j. Smith, «We Need a Popular Discipline». Contemporary Poli- tics and the Crisis ofthe Negative, intervista ad Alain Badiou, Los Angeles, 2 luglio 2007.

28. Cfr. P. Hallward, Badiou: A Subject to Truth, Minnesota University Press, Minneapolis, MN, 2003.

29. Questo limite della democrazia non ha niente a che fare con la preoccupazione ordinaria degli esportatori liberali della democrazia: e se il risultato fosse la vittoria di coloro che si oppongono alla democrazia, e dunque la sua autoeliminazione? « Si tratta di una realtà terribile, con la quale dobbiamo fare i conti. Attualmente, siamo separati dall'oceano torbido dell'irrazionalità musulmana soltanto da un muro di tirannia e violazioni dei diritti umani che noi stessi abbiamo contribuito a innalzare» (Harris, La fine della fede, cit., p. 113). E da qui, com'è prevedibile, procede a giustificare la tortura... Se questa linea di ragionamento può sembrare convincente, essa non viene spinta fino in fondo; rimane ferma ai termini del tedioso dibattito liberale: « le masse musulmane sono abbastanza mature (culturalmente adeguate) per la democrazia o dobbiamo sopportare il dispotismo illuminato di chi li governa? » Entrambi i termini della scelta soggiacente (o imponiamo loro la nostra democrazia o sfruttiamo la loro arretratezza) sono falsi. La vera domanda è: e se «il muro della tirannia e del maltrattamento dei diritti umani che abbiamo aiutato a erigere» fosse precisamente ciò che sorregge e genera «il movimento oceanico della sragione musulmana»?

30. Ovvero: la « dittatura » in un dibattito libero è l'elemento dell'« affermazione finale» la cui evocazione è considerata conclusiva. Oggi, nel decostruzionismo postmoderno, è l'evocazione dell'identità nomadica contro quella fissa, del cambiamento contro la stasi, della moltitudine contro l'Uno ecc. - questo è il momento della dittatura.

31.Bulent Somay, lettera personale, 28 gennaio 2007. Sono tanto più contento di citare questo passaggio, dal momento che la lettera di Somay era profondamente critica nei miei confronti.

32. S. Schama, Cittadini. Cronaca della rivoluzione francese, Mondadori, Milano, 1999, p. 734.

33. Ropespierre, Sul processo al re, cit., pp. 79-80.

34. Il solo momento in cui il popolo «esiste» è durante le elezioni, che rappresentano precisamente il momento della disintegrazione di tutta la struttura sociale: nelle elezioni, il « popolo » è ridotto a una collezione meccanica di individui.

35. Miller, Le Neveu de Lacan, cit., p. 270.

36. Si può ovviamente affermare che un « governo delle masse» diretto sia costitutivamente instabile e che esso si trasformi necessariamente nel suo opposto, in una tirannia sulla massa stessa; tuttavia, questo spostamento non cambia in nessun modo il fatto che, appunto, abbiamo a che fare con uno spostamento, con un'inversione radicale.

37. Cfr, P. Hallward, Stating Equality, in New Left Review, n, 37 (gennaio-febbraio 2006).

Capitolo nono

1. G.A. Cohen, If you are an Egalitarian, How Come You're So Rich?, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2001.

2. D. Rennie, How Soviet Sub officer Saved World from Nuclear Conflict, in Daily Telegraph, 14 ottobre 2002.

3. Cfr. l'eccellente articolo di Mike Davis, Planets ofSlums. Urban Revolution and the InformaiProletariat, in Neiv Left Review, n, 26, (marzo-aprile 2004).

4. Non si dovrebbero classificare gli abitanti delle baraccopoli tra coloro che Marx, con disprezzo malcelato, liquidava come «sottoproletariato», «rifiuto» degenerato di tutte le classi che, se politicizzato, serve di regola da supporto di regimi protofascisti o fascisti (nel caso di Marx, il regime di Napoleone in)? Un'analisi più attenta dovrebbe concentrarsi sulla modificazione del ruolo strutturale di questi elementi «Lumpen» nelle condizioni del capitalismo globale

(specialmente a seguito dell'immigrazione su larga scala).

5. La precisa definizione marxiana della posizione proletaria è: la soggettività priva di sostanza che emerge quando avviene un certo cortocircuito strutturale. Non solo i produttori scambiano i loro prodotti sul mercato, ma ci sono produttori che sono costretti a vendere sul mercato non i prodotti del loro lavoro, ma direttamente la loro forza lavoro come tale. E qui, attraverso questa alienazione raddoppiata/riflessa, che emerge l'oggetto surplus: il plusvalore è letteralmente il corollario del soggetto vuoto, la controparte oggettiva dell'$. Questa doppia alienazione significa non solo che « le relazioni sociali appaiono come relazioni tra le cose », come in ogni economia di mercato, ma che il nucleo stesso della soggettività è posto come equivalente a una cosa. Si deve prestare attenzione qui al paradosso dell'universalizzazione: l'economia di mercato può diventare universale solo quando la forza lavoro stessa è venduta anch'essa al mercato come merce, cioè, non ci può essere un'economia di mercato universale se la maggioranza dei produttori vende i propri prodotti.

6. La semiotica che sorregge queste qualificazioni obbedisce a una logica molto precisa e merita un'analisi: non si possono mescolare i termini e proporre, ad esempio, un'alleanza tra «operai, contadini patriottici, piccola borghesia onesta, e intellettuali poveri ». Ogni volta la linea di separazione è chiara: solo i contadini poveri, non quelli ricchi che appartengono o si alleano con la classe dominante; solo la piccola borghesia patriottica, non quei borghesi che sono al servizio dell'imperialismo capitalista; solo gli intellettuali onesti, non quelli che si sono venduti alla classe dominante e che legittimano il suo dominio. Dobbiamo dire, per esempio, che oggi ciò di cui abbiamo bisogno è un'alleanza tra gli esclusi, gli ecologisti poveri, i lavoratori intellettuali patriottici e i biogenetici onesti?

7. La questione è: come distinguere questo comune dal comune premoderno della proprietà collettiva?

8. L Kant, Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo, in I. Kant et al., Che cos'è l'Illuminismo, a cura di N. Merker, Editori riuniti, Roma, 1997, p. 50.

9. Cfr. Murdoch: 'm proud to he green. News Corp boss orders bis entire empire to convert and become a worldwide enthusiast for the environnement, in lndependent on Sunday, 13 maggio 2007, p. 3.

10. Eschilo, Eumenidi, in Tutte le tragedie, Newton Compton Editori, Roma, 1991, pp. 221-222.

11.E strano che Simon Critchley, che cita questi versi in Infinitely Demanding, li legga come prefiguranti la politica della paura, per quanto siano molto più adeguati al tema principale del suo libro, la pressione del Super Io «infinitely demanding».

12.M. Heidegger, Concetti fondamentali della metafisica, Il melangolo, Genova, 1999,p.225.

13.M. Heidegger, Domande fondamentali della filosofia, Mursia, Milano, 1988, p. 140. [traduzione modificata, N.d.T.].

14. Hegel, Fenomenologia dello spirito, cit., pp. 122-123.

15.A. Rand, La fonte meravigliosa, Corbaccio, Milano, 2004, p. 667

16. Ci sono molte altre varianti delle presunte « ultime parole » di Che Guevara - eccone alcune: « So che sei venuto a uccidermi. Spara, stai solo per uccidere un uomo »/« Spara, codardo, stai solo per uccidere un uomo »/« Sappi questo ora, stai per uccidere un uomo »/« Sapevo che stavi venendo a uccidermi; non devo essere tenuto in vita »/« Di' a Fidel che questo fallimento non significa la fine della rivoluzione, che trionferà dappertutto. Di' ad Aleida di dimenticare, di risposarsi ed essere felice, e far sì che i bambini studino. Chiedi ai soldati di mirare bene »/« Non sparare, sono Che Guevara e per te valgo più vivo che motto ».

17.Beckett, L'innominabile, cit., p. 441.

18. Marx, Engels, Il manifesto del partito comunista, cit., pp.

60-62.

19. Questo titolo viene tradotto di solito in inglese con Civilization

and Its Discontents (La civiltà e i suoi disagi), perdendo così l'opportunità di far giocare l'opposizione tra cultura e civiltà: il disagio è nella cultura, nella sua rottura violenta con la natura, mentre la civiltà può essere percepita precisamente come il tentativo secondario di rimediare al danno, di «civilizzare» la rottura, di reintrodurre l'equilibrio perduto e un'apparenza di armonia.

20. Citato in T. Jantschek, Ein ausgezehrter Rase, in Die Zeit, 5 luglio 2001, Feuilleton, p. 26.

21.Allo stesso modo, mentre gli scienziati nell'acceleratore di particelle del CERN stanno preparando le condizioni per ricreare l'esplosione del Big Bang, alcuni scettici temono la possibilità che l'esperimento abbia un eccessivo successo, mettendo effettivamente in moto un nuovo Big Bang che cancellerà il mondo che conosciamo.

22. D. Farmer, A. Belin, Artificial Life: The Coming Evolution, in C.G. Langton, C. Taylor, J.D. Farmer, S. Rasmussen (a cura di), Artifical Life, Addison-Wesley, Reading, MA, 1992, p. 815.

23. Negli ultimi decenni, questo tema è stato spesso sfruttato nei thriller di fantascienza - cfr., tra gli altri, Chrichton, Preda, cit.

24. J.A. Miller, Religion, Psychoanalysis, in Lacanian ink, 23 (2004), pp. 18-19.

25. Nel corso di tutta la modernità la Chiesa si è presentata come il guardiano contro il pericolo dell'eccesso di conoscenza. Quando, oggi, si presenta come un faro del rispetto per la libertà e la dignità umana, è consigliabile operare un semplice esperimento mentale. Fino ai primi anni Sessanta, la Chiesa ha mantenuto il famigerato Indice dei libri la cui lettura era proibita ai cattolici (ordinari); si può solo immaginare come sarebbe apparsa la storia artistica e intellettuale dell'Europa moderna, se avessimo eliminato da essa tutti i libri che, in un momento o in un altro, si sono trovati su questo Indice: un'Europa moderna senza Descartes, Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche Sartre, per non parlare di un'ampia maggioranza di classici della letteratura moderna.

26. J. Grondin, Gadamer. Una biografia, Bompiani, Milano, 2004, p. 500.

27. Prendo questa espressione da Alain Badiou.

28. Cfr. l'articolo Life 2.0., in Newsweek, 4 giugno 2007, pp.

37-43.

29. lbid., p. 41.

30. In Environmentalism as a Religion, un discorso tenuto al Commonwealth Club of California, Michael Crichton ha descritto le somiglianze tra la struttura di varie prospettive religiose (in particolare il dogma giudaico-cristiano) e le credenze di molti atei urbani moderni, che, secondo lui, hanno idee romantiche sulla Natura e il nostro passato, credono nel giardino dell'Eden, nel peccato originale e nel Giorno del giudizio. La tendenza degli ambientalisti contemporanei è di aderire testardamente agli elementi della loro fede, a dispetto dell'evidenza scientifica del contrario (Crichton cita come esempi i concetti erronei riguardo al DDT, ai pericoli del fumo passivo e al riscaldamento globale). Per dubbio che Crichton sia - i suoi bestseller sono una delle incarnazioni perfette dell'ideologia dominante del capitalismo - in questo caso ha ragione.

31. Ecco un altro esempio: per contrastare la politica di distruzione senza scrupoli delle foreste, gli ecologisti sono spesso riusciti a imporre delle misure rigide di soppressione degli incendi, con il risultato inatteso che le foreste vergini sono state alterate in modo ancora più irreparabile (dal momento che i fuochi occasionali giocavano un ruolo chiave nell'autoriproduzione). O, a un livello più aneddotico, c'è la storia di una valle in Gran Bretagna che era stata pesantemente inquinata dal fumo di carbone. Una volta che la combustione di carbone è stata arrestata, i risultati immediati sono stati catastrofici: gli uccelli e gli altri organismi si erano talmente abituati all'inquinamento da carbone, da non poter più sopravvivere in condizioni nuove, dunque se ne andarono, inficiando il fragile equilibrio ecologico nella valle... E che dire di animali come i maiali allevati nelle fattorie industriali, che non sono in grado di sopravvivere da soli nemmeno per un paio di

giorni (sono mezzi ciechi, non si reggono sulle zampe...)?

32. P. Skulason, Reflections at the Edge of Askja, The Univerity of Iceland Press, Reykjavik, 2005, p. 21.

33. Cfr. G. Deleuze, L'immagine-movimento. Cinema 1, Ubulibri, Milano, 2002.

34. Skulason, op. cit., p. 11.

35. lbid., p. 19.

36. Ibid.,pp. 31-33.

37. Cfr. l'eccellente T. Morton, Ecology Without Nature, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2007.

38. lbid., p. 35.

