



**ACTUEL**  
Genealogie del futuro

# L'UNIFORME E L'ANIMA

Indagine sul vecchio  
e nuovo fascismo

Pierangelo Di Vittorio / Alessandro Manna  
Enrico Mastropiero / Andrea Russo

Letture di:

*Bataille / Littell e Theweleit / Jackson  
Pasolini / Foucault / Deleuze e Guattari  
Agamben / Eco / Ballard*

Prima edizione novembre 2009



2009 Edizioni Action30  
Associazione culturale "Action30"  
Via Re David, 21 - Bari

Finito di stampare nel novembre 2009  
da Ragusa Grafica Moderna - Bari

ISBN 978-88-903173-2-3

Progetto grafico: DFD Factory  
Disegno di copertina: Giuseppe Palumbo

[www.action30.it/blog](http://www.action30.it/blog)  
[info@action30.it](mailto:info@action30.it)

edizioni  
**ACTION30**

# INDICE

## Premessa

## Parte I

### Anni 20-30. Il fascismo storico e noi

#### ***Un'altra Weimar è possibile?***

di Andrea Russo

#### **Georges Bataille:**

#### ***"Documents" (1929-1930): l'Informe contro l'Uniforme***

di Pierangelo Di Vittorio

Bacon, Bataille e Warburg: un triangolo "impossibile" – Politica dell'informe – Bataille e Foucault, le nozze fra *tragico* e *pop* – Modernità e metafisica fascista – Resistenza e sfida

#### **Jonathan Littell e Klaus Theweleit:**

#### ***Corpi maschili, una corazza contro il diluvio***

di Alessandro Manna

*Le Benevole*, breve cronistoria di un caso letterario – Dalle *Benevole* a *Fantasie virili*: Klaus Theweleit e la psicogenesi del "maschio-soldato" – *Seek and Destroy*, l'lo-corazza fascista – "Infermiere bianche" o "prostitute rosse": i fascisti e le donne – "Secco" o "umido": la costruzione fascista del nemico – Il fascismo e noi: un'estensione legittima?

## Parte II

### Anni 60-70. La differenza tra vecchio e nuovo fascismo

**George L. Jackson:**

***Le fascisme en Amérique***

di Andrea Russo

**Pier Paolo Pasolini:**

***Il Re è altrove: dal "fascismo archeologico" al "nuovo fascismo"***

di Alessandro Manna

La fine di un mondo: Pasolini e gli anni 70 – Il fascismo infinito e la strategia del corsaro – La rivoluzione del "nuovo fascismo" come epoché – Genesi e struttura del nuovo fascismo: Salò o le 120 giornate di Sodoma – L'istituzione dell'immondizia: il potere come anarchia – Il piacere di mangiar merda, o del consumismo come nuovo fascismo – Il consumismo come scuola di normalità: appunti per una nuova mitologia fascista – L'uniforme e l'anima

**Michel Foucault:**

***Oltre il fascismo: biopolitica, governamentalità, tecnologie del sé***

di Pierangelo Di Vittorio

**Gilles Deleuze e Félix Guattari:**

***Microfascismi***

di Enrico Mastropierro

Adolescenti durante l'occupazione – Concatenamento militante – Diagrammatica – Micropolitiche – Individualismo e neofascismo – Esercizio clinico: uscire dalle spire del serpente

## Disegni

Testi di Georges Bataille, adattamento a fumetti di Giuseppe Palumbo

***Tutto si divide! Il duello rivoluzionario tra Breton e Bataille***

***L'alluce*** ("Documents" 6/1929)

***Il linguaggio dei fiori e il cavallo accademico*** ("Documents" 3/1929 e 1/1929)

***La mutilazione sacrificale e l'orecchio mozzato di Vincent Van Gogh***  
("Documents" 8/1930)

## Parte III

### Un fascismo per il nuovo millennio?

**Giorgio Agamben:**

***Il fascismo che viene, o la democrazia a pugni chiusi***

di Andrea Russo

Una storia dello "stato di eccezione" – Alle radici della democrazia: la determinazione biopolitica dello stato di eccezione – Il paradigma e l'analogia – Dal governo del terrorismo alla biopolitica delle catastrofi (1979-2001) – Profanare i dispositivi: la potenza dell'ingovernabile – La "rottura etica", tra critica del governo e secessione

**Umberto Eco:**

***Analitica della banalità e popfascismo***

di Pierangelo Di Vittorio

**James G. Ballard:**

***This is Tomorrow: biofascismo e follia d'elezione***

di Pierangelo Di Vittorio

Infanzia a Shangai, la meraviglia e l'orrore – Psicoanalisi, surrealismo, pop art: il laboratorio di una nuova fantascienza – Come si diventa "inattuali"? – Radiografia di un collasso mentale – La prigione del mondo perfetto – Razzismo per normali – Il fascismo è terapeutico? – Teppismo manageriale – Lumpen d'elezione – La democrazia in gioco – Gestire fino alla follia – Il fascismo a venire

## Bibliografia generale

### Indice dei nomi

### Gli autori

# PREMESSA

In Italia l'attuale controversia sul "ritorno del fascismo" – si tratti di usi giornalistici o di manipolazioni politiche del concetto – mobilita due punti di vista speculari. Alcuni vedono il fascismo ovunque: simile alla fenice della mitologia, l'aquila fascista sarebbe risorta dalle proprie ceneri per tornare a volare al di sopra delle nostre teste. Secondo altri invece continuare a parlare di fascismo sarebbe una forzatura: l'epoca delle camicie nere e dell'olio di ricino si è conclusa a Piazzale Loreto nell'aprile 1945 e non tornerà più.

La nostra ricerca nasce dall'esigenza di rimettere in discussione questa doppia banalizzazione, convinti che non si possa comprendere il nostro tempo senza confrontarsi con il *problema-fascismo*. Abbiamo quindi cercato di mettere a punto una serie di strumenti critici che consentissero di sviluppare questo confronto in tutta la sua portata. Attraverso un insieme di autori che dal 1920-1930 ad oggi si sono cimentati su questo tema, abbiamo mostrato la necessità di distinguere tra vecchio e nuovo fascismo, per poi tracciare una prima cartografia delle forme di razzismo e fascismo inedite, proliferate negli ultimi decenni – per lo più in maniera silenziosa, ai margini dei discorsi politici ufficiali – negli interstizi delle società occidentali.

Una delle nostre ipotesi è che il fascismo non tramonti definitivamente con il progresso dello Stato di diritto, né si ripresenti nella forma di un "cattivo passato" che non passa, ma tenda piuttosto a "trasformarsi". In fondo, riconoscere le *metamorfosi storiche del fascismo* significa far proprio l'unico motivo ancora valido per conservare questa parola. E cercare così, non solo di estenderne il campo semantico e di tessere altrimenti la trama dei nostri rapporti con esso, ma anche di fare luce sulle poste in gioco di un "nuovo fascismo" del presente.

La "forma" di questo libro è sospesa tra l'antologia e il saggio. È un'antologia perché offre al lettore una rassegna di autori che hanno scritto pagine fondamentali per riflettere sul problema del vecchio e del nuovo fascismo. Ma è anche una raccolta di saggi perché le letture di questi autori sono mediate dal personale bagaglio culturale dei ricercatori che hanno redatto i vari capitoli del libro. Questa forma sospesa o "informe" si è solidificata in un particolare tipo di scrittura nel quale si sovrappongono e s'intrecciano di-

versi *flussi* testuali: il classico impianto della scrittura saggistica è attraversato dalla viva voce degli autori (citazioni in grassetto), a sua volta intervallata dalla letteratura secondaria usata per arricchire l'analisi (citazioni in corpo minore). La sfida era di far parlare il più possibile gli autori, consentendo però che le loro scritture si concatenassero con altri punti di vista, in modo da far emergere associazioni inaspettate e paesaggi inediti. Il risultato è un *libro-montaggio* nel quale si moltiplicano le linee di fuga eterogenee, più vicino in tal senso all'idea della "creazione di concetti" che al mito dell'"oggettività scientifica". Abbiamo inoltre inserito dei rimandi interni tra i vari capitoli del libro, indicandoli con il simbolo "§" seguito dal nome dell'autore. Ciò vuol dire peraltro che il lettore non è obbligato a seguire la successione dei capitoli: egli potrà invece scegliere il percorso che più gli interessa, creando il proprio flusso di lettura e di analisi.

Più che un libro, *L'uniforme e l'anima* è un'"operazione" nel senso chirurgico del termine. Abbiamo provato a mettere sul tavolo una serie di oggetti disparati per dissezionarli e vedere se ci aiutavano ad analizzare il presente. Un'operazione che si è svolta all'insegna di tre principi:

1. *Molteplicità ed eterogeneità*. Gli autori chiamati in causa – per ragioni che attengono alle intime esigenze della nostra ricerca piuttosto che a presunti criteri oggettivi – sviluppano le loro riflessioni all'interno di diversi regimi discorsivi (talvolta a più regimi contemporaneamente): filosofia, letteratura, riflessione militante, psicoanalisi, semiologia, analisi della cultura di massa.

2. *Cassetta degli attrezzi*. La nostra ricerca non nasce dalla pretesa di offrire un ritratto definitivo di ciascun autore, considerato a sua volta come rappresentativo di un pensiero organico e compiuto sul fascismo. Abbiamo invece cercato di prendere a prestito da questi autori, considerati come altrettanti compagni di viaggio, una serie di strumenti di analisi e di riflessione. Il risultato è l'assemblaggio di una speciale cassetta degli attrezzi, attraverso la quale è possibile interrogare in modo critico l'attualità, dal particolare punto di vista della differenza tra vecchio e nuovo fascismo.

3. *Problematizzare*. Inutile dunque cercare in questo libro risposte certe, parole definitive, tesi corazzate. Tutto il nostro sforzo era teso solo a dimostrare l'esigenza di mettere il problema-fascismo al centro dell'interrogazione critica sul presente, e ad offrire una serie di strumenti per continuare ad affrontarlo e a svilupparlo.

In questo magma di domande, suggestioni e ipotesi, c'è comunque un elemento – comune a tutte le linee di ricerca – che emerge con una certa nettezza: la *dimensione "etica" dei processi e delle pratiche di soggettivazione* è una delle principali poste in gioco "politiche" del nostro tempo. Se c'è qualcosa come un nuovo fascismo, allora il nuovo antifascismo dovrà fare i conti sin dall'inizio con questa dimensione.

Tutto ciò può essere facilmente tacciato di ovvietà. Non è una novità individuare e rifiutare la sopraffazione dell'uomo sull'uomo; non è una novità cercarne le cause, rifiutando di coprirle sotto il pregiudizio. Ma finché la sopraffazione e la violenza sono ancora l'ovvio leitmotiv della nostra realtà, non si può che usare parole ovvie, per non mascherare sotto la costruzione di teorie apparentemente nuove il desiderio di lasciar le cose come sono.

Franca e Franco Basaglia, "Introduzione" a *Asylums* di Erving Goffman (1968)

Perché l'Italia – paese nel quale il fascismo fu inventato come stile politico e come linguaggio – ha saputo reinventare quello stile e quel linguaggio in una versione adeguata all'epoca video-elettronica. E dunque dall'Italia dovrebbe venire un'interpretazione delle forme nuove che il fascismo ha assunto, e una proposta di terapia.

Franco Berardi (Bifo), "Prefazione" alla nuova edizione di *Come si cura il nazi* (2009)

Si può giocare al fascismo in molti modi, e il nome del gioco non cambia.

Umberto Eco, *Il fascismo eterno* (1995)

# **PARTE I**

**Anni 20-30. Il fascismo storico e noi**





## Un'altra Weimar è possibile?

Andrea Russo

**L**a crisi economica non può nascondere la catastrofe sociale e politica. Oggi come ai tempi della Grande Depressione, dopo il crollo di Wall Street nel 1929. La storia della Germania nei primi decenni del XX secolo è paradigmatica per una serie di ragioni: in primo luogo per l'utilizzo socialdemocratico della critica marxiana dell'economia politica, che innestandosi sul liberalismo diventa una risorsa indispensabile per la riorganizzazione del capitalismo su nuove basi sociali; poi per l'invenzione di un primo sistema di previdenza sociale, pensato ed erogato dall'alto da Otto von Bismarck; infine per la storia del movimento operaio tedesco, che offre un catalogo di modelli possibili dell'antagonismo e di regolazione dei conflitti.

A partire dall'epoca bismarckiano-guglielmina, la storia sembra confermare che le crisi del capitale vadano risolte dai socialisti. Ciò dipende probabilmente dal fatto che il partito socialdemocratico tedesco, nella sua evoluzione storica, ha sempre considerato la pianificazione razionale, la gestione politica e la socializzazione dell'economia come strumenti decisivi per la realizzazione del socialismo e del comunismo. Proponendo queste strategie come espressione di una razionalità socio-economica superiore a quella del capitalismo concorrenziale, la socialdemocrazia ha di fatto offerto su un piatto d'argento al ceto politico borghese gli strumenti più idonei per la gestione delle crisi economiche del capitalismo.

Lungo i cicli di sviluppo-crisi-ristrutturazione che si succedono tra gli anni 90 del XIX secolo e gli anni 20-30 del XX, l'inserimento del movimento ope-

raio riformista nell'ordine statale borghese ha rappresentato lo strumento autocorrettivo sistemico più efficiente per livellare disegualanze, sproporzioni e ingiustizie del capitalismo. Quando Antonio Gramsci afferma che *Das Kapital* è diventato il libro dei borghesi, intende evidenziare che il soggetto politico tradizionale dell'ideologia socialdemocratica del lavoro, così come gli obiettivi politici e sindacali delle lotte operaie, non esprimono più nessuna forma di alterità rispetto allo *status quo*. Essi fanno pienamente parte, insomma, dei programmi di riforma interni ai meccanismi di accumulazione e di riproduzione del capitale. La ricerca socialdemocratica di una giusta misura dello sfruttamento, a partire da cui praticare una gestione del capitale corretta ed egualitaria – oggi si direbbe “equa e sostenibile” – si candida così ad essere l'ultima frontiera del processo di modernizzazione. In fondo, come ci hanno insegnato gli operai italiani degli anni 60, non c'è socialdemocratico che non nasconda nell'armadio lo scheletro del capitale.