39. Gray, Cani di paglia, cit., p. 27.

40. F. Nietzsche, Genealogia della morale, in Id., Opere 1882/1895, Newton Compton, Roma, 1993, p. 658.

41. Cfr. L. Dumont, Homo aequalis, Adelphi, Milano, 1984 e Saggi sull'individualismo, Aclelphi. Milano, 1993.

42. Cfr. D. Dennett, Devoluzione della libertà, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2004.

43. N. Fearn, Philosophy. The Lates Answers to the Oldest Questions, Atlantic Books, London, 2005, p. 24.

44. B. McKibben, Enough. Staying Human in an Engineered Age Henry Holt, New York, 2004, p. 127.

45. Wrathall, op. cit.,p. 102.

46. Giorgio Agamben rifiuta di entrare negli USA: non vuole che vengano prese le impronte digitali. Per lui, l'impronta digitale rende «l'aspetto più privato e incomunicabile della soggettività » parte del

sistema del controllo statale. Ma, si avrebbe il diritto di chiedere, perché la forma accidentale delle linee sulla punta delle mie dita sarebbe « l'aspetto più privato e incomunicabile della mia soggettività »?

47. Wrathall, op. cit.,p. 117.

48. Cfr. H.L. Dreyfus, Highway Bridges and Feasts, disponibile online in www.fo-cusing.org/apm_papers/dreyfus.html.

49. J.A. Miller, The Desire of Lacan, in Lacanian ink, 14 (1999),

p. 19.

50. J.P Dupuy, Retour de Tchernobyl, Editions du Seuil, Paris, 2006.

51. Ovviamente, l'esperienza dei paesi comunisti dimostra che il ruolo centrale dello Stato non è garanzia di un miglior trattamento degli interessi del «comune». Le catastrofi ecologiche furono molto peggiori nei paesi comunisti. L'opposizione tra Stato e comune guadagna qui tutto il suo significato.

52. Cfr. M. Bienenstock, Qu'est-ce que «l'esprit objectif» selon Hegel, in O. Tinland (a cura di), Lectures de Hegel, Livre de Poche, Paris, 2005.

53. Dupuy, Retour de Tchernobyl, cit., p. 147.

54. Gray, Cani di paglia, cit., p. 115. Il corsivo è mio.

55. Cfr. B. Williams, Sorte morale, Il Saggiatore, Milano, 1987.

56. Cfr. J.P. Dupuy, Tour un catastrophisme eclairé, Editions du Seuil, Paris, 2002, pp. 124-126.

57. Ivi.

58. Tuttavia, questa immagine deve essere comunque integrata con il suo opposto apparente. Torniamo agli ultimi decenni della guerra fredda: gli anticomunisti radicali avevano comunque torto, quando

liquidavano i diritti umani e gli altri accordi tra l'Ovest e l'Est (come la Dichiarazione di Helsinki sui diritti umani ecc.) come un inganno da parte dei comunisti, che in realtà non concedevano niente. Sebbene lo percepissero, ovviamente, come un inganno, il movimento dissidente nei paesi comunisti usò la Dichiarazione di Helsinki, che fu adottata come un documento legalmente vincolante, come uno strumento per una vasta mobilitazione a favore della democrazia. Come accade spesso, i comunisti al potere sottovalutarono fatalmente il potere delle apparenze, e caddero così prigionieri del gioco che percepivano come mera apparenza.

59. Tuttavia, la tentazione a cui dobbiamo resistere incondizionatamente è quella a percepire le catastrofi ecologiche stesse come una sorta di « violenza duina » della natura, di giustizia/vendetta della natura: una tale conclusione sarebbe un'inaccettabile proiezione oscurantista di significato sulla natura.

Indice analitico

abitanti delle baraccopoli: 526-528,530, 606n

Adorno, Theodor 30,105,110,126-127, 208,236,294,420,571,593-594n: critica a Lukàcs 236; dialettica dell'illuminismo 105, 419, 456, 571; lettera a Benjamin 294; Minima Moralia 30 Afghanistan 93

Agamben, Giorgio 69, 126, 207, 420, 443,609n Algeria 471

Alice nel paese delle meraviglie 393,458 alienazione 227,468- 469 alieno vedi cyborg

Alterità: Lévinas 207-208; in Solaris 453

Altro: mancanza dell'Altro 381,384,388, 397, 404,407,412,519; nozione

di Altro 419; soggettivizzazione dell'Altro 22; subordinazione

dell'Altro 254; vedi anche grande Altro

Althusser, Louis 208,427-428,474

Altrove 139 altruismo 430

Ambler, Eric 575n

America Latina 174,450-451,526,601n Amore: e la risposta del Reale 37 Anassimandro 184,188 angoscia 66,425,536

animali: macellati per il nostro consumo 27; prospettiva cosmica di

Mao 233-234 anticapitalismo 231,501,587n

antidemocrazia 134

Antigone (Sofocle) 167, 191, 380-381,

431,579n, 599-600n

Antijacobin Review 102 antisemitismo: 53,220,345,397 antiumanesimo teorico 208 apartheid: nuove forme 526 api: malattia che minaccia la sopravvivenza delle api 567 Apparati Ideologici di Stato (Althusser) 146 Arabia Saudita 34 Arcipelago Gulag 325

Arendt, Hanna 155-157, 184, 467, 471; e Heidegger 155 Armageddon (film) 83 artefatti culturali (Benjamin) 560 Asimov, Isaac 538 assoluto eterno (Hegel) 404 atonia/mondo atonale 44,46,52,57,493 l'atto 325, 339, 352, 356,

358-360 37^ 374, 378, 380-3^ 392-393, 395, 540 544,555,570-571; astensione 509; creazione retroattiva delle condizioni 163, 206, 226,

246, 280, 378, 389-394, 403 l'attuale e il virtuale 178

Auschwitz 126,208,325,425 Australia 432

autorità 9; fonte trascendentale nelle società tradizionali 36;

fonti dell'autorità 477; vedi anche autorità paterna

autorità paterna 48, 77, 82, 109, 113, 577 n;

crisi articolata nella lettera di Kafka a suo padre 109,577n; narrazione

edipica nella Guerra dei mondi 78 autonomia: e il desiderio di Kafka

di autorità paterna 109, 111; etica kantiana 262,282

azione etica: esternalizzazione dello Stato 434; termini freudiani e

lacaniani 117

Babel, Isaac 592

Badiou, Alain: analisi della Rivoluzione culturale maoista 243; la caduta dei regimi comunisti 17, 149; il corpo di un procedimento di verità 491; courage 193; definizione della lotta per l'emancipazione 230; la disciplina popolare 94; Essere-Mondo-Evento 492; l'etica universale 28; l'Evento 144-145; Idea eterna/politica della giustizia rivoluzionaria 197,259-261,433,498,572; idee sull' atto 387; liquidazione delle politiche gradualiste 483; liquidazione della ripetizione 490; materialismo democratico e materialismi dialettici **473**, **475**- 476; molteplicità dell'Essere 476, 493; mondi atonali 44-45; passione del Reale 198; la politica della sottrazione 505; il «punto» della decisione 478; il punto di vista di Finkelkraut 13; la rappresentazione 469; riferimenti di Critchley a Badiou 423, 427, 433; le risposte all'Evento 480; il tempo in quanto privo di mondità 493;

umanesimo o terrore 206; la vera umanità 538; le vere idee 13 ; la fedeltà all'Uno/Evento 14 Balàzs, Béla 175

Balibar, Etienne 516 Balladur, Édouard 394

Bardach, James 55 Bardeby 439,508 base (marxismo) 32

Bataille, Georges 464

Beatty, Warren 80,96 Becker, Ulrich 84

Beckett, Samuel 17, 236, 263, 449, 537, 58m, 603n: Il innominabile

236, **537**, 58m;

Worstward Ho 263

Beethoven, Ludwig van 22, 297, 337- 339, 341, 594n; Inno alla gioia

337- 338,340-341

Beistegui, Miguel de 153-154,159 Bell, Daniel 10 il Bello 429 il Bene 422,424,427-430 Benjamin, Walter 28,178,192,203-204, 294, 560, 575n; concetto di storia naturale 560; lettera di Adorno a Benjamin 294; Sulla

lingua in generale 28; violenza divina 203-204,206,610n Bergman, Ingmar 575n

Bergson, Henri 402-403 Beria, Lavrenti Pavlovic 278,283 Berlino

81,193,370,529,531

Berman, Paul 174 Bernstein, Eduard 236 Bielorussia 228 Billy Bathgate (film) 402-404 biocapitalismo 443

biocosmismo 233-234, 265; ed egualitarismo 265

bi$_{o}$ge^{n}et^{i}ca 150, ^{2}39 5^{2}3^{-}525' 53^ 533- 534,539-540'542'546'555'557; e la fine della natura 539; manipolazione biogenetica e minaccia di catastrofe 542; implicazioni giuridiche ed etiche 524; produzione di ricchezza attraverso la biogenetica 531; tendenze incontrollate della Cina e biogenetica 239 biomeccanica 265 biomoralità 63 biopolitica 48,63,266,443,445,511 biorobotica ibrida 64 Blackburn, Robin 412 Biade Runner (film) 103,209 Blair, Tony 11,237,594n Bòhmejakob 184 Bohr, Nils 374

Bolivia 139,537-538

bomba atomica: la liquidazione della minaccia da parte di Mao 234 Boothby, Richard 410-411 Borat (film) 30

Borges Jorge Luis 226,389,391 bosniaci: Top Lista Nadrealista 411 Bourdieu, Pierre 39,223 Bradley, A.C. 40 Branagh, Kenneth 103 Break Up (film) 30

Brecht, Bertolt 85, 115-116, 122, 138, 156, 187, 247, 262, 278-279, 590n, 599n; Linea di condotta 278,590^ L'opera da tre soldi 122; osservazione sui processi spettacolo stalinisti 115, 116, 278; stalinismo 115 Breen, Joseph 303 Breznev, Leonid Ilyich 314-315 Brown, Dan 89

Brown, John 215 -217 Brown, Wendy 131-137,502 Browning, Robert

389 Buchanan, lan 288

Bucharin, Nicholaij Ivanovic 292-294, 580n

buddismo 47, 63, 183, 248, 415, 575n, 584^ vedi anche buddismo zen giapponese buddismo tibetano 415 buddismo zen giapponese 183,584n Burke, Edmund 101,102,104,129
burocrazia 36, 171, 324, 335, 355, 371, 478,514
Bush, George W. 41,333-334,338,394, 449,451,601n
La caduta di Berlino (film) 81 Cameron, James 79-80 campi di concentramento 208, 325-326,
420; vedi anche Auschwitz; Kolyma capitalismo: analisi di Negri 435,
438, 440,443,445,447,450; Cina 239-240, 243, 246-250; la concezione badousia- na del capitalismo come « retroterra » naturalizzato 500502; descrizione marxiana del capitalismo 136, 437, 446, 527, 539; deterritorializzazione 14, 438, 494; dialettica del feticismo 375; dinamica 10, 136, 238, 246-247, 504, 539; gesti di autonegazione 464; ed egemonia della scienza nella modernità 48; indistruttibilità 421; incapacità del nazismo di metterlo in discussione 192; molteplici dislocazioni 433; natu- ralizzazione/rinaturalizzazione 502- 503, 522; nozione di crisi economica 483; perdita della funzione produttiva 436; la premessa marxista al capitalismo 251,255-256; produzione di rifiuti 559; psicoanalisi nel contesto del capitalismo 37; riappropriazione della dinamica rivoluzionaria 256; società dell'informazione 440; sparizione del termine 227, 419; spettralità 375, 376; universale concreto 225-227; uso delle manifatture e lavoro cognitivo 446; vedi anche anticapitalismo; capitalismo globale capitalismo digitale 438 capitalismo globale: antagonismi all'interno 522, 531-534; centri molteplici 450; creazione degli abitanti delle baraccopoli 532; ecologia della paura 544-545, 555; e fine della politica del partito-classe 504; fine della storia 502-503; modalità di reazione della sinistra al capitalismo globale 419; necessità di un intervento politico 226, 237, 393-394, 577-578n, 605n; negazione della responsabilità per i suoi crimini 568; come regno del Lord of Misrule 248; siti di resistenza 554-558 capitalismo virtuale 375-378 carità: donazioni da parte dei personaggi più

importanti del capitalismo 465 Carnegie, Andrew 464 carnevale/carnevalesco; nei film di Ejzenstejn 316-317; esplosioni della volontà popolare 520; Mao come Lord of Misrule 314; in Shostakovich 307-310; nel terrore stalinista 307-311, 313, 323; totalitarismo 425 cartismo 347 Casablanca (film) 17, 86, 300, 302, 304

Castoriadis, Cornelius 571 Castro, Fidel 270-274,589n catastrofe: la proposta di Dupuy per far fronte alla catastrofe 394; minaccia di un intervento soggettivo che causi una catastrofe 523; la nostra percezione della catastrofe 564-567 catastrofe ecologica 460, 522**523**, **552**, **567,572**

cattolicesimo romano: coinvolgimento della Chiesa in Solidarnosc 149; culto del martirio adottato dalla politica rivoluzionaria 174; difesa della « cultura della Vita» 543; pedofilia dei preti 56- 57,577n; suggerimento proverbiale di un prete cattolico a un marito promiscuo 44

causa e causalità in Lacan 1,360-361 Cause: nell'era postmoderna 9; vedi anche Cause perse Cause perse 11,16-17 Cavell, Stanley 481 stronzate 10 CERN 608n

Cesare, Giulio 41,237,393,585n Chamberlain, Lesley289 Chandler, Raymond 558 Chang, Gordon 258

Chàvez, Hugo 228, 330, 406, 451-452, 471,530-531,595n, 601n, 603n; dittatura del proletariato 471; giudizio di Negri 451-452;

politicizzazione degli abitanti delle baraccopoli 530; regime populista 330 Cheney, Dick 67-68

Chesterton, G.K.: All'insegna della spada spezzata 123; conversione al cristianesimo 179; proposta ironica del poliziotto-filosofo 127; Il Napoleone di Nothing Hill 29; L'uomo che fu giovedì 240 Chiaureli, Mikhail 81 Chirac, Jacques 332 Christie, Agatha 378-379 Churchill Winston 136

CIA **95,149**

Cina: campagna per resuscitare il marxismo 248; conservazione delle ideologie tradizionali 248; crescita esplosiva delle baraccopoli 526531;

metafìsicamente identica all'America 342; morti per fame e schiavitù causati da Mao 212; segreto di Stato 252; sotto l'occupazione giapponese 229; sviluppo del capitalismo 246; traduzione del finale di Casablanca 17; vedi anche Rivoluzione culturale maoista cinema: l'abbandono del modernismo da parte di Ejzenstejn 264;

Deleuze 455,457; vedi anche Hollywood; sotto titoli film e registi cinismo 46, 284, 368-369, 377-378, 569 Città del Messico 526 civiltà occidentale: problematizzazione della «civiltà occidentale» da parte della sinistra 126 classe: abitanti delle baraccopoli come contraltare all'emergere della classe simbolica 528-529; dimenticata nella politica multiculturale 502; nel comunismo 505 classe operaia: creazione di una nuova maggioranza 388; differenza rispetto agli abitanti delle baraccopoli 528;

Laclau e Marx 346; nozione marxista 521 Clinton, Bill 330

Cobbett, William 348 Il codice Da Vinci 89-92 Cohen, Gerald A.

521,531 Coleridge, Samuel Taylor 99 colpa: Super Io lacaniano 118,

425-426;

vedi anche colpa oggettiva colpa oggettiva 278-280 comitati etici 568 Commentary 258

computer: pseudo-concretezza delle icone 349; scambi virtuali 50; vedi anche cyberspazio;

internet il comune 532 il comune della cultura 532 comunicazione: il comune 532 comunismo: l'attribuzione delle responsabilità per i crimini del comunismo 568; Badiou 504; caduta dei regimi comunisti 17,149; confronto con il fascismo/nazismo 325-327; la dedizione formale del regime stalinista al comunismo 315; la dinamica autodistruttiva della nomenklatura sovietica 312; formula della posizione proletaria 532; gli occidentali di sinistra durante la guerra fredda 25; il pensiero dialettico di Mao 232; potenziale emancipatore 88; e la scelta politica del nazismo da parte di Heidegger 151; sintesi con il capitalismo in Cina 232, 235-237, 239; in Slovenia 509; la sua resurrezione attraverso l'idea

di comune 533 Comune di Shanghai 258,461 comunità « tribali » 468 comunità paleolitiche 411

congiunzione virtù e terrore in Robespierre 200-201,207,215 Congo belga 568

conoscenza: e feticcio 374-375; inconscio 568; opposizione alla fede

10, 46-48; e riproduzione nel capitalismo odierno 436; sfruttamento della conoscenza 422 consumismo: fuga nell'edonismo consumista 423; nella postdemocrazia 405 consumo: nel capitalismo 464; fuso con l'azione politica 534 contadini: atteggiamento di Lenin e Stalin 224; minaccia di rivolte in Cina 249; nella rivoluzione di Mao 225 contingenza: e ideologia 503; e necessità 393-394,577-578n contraddizione: il testo di Mao 229,231, 367 Cook, Nicholas 339 Copjec,Joan366,409,413 Corano 47 Corea del Nord 324-325

coreografia/performance di massa 176 corpi: coreografie/performance di massa 176; ossessione new age per i corpi 177; ideologia del movimento operaio dell'allenamento del corpo 176 cortesia 29-30

la Cosa (Lacan) 27-28, 66, 347, 359, 366,400,409,424,428-429

Costituzione europea: no della Francia e dell'Olanda 332,337 courage (Badiou) 193

Creazione 105,184,194,544 Crichton, Michael: discorso Environmentalism as a Religion 608n; Preda 73; realismo capitalista 73 criminali vedi criminali « legali » e criminali « illegali » criminali «legali» e criminali «illegali» 68

crisi dei missili cubana 269,272 crisi economica 483 cristianesimo: abolizionismo radicale di John Brown 216; fondamentalismo 527; individualità astratta 167; reintepretato nel Codice Da Vinci 90; valori antimoderni in Polonia 58-59 Cristo: come fonte della nostra libertà 536-537; incarnazione 170,392; innalzato a feticcio 375; tradimento paolino di Cristo 221; umanità di Dio in Cristo 29 Critchley, Simon 420,422-425,427-429, 431-435,499,504,607n Cromwell, Oliver 141,202,585n Cuba 139,213,269-274,451,523,589n

cultura borghese: incapacità di Hitler di inficiare la cultura borghese 193-194; ostilità di Arendt 156 cultura popolare 61, 209, 397, 585n; figura del cyborg 209 cybertecnologie 444 cyberspazio: affermazione della proprietà del software da parte di Gates 524; come grande Altro 50; identità molteplici 255 cyborg 209 Da qui all' eternità (film) 83 Dalai Lama 63,95,415 Danton, Georges Jacques 209-211, 515 Danza di sangue (film) 87-89 darwinismo 58,548 Davis, Bret 182-187 De Quincey, Thomas 65,435 de Sade, Marchese vedi Sade, Marchese de Debord, Guy 349

decostruzione 133,159,281,474; Derrida 281,449; Foucault 140 Deep Impact (film) 82-83 Deleuze, Gilles 141, 178, 256-257, 288, 359,389,391-392,400,402,404,422, 438, 452, 454-459, 491, 550, 58m, 600n, 602n; anti-Edipo 438, 456-457, 600n; differenza minima 400,483; differenza pura 400; divenire postumani 550; divenire rivoluzionario 141; l'economia come «pseudo-causa» sociale 359; Limmagine tempo 458; ontologia 454, 459; ripetizione 178, 400, 402, 404, 455, 491; il virtuale e l'attuale 178 democrazia: antagonismi politici 405; antica Grecia 515; aspetto terrorista/totalitario 519; condizioni create dal lavoro cognitivo 435; democrazia diretta dai «soviet» 467; la difesa della democrazia 136; e la dittatura 511; l'idea di Brown della necessità di un contenuto antidemocratico 134-137; idee lacaniane 129-131; integrazione della lotta antagonista nello spazio istituzionale 351, **353-354**; legalismo formale 331; legata da Miller al grande Altro lacaniano 330; legittimazione delle nostre azioni 388; la lotta di

Badiou contro la democrazia 230,519-520; come nocciolo duro del capitalismo globale 231; populismo di Laclau 350-352, 354-355; pratiche odierne di «democrazia diretta» 468; pregiudizio di classe 472; processo elettorale 36; la scommessa di Stavrakakis 381-382, 387; la sfiducia di Heidegger nella democrazia 150-151; la «vera democrazia » di Critchley 431 ; e « la voce del popolo » 331 democrazia assoluta 421, 435, 442-443, 453-454

democrazia liberale: critica di Heidegger 150; deficit di motivazione **430**, 432; definizione di Lenin 511; diritti umani e politica identitaria 131; fine della storia nell'ordine della democrazia liberale 503; lotta contemporanea contro la democrazia liberale 230; minaccia della

«volontà del popolo» 330; modalità di reazione della sinistra 419-421; opposizione al fondamentalismo religioso 59, 414, 471, 476-477, 479; opposizione di Heidegger 155; la politica di Arendt in relazione alla democrazia liberale 155-156; proposta di Negri sulla rappresentanza 466; punto di vista dei filosofi che si intromettono nella politica 126127; obiettivo della «difesa delle Cause perse» 16-17 denaro: feticismo 376-378; Kant sul concetto di denaro 377; mediazione delle relazioni intersoggettive 37 Deng Xiaoping 243 Dennett, Daniel 554 Derluguian, Georgi M. 223

Derrida, Jacques 131, 182. 238, 281, 334, 377, 386-387, 449, 474; condizione di impossibilità 238, 449; decostruzione come giustizia 281; «follia» dell'atto della decisione 386-387

Dershowitz, Alan 65 Descartes, René 453,525,600n, 608n desiderio: legge lacaniana del desiderio 63, 117-118, 407-410; nella logica freudiana del sogno 27,97-99,359,367- 368

destra: passione 130-131; populismo mobilitato dalla classe media 351; posizione ufficiale del «no» alla Costituzione europea 337 determinismo: incompatibilità con la libertà della volontà 554 deterritorializzazione 14,438,530

Diana, principessa di Galles 422-435 1 diari della motocicletta (film)

Dichiarazione di Helsinki 610n Dick Tracy (film) 96 Diderot, Denis 465

differenza minima (Deleuze) 400, 483 differenza ontologica 159, 161163, 165 diga sul Fiume Giallo 251

Dimitrov, Georgij 275 Dio: incarnazione in Cristo 170, 392; leibniziano 570; ribelle prometeico contro Dio 544; come significante 396 diritti umani: Dichiarazione di Helsinki 610n; difensori contro il terrore totalitario 207; nella politica postmoderna dell'identità 131; sostegno alle iniziative da parte di Foucault 145; universali 46 disagio nella cultura 540 disciplina: Badiou 94-95; corporea 174, 176-177 disciplina militare 95 disconoscimento feticistico 26-28, 374, 386,421

discorso: affetto/contaminato dalla scrittura 475 disidentificazione

254-255 dispositivo **145**,**345**,**359**,**461**;

Foucault 145; populismo 345 dissidenza: breve esperimento di solidarietà 507; dibattito su Shostakovich 267, 295-296, 299, 307, 591n; principali scrittori sovietici 283; resistenza al regime comunista nella DDR 324 distanza: e caduta dalla bontà divina

184; psicoanalisti 37 dittatura: descrizione da parte di Lux-emburg 472; nel funzionamento della democrazia 511; rottura con la logica della rappresentanza 513

dittatura del proletariato; Comune di Parigi 203; eccesso totalitario del potere 470; i tentativi stalinisti di applicarla 16; violenza divina 203-204, 515

Divenire: la nozione di Evento rivoluzionario di Deleuze 141-142; versus Essere 453 divenire rivoluzionario (Deleuze) 141 DNA: analisi 47-48; DNA cianfrusaglia 547

Doctorow, Edgar 402 doni: potlatch 33,38-39,44,215; ricevuti dal Signore donna: perplessità di Freud rispetto alla sessualità della donna 337; potere pubblico e privato della donna 223- 224,317-318 Donnersmarck, Henckel von 84 doxa (opinione accidentale/empirica) 10,

16,50,164,173,199,427 Dreyfuss, Hubert 558 Dryden, John 108 DuckSoup (film) 425 Ducrot, Oswald 302 Dufresne, Todd 12 Dumont, Louis 554 Dupuy, Jean-Pierre 394, 562-563, 565566,570-572 Durkheim, Émile 162 Dzerzhinskij, Felix 288-289

Eagleton, Terry 128

ebrei: assassinio degli ebrei da parte di Hitier 194; atei 15, 284; designazione nazista 326, 479; descritti da Schind-er's List 78; «ebreo» come significante vuoto 397; figura populista dell'ebreo nel fascismo 348-349, 483; individui privilegiati protetti da personaggi tedeschi 174; lotta per l'identità 14-15; politica di annientamento nazista 328; recenti

dibattiti intellettuali sullo statuto degli ebrei 13-14; vedi anche antisemitismo; Olocausto Eckhart, Meister 11,184,187 ecologia: come antagonismo al capitalismo globale 545; ecologia della paura 544-545,555 economia: analogia con la psicoanalisi 365; nella politica della lotta di classe, come «pseudo-causa» sociale 359; « ruolo determinante » marxista 361 economia globale: lavoratori marginalizzati 527 economia politica 39, 364, 375, 444,

501-502 edonismo 423 égaliberté (Balibar) 516 egemonia: discorso scientifico 48-49; lotta per l'egemonia 345-347, 357, 362, 367, 532; «valenza di marziano lignificato vuoto di Laclau 366-367 egoismo: e altruismo 430 Eichmann, Adolf 282 Eisenhower, Dwight 10 Eisler, Hanns 294,590n