Il marxismo di Bernstein, di Kautsky, di Hilferding e di Bauer ha posto le premesse teoriche e pratiche per la teoria borghese dello sviluppo. Il capitalismo, infatti, grazie a quest'impulso modernizzatore diventa un sistema economico e politico dinamico, che sviluppa le forze produttive e le relazioni sociali, la cultura, la scienza produttiva, la qualificazione e la professionalità, crea benessere, accresce i consumi, la coscienza sociale, la partecipazione e la democrazia [...]. In questo movimento le crisi non indeboliscono a lungo lo sviluppo, né possono portare al crollo del sistema, ma, in definitiva, diventano salutari perché rendono possibili le ristrutturazioni e le conversioni, grazie alla dinamica autocorrettiva del sistema, di cui la *Sozialpolitik*, e in particolare il sistema bismarkiano delle assicurazioni sociali, sono il modello classico più importante per tutto il capitalismo contemporaneo sino al piano Beveridge di sicurezza sociale (de Feo 1997, 316).

**Il carattere dinamico e autocorrettivo del capitalismo non deriva da meccanismi “naturalisti” (giusnaturalistici e/o di mercato), come la mitica “mano invisibile” degli economisti classici, bensì dalla funzione razionalizzatrice del marxismo depurata dei suoi contenuti rivoluzionari.**

Sotto molteplici aspetti [...] la socialdemocrazia e i suoi sindacati hanno costituito un punto di mediazione fondamentale tra lavoro e capitale, tra società e Stato. I meccanismi di contrattazione collettiva hanno rappresentato una posizione privilegiata nella formazione e nella riproduzione del contratto sociale. I sindacati istituzionali e i partiti affiliati hanno invece interpretato il duplice proposito di aprire una strada maestra all'influenza degli interessi operai sulla macchina statale (fornendo così elementi di legittimazione al comando statale), e di estendere al tempo stesso la disciplina e il controllo dello Stato e del capitale sulla forza lavoro (Hardt, Negri 1994, 76).

La *Sozialpolitik*, basata sulla convergenza di interessi tra grande capitale e classe operaia qualificata, può essere considerata il blasone del riformismo borghese. Evidentemente, è sulla base della capacità storicamente dimostrata dal movimento operaio ufficiale di delineare la strategia delle principali controtendenze capitalistiche alla crisi, che il 9 novembre 1918 (quando il Kaiser Guglielmo II abdica e fugge, mentre le masse operaie in rivolta occupano il centro di Berlino) il cancelliere Max Von Baden rimetterà i propri poteri al leader del partito socialdemocratico Friedrich Ebert. C'è anche un altro motivo per cui i socialdemocratici sono i più adatti ad avviare la macchina costituzionale della Repubblica di Weimar: la divergenza storica che, a partire dal ciclo di lotte proletarie culminate nella Comune di Parigi, si è prodotta tra due movimenti operai. Il primo ufficiale, egemonizzato dalla figura dell'operaio specializzato e organizzato nei partiti socialisti della Seconda Internazionale, di cui l'Spd è l'avanguardia. Il secondo, l'“altro movimento operaio”, più magmatico, composto da una forza lavoro massificata, supersfruttata, quasi sempre marginalizzata dal sistema dei partiti e che si esprime con forme di lotta radicali e selvagge, ponendo

in crisi lo Stato-piano frutto del patto politico-sociale stipulato tra il grande capitale e la socialdemocrazia. Per tutta l'epoca bismarkiano-guglielmina, tra i movimenti anarco-comunisti e la socialdemocrazia si è combattuta una lunga guerra a bassa intensità. I liberali e i cattolici sapevano che i socialdemocratici, dopo tanti anni di opposizione, non si sarebbero lasciati sfuggire l'occasione di governare e che, pertanto, non avrebbero esitato a usare la violenza contro gli Spartachisti, favorevoli all'instaurazione di una repubblica di tipo sovietico. Per reprimere i comunisti, infatti, i socialdemocratici stringeranno alleanza con i *Freikorps* (formazioni paramilitari di estrema destra). Nel romanzo *I proscritti* (1943), Ernst von Salomon, che ne fece parte, ha dipinto l'esperienza storica di questi “moderni lanzichenecci”, la cui ferocia ha segnato l'origine della Repubblica di Weimar (§ *infra* Jonathan Littell e Klaus Theweleit).

Gli anni 1924-1928 sono stati definiti gli “anni d'oro” di Weimar. La Repubblica, come è noto, fu governata da coalizioni di centro-sinistra nelle quali il ruolo dei socialdemocratici fu essenziale per gestire il processo di riconversione dell'economia di guerra in economia di mercato. È questo il periodo della cosiddetta “razionalizzazione”: il momento in cui i nuovi metodi tayloristi e fordisti hanno avviato un processo di modernizzazione del capitale.

La crescita [...] della meccanizzazione ed automazione degli impianti – dal 1924 finanziati dal credito USA (piano Dawes) –, scatena un attacco formidabile contro il lavoro qualificato, che porta a rovesciare la tradizionale gerarchia di fabbrica, sostituendo gli strati tradizionali dominanti degli operai “qualificati” [...] con i nuovi operai “de- e non qualificati” [...], che porta all'espulsione dalla fabbrica delle avanguardie comuniste della tradizione rivoluzionaria consiliare, luxemburghiana e leninista. [...] Nonostante lo sviluppo di un diffuso sistema di “protezionismo statale”, ispirato alle concezioni moderne dello “Stato sociale”, di lunga tradizione nel regime guglielmino, lo Stato di Weimar, pur con la gestione socialdemocratica di una avanzata politica di riformismo sociale, non riesce [...] a superare e a controllare i controeffetti della razionalizzazione (de Feo 1977, 13-14 e 17).

**Nel 1929-1930 la frattura tra razionalizzazione della fabbrica e pianificazione dello Stato sociale si acuisce con la crisi. Da un lato la crescita dei costi della ristrutturazione e del rinnovamento degli impianti, dall'altro le rigidità amministrative e burocratiche sul sistema del credito, delle assicurazioni sociali, delle imposte ecc., bloccano il sistema produttivo. La “disoccupazione da razionalizzazione” si abbatte come una mannaia sulla popolazione. Negli anni della Grande Crisi, la disoccupazione dilagante ha prodotto una spaccatura profonda nella composizione di classe con conseguenze rilevanti sul piano della mentalità e dei comportamenti politici.**

La prima spaccatura, ovviamente, fu quella tra occupati e disoccupati e quindi tra una parte significativa della base socialdemocratica e la base comunista; la seconda spaccatura si ebbe tra disoccupati con sussidio, disoccupati con assistenza individuale e disoccupati senza alcun sostegno [...]. Va ricordato che nel 1931, quando la crisi è scoppiata da due anni, il Partito comunista tedesco (Kpd) è un partito composto per l'80% da disoccupati. [...] Per un partito fortemente ancorato a impostazioni “operaiste”, secondo cui la lotta contro il capitale si vince sul luogo di lavoro, all'interno dei rapporti di produzione, questa situazione creava un forte disagio e costringeva il partito a muoversi su terreni generali, su campagne di massa tanto rumorose quanto astratte, con la conseguenza di caricare eccessivamente il lato propagandistico, culturale, ideologico e in definitiva elettorale della sua azione (Bologna 1996, 95-98).

Mentre la via obbligata del partito comunista era la distruzione dello Stato weimariano e l'instaurazione della repubblica dei soviet, la tendenza del partito socialdemocratico era quella di concentrare la propria azione sull'amministrazione sanitaria e assistenziale, ossia su quel minimo di potere reale che consentiva di difendere l'occupazione dei suoi iscritti, dal momen-

to che l'attività sindacale nell'industria era stata neutralizzata dalla Grande Crisi.

Quando si pronuncia la frase "i due partiti del movimento operaio, Spd e Kpd" si accetta in realtà una mistificazione, si commette un falso storico. È così difficile liberarsene! Spd e Kpd erano su posizioni così distanti, la mentalità dei loro militanti erano così differenti, che non si può fare finta che appartenessero ad uno stesso movimento, il "movimento operaio" (ivi, 98-99).

Per il partito comunista, la vera controparte istituzionale era dunque l'amministrazione del Ministero del Lavoro, che gestiva i sussidi di disoccupazione: un apparato complesso e ramificato, una delle colonne portanti dello Stato weimariano. Il partito comunista doveva dimostrare la sua abilità nell'organizzare i conflitti sui luoghi dell'assistenza. La vita quotidiana nella Repubblica di Weimar, soprattutto nelle grandi città, era caratterizzata da continui assalti e scontri con la polizia intorno a questi luoghi. Per capire la crisi di Weimar e l'avvento del nazismo, è importante focalizzare l'attenzione sui meccanismi di controllo, selezione e disciplinamento di cui disponeva l'apparato assistenziale.

L'aumento vertiginoso della disoccupazione conferì a questo apparato poteri larghissimi nella fase finale della Repubblica, potremmo dire che lo Stato, agli occhi del cittadino, non aveva altro volto identificabile che quello dell'apparato assistenziale. I poteri discrezionali di questo apparato aumentarono man mano, la sua funzione di "sportello di sussistenza" fu gradualmente sostituita dalla funzione di "rilevamento d'informazioni sulla persona". Gli ultimi governi di Weimar [...], ben consapevoli del potere di controllo dell'apparato assistenziale, usarono la leva del sistema dell'assicurazione obbligatoria contro la disoccupazione [...] per creare il massimo di segmentazione, di atomizzazione, all'interno della massa disoccupata (ivi, 101).

Ma in che modo fu attuata questa politica? Tramite una serie di decreti d'urgenza nei quali erano modificate volta per volta le condizioni di accesso ai sussidi. Questi decreti, che neutralizzavano il potere legislativo del Parlamento, alimentavano la condizione d'insicurezza, e funzionavano in sostanza come dispositivi di esclusione di alcuni gruppi sociali dal diritto all'assistenza.

L'argomento per giustificare i tagli e le esclusioni [...] era sempre lo stesso: la necessità di ridurre il deficit della finanza pubblica. Così milioni di disoccupati si sentivano costantemente minacciati anche in quello che era stato un loro diritto acquisito con anni di contributi; la gente già ridotta alla disperazione per i prolungati periodi di disoccupazione, aveva l'impressione che il governo giocasse alla roulette con le sue disgrazie (ivi, 102).

Il sistema di assistenza era basato su tre forme di intervento: 1) il sussidio previsto dalla legge sull'assicurazione obbligatoria contro la disoccupazione del 1927, di cui potevano beneficiare solo coloro che erano stati stabilmente occupati per un certo numero di anni; 2) il sussidio previsto per le situazioni eccezionali di crisi industriale (simile alla nostra cassa integrazione straordinaria); 3) il sussidio previsto dalla legge del 1924 che prevedeva interventi mirati sulla povertà. Tuttavia, mentre i primi due sussidi facevano parte del sistema di previdenza statale, il terzo, erogato dai singoli Comuni, non si presentava come un diritto maturato in base ai meccanismi previdenziali e assicurativi, bensì come una forma di solidarietà concessa sulla base di criteri discrezionali *ad personam*, e per di più con l'obbligo del rimborso.

Ora, il punto importante è questo: con la Grande Crisi si verificano a livello di massa periodi di disoccupazione sempre più prolungati e – dato che il sistema era concepito come un sistema a tre livelli – un numero sempre maggiore di persone che avevano diritto al sussidio di disoccupazione, in seguito al prolungato periodo di disoccupazione o

veniva a perdere i diritti maturati in quanto non più contribuente oppure veniva a estinguersi il periodo di godimento previsto dai sussidi dei primi due livelli (ivi, 104).

Queste dinamiche riducono in povertà persone di diversi ceti sociali. Davanti agli uffici dell'assistenza, una volta alla settimana o una volta al mese, una massa eterogenea di impiegati, commercianti, artigiani, anziani, invalidi, marinai senza imbarco, operai di fabbrica disoccupati, ex prostitute, donne sole con figli, debbono convincere i funzionari di turno della legittimità delle loro richieste. Ed è solo presentandosi come "vittime" che possono aspirare a ottenere qualcosa. Oggi, in piena epoca neo-liberale, questa archi-scena di crisi del *Welfare* è diventata la norma. Dappertutto risuona sempre e solo il medesimo ritornello: "Sei un precario che non ce la fa ad arrivare a fine mese? Non c'è problema...".

Usa la tua autonomia per soggettivarti come vittima e forse avrai una chance di sopravvivere. [...] Con la crisi del *Welfare State* e delle forme di rappresentanza politica e sindacale, c'è ormai la corsa a essere riconosciuti come vittime o come "handicappati" a vario titolo (vittime di un handicap, di una sofferenza, di un disagio). [...] Tramontato il mondo delle garanzie a carattere universalistico, si profila un nuovo stato di natura nel quale ciascuno è chiamato a contrattare privatamente l'assistenza sanitaria, l'educazione, la pensione ecc. [...] I diritti sono diventati carta straccia e, paradossalmente, è l'handicap che consente di essere super in un mondo politicamente depotenziato, degradato, squalificato. Un'asta che premia il peggior offerente: Vuoi ottenere un sussidio, un permesso di soggiorno, un lavoro che altrimenti non otterresti, perché non è garantito più a nessuno? Fatti riconoscere attraverso uno status di segno negativo. Eccelli per difetto. Presentati in società con le stimmate – qualsiasi forma di "minorazione" fisica, psichica o sociale – e ti sarà riconosciuto un po' di potere (Action30 2007, 20).

Negli anni 20-30, a fronte di questa situazione, il partito comunista tedesco cerca di mobilitare i disoccupati affinché essi non si presentino davanti ai burocrati con un atteggiamento remissivo, ma con la postura di chi rivendica un diritto. Grazie alla propaganda comunista, il comportamento degli assistiti diventa sempre più aggressivo e insubordinato. Con il radicalizzarsi dello scontro tra la struttura e l'assistito, il sistema previdenziale perde il suo carattere di servizio sociale, e si converte in un sistema poliziesco di controllo e schedatura sul quale farà presa la macchina nazionalsocialista. Infatti, quando i nazisti saliranno al potere, il vecchio personale della burocrazia assistenziale verrà integrato senza traumi: gli impiegati svolgeranno il loro lavoro come prima, continuando a esercitare una funzione di sorveglianza, controllo e schedatura. Parallelamente, però, il regime nazista comincia a selezionare i disoccupati anche su una base biologica e razziale. In questo quadro, il personale amministrativo e gli operatori socio-sanitari collaborano con la polizia fornendo informazioni su individui indesiderabili, da segregare o da eliminare fisicamente. Da sistema di protezione sociale, l'assistenza pubblica si trasforma quindi in una sorta di "polizia medica" finalizzata all'individuazione, all'interno delle classi sfavorite, di coloro che sono considerati portatori di una minaccia per la società (Foucault 1997; 1999).