Ejzenstejn, Sergeij 264, 315-318, 320;

Ivan il Terribile 315-316, 318, 321; Il prato di Bezin 315 elezioni 36; e mercificazione della politica 353-354; apparati legali/statali 512; interpretazione sociologica dei risultati 563; la «voce del popolo» in democrazia 331;vedi anche voto Eliot, T.S. 135,344,390 emancipazione universale: punto di vista «messianico» della lotta 16; tradita dalla realtà del mercato « il giorno dopo» 179 empirismo trascendentale 454 Engels, Friedrich 203,220,235,488,539; descrizione della dinamica capitalista 539; esempio di dittatura del proletariato 203; polemica di Mao contro Engels 235 entusiasmo: coinvolgimento di Foucault nella Rivoluzione iraniana 139, 147, 582n; collettività differenti 148; in seguito alla caduta dei regimi comunisti 148-149

enunciazione ed enunciato: riduzione- naturalizzazione cognitivista 554; pessimismo ecologico 545;

Lacan 351

Eraclito 189,190,191 Erdogan, Recep Tayyip 341,577n Eschilo: Eumenidi535 l'escluso 532,534 Esiodo 189

Essere: leggerezza dell'essere 460; Male ed essenza ontologica 187; molteplicità (Badiou) 476, 493; la nozione heideggeriana di destino storico 163; versus Divenire 453 Essere-Mondo-Evento (Badiou) 492

estremismo di sinistra 249; ambiguità della politica di opposizione alla modernizzazione capitalistica 249 E.T. (film) 77 etica: accettare la mostruosità dell'essere umano 208; biogenetica 525; convinzione dei sostenitori del socialismo sovietico 25-26; l'Appello etico di Critchley 423-424, 428-429; differenza con la morale 279; disconoscimento feticistico 26-28; lacaniana 281; nozione del prossimo di Lévinas; scissione dall'etica 207; stalinismo acuto degli anni Trenta 266; utilitaristica 430 eutanasia 35 Evento: Badiou 144-146,149,156,163, 243,246,382,479480,488,490,493, 495,520,571; coinvolgimento di Foucault nella Rivoluzione iraniana 139, 147, 582n: differenza ontologica in Heidegger 159; rivoluzione; auto-cancellazione 488 evento locale/lotta locale 500 evento-Amore 480 evoluzione: e sofferenza **64**

Falun Gong 248

famiglia: nella nozione hegeliana di genere femminile 222 fantasia: sovrapposta alla realtà in Preda 76; attraversamento 405 fascismo: comunisti imprigionati in lotta contro il fascismo 208; concezione di Arendt come inerente alla società borghese 157; confronto con il comunismo 324-327; rivoluzione fallita dietro ogni fascismo 479; identificazione di Heidegger con il fascismo 173; in quanto creato dalla «lettera» 176; opposizione tra logica antagonista e obiettivo politico 351; poeti modernisti con tendenze al fascismo 177; populismo 348; rottura con la logica della rappresentanza 513; vedi anche nazismo favelas 203,330,434,468,471,528,530 fede: opposizione con conoscenza 10,

47; in Stalker di Tarkovskij 60-61 felicità 21,62-64,414-415,578n femminismo: lettura di Frankenstein di Shelley 106 Ferry, Lue 178,207

feticcio/feticismo; nel capitalismo virtuale 375-376; caso dell'ufficiale della Stasi Koch 370, 372; dimensione del populismo 352; nel racconto di Fligh- smith 370; reificazione del re 170; vedi anche feticismo delle merci feticismo delle merci 368,372-373; vedi anche feticcio/feticismo Figes, Orlando 305 Filippine 526 film vedi cinema; Hollywood; sotto i titoli dei film e i registi film di Kung Fu 176 Finkelkraut, Alain 13 Fischer, Joschka 177,333 Fitzgerald, Gerald 329 Florida: elezioni presidenziali degli Stati Uniti del 2000 329-330,394 Fonda, Jane 177

fondamentalismo: antimoderno 343; campo di opposizione con il

multiculturalismo liberale 477; falsa passione del fondamentalismo 415 416; jouis sance 405; movimenti islamici 479; vedi anche fondamentalismo religioso

fondamentalismo religioso: complicità con il postmodernismo 4649; cristiani antisemiti 54; e democrazia liberale 59, 414, 471, 476477, 479; interesse per la scienza 46; nichilismo 61; opposizione con l'umanesimo secolare 47; nei paesi cristiani postcomunisti 343; come reazione alla modernità 49; terrorismo 415, 476; nella vita sociale delle baraccopoli 527-528; vedi anche fondamentalismo fondamentalisti islamici 201,479 Ford, John 125 fordismo 437 Fort Apache (film) 125 Forum di Davos 447 Foucault, Michel 16,135, 138148, 150, 213, 303, 554, 582n, 599n, 60In; analisi del potere moderno 135; dispositivo 145; coinvolgimento nella rivoluzione iraniana 139,147,582n; « coppia empirico-trascendentale» 213, 554; posizioni liberali-umanitarie 145 Foxman, Abraham 53-57 Francia: desiderio di mantenere il vecchio welfare state europeo 342; eguali- taristi radicali del secolo dell'Illuminismo 95; elezioni presidenziali del maggio 1995 394; eventi del Maggio '68 198-199, 331; «no» alla Costituzione europea 332, 337; Partito dell'ordine dopo la rivoluzione del 1848 305; spostamento degli elettori verso il populismo di destra 351 Franco, Francisco 35 Frank, Anna 46 Frankenstein (Shelley) 99-102,104,106,

543; versioni cinematografiche 103 Frankfurt, Harry 10 fratelli Marx 425 Fraser, Antonia 201

Freud, Sigmund 12; « Altra Scena» 360; azione dell'Io 116; disagio della cultura 540; dono e scambio 37; essenzialismo sessuale 368; Unheimliche 106;

Io-Super Io-Es 492; Liebestòte 118; mito di Edipo 102; narcisismo e immersione in una moltitudine 51; oggetto feticcio 352; paranoia della follia 311; problema dell'Islam 147; pulsione di morte 75, 428, 490; pulsioni 188; responsabilità nei sogni 281; riluttanza ad assumere l'« Ama il Prossimo tuo» 27, 207; ripetizione 400; risposte all'Evento-Freud 480; sessualità femminile 337; sogno e contenuto onirico 97-99; sublimazioni 424, 426; sulla teoria del fallimento della terapia 12,399 Fried, Gregory 189 Fry, Stephen 546 Fronte Nazionale **335,351** Fukuyama, Francis 10, 435, 502, 521- 522, 524,526,540,556; fine della

storia 502,525 Fuller, Steve 153 Funder, Anna 370,372 Fuoco persiano (film) 93 Furet, Francois 198- 481 Furtwàngler, Wilhelm 267-268

Gadamer, Hans-Georg 544 Gandhi, Mahatma 463 Gardner, Erle Stanley vedi Perry Mason racconti Garthoff, Raymond 270 Gastev, Alexei 265 Gates, Bill 438,444,450,465,524,531532,534 Gauchet, Marcel 519 Gauguin, Paul 566 Gautier, Théophile 181 Gray, John 61 Gaza 54 General Intellect 436, 440, 445, 447,

450,452,601n genoma 443,525,540,546-548,554 Germania: desiderio di mantenere il vecchio Stato sociale europeo 341; dibattito sulla Leitkultur 34-35; formazione del Linkspartei 333, 593n; \Tnno alla gioia di Beethoven come inno olimpico 337-338; ruolo guida nell'industria manifatturiera 451; significato della Rivoluzione d'ottobre 225 giacobini; egualitarismo 217-219; fallimento 219, 259,488; proposte creative 246; terrore rivoluzionario 196-201 Giappone 17,169,336-337,451,569 Il giardiniere delle orchidee (film) 23 Gibson, Mei 53-57 Giddens, Anthony 471 Gide, André 181 Gilliam, Terry 76 Giovanni Paolo II, papa 423 giustizia vedi politica della giustizia rivoluzionaria

giustizia rivoluzionaria vedi politica della giustizia rivoluzionaria Gladkov, Fyodor 73

globalizzazione: importanza delle « masse destrutturate» 529-530; postmoderna 476; e problema dell'Unione Europea 341-343 Godwin, William 101-102 Goebbels, Joseph 574n Goering, Hermann 93,173

Gogol, Nikolaij: Il naso 308 Goodbye Lenin (film) 84,86-88 Gorbacev, Michail 484 Gorkij, Maxim 234,285 Gould, Stephen Jay 176,548 governance: formula di Negri 460, 465, 467 grande Altro: discorso dell'inconscio 56, 281; effetto dell'astensione sul grande Altro 509; lacaniano 50, 117, 129, 145-146,518; il grande Altro e lo stalinismo 280, 283; come istituzione simbolica 114; necessità di un piccolo Altro che lo sostituisca 51; paura di perderlo, o terrore della sua non esistenza 538; percezione del grande Altro da parte dei terroristi islamici 193- 194; perdita del grande Altro 538; il «popolo» 283-284,330; la filosofia di Rorty 50; regole elettorali della democrazia 330 Guardie Rosse 243,461,497,499 Guattari, Pierre-Felix 256-257, 438, 455-456 guerra: bisogno degli USA di uno stato permanente di guerra 451; descrizione

di Heidegger 190; discorso di Robespierre 202; come interventi di polizia oggi 449

guerra al terrorismo 59,69,451,478 La guerra dei mondi (film) 78 guerra fredda 25,85,572,61on guerra in Iraq: allusioni in 300 di Snyder 92; «conosciuti non conosciuti» di Rumsfeld 568 Guevara, Che 174, 213, 274, 537, 588, 607n; nei Diari della motocicletta 174 Guzman, Abimael 338

Habermas, Jùrgen 131, 178, 353, 405, 456,471,506,541,556,575^ 593n; critica della scienza 541; neokantismo 178 hacker 468 Hailey, Arthur 72 Hall, Stuart 133

Hallward, Peter 391,395,509, 519,529 Han-Pira, Eric 275 Hardt, Michae 421,438-439,532,587n Harris, Sam 65-66 Hayek, Friedrich August von 11 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: apparenza e realtà 487; cattivo infinito 396; critica della «libertà astratta» dei giacobini 504n; critica di Marx 201; determinazione antitetica 345; dialettica di contingenza e necessità 393-394, 577-578n; difesa della monarchia 37, 169, 388; Fenomenologia dello Spirito 222, 317, 425; Filosofia della natura 561; libertà e necessità 33; negazione della negazione 237, 506, 509-509, 516; negazione determinata 419, 421,

439, 495, 506; nozione di genere femminile 222,317-318; e nozione heideggeriana di Stato 164-166; parola come assassino della cosa che designa 398; parole sublimi sulla Rivoluzione francese 260-261; potere assoluto 493; riferimento di Negri 439; realtà temporale e assoluto eterno 404; ritorno di Lenin 459; Rivoluzione culturale 244; ruolo egemonico della scienza 48; sguardo dell'Anima Bella 125; padrone e servo 536,539; società civile 165; spirito oggettivo 50, 69, 563-564; stato come negatività istituzionalizzata; universale concreto 225-227 Heidegger, Martin: allergia alla morale 182; analisi di Davis 182-188; aneddoto sulla sua preparazione a una società di tipo sovietico 190-191; coinvolgimento nel nazismo 139,147,150-154, 180-182, 582n; concezione della democrazia 150-151; concezione della scienza 554; confronto interpretativo 343; difesa di Hegel 164-165; come antidemocratico 126, 132, 134, 353; Dasein 182; differenza ontologica 152-159, 555-556; identificato come fascista 151-173; lettera a Marcuse 327, 587^ minaccia «asiatica» all'Occidente 222; mondi locali 559; sulla necessità del

terrore 535; opposizione al punto di vista di Flegel sullo Stato 164-166; sui pericoli inerenti alla tecnologia moderna 535, 540, 555, 558-559, 561; politica estrema 16; prospettiva del « solo Dio può ancora salvarci » 420; relazione di Arendt con Heidegger 155-157; come rettore dell'Università di Friburgo 181; ruolo strutturale della Rivoluzione nazista per Heidegger 496; saggio di Nolte 151, 325-326; violenza ontologica 191-194 Heine, Heinrich 581 Herrmann, Bernard 308 Heydrich, Reinhard 22