La maggioranza di queste persone venne ritenuta passibile di segregazione e di annientamento in quanto *Asozialen*, asociali, perché da troppo tempo disoccupati, perché avevano commesso piccoli delitti contro il patrimonio, perché si erano prostituiti, perché avevano malattie considerate ereditarie, perché erano portatori di invalidità gravi, perché avevano comportamenti matrimoniali o sessuali irregolari, perché avevano ripetutamente assunto atteggiamenti antagonisti e di protesta sul luogo di lavoro o contro rappresentanti di istituzioni, perché avevano cambiato troppo di frequente residenza, perché erano stati colti troppe volte sui mezzi di trasporto pubblici senza il biglietto (Bologna 1996, 110).

È importante sottolineare che, all'inizio del regime nazista, i primi campi di

concentramento erano chiamati *Arbeitshäuser*, ossia ospizi organizzati sul modello delle *Workhouses* anglosassoni ottocentesche (London 1903; Proccacci 1998), dove venivano alloggiati i cosiddetti asociali, i quali in cambio di assistenza dovevano prestare un servizio di lavoro obbligatorio.

In base alla legge del 1924, istitutiva dell'assistenza ai poveri, veniva anche fissato per legge il lavoro coatto. Orbene, quando Hitler realizzò i primi provvedimenti di avviamento al lavoro per assorbire a tappe forzate la disoccupazione, lo fece richiamandosi alla legge sul lavoro coatto. [...] In questo contesto il rapporto di lavoro viene visto come un rapporto che non dà diritto a una retribuzione, perché è parte di una erogazione assistenziale, quindi si pone al di fuori delle norme del diritto civile che regolano il rapporto di lavoro; non avendo il lavoratore diritto a una retribuzione, i servizi in natura che egli riceve, cioè vitto e alloggio, sono parte integrante dell'erogazione assistenziale, la quale si configura giuridicamente come un atto di diritto pubblico (Bologna 1996, 111).

**Il riassorbimento della disoccupazione da parte del regime nazista viene realizzato sulla base di questo strumento giuridico.**

Il dato di fatto che la grande maggioranza dei lavoratori sono stati avviati al lavoro in maniera più o meno coatta [rende] poco credibile la tesi che il regime nazista sia stato un esempio molto avanzato di keynesismo. Più esatto sarebbe dire che il regime nazista ha combinato assieme alcune formule che potremmo chiamare keynesiane (finanziamento di opere pubbliche per creare posti di lavoro) con i meccanismi di tipo assistenziale ereditati dall'epoca weimariana e con – fattore assolutamente fondamentale – un sistema di coercizione e di repressione dentro il quale il lager è una componente essenziale della politica del lavoro (ivi, 112-113).

Quando nel 1942 la conferenza di Wannsee sancirà la distruzione sistematica della razza ebraica, l'*Arbeitseinsatz* (la struttura dei lager incaricata di organizzare e distribuire il lavoro forzato dei detenuti nei vari settori industriali) dovrà adempiere anche alle funzioni di sterminio. Dal momento in cui viene decisa la "soluzione finale", si determina una tensione fra le due funzioni dei campi – quella di serbatoi di forza lavoro e quella di luoghi di sterminio – che perdurerà sino al crollo del regime.

Nell'odierna società neoliberale, la riconversione delle protezioni sociali in strumenti di sorveglianza e di coercizione per fini punitivi è diventata la regola, nella misura in cui la classe dirigente ha optato per una politica di sostituzione del *Welfare State* con uno stato poliziesco e penitenziario all'interno del quale la criminalizzazione della povertà e la reclusione delle categorie più diseredate svolgono la funzione di politica sociale. In altri termini, il padronato ha deciso di costruire per i poveri non case popolari, ospedali, asili o scuole, ma centri di reclusione. Per tutto il corso degli anni 90, gli Stati Uniti sono stati il laboratorio di questa nuova forma del governo della miseria per mezzo della prigione.

Nel momento in cui nello Stato postkeynesiano la differenza tra settore sociale e quello penale diventa indistinguibile, l'istituzione carceraria opera sempre più in concerto con gli organismi e i programmi volti a portare "assistenza" alla popolazione diseredata. In primo luogo, si può rilevare come la logica panottica e punitiva del campo penale tende a contaminare e ridefinire gli obiettivi e i dispositivi dell'assistenza sociale (Wacquant 1999, 72).

La riforma del *Welfare* promossa da Bill Clinton nel 1996 va in questa direzione: i destinatari delle sovvenzioni pubbliche subiscono un controllo invasivo dei loro comportamenti – in materia di istruzione, lavoro, droga, sessualità – che può dare luogo a sanzioni amministrative o penali. È il caso della legge federale *One Strike You're Out* sulle case popolari, in base alla quale basta la presenza di un solo condannato all'interno di una famiglia residente, perché l'intero nucleo familiare venga sfrattato, indipendentemente dall'età o dalla vulnerabilità sociale dei suoi componenti. I più colpiti

sono stati i tossicodipendenti, con a carico reati di spaccio, e le loro famiglie (Bourgeois 1995).

Le prigioni, d'altra parte, devono *volens nolens* farsi carico, spesso in situazioni di emergenza e con mezzi di fortuna, dei problemi medici o sociali che la loro "clientela" non ha modo di risolvere altrove. Nelle metropoli, quindi, la prigione di contea si trasforma, per i più poveri, nel dormitorio e nella casa di cura di più facile accesso (Wacquant 1999, 73).

Nel ciclo di lezioni al Collège de France del 1978-1979, Foucault traccia una storia della coppia liberalismo-governamentalità (il liberalismo come arte di governo degli uomini e la governamentalità come razionalità politica liberale) che potrebbe essere considerata come una genealogia del nazismo (§ *infra* Michel Foucault; Giorgio Agamben). Per quanto riguarda invece il socialismo, Foucault ritiene che ad esso non manchi tanto l'elaborazione di una teoria dello Stato, quanto piuttosto una definizione specifica e positiva della razionalità di governo. Se è vero che il socialismo si è sforzato di realizzare forme razionali di organizzazione economica della società e dell'assistenza, è però altrettanto vero che, al contrario del liberalismo, non ha saputo approntare un'arte del governo adattabile alle diverse situazioni politiche.

Non c'è una razionalità di governo del socialismo. Come la storia ha mostrato, in realtà, il socialismo può essere attuato solo innestandosi su vari tipi di governamentalità. Nel caso della governamentalità liberale, il socialismo e le sue forme di razionalità svolgono il ruolo di contrappeso, di correttivo, di palliativo rispetto a dei pericoli interni. D'altra parte, si può rimproverargli, come fanno i liberali, di costituire a sua volta un pericolo, ma in ogni caso il socialismo ha vissuto, e ha funzionato effettivamente all'interno di governamentalità liberali, e innestato su di esse. Si è visto, e si continua a vedere, che funziona soprattutto all'interno di governamentalità che sembrano riconducibili a quello che [...] abbiamo chiamato Stato di polizia, vale a dire uno Stato iper-amministrativo, in cui tra governamentalità e amministrazione c'è una sorta di fusione e continuità che forma un blocco massiccio; [...] il socialismo funziona come la logica interna di un apparato amministrativo (Foucault 2004a, 89).

La riflessione foucaultiana sottolinea come durante la Repubblica di Weimar il socialismo, lungi dal costituire un'alternativa al liberalismo, abbia favorito il suo consolidamento. Qui non si tratta di affermare che liberalismo e socialismo si collocano allo stesso livello; tuttavia, anche se loro divergenze sono innegabili, dal punto di vista delle pratiche di governo essi convergono in una sorta di simbiosi sciagurata. In fondo, Lenin non aveva poi così torto a definire il ceto dirigente del Spd come una cricca di "volgari liberali". Il progetto di un "socialismo democratico" – movimento di riforma della libertà che si distacca dal comunismo rivoluzionario e si riconosce nella democrazia parlamentare – sarà inevitabilmente condannato ad essere subalterno al liberalismo, sempre che non riesca ad elaborare un nuovo sistema di libertà che implichi la gestione, l'organizzazione e quindi il governo delle condizioni a partire dalle quali si può essere liberi. Riconosciuti i limiti del socialismo, non si può tuttavia non ricordare che il liberalismo classico ha dovuto includere l'elemento differenziale della razionalità economica socialista per far fronte alle trasformazioni strutturali verificatesi tra la fine del XIX e il primo trentennio del XX secolo. I mali dell'industrializzazione, la pressione della questione sociale, l'espandersi dell'imperialismo, le tendenze bellicose del nazionalismo che sfociano nella Prima guerra mondiale, incrinano la fiducia nel liberalismo economico come dottrina del *governo minimo* e del *laissez-faire* (la concezione del libero scambio e della concorrenza come tendenze spontanee e naturali della relazione economica), ma anche la convinzione del primato politico della libertà sull'eguaglianza,

dell'individuo sulla collettività. In questa fase storica, i liberali sono sempre più portati ad abbandonare il loro credo nello Stato "guardiano notturno", cioè in uno Stato che ha poteri e funzioni limitatissime, per giustificare o addirittura sollecitare l'adozione di misure di sorveglianza statale sull'economia di mercato. Lo Stato, non come puro limite negativo, ma come strumento positivo di garanzie della libertà tanto nella sua dimensione economica quanto in quella politico-sociale: è questo il mutamento che va attuato per una modernizzazione della democrazia liberale. Insomma, una democrazia liberale all'altezza dei tempi deve in tutti i modi rilanciare la possibilità di conciliare individualismo e socialismo.

Secondo Foucault, l'arte di governo liberale è caratterizzata da un rapporto paradossale di "produzione/distruzione" nei confronti della libertà (Foucault 2004a). Infatti, lo stesso esercizio delle libertà comporta dei rischi che vanno controllati attraverso una serie di limitazioni, di coercizioni e di obblighi. Nel liberalismo, la libertà non è una ricchezza o un bene universale da rispettare e tutelare, ma un qualcosa che si fabbrica in ogni istante. Tale fabbricazione ha dei costi e c'è sempre qualcuno che, più di altri, deve pagarne il prezzo. Il principio che il liberalismo utilizza per il calcolo e l'assegnazione di questi costi è in definitiva quello della *sicurezza*. L'economia di potere del liberalismo si gioca nell'oscillazione costante tra libertà e sicurezza, il cui punto mediano è costituito dalla nozione di *pericolo* (§ *infra* Michel Foucault; Giorgio Agamben).

Il liberalismo produce la ricchezza e il benessere collettivi attraverso una mediazione costante fra i molteplici interessi dei governati; nello stesso tempo, però, esso deve vigilare in modo che l'interesse economico collettivo non interferisca con gli interessi individuali. Affinché la "meccanica degli interessi" non metta in pericolo né gli individui né la collettività sono necessari dei dispositivi di regolazione in grado di garantire uno stato di equilibrio degli interessi stessi. In questo quadro, il socialismo interviene nel campo delle libertà economiche delle forze produttive per garantire che la libertà dei processi economici non costituisca un "pericolo per i lavoratori" (Foucault 2004a). Tuttavia, per ottenere questo risultato, esso deve a sua volta imbrigliare la libertà dei lavoratori affinché non diventi un pericolo per l'impresa e la produzione. È dunque attraverso la logica del *do ut des* che il socialismo svolge un ruolo nella meccanica degli interessi. In tal senso, si può affermare che nella modernità i partiti e i sindacati di sinistra hanno potuto consolidarsi solo in quanto strumento di mediazione dei conflitti. Il patto tra socialdemocratici e liberali che sta alla base dello "Stato popolare" democratico può essere sintetizzato nel modo seguente: regolazione-controllo dell'insubordinazione operaia in cambio della cogestione del potere statale. Quando il conflitto non è più riconducibile entro i limiti della valorizzazione capitalistica o dell'ideologia del lavoro, allora sia i partiti che lo Stato lo bandiscono dallo spazio democratico, designando i suoi attori come nemici, criminali o terroristi. Nel corso della modernità, il partito socialdemocratico si è imposto come il dispositivo di sicurezza più efficace per normalizzare la turbolenza operaia. Il suo scopo ultimo, in effetti, è sempre stato quello di riassorbire al proprio interno – all'interno della "rappresentanza" che media l'interesse di classe – ogni movenza del conflitto. In sostanza, la conflittualità autonoma deve subire prima o poi una battuta d'arresto e consegnare la continuità del processo al partito, con il voto. Quando la forma consensuale-democratica si rivela incapace di riportare i soggetti conflittuali a una medietà sociale, allora entra in scena la polizia con la repressione-annientamento dell'autonomia politica della classe. Da questo si può dedurre che i partiti e i sindacati

socialdemocratici hanno svolto una funzione di contenimento della crescita politica autonoma del proletariato, piuttosto che porsi al servizio della sua auto-organizzazione. Diverso è forse il caso in cui un partito è espressione diretta di un movimento rivoluzionario.

Nel quadro del governo liberale, il socialismo e le sue forme di razionalità svolgono un ruolo di contrappeso rispetto a certi pericoli interni, in particolare i movimenti autonomi di resistenza e di rivolta proletaria che, tra il XIX e il XX secolo, hanno provato a rovesciare l'ordine capitalistico. In questo caso, si tratta evidentemente di una funzione repressiva agita di concerto con le forze di polizia, dal momento che questi movimenti, fuoriusciti dall'orbita di sicurezza di partiti e sindacati ufficiali, esprimono l'irruzione inquietante di una forza ingovernabile. È sulla base di questa lunga esperienza di sorveglianza "panoptica" dei comportamenti operai che durante la Repubblica di Weimar i socialdemocratici sono legittimati a ricoprire le cariche di Ministro degli Interni o di Capo della polizia. L'efficienza della sicurezza interna è stata da loro garantita attraverso la riorganizzazione della polizia in corpi speciali antisommossa utilizzati principalmente contro anarchici e bolscevichi. Questa riconfigurazione cripto-fascista è stata realizzata da fanatici socialdemocratici adoratori del manganello come Carl Severing (Ministro degli Interni del Reich), Otto Braun (Primo Ministro del governo prussiano), Karl Zörgibel (capo della polizia di Berlino). Personaggi che non dimostrarono altrettanto zelo nel prevenire e reprimere lo squadrismo nazista. Il giudizio sui capi della Spd, che ancora nel 1932 si accanivano a considerare il bolscevismo il principale nemico della democrazia weimariana, non può che essere di disprezzo e di condanna per la loro profonda miopia politica.