Hezbollah 479,507 Highsmith, Patricia 370 Hitchcock, Alfred vediPsycho Hitler, Adolf22,25,30,88,93,110,140, 145,164,190,192194,287,325,337- 338,432,472,546,605n; complotto di von Kluge per assassinio di Hider 30; difesa di 192-193; incapacità di cambiare lo stato di cose 192-194; uso del cognome della madre 110 Hoens, Dominiek 381 Hoffmann, E.T.A. 118 HòlderlinJ.C. Friedricl 152,181,585n Holland, Tom 93 Holloway, John 462 Hollywood: 17,72,77,80,83-84,86,89, 300,302-303,317,539,579^ 601n Hollywood Production Code 303-304 homo sacer 69,466,528 Hopper, Edward 96 Horkheimer, Max 14,105,126,571 Husserl, Edmund 213

ideale dell'Io: freudiano 116; lacaniano

117; Legge simbolica 118 idealismo: versus materialsmo 457, 600n idealisti tedeschi 426 ideologia: disturbo dell'equilibrio 482; mito della famiglia 84, 97, 107; modo feticistico 369; naturalizzazione del risultato del processo storico 503; e norme di senso comune nonideologiche 33; come regolazione della nonchiusura 44; soggetto althusseriano 427; versione «più leggera» che rimpiazza l'orginale 16 ideologia del welfare state/Stato sociale: Europa 342; liquidazione attuale dell'ideologia del welfare state 569; tentativo di difendere i resti dell'ideologia dello Stato sociale 420 ideologie tradizionali: Cina 248 Illuminismo: dialettica dell'Illuminismo 419,456,571; dialettica dell'Illuminismo secondo Shelley 105

Ilyenkov, Evald 59 In Immaginario-Simbolico-Reale (Lacan) 25,117 immaginazione: nozione romantica di mostruosità 99 immaginazione/idealismo trascendentale/idealismo (Kant) 493,550 immortalità 74-75, 188, 233, 428, 490, 598n

imperialismo: atteggiamento di Mao verso l'imperialismo 228-229;

critica della globalizzazione 228; ed emancipazione progressista secolare 479 incarnazione 170,392 incesto 47,106,176,579n incidente di Chernobyl 564-565 inconscio: conoscenza 568; desiderio nei sogni 98-99; ed evitamento della responsabilità 281; nella teoria laca-niana della causa 360 India: crescita esplosiva delle baraccopoli 526531; resistenza antibritannica 463

individualismo: etica 167; nella modernità 430; ruolo della civiltà nella sua ascesa 31-32 Indonesia 526 Ingolstadt 100 intellettuali occidentali: entusiasmo per

le rivoluzioni «Altrove» 139 intelligenza artificiale 64,106,541 internet 23-25

intolleranza 10,22,53,327,361 invidia 43,63,414-415,430 Io ideale (Lacan) 114,117,302 Io-Super Io-Es 492

Iran: allusioni nelle opere sulle Termopili 92; rinascimento liberale 471 Irlanda 56

Islam: coinvolgimento di Foucault nella rivoluzione iraniana 139, 147, 582n; risposta della Leitkultur occidentale a elementi dell'Islam 34; e scienza 47 islamo-fascismo 59-60,479 Islanda 549, 552; soggettivazione dell'Altro nelle «biblioteche viventi» 22 isole greche: deportazione degi ebrei 23.5 Israele, Stato di: ateismo dei cittadini; costruzione del muro 526; sostegno dei fondamentalisti cristiani allo Stato di Israele 54; concettualizzare delle operazioni militari urbane contro i palestinesi 256; rifiuto degli ebrei di essere identificati con

lo Stato di Israele 15; prospettiva di Munich 21 Istituto di lingua russa (Accademia sovietica delle scienze) 276 Istituto Serbsky, Mosca 5253,57,66 Ivan il Terribile 268,320 Ivan il Terribile (film) 315316,318,321 hvestija 275

James, Henry 29-30 James, William 403 Jameson, Fredric 245,558,600n Johnson, Paul 138 Johnston, Adrian 481-485 Josefowicz, Leila 299 Journal of Happiness Studies 62 jouissance45,91,131,384,404-407,412- 415, 426, 490; fémmine 384, 412413 Jugoslavia: interpretazione di Negri della disintegrazione della Jugoslavia 601- 602n; persecuzione di scrittori e

giornalisti 253; vedi anche Sarajevo; Serbia JurassicPark (film) 73,77-78 Kafka, Franz: creazione dei predecessori 226; il primo interrogatorio di Josef K. nel Processo 293 ; lettera a suo padre 107, 109-111, 119, 122, 58m; parabola della Porta della Legge 109, 111, 122; racconto Un medico di campagna 491

Kant, Immanuel: antinomie 162; condizioni di esperienza dell'oggetto 480; Il conflitto delle facoltà 26, 139; definizione di bellezza 350; determinazione causale 391; distinzione tra noumeni-co e fenomenico 148, 162; etica del

l'autonomia 282, 525; etica e ricerca della felicità 414-415, 578n; identificazioni pubbliche e private 250, 533; immaginazione/idealismo trascendentale 493,550; interesse di Foucault per Kant 139; modi della ripetizione 178; nozione di Male 430; rifiuto della prova ontologica dell'esistenza di Dio 194 ; Kant avec Sade 262 Kahlo, Frida 291

Karatani, Kojin 463-464 Kautsky, Karl 387-388,467,593n Kennedy, John 45, 269-270, 272, 362; e la crisi dei missili cubana 269-270,272 KOB 66, 288, 309; vedi anche Istituto

Serbsky, Mosca Khalid Sheikh Mohammed vedi Mohammed, Khalid Sheikh Kierkegaard, Soren; Estetico-Etico-Religioso 492; rilettura di Kierkegaard da parte di Derrida 386 Kim Yong II 71,325 King, Martin Luther 355 King, Stephen vedi Shining Kinnock, Neil 272 Kipling, Rudyard 80 Klee, Paul 383 Kluge, Giinther von 30 Koch, Hagen 370,372 Kolyma (campo stalinista) 55 Krupskaya, Nadhezda 316 Kruscev, Nikita: e la crisi dei missili cubana 269, 271-274; entusiasmo per la missione sovietica 315 Kundera, Milan 575n Kusturica, Nemanja577n, 602n

La Boétie, Etienne 462 Lacan, Jacques: azioni dell'Io 116-117; causa e causalità 360; Cause perse 17; la Cosa 27, 208; commento all'Antigone 380-381; conoscenza inconscia 568; concetto di rivoluzione 387-388; desiderio 63; discorso vuoto 274; sull'inumanità del prossimo 208; sull'ecumenismo 543; etica 280-281, 380-381; fine e scopo della pulsione 398, 408, 543; grande Altro 50, 117, 129, 145146,518 \jouissance 407,412-413,426; Kant avecSade 262; Immaginario-Sim- bolico-Reale 25, 117; lamella 74; «lit- turaterre» 122; nozione di angoscia 52; objet petit a 407-410; l+l=a formula 477; «le pére ou le pire» 119, 268; psicoanalisi 37-38;

la verità 9, 24; riferimenti di Critchley a Lacan 423-425, 427-429; ritorni a Freud 480; saggio di Stavrakakis 129, 380-382, 395-399, 407, 409-410, 413; Significante Maestro 35-36, 40, 44-45, 171, 231, 348, 363 , 469, 493, 495, 518-519, 554; il soggetto 63, 67, 423-424; soggetto dell'enunciazione e dell'enunciato 351; statuto della scienza 48; Super Io

45, 63,114,116-118,424-426,492; teoria/ critica della democrazia 129-131; verità Laclau, Ernesto 161, 345-350, 352-354, 356-357, 362, 366-367, 380, 386-387, 405-406, 409, 421, 500, 596n, 598n; determinazione dell'antagonismo 161, 345, 347, 350, 354, 357; marzianizzazione/significante vuoto 366; populismo 345-352,354,405-406 Lafontaine, Oskar 333 Lagos 526 LaHaye, Tim 60 lamella (Lacan) 74 Lautréamont, conte di (Isidore Ducas- se) 61 lavoratori immigrati 22,332-333 lavoro cognitivo 421, 435, 437, 444-446 Le Carré, John 86 Le Pen, Jean-Marie 335,351 leader: nell'idea heideggeriana di Stato 168,171-172; nel totalitarismo 470 Leder, Mimi 82 Lefort, Claude 36,129,211,354,518 Lega giovanile comunista (KSM), Repubblica Ceca 501 Legge: ebraica 14; kafkiana 114; Super

Io 52, 302-303; trasgressione inerente 40, 44, 62, 121, 240, 242; vedi anche Legge simbolica; ideologia Legge simbolica: Io ideale 302; padre/ signore come agente della legge simbolica 118 leggenda eroica 125 leggerezza dell'essere 460 Leibniz, Gottfried Wilhelm 377, 608n

Leitkultur (cultura dominante) 34-35 Lenin, Vladimir Ilyich: ABC del comunismo 504; concetto di dualismo dei poteri; concetto di rivoluzione 387- 388; consapevolezza dell'anomalia della rivoluzione 221, 448-449; consapevolezza del «significato oggettivo» 287-288; designazione della democrazia liberale 511 ; discorso di Stalin al funerale di Lenin 286; filosofia della lotta di classe; lettera a Gorkij 285; marxismo 221; Materialismo ed empiriocriticismo 388; opposizione all'appello alla rivoluzione 487; ripetere/recuperare 180,231,237,406-407; ritorno a Hegel 459; il sogno di Trotskij su Lenin 285; teoria dell'« anello più debole della catena» 449; teoria materialista dialettica della conoscenza 388; visione incompatibile con lo stalinismo 290 leninismo: passaggio al maoismo 226; passaggio dal leninismo allo stalinismo 289,291,403-404 Lennon, John: Working Class Hero 29 Leopoldo n, re del Belgio 569 la Lettera: lo Spirito e la Lettera 178 Levi, Primo: senso di

colpa dei sopravvissuti all'Olocausto 425; Se questo è un uomo 309 Lévi-Strauss, Claude 38-39, 102, 358, 477,599n

Lévinas, Emmanuel 27, 127, 207, 221, 423-424; riferimento di Critchley a Lévinas 423-424; concetto di Prossimo 27; sul conflitto sino-sovietico 221-222 Libano 507

liberalismo: conservatore 10; democratico inglese 173; passione negativa del risentimento 415-416 liberalismo democratico «inglese» (Heidegger) 173 liberalismo economico 11 liberalismo di mercato 477 libertà: e causalità 360; concezione di Eagleton 128; concezione di Hallward 391; Cristo come fonte di libertà 536- 537; definizione spinoziana 33; e il desiderio di Kafka di autorità paterna 109, 111; dislocazione sotto il capitalismo 433; idee di Hegel 33-34; incompatibilità tra libertà del volere e determinismo 554-555; Marcuse 245,427; e necessità 33; produzione dei lavoratori cognitivi 436; retroattività inerente 391; sorretta dalla «struttura» 32 libertà di parola 32,35 Il libro nero del comunismo 12 Il libro nero della psicoanalisi 12 Liebknecht, Karl 492 Lih, Lars T. 283 L'Impero del sole (film) 77 linguaggio: Sulla lingua in generale (Benjamin) 28 Locke, John 578n, 624n London Stock Exchange 376 Lord of Misrule 242,248,314 Lory, Hillis213 lotta di classe 190, 366-367; concezione di Laclau 346; economia marxista 363; in filosofia 473-474; politico nell'economico 365; e populismo razzista 333; riformulata nel modello di Mao 221, 225,240; versus populismo 346 lotta politica: per l'egemonia 345-347, 357, 362,367,532; espressa in musica 361; futilità 420; questioni differenti 363-364; sfera dell'economia 219, 361-362 L'Ouverture Toussaint L'Ouverture Lubitsch, Ernest 528 lucidisti 105

Luigi XVI, re di Francia 203,586n

Lukàcs, Georg 236

Lukashenko, Alexander 228

Lula da Silva, Luiz Inàcio 450-452, 501

L'uovo del serpente (film) 575n

Lutero, Martin 126

Luxemburg, Rosa 290,449,472,492

Lynch, David 115

Maggio '68 198-199,331 Mago/genio malvagio 114 Major, John 237,353

Male: «Cosa» lacaniana 429; ignorato dall'etica utilitaristica 430; nel

pensiero di Heidegger 182, 184-187; sistemico 568; spirito di sacrificio

415 Malevic, Kazimir 287 Malkovich, John 77,87 Malibu 52-53

Mallarmé, Stéphane 17,122

Maltby, Richard 301-302

mancanza nell'Altro 381,384, 388,397,

404,407,412,519 Il manifesto comunista 494,539,568 Mandela, Nelson 501 manifatture 446

Mao Tse-Tung: avvio della Rivoluzione culturale 258-259; critica di Stalin 197, 224; Sulla contraddizione 228, 367; liquidazione della «sintesi dialettica» 232, 235; come Lord of Misrule 242, 248,314; mobilitazione della minaccia « asiatica » 222; paura della resa al capitalismo di mercato 484; prospettiva cosmica 233-234; lotta di classe in filosofia 473-474; reazione alla minaccia della Comune di Shanghai 461; rifiuto della «negazione della negazione» 235, 237, 239, 243; riflessione sul possibile annientamento del genere umano 234, 274; slogan « di sconfitta in sconfitta» 449, 486; trasposizione del marxismo da Lenin a Mao 221 ; sulla verità attraverso la lotta di classe 519

Marchart, Oliver 357

Marcuse, Herbert; definizione di libertà 245; lettera di Heidegger a Marcuse 327,587n

martirio: politica rivoluzionaria e culto

cattolico del martirio 174 Marx, Karl 12,15; commenti sulla Rivoluzione

francese 179, 489; critica di Hegel 201; critica dell'economia politica 364, 375, 501-502; difesa di Marx da parte dei marxisti 126; dinamica del capitalismo 217, 221, 224-225, 377,421,437-438,440-441, 494,501- 502, 521, 539, 606n; distinzione tra classe lavoratrice e proletariato 356; essenzialismo economico 368; evocazione della determinazione riflessiva 170; feticismo delle merci 368, 372- 373; giudizio sulla dialettica hegeliana 201; giudizio su Napoleone in 513; Grundrisse 437, 440, 600n; interpretazione del Partito dell'ordine francese 305; sul limite «borghese» della logica dell'eguaglianza 217; rapporti di produzione 32, 437-438; vicinanza e differenze di Negri con Marx 440-445; distorsione stalinista 135 marxismo: l'adesione di Negri 435, 440; Badiou 504; nella Cina contemporanea 258-252; contributo centrale di Mao 221; critica della società della scelta 565; determinazione in ultima istanza 361; distinzione dall'estremismo di sinistra 249; libri di Heidegger sul marxismo 190-191; lotta politica nei rapporti sociali 219, 361-362; nozione di classe operaia 521; nozione di crisi economica 483; osservazioni di Wendy Brown 502; passaggio da Marx a Lenin e da Lenin a Mao 221; ricerca del momento della svolta sbagliata 220; risposte all'Evento 481; teoria e fallimento della prassi 12; e sviluppo dello stalinismo e del maoismo 225-226; versione hollywoodiana superficiale 80 masse destrutturate 530 Masturbate-a-thon 50 Massumi, Brian 247

materialismo: versus idealismo 457,600n materialismo democratico **473**, 475-476 materialismo dialettico: Badiou 473, 475; manuale sovietico della Seconda guerra mondiale 277; la propagazione della teoria da parte di Lenin 388 materialisti dialettici (Badiou) 475 matrimonio 44 Matrix (film) 473 Mauss, Marcel 38 McCainJohn 10 McKibben, Bill 556 media: realtà virtuale 460; vedi anche

media interattivi media interattivi 444 Medioevo 70,242 Meir, Golda 284 menscevichi 487

il mercato: concezione di Hegel 167; grande Altro in funzione di mercato 562; e risultato dell'Evento rivoluzionario 179 Merleau-Ponty, Maurice 206-207, 280 Metzinger, Thomas 64 Messico: confine con gli Stati Uniti 526; crimine della globalizzazione del sedicesimo secolo 568; movimenti per i diritti degli indigeni 432; vedi anche movimento

zapatista Microsoft 444 Mikoyan, Anastas 277 Miller, Frank 96 Miller, Jacques-Alain 13, 330, 408-409,

481,518-519 Milner, Jean-Claude 13, 330, 408-409,

481,518,519 Milosevic, Slobodan 22, 149, 601-602n Milton, John: I paradiso perduto 429 minaccia « asiatica » 222 minoranze etniche: «biblioteche viventi » in Islanda 22

minoranze sessuali: « biblioteche viventi » in Islanda 22 movimento bolscevico: quadro 286; rapporto con la medicina e la malattia 284; senso dell'umorismo nei dibattiti 291; terrore 289; vittoria nel contesto della Rivoluzione d'ottobre 394 miti tradizionali 630 modernismo: compositori musicali 308; in Russia 268; rottura sovietica con il modernismo 264 modernità: «alternativa» 228; egemonia del capitalismo e discorso scientifico 48; nelle idee di Hegel sulla società civile 165-166;e nichilismo 157 modernizzazione: impatto sulle società islamiche 49; progetto europeo 49, 332,336-337 Mohammed, Khalid Sheikh 68-71 Molotov, Vyacheslav 275 monarchia: difesa di Hegel 37,171,388 Mondrian, Piet 383 mostruosità: e narrazione della famiglia in Frankenstein di Shelley 99, 106; idea di Wollstonecraft di mostruosità 102; nozione di Burke della Rivoluzione francese 101-102, 104, 129; nozione romantica di mostruosità 99; del prossimo 27; come Rivoluzione francese in Frankenstein 100-102 Monteverdi, Claudio: Orfeo 563 Monty Python 308 Morales, Juan Evo 471 morale: differenza con l'etica 279; allergia di Heidegger alla morale 182; e spirito oggettivo 69; e trasgressione

61-62 Mossad21,575n

Mouffe, Chantal 132,350,353,380 movimento altermondialista 227,230

movimenti per i diritti degli indigeni 432

movimenti popolari con un solo obiettivo 355

movimenti sociali 432,453,601n movimento zapatista 420,531

Mozart, Wolfgang Amadeus 41, 297, 339

Mùller, Heiner 85

multiculturalismo: atteggiamento verso gli ebrei 14; «biblioteche viventi» in Islanda 22; campo di opposizione con il fondamentalismo 477; e Leitkultur 34-35; in opposizione al razzismo populista 333; passione del risentimento 415; rifiuto del multiculturalismo da parte della « vecchia Europa » 332 Munich (film) 21 Murdoch, Rupert 534 Muro di Berlino, caduta 370,526 musica: dibattito sull'opera di Shostakovich 267, 295-296, 299, 307, 591n; libera circolazione della musica 524; linee melodiche nell'Humoresque di Schumann 400-401 Nablus 256

nanotecnologia 542; in Preda di Crichton 73-74,77 Napoleone 1170 Napoleone in 513,606n Napster 524 narcisismo 17,23,51 narrazione della famiglia: nei film di Spielberg 77; nel Frankenstein di Shelley 99; come mito ideologico 84,97,107 narrazione edipica: nel Frankenstein di Shelley 101-102; perdita e riconquista dell'autorità paterna 77 Nato 126

natura umana: Fukuyama 540 nazismo: concezione di Arendt 157; confronto con il comunismo 325-326; courage del nazismo 193; designazione del nemico ebreo 479; documentari di Riefenstahl 175176; fascinazione degli osservatori occidentali per il nazismo 140; Heidegger 139, 147, 150- 154, 180-182, 582n; incapacità di inficiare la struttura capitalista 192; motto sul cancello di Auschwitz 425; analisi di Nolte 325-326, 328; rivoluzione 146; soluzione finale 176; e teoria nietzschiana; vedi anche fascismo necessità: e contingenza (dialettica hegeliana) 393-394,577-578n; nella definizione spinoziana di libertà 33; e libertà 33

negazione della negazione; suo rifiuto da parte di Mao 235, 237, 239, 243; nel manuale sovietico sul materialismo dialettico 277 negazione determinata 419, 421, 439,

495,506,508,521 Negri, Antonio 241, 256, 412, 421-422, 435, 438-440, **442-447**, **449-450**, **452. 454,460,466,468,504,532,587**n, 600- 602n;

Goodbye Mister Socialism 422 Neill,Sam 77-78

new age: ecologia 545; mito dell'autorealizzazione 177; e questioni scientifiche cognitive 63; reinterpretazione del cristianesimo nel

Codice Da Vinci 90; ritiro meditativo 508 New Deal 484 Nicaragua

93,139 nichilismo: fondamentalismo religioso 61; nazismo 152; pensieri di Heidegger sul Male 182, 184-187; punto di vista di Arendt sulla definizione di nichilismo nella modernità europea 157; resistenza politica anarchica 432; sorretto dalle istituzioni democratiche liberali 423; della tecnologia moderna 182; terroristi con identità religiosa 479 Nietzsche, Friedrich 131, 134-135, 137, 156,173,183,208,279,353,554,581-582n, 608n; filosofia dell'etica immorale 279-280; lezioni di Heidegger 173,183; teoria di Wendy Brown della sua antidemocrazia 134-137 Nixon, Richard Milhous 362 Nolte, Ernst 151,325-326,328,593n Nome del Padre 48, 110-111, 114-115, 118 Nostalgia (film) 453 noumenico 143,148

Olocausto (degli ebrei); film sull'Olocausto 40; indifferenza di Heidegger verso l'Olocausto 163, 185-186,587n; senso di colpa dei sopravvissuti 425; tentativo di Eichmann di giusticare il proprio ruolo 282 Olanda: «no» alla Costituzione europea 336,341 Olesky, Josef 57-58

l'ontìco e l'ontologico: Arendt 156; capitalismo globale 420; nazismo

di Pleideg- ger 139,147,150-154,180-182,582^ e sopravvivenza degli

esseri umani 556 Orwell, George 518 Losservatore romano 34-35

ostalgia 84,87 Ottobre (film) 316 outsourcing 446

padre vedi autorità paterna; Nome del Padre

paradosso democratico 132,137,351 paesi baltici 343

paesi islamici: impatto della modernizzazione 49 paganesimo

128,187 paranoia: e dissoluzione dello stalinismo

311-312,323 Parigi: 12, 26, 137, 139, 203, 205, 223,

306,517,530 Partito comunista francese 347 Pascal, Blaise 11 paura: della nanotecnologia 542; scelta tra terrore e paura; ecologia della paura 544-545, 555; vedi anche politica della paura pedofilia 56-57,577n pensiero « postdecostruzionista » 207 perestroijka 484 Perry Mason, racconti di

Gardner 109 pharmakos 128 Il pianeta proibito (film) 83 Pinochet Ugarte, Augusto 35

Pippin, Robert 31,156-158 Platone; lettura di Heidegger 182; riferimento di Badiou a Platone 474 Platonov, Andreij 244 Pluth, Ed 381

polis: Hegel 165-166; Heidegger 172,

191; soviet 467 politica della giustizia rivoluzionaria (Badiou) 197 politica della paura 15,73,535,544; populismo 379 politica di resistenza: proposta di Critchley 422; allo Stato 430-431; visione postmoderna 500 politica della sottrazione 505 politica rivoluzionaria: e culto cattolico del martirio 174; legame con la dialettica hegeliana 506; e potere statale 498 politicamente corretto 218 poliziotto-filosofo 127 Polonia 57-58, 149, 289, 332, 343, 346,

507, 605n; vedi anche Solidarnosc Popper, Karl 127 il popolo: concezione di Kant 350; fiducia nel popolo 572-573; grande Altro 283-284,330; opposizione con il proletariato 514-515; voce in democrazia 331 postmodernità: declino del Significante Maestro 45; dinamica della globalizzazione 476; Legge e sua trasgressione inerente 40,44; rifiuto della sinistra di accettare il nuovo sviluppo sociale postmoderno 155 potere: analisi di Foucault 135; eccesso totalitario 470; e autorità paterna; democrazia come vuoto di potere 354, 518; Mao Tse-Tung; « potere di » rotto dal « potere su » 462 potere assoluto (Hegel) 493 podatch 33,38-39,44,215 Pound, Ezra 177 Il prato diBezin (film) 315 Pravdal75,307 predestinazione 392-393 Premiere 17-18

Prima guerra mondiale: sensazione di Bergson nel momento della dichiarazione di guerra 402-403 principio femminile: nel Codice Da Vinci 90

processi spettacolo stalinisti 278, 282, 426; Bucharin 292-294; e Linea di condotta di Brecht 278 produttività materiale: e il flusso virtuale del senso in Deleuze 454-455 Prokofiev, Sergei 296-299, 304-306, 502n

proletarizzazione: contadini in Unione sovietica 224 prosopopea 563 proprietà intellettuale 524,531-532, 534 protofascismo: coreografia/performance di massa 176; populismo 345, 350; film di

Riefenstahl 175-176 Proudhon, Pierre Joseph 351,516 Proust, Marce 392,455 psicoanalisi: analogia con l'economia 367; contenuto onirico sessuale 365,367; etica della psicoanalisi 27,281,380; feticismo 369; idea di Stavrakakis 412-413; pulsione di morte e immortalità 75; Rei-ch 413; rivelazione dell'impatto della modernità 49; e scambio 37; teoria e fallimento della prassi 12,399; vedi anche Freud, Sigmund; Lacan Jacques Psycho (film) 308

pulsione di morte 245, 429, 490-491, 543, 584n; freudiana 75, 428, 490; la- caniana398 Puskin, Alexander 264,266-267 al-Qaeda 432-433 qualità della vita 62 Ràkosi, Màtyàa 277

ragione: critica di Wendy Brown; Kant 250, 533; nella metafisica occidentale 126; rifiuto dei miti tradizionali 630 ragione strumentale 126, 218, 420, 446, 456 Rancière, Jacques 149,355,519 Rand, Ayn 537,568

razzismo: affermazioni occidentali riguardo alle Termopili 94; costruzioni populiste 346; e difesa dei diritti dei lavoratori 333; disposizione spontanea 55; e fondamentalismo 415 Reagan, Ronald 93

il Reale: nell'analisi di Lévi-Strauss dello spazio sociale 358; concezione di Stavrakakis 397-399; dialettica phar- makos 128; ideologia della famiglia 72; lacaniano 162, 359,363,397,399; e il Simbolico 492; spettralità della realtà capitalistica 375-376 realismo capitalista 73 realismo socialista 267 Reds (film) 80 Regnault, Francois 13-14 Reich, Wilhelm 413,480 relativismo 59 religione: capacità della scienza di sostituirla/distruggerla 542-543; celebrata in Cina per garantire la stabilità 248; Eliot sul solo modo per tenerla in vita 344; nell'era postmoderna 9; movimenti politici fondati su di essa 508; come risposta al Reale scientifico 542; sostituzione con l'ecologia della paura 544-545, 555; vedi anche buddismo; cristianesimo; Islam Renaut, Alain 207 Rendell, Ruth 558 Repubblica Ceca 501,605n Repubblica democratica tedesca (DDR); caso dell'ufficiale della Stasi Koch 370, 372; controllo poliziesco 324; Goodbye Lenin 84-87; mappa di Berlino 529; rivolta antisovietica