È bene ricordare che i primi campi di concentramento in Germania non furono ad opera del regime nazista, bensì dei governi socialdemocratici, che non soltanto nel 1923, dopo la proclamazione dello stato di eccezione, internarono [...] migliaia di militanti comunisti, ma crearono anche a Cottbus-Sielow un *Konzentrationslager für Ausländer* che ospitava soprattutto profughi ebrei orientali e che può, pertanto, essere considerato il primo campo per gli ebrei del nostro secolo (anche se, ovviamente, non si trattava di un campo di sterminio) (Agamben 1995, 186).

In tal senso, bisogna ricordare che, in Italia, i centri di permanenza temporanea (Cpt) sono stati istituiti dalla legge 40 sull'immigrazione del 1998, durante il governo Prodi, a conferma di questa vocazione alla razionalizzazione repressiva della socialdemocrazia. Nonostante i contorsionismi linguistici di cui hanno dato prova ministri, prefetti e giornalisti, i Cpt non sono altro che campi di internamento, spazi in cui si recludono e puniscono persone che non hanno commesso alcun reato.

I ministri socialdemocratici del governo weimariano furono uomini di tendenza apertamente autoritarie che identificavano la socialdemocrazia con il mantenimento dell'ordine pubblico, l'invulnerabilità dello Stato sociale e della sua burocrazia, l'intesa corporativa e consociativa tra sindacati e grande capitale. I capi dell'Spd, che tra gli anni 1919-1930 hanno ricoperto incarichi ministeriali e presidenziali, hanno perseguito con grande cinismo e spregiudicatezza una prassi di governo fondata su decreti che revocavano continuamente i principi formali di libertà e legalità dello Stato di diritto. In realtà, a ben guardare, la razionalità politica che sorregge questa forma di governo, si trova già tutta dispiegata nell'articolo 48 della Costituzione di Weimar:

Se nel Reich tedesco la sicurezza e l'ordine pubblico sono seriamente disturbati o minacciati, il presidente del Reich può prendere le misure necessarie al ristabilimento della sicurezza e dell'ordine pubblico, eventualmente con l'aiuto delle forze armate. A questo scopo egli può sospendere in tutto o in parte i diritti fondamentali contenuti negli

L'articolo aggiungeva che una legge avrebbe precisato le modalità complessive di questo potere presidenziale. Poiché la legge non è stata mai votata, i poteri eccezionali del presidente sono rimasti a tal punto indeterminati che si è avvertita la necessità di introdurre l'espressione «dittatura presidenziale». Quasi tutti i governi della Repubblica hanno fatto continuamente ricorso all'articolo 48 per proclamare lo stato d'eccezione ed emanare decreti d'urgenza (ibidem; § *infra* Giorgio Agamben).

È noto come gli ultimi anni della Repubblica di Weimar si siano svolti interamente in regime di stato di eccezione. Per quanto detto, tuttavia, lo stato d'eccezione può essere visto anche come un effetto della governamentalità liberale. Infatti, il liberalismo è portato a fabbricare incessantemente libertà, ma per bloccare tale produzione ipertrofica ha bisogno di una serie di contrappesi che gli consentano di revocare i principi su cui si fonda, fino alla sospensione dello Stato di diritto. Nel suo sviluppo storico, il liberalismo ha trovato la possibilità di legittimare tale "autosospensione" in nome della protezione della società dai pericoli che la minacciano. Le cause dell'ascesa del nazismo vanno dunque ricercate anche nelle pieghe del governo liberale, nell'estensione abnorme di quelle procedure di controllo, costrizione e coercizione che costituiscono il rovescio della medaglia della produzione di libertà, e che la socialdemocrazia ha costantemente sostenuto e incrementato.

Negli anni della crisi finale di Weimar (1930-1933), la prassi dei decreti-legge mette fuori gioco i meccanismi formali della democrazia parlamentare. Il principio dell'autosospensione, che sottende la decretazione d'urgenza, si enuncia pressappoco così: *nessun sacrificio è troppo grande per la difesa della democrazia, meno che mai il temporaneo sacrificio della democrazia stessa*. La fine della Repubblica mostra con chiarezza che la trasformazione della democrazia costituzionale in una democrazia blindata non produce come risultato una democrazia, e che il paradigma dell'autosospensione temporanea dello Stato di diritto, giustificata per ragioni di sicurezza, funziona come ponte verso l'instaurazione di un regime totalitario in cui le libertà personali saranno sospese per sempre.

Con il Congresso di Bad Godesberg (1959) la Spd accantona Marx e aderisce al complesso di teorie, programmi e pratiche di governo del neoliberalismo, seguita poi da tutti gli altri partiti socialdemocratici occidentali. In questo senso, non è azzardato affermare che, almeno a partire dagli anni 50-60 del secolo scorso, vi è soltanto *liberal-socialdemocrazia*. Nel processo che ha portato le società occidentali verso il modello governamentale, la sinistra ha giocato un ruolo essenziale. È anche in questo connubio sciagurato che – oggi come ieri – si annidano le nuove forme di fascismo.

**GEORGES BATAILLE**

**"Documents" 1929-1930: l'Informe contro l'Uniforme**

Pierangelo Di Vittorio

Q

ualche anno fa ci siamo imbattuti in alcuni testi di Georges Bataille e subito abbiamo cominciato a usarli. Si tratta di una serie di saggi e articoli pubblicati nel 1929-1930 sulle pagine di "Documents", rivista diretta dallo stesso Bataille nella quale confluirono i primi transfughi del surrealismo (Leiris 1963; Surya 1992). Questi scritti occupano poco più di cento pagine all'interno dei dodici volumi che compongono l'opera omnia dello scrittore francese (Bataille 1970-1988). Tuttavia, basta avvicinarsi ad essi perché si mettano a pulsare di vita propria. Soprattutto se vengono considerati nel loro contesto originario: da un lato "Documents" con il suo sorprendente repertorio iconografico (Bataille, Leiris 1991), dall'altro la polemica tra Bataille e Breton, sostanzialmente contemporanea alle due annate della rivista (Bataille 1970). La singolarità di questi testi, e lo speciale interesse che hanno suscitato nel tempo, dipende probabilmente dalla congiuntura storica nella quale videro la luce. Si tratta infatti di uno dei momenti nei quali il problema dell'impegno politico ha toccato direttamente e in profondità il mondo delle avanguardie. Nel 1929, Breton pubblica il *Secondo Manifesto del Surrealismo*, segnando di fatto la fine della "Révolution surréaliste" e l'inizio del "Surréalisme au service de la Révolution" (SASDLR). È quindi all'alba degli anni 30 che le riviste di Bataille e di Breton s'incrociano come due spade, proprio mentre esce *Il disagio della civiltà* (Freud 1929). Il punto di massima incandescenza della loro polemica riguarda precisamente il modo in cui pensare la rivoluzione: Icaro che vola al di sopra della aquile imperialiste e capitaliste o Talpa che affonda nella

putrefazione terrestre? (Bataille 1970a; § *infra* "Tutto si divide!")