(1953) 149

Repubblica di Weimar 192 resistenza m/z politica di resistenza

resistenza nomadica 422 « resurrezione » (Badiou) 492 Rhodesia338 Riefenstahl, Leni 174-177 rifiuti: prodotti dall'industria capitalistica 559 Rio de Janeiro 203

ripetizione: concezione di Deleuze 178, 400,402,404,455,491; Dasein di Heidegger 182; idea di Kierkegaard 178; liquidazione della

ripetizione da parte di Badiou 490-492; recupero dell'identità europea 343; rivoluzioni 178 riscaldamento globale 460, 542, 545, 552,564,608n risorse naturali 545,569 Rivera, Andrea 34-35 rivolta (Foucault) 140,143-144 rivoluzione: apparenza e realtà nel processo rivoluzionario 487; aspetti in atto e in potenza 490; concezione di Kautsky 387; definizione di Foucault 143; come Evento 489; nei film di Ejzenstejn 316; il «giorno dopo» 179, 246, 331; livello di mostruosità 100; momento della rivoluzione 156; rimprovero di Robespierre a coloro che vogliono una «rivoluzione senza una rivoluzione» 204-205, 244, 604n; tentativi «prematuri» 449; vedi anche Rivoluzione francese; Rivoluzione haitiana 261, 487; Rivoluzione culturale maoista; Rivoluzione d'ottobre Rivoluzione culturale (Hegel) 244 Rivoluzione culturale maoista 12, 139, 219-220, 242-248, 257-260, 262-263, 312, 337, 421, 466, 496-500; analisi di Badiou 243,246,496-497,499-500; legame con la Rivoluzione francese 220, 260; messa in discussione delle ideologie tradizionali 248; necessità della Rivoluzione culturale 244; processo storico e fallimento finale 257-259,496-497, 499-500; relazione con l'attuale capitalismo cinese 263; risultato negativo 243 Rivoluzione d'ottobre: l'anello più de-, bole della catena 224-225; e ascesa dello stalinismo 290; descritta in Reds 80; momento decisivo del processo rivoluzionario 146, 219; necessità storica 394; ripetizione della Rivoluzione francese 178; scarto tra l'Evento e la situazione che ne è risultata 179,489 Rivoluzione haitiana 261,487 Rivoluzione francese: commenti di Marx 179, 489; critica di Burke 101, 129; Danton e spostamento verso la violenza di Stato 515; entusiamo di Kant 26, 139; in Frankenstein di Shelley 101- 102; identificazione del troisième état con la nazione 516; legame con la Rivoluzione culturale maoista 220, 260; parole sublimi di Hegel sulla Rivoluzione francese 260-261; significato storico 198; Rivoluzione haitiana come ripetizione della Rivoluzione francese 487; Rivoluzione d'ottobre come ripetizione della Rivoluzione francese 178; umanesimo e terrore 206 rivoluzione informatica 440 rivoluzione iraniana: coinvolgimento di Foucault nella

rivoluzione iraniana 139,147,582n rivoluzione sociale 100,244,364 Robertson, Pat 54

Robespierre, Maximilien Marie Isidore de 16,197,199-207,209211,215,220, 237, 244, 260, 515-516, 586n, 604n; congiunzione di virtù e terrore 200-201, 207, 215; discorso all'Assemblea Nazionale (1794) 209; discorso al processo del re 203-204; discorso il giorno prima del suo arresto e della sua esecuzione 260; pacifismo 202; politica della verità 199; rimprovero a coloro che vogliono una «rivoluzione senza una rivoluzione » 204-205,244,604n Rolland, Romain 337 Romania 343,593

romanticismo; entusiasmo per la Rivoluzione francese 489; nozione

di mostruosità 99 Roosevelt, Franklin D. 484

Rorty, Richard 50,471

Rousseau, Jean Jacques 95, 105, 127,

138,415,430,568 Rozental, Mark 277 Rumsfeld, Donald 343,568 Rushdie Salman 34

Russia: condizioni impossibili per il socialismo 449; impero caotico 268

sacra sindone 47 sacrificio, spirito di 93-94,415 Sade, Marchese de 262,429,590n Sahlins, Marshall 39 Saint-Just, Louis 201-202,516 sar Paolo 221 Santner, Eric 110,575n Sarajevo 411 Saramago, José 378,508 Sarkozy, Nicolas 198 Sartre, Jean-Paul 138,453,608n scambio: potlatch 33,38-39,44,215 scandalo Enron 573

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von

182,185,222,456 schiavitù: abolizionismo radicale di

John Brown 216-217 Schindler's List (film) 77-78 Schmitt, Cari

164,192,353 Schoenberg, Arnold 175,307 Schumann, Robert 400-401

Schwarzenegger, Arnold 209 scienza: capacità di

sostituire/distruggere la religione 545, 553-554; critica di Habermas 541; critica femminista 106; egemonia 48; ideologia 552, 566; interesse dei fondamentalisti religiosi per la scienza 46-47; stabilimento della verità 47; vera vittoria sulla Chiesa 237 scienza cognitiva: approccio alla felicità 62-64

scrittura: critica platonica 474-475; motto di Brecht dall'Opera da tre soldi 122; «quasi niente» della scrittura di Kafka 119 Scott, Ridley 103 Scuola di Francoforte 14,419,593n Scurr, Ruth 201 secolarismo: come nemico principale nel romanzo di LaHaye 60; e relativismo 59-60 secolarizzazione: nel capitalismo virtuale 375 Seconda guerra mondiale: atteggiamento dei soldati giapponesi verso la morte 213-214 Sendero Luminoso 87-89,338 Seneca 214 senso: flusso virtuale del senso (Deleuze) 454-455 senso comune: limiti nell'era postmoderna 10-11; versus mentalità scientifica 552553,566 senso storico (Eliot) 390 Serbia: aneddoto su Milosevic prima dell'arresto 22; rovesciamento del regime di Milosevic 149 servitù (Hegel) 536

sesso: Masturbate-a-thon 50; psicoanalisi dei sogni 365-366 sessualità: identità fluttuanti oggi 539- 540; narrazione in Frankenstein di Shelley 99, 102; portata metaforica 366 settembre 11,2001 526 Shakespeare, William: Amleto 41, 43, 291,380,576^ Romeo e Giulietta 299, 510; La tempesta 40-41; Troilo e Cressi- daAO, 108 Shanib, Musa 223 Sharon, Ariel 54 Shelley, Mary: Frankenstein 99, 100104,106,543 Shelley, Percy Bysshe 100,241,489-490; ha maschera dell'anarchia 241; La rivolta dell'Islam 490; L'Inghilterra nel 1819 106 Shin Dong Hyok 324 Shining (film) 27

Shostakovich, Dmitri: breve opera II naso 308; condanna stalinista 308; dibat

tito sulla sua opera 267,295-296,299, 307,59In; interrogatorio presso il KGB 309-310; lettura sulla falsariga di Casablanca 300-302; opere private, malinconiche 267; e Prokofiev 296-299, 304-306; ritorno tardivo a forme più tradizionali 264 sguardo: Deleuze 455 Significante Maestro (Lacan) 35-36, 40, 44-45, 171, 231, 348, 363, 469, 493, 495,518-519,554; declino del Significante Maestro 45; democrazia come Significante Maestro 231, 518-519; nell'idea badousiana di Evento 493; del populismo 348; sovranità 469 Simonide287 sindacati 422 Singer,

la sinistra: atteggiamento verso gli ebrei 14; problematizzazione della «civiltà occidentale » 126; coinvolgimento nell'amministrazione 130-131; modernizzazione liberale versus antimodernismo 58; necessità di proporre storie basate sul se 290; nostalgia per la vecchia politica della «rioccupazione» 406; posizione ufficiale verso la Costituzione europea 332; politica della malinconia 489; politica versus economia 230; problema dei meccanismi capitalistici 501; problema dell'eredità giacobina 199; reazioni al capitalismo globale e democrazia liberale 419-421; rifiuto di Heidegger dell'impegno radicale nella sinistra 155; rifiuto di riconoscere lo sviluppo sociale postmoderno 422; rimprovero a Mao 462; significato del Maggio '68 198-199; sottovalutazione del « rinascimento liberale»A Iran 471 significato oggettivo 280, 287288, 294 sionismo 14-15,54,578n Skulason, Pali 549-550 Sloterdijk, Peter 126,464 Slovenia 509,593n,605n Snyder, Zack 92

socialdemocrazia vedi socialdemocrazia della Terza via socialdemocrazia della Terza via 420 socialismo: battuta polacca sul socialismo 397; condizioni impossibili in Russia 449; coreografia/performance di massa; 176 democrazia diretta dei «soviet» 467; disintegrazione del socialismo 569; Europa dell'Est 516; governi europei oggi 59; idea di Kautsky di vittoria del socialismo 387; embrioni di solidarietà nelle collettività delle baraccopoli 528 società civile: idea di Kant di spazio pubblico 249; idee di Hegel 165; punto di vista ufficiale negativo cinese 250 Socrate 131 sofisti 126, 159 Sofocle 380

sogni: contenuto sessuale 365,579n; logica freudiana dei sogni 97-98, 367; nozione freudiana di responsabilità 281

Solaris (film) 453 Solidarnosc 149,346,507 I soliti sospetti (film) 214

Solzhenistyn, Alexander 85 , 267, 295, 571

Sontag, Susan 175

Sorensen, Ted 269

Soros, George 465

sottrazione vedi politica della sottrazione soviet 388,467 Sparta

93,95,451

Spartaco 492

spettralità: auto-generazione del capitalismo 375; Evento spettrale 489 Der Spiegel 173 Spielberg, Steven 21,77,79 Spinoza, Baruch 15, 132-133, 392, 396, 453,455,519,600n, 608n; concezione delle democrazie 132-133; definizione di libertà 392 lo Spirito: l'« immaginazione trascendentale » di Kant 493 ; e la Lettera 178; lettura del Geist di Heidegger da parte di Derrida 182; la «silente tessitura dello Spirito» di Hegel 466; vedi anche spirito oggettivo (Hegel)

spirito oggettivo (Hegel) 50, 69, 563- 564

Stalin, Iosif; collettivizzazione forzata 193, 302; consapevolezza del «significato oggettivo» 287-288; critica di Mao 197, 224; discorso al funerale di Lenin 286; e Ivan il Terribile 268,320; Materialismo dialettico e materialismo storico 277; natura della sua fede 283; formulazione dell'etica immorale 279- 280; sulla verità attraverso la lotta di classe 519 Stalingrado: sconfitta tedesca (1943) 93

stalinismo 14, 16: brutalità della deku- lakizzazione 327; burocratismo piuttosto che burocrazia 324; nell Caduta di Berlino 81; e marxismo 126, 135; campi 55; concezione dell'economia pianificata 382-383; controrivoluzione culturale 264,307,313,382; cremlinologia 274-275, 278; dibattito sulle origini 226; dimensione carnevalesca 307-312, 314,316-317,323; distruttu- vità e natura totalitaria 193; Dovere verso il Progresso dell'Umanità 284; etica immorale/morale 279-280; importanza di salvaguardare le apparenze 253; intellettuali abbindolati dallo stalinismo 138; e la musica di Shostakovich 308; produzione industriale di cadaveri 235; narrazione della lotta antifascista nei campi di concentramento 208; paranoia e dissoluzione dello stalinismo 311-312, 323; politica riguardo ai principali dissidenti 295- 296; proclamazione della fine della «classe» 514; purghe 252, 280, 289, 306, 310, 312-315, 317, 323, 514; rigetto della musica di Prokofiev 304- 306; romanzi classici dello stalinismo 73; spostamento dal leninismo allo sta-

linismo 289, 291, 403-404; umanesimo e terrore 206 Stalker (film)

60-61,560 Starbucks 534 Stasi: caso di Hagen Koch 370,372; terrore in Goodbye Lenin 84-86 Stati Uniti (USA): agenda del Pentagono per il dominio militare globale 594n; attacchi dei soldati da una distanza di sicurezza al golfo Persico 93; confine con il Messico 526; declino dell'impero 450; elezioni presidenziali del 2000 329-330,394; e governo sandinista del Nicaragua 93; ideologia della ricerca della felicità 414-415, 578n; legalizzazione dello status degli immigrati clandestini messicani 333; lotta anticapitalista contro gli USA 501; lotta contro lo schiavismo 216; malattia che minaccia la sopravvivenza delle api 567; messaggio di sfida di Kruscev 269; metafisicamente identici alla Cina 342; movimento antisegregazionista 355; neoconservatori 60; opposizione democratica ai repubblicani 432; musica e lotta popolare-culturale 361; populismo e amministrazione postpolitica 333-335; pratica della tortura dei sospetti di terrorismo 69-71,65, 67; proposta di Negri di rompere l'egemonia degli USA 450; rivolte delle tasse 355; vedi anche CIA lo Stato: agire all'interno 498-499; e l'escluso 527; idee di Heidegger e Hegel 164-166; politica di resistenza allo Stato 430431; relazione con il popolo in democrazia 134-135; relazione della vera democrazia con lo Stato 431-432; uso privato della ragione 249-250,252,533 storia: concezione di Shelley 99; dialettica con la natura 190; dramma familiare nel Frankenstein di Shelley 99; fine della storia 502-503, 522, 525; e ideologia 502-503; limite della nozione lineare di tempo 570; minaccia di un intervento che provochi una catastrofe ecologica 522-523; nozione heideggeriana di destino 163; proposta di Lenin di « storia alternativa » 448; significato della Rivoluzione francese 198 Stavrakakis, Yannis 129,

380-382, 384- 387, **395-399**, **404-407**, 409-411, **413**, 597-598n Sternberg, Josef von 303 Stoppard, Tom 41 storia naturale 548,560 Strauss, Leo 88 Stravinskij, Igor 267 stupro 70 sublimazione vedi sublimazione estetica sublimazione estetica 424 il sublime (Kant) 148 Super Io; aneddoto sull'osservazione di Brecht a proposito dei processi spettacolo 115-116, 278; Critchley 424-425, 434, 607n; figura del genio malvagio 114; jouissance 426; lacaniano 45, 63, 114,116-118,424-426,492; della Legge 52,302-303; opposizione con l'Io ideale 302; il padre di Kafka come figura del Super Io 112, 114-115, 118; nel permissivismo postmoderno e nel

fondamentalismo 49, 52; stalinista 298, 306 sviluppo economico: nozione marxiana 364-365 sviluppo scientifico: come antagonismo al capitalismo globale 527; inefficacia dei « comitati etici » 568 talebani 93 Tanner, Michael 299-300 Tarkovskij, Andrej: Nostalgia 453; Solaris **453** taylorismo 265 Tchaikovsky, Pyotr Ilyich 264 tecnologia: e capitalismo globale 420, 525; inefficacia dei «comitati etici» 568; nichilismo 182; percezione heideggeriana del pericolo insito nella temobgm 535' 540, 555' **55[8]"559** 561;

progresso in quanto determinante le nostre vite 562-563; e terrore 555; vedi anche intelligenza artificiale; biogenetica; cyber-tecnologie televisione: in diretta 342 tempo vedi temporalità temporalità: dialettica con l'assoluto eterno 404; limite della nozione storica di temporalità 570 teoria postmoderna: stronzate 10; sul principio della « ragione strumentale » 218,446 Terminator (film) 209 Termopili, battaglia delle 92-94 territori palestinesi 471 terrore: accettazione della natura 548, 561; dell'Escluso 534-535; giustificazione del terrore 202, 280; Heidegger sulla necessità del terrore 535; nell'« Idea eterna » della giustizia rivoluzionaria di Badiou 572; scelta tra paura e terrore 535-538; e tecnologia 555; umanesimo e/o terrore 206; vedi anche terrore emancipatore; terrore rivoluzionario terrore emancipatore 218,544 terrore rivoluzionario; arco storico 220; nella «difesa delle Cause perse» 16; eccesso egualitario che porta al terrore rivoluzionario 219, 331; entusiasmo degli intellettuali 139; giacobini 196- 201; giustificazione dello stalinismo da parte di Merleau-Ponty 206-207, 280; movimento Sendero Luminoso 87; spostamento dalla purezza rivoluzionaria al terrore rivoluzionario 289 terrorismo: accusa del Vaticano ad Andre Rivera 34-35; aspetto della democrazia 478; fondamentalismo 415,476; tortura statunitense dei sospetti 69

71, 65,67; vedi anche terrorismo islamico; terroristi palestinesi terrorismo islamico: attacchi suicidi 193; idee di Sam Harris 65; nel racconto di LaHaye 60

terroristi palestinesi: concettualizzazione delle operazioni militari urbane contro i terroristi palestinesi 256; prospettiva di Munich 21

Terzo Mondo: e conquista di Mao 221, 225, 448; crescita esplosiva delle

baraccopoli 526

thatcherismo: istituzionalizzazione attraverso il governo del New Labor 237

Thoreau, Henry David 217 Tibet 95 Time 573 Titanic (film) 79 To Be or Not to Be (film) 528 Todd, Emmanuel 450 tolleranza 10,16,454[6,333]

Top Lista Nadrealista (gruppo rock) 411 tortra: difesa di Harris della tortura 65- 66; di Khalid Sheikh Mohammed 68- 71; e il nostro evitamento 27; dei sospetti di terrorismo da parte degli Stati Uniti 69-71 ; in 24 70; vista come un argomento legittimo di dibattito 69 Toscano, Alberto 495 totalità: antagonismo con l'individuale 162; nozione heideggeriana di Stato 168; e totalitarismo 127 totalitarismo: carnevale in Duck Soup 425; nel comunismo e nel nazismo 326-327; e democrazia 130; idea dela sinistra postmoderna di totalitarismo 218; interpretazione del discorso di Robespierre alla Convenzione Nazionale 203-204; jouissance 405; leader 470; e nozione filosofica di totalità 127; e performance di massa 176; e pericoli dei movimenti radicali di emancipazione 14; potenziale nella società trasparente a se stessa 468; ritorno delle filosofie del totalitarismo 13; stalinismo 193, 290; verità come universale 476 Toussaint L'Ouverture 487,492 tradizioni: Eliot sul legame con il cambiamento 390; a sostegno delle rivoluzioni 141-143

trasgressione: inerente alla Legge 40,44, 62, 121, 240, 242; e morale

61-62; in Titanici9 trauma 186 300 (film) 92,96 Trier, Lars von 23 Trotskij, Lev: sulla creazione di una maggioranza 388; difesa del dualismo nel governo 467; differenze con lo stalinismo 290-291; sulla necessità di perfezionare l'Uomo 265; sogno di Lenin da morto 285 Truman, Harry 10 Turchia 269-270, 341-343, 577n, 593n Turgenev, Ivan 266,315 Ucraina 311,327-328 umanesimo: Althsser 208; Merleau-Ponty su umanesimo e terrore 206-207, 280; stalinismo acuto 266, 308; e/o terrore 206; vedi anche umanesimo secolare umanesimo secolare: opposizione con il fondamentalismo religioso 47; vedi anche umanesimo umorismo: Super Io 424-425 Unger, Roberto 412 Ungheria 149,299,343,605n Unione sovietica: collettivizzazione forzata operata da Stalin 193; difesa del comunismo da parte di Merleau- Ponty 206-207, 280; difesa dall sinistra occidentale 25-26; durante l'era del «

comunismo di guerra » 95; idee creative riguardo all'esistenza quotidiana 246; come «mpero dei segni» 275- 276; preparazione di Heidegger a una nuova società postbellica 190-191; vedi anche stalinismo universale concreto (Hegel) 225-227 Università di Friburgo 181 universo « postumano » 557 l'Uno: recenti dispute filosofiche a proposito 13-14 l'Uno e i Due (dibattito degli anni Cinquanta) 236 Uris, Leon 578

utopismo: biomeccanica di Gastev 265; « cura del mondo» come pratica politica 157; elementi contenuti nella Rivoluzione culturale 258-259; Jameson sul processo di realizzazione dei desideri 245 utopia 386

V per vendetta (film) 241 valore: produzione e consumo 463-464 Varela, Francisco 63 Vaticano: attacco ad Andrea Rivera 34- 35; condanna del Codice Da Vinci 89- 90

Veenhoen, Ruut 62 Venezuela 330,452,595^ 601n 24 (telefilm) 70 verità: « imporre » una verità 384; Lacan 9-11; politica di Verità di Robespierre 199; e realizzazione della teoria; universale 478; verità e senso 49; verità scientifica 47 Versagung (rinuncia) 37 Via col vento (film) 17 violenza: atto di privatizzazione del Comune 532; fascismo 351; senza senso 508; populista 379; socio-simbolica 34; vedi anche violenza divina violenza divina 203-204, 206, 420, 515, 610n

il virtuale: e l'attuale 178; concezione di Deleuze 178, 359, 389, 402, 454-455, 457; produttività espressiva 459; realtà virtuale 460; sogno degli esseri umani come software 14 La vita è bella (film) 88 Le vite degli altri (film) 84,86 Voce: rappresentata dalla scrittura 474 la volontà: nel pensiero di Heidegger 183 volontà collettiva: coinvolgimento di Foucault nella rivoluzione iraniana 582n; differenti entusiasmi rivoluzionari 142-142 volontarismo 197, 282, 382, 498, 572;

nell'« Idea eterna » di Badiou della politica della giustizia

rivoluzionaria 382 von Trier, Lars 23

voto: in Cecità di Saramago 508; vedi anche elezioni

Wagner, Richard 300,318,490,582n

Walicki, Andrzej 314

Walpole, Horace 101

waterboarding 68,70-71

Waynejohn 125

Webem, Anton 307

Welby, Piergiorgio 35

Welles, Orson 315

Whale, James 103

mole Foods 534

Williams, Bernard 206,566

winnebago (tribù del Great Lake) 358

Wolf, Christa 85,529

Wollstonecraft, Mary 102,104

Wrathall, Mark 152

X-Files (telefilm) 91

Yamamoto Jocho 213

Ye Xiaowen 248 Yeats, William Butler 177,414 Yezhov, Nikolai 311-312 Zhdanov, Andreij 275,300,306 Zhou Enlai 197-198,257,498 Zinneman, Fred 83

Indice

Introduzione. Causa locuta, Roma finita

Prima parte. Lo STATO DELLE COSE

1. Felicità e tortura in un mondo atonale

Umano, troppo umano, - Lo schermo della civiltà, - Dono e scambio, - La real politik di Ulisse, - Il mondo atonale, - L'Istituto Serbsky, Malibu, - La Polonia come sintomo, - Felici di torturare?,

2. Il mito ideologico della famiglia

«Realismo capitalista», - La creazione della coppia a Hollywood..., -...e fuori, - La sinistra reale di Hollywood, - Storia e famiglia in Frankenstein, - Una lettera arrivata a destinazione,

3. Intellettuali radicali, o del perché nel 1933 Heidegger compì il passo giusto (benché nella direzione sbagliata)

Nascondere l'albero nella foresta, - Un Nietzsche addomesticato, - Michel Foucault e l'evento iraniano, - Il problema di Heidegger, - Differenza ontologica, - L'arma del delitto di Heidegger?, - La ripetizione e il nuovo, - Da Heidegger alla pulsione, - La « divina violenza » di Heidegger,

Seconda parte. LEZIONI DAL PASSATO

4. Il terrore rivoluzionario da Robespierre a Mao

« Cosa vuoi? », - Affermare l'inumano, - Transustanziazione del marxismo, - I limiti della dialettica di Mao, - Rivoluzione culturale e potere,

5. Una rivisitazione dello stalinismo ovvero: come Stalin salvò l'umanità dall'uomo

La controrivoluzione culturale stalinista, - Una lettera non arrivata a destinazione (e che forse in questo modo ha salvato il mondo), - Cremlinologia, - Dalla colpa oggettiva alla colpa soggettiva, - Shostakovich a Casablanca, - Il carnevale stalinista..., -.. .nei film di Sergei Ejzenstejn, - La differenza minima,

6. Perché il populismo è buono (a volte) in pratica ma non abbastanza buono in teoria

Abbastanza buono in pratica... , - ...ma non abbastanza buono in teoria, - Il «ruolo determinante dell'economia»: Marx e Freud, - Tirare la linea, - L'atto, - Il Reale, - La vacuità della politica della jouissance

Terza parte. CHE FARE?

7. La crisi della negazione determinata

Il Super Io umoristico..., - ...e la sua politica di resistenza, -«Goodbye Mister Nomade Resistente», - Negri a Davos, - Deleuze senza Negri, - Governance e movimenti,

8. Alain Badiou, o la violenza della sottrazione

Materialismo, democratico e dialettico, - Risposte all'Evento, -Abbiamo bisogno di un nuovo mondo?, - Le lezioni della Rivoluzione culturale, - Quale sottrazione?, - Diamo una chance alla dittatura del proletariato!,

9. Unbehagen in der Natur

Oltre Fukuyama, - Dal timore al tremore, - Ecologia contro natura, -Usi e abusi di Heidegger, - Che fare?,

Note

Indice analitico