### Bacon, Bataille e Warburg: un triangolo "impossibile"

La scoperta di "Documents" è stata abbastanza casuale e coincide in fondo con la protostoria di Action30. Tra il 2001 e il 2002, un gruppo eterogeneo di studiosi e creativi cominciò a lavorare a *The Strange Case of Francis Bacon*. Questo progetto, rimasto fino ad oggi incompiuto, presentava alcune caratteristiche che si ritroveranno nel codice genetico del nostro collettivo. In primo luogo, la scelta del pittore Francis Bacon, lungi dall'essere dettata da ragioni formali o accademiche, nasceva dall'interesse per quello che appariva come un nocciolo di "opacità" nel suo modo di procedere. Per quale ragione il pittore dei corpi in divenire e della carne macellata evitava accuratamente di ritrarre i propri modelli "dal vivo"? E se dipingeva per lo più a partire da fotografie, perché continuava a rifiutare qualsiasi valore pittorico alla fotografia stessa? L'ambivalenza di Bacon nei confronti del mezzo fotografico (Deleuze 1981a) fu la chiave di accesso attraverso cui provammo a "problematizzare" il rapporto tra *arte* e *tecnica* nella modernità. Ma era anche – ce ne saremmo accorti, appunto, entrando in contatto con "Documents" – un tentativo di "desublimare" l'atto creativo, togliendogli ogni "aura" idealistica (Benjamin 1935).

In secondo luogo, l'interesse per Francis Bacon nasceva dal riconoscimento del rischio al quale ci si espone nel momento in cui si fuoriesce dagli spazi canonici, dai linguaggi codificati. Per Bacon la produzione di immagini è «come il percorso di un acrobata su una fune tesa tra la cosiddetta pittura figurativa e la pittura astratta» (Sylvester 1993, 13). Come figurare senza illustrare e senza narrare? In qualsiasi momento, la fune può spezzarsi. Allora la tensione viene meno e si ricade pesantemente sull'uno o l'altro polo dell'antinomia. Tuttavia, è proprio questa eventualità a dare il senso di una scommessa che è insieme *critica* e *creativa* (Leiris 1977; 2001). Muoversi nel "fuori-formato", se non equivale di per sé al rischio di un viaggio nell'*informe*, significa in ogni caso rinunciare alle certezze formali deponendo la corazza accademica che sottende ogni tipo di conformismo. In altri termini, per qualificare in un senso radicalmente "etico" un percorso critico e creativo, non si può fare altro che mollare gli ormeggi, fare un salto nel buio, avanzare come funamboli sospesi nel vuoto.

In terzo luogo, il nostro lavoro su Bacon intendeva sperimentare uno stile di ricerca che fosse, al tempo stesso, un diverso modo di fare libri. Provavamo a camminare su una fune tesa tra la vocazione critica e l'aspirazione creativa. Si possono scrivere saggi capaci di produrre *sensazioni*? Si possono realizzare immagini in grado di concatenare *concetti*? C'è un modo performativo di esercitare la critica? E un modo critico di esercitare la creatività? Si può immaginare un pensiero che colpisca direttamente il sistema nervoso, come la pittura auspicata da Bacon? Si possono produrre "sensazioni concettuali"? Si può costruire un sapere che non si trasmetta attraverso l'esposizione di concetti o l'illustrazione di contenuti, bensì attraverso semplici variazioni d'intensità? Una filosofia che si propaghi come una scossa elettrica? Ancora una volta, Bacon ci veniva incontro con i suoi enigmatici specchi: «In un ritratto, magari, uno amerebbe riuscire a tradurre il volto in un Sahara... rispettare la somiglianza, ma far sì che suggerisca le distanze del Sahara» (Sylvester 1993, 51). Produrre la somiglianza «con mezzi non somiglianti» (Deleuze 1981a, 230). Al limite, produrre la somiglianza con tutt'altri mezzi,

con mezzi radicalmente eterogenei. Il programma di Bacon, indubbiamente, era anche il nostro.

Perché un ritratto «meno letteralmente somigliante» riuscirebbe a cogliere «più intensamente la somiglianza»? Nel programma di Bacon, la radicalità di un'*epoché* fenomenologica si combina con la crudezza di un materialismo senza riserve: «Spero sempre di deformare le persone fino a ottenere l'apparenza» (Sylvester 1993, 125). Deformare, deturpare, sfigurare o de-figurare la figura umana per raggiungere una somiglianza che si manifesti direttamente sul sistema nervoso, come un'ustione o una puntura di spillo. O come una foto a contatto, appunto. In ogni caso, questo tipo di considerazioni hanno finito per risvegliare dal suo letargo un libro di Georges Didi-Huberman che giaceva dimenticato in biblioteca: *La somiglianza informe, o la gaia scienza visuale secondo Georges Bataille* (1995). Il titolo di questo studio – consacrato alla straordinaria manipolazione d'immagini realizzata da Bataille su "Documents" – si applicava in modo sorprendente al caso Francis Bacon, con il quale eravamo alle prese da ormai un paio d'anni. Al tempo stesso, ci consentiva di mettere in relazione "Documents" con l'Atlante della memoria (*Bilderatlas Mnemosyne*) di Aby Warburg. Questo celebre progetto, rimasto incompiuto, fu reso pubblico per la prima volta il 19 gennaio 1929, durante una conferenza tenuta dallo studioso tedesco presso la Biblioteca Hertziana di Roma (Warburg 2000). Perfetta sincronia con l'uscita a Parigi della rivista "Documents", che secondo qualcuno sarebbe stata fra le letture preferite di Francis Bacon (Sollers 1994).

L'aspetto nuovo e più interessante che emergeva dalla triangolazione di questi personaggi, era il paragone tra Bataille e Warburg, al quale Didi-Huberman dedica le battute conclusive del suo libro. Distanti sul piano tematico, le operazioni di "Documents" e di "Mnemosyne" presentano invece numerose analogie dal punto di vista dell'atteggiamento generale che le ispira. In primo luogo, il rifiuto di accostarsi alle immagini attraverso un giudizio estetico che continui ad organizzarle secondo un rapporto gerarchico.

Warburg poteva prendere sul serio tanto francobolli postali e fotografie tratte dai giornali, quanto l'arte effimera delle opere in cera, o le feste teatrali e di corte, o la massa caotica delle immagini dei volantini e delle profezie astrologiche, o ancora arcane questioni di filologia (Forster 2002, 29).

Sia Warburg che Bataille sospendono il giudizio sulle immagini, le privano del loro valore statutario riconsegnandole completamente alla loro materialità fisica e storica. In tal modo, portano un duro colpo all'*ideale* di autonomia delle belle arti, intrattenuto da tutta una tradizione accademica e fondato sul presupposto di un'intrinseca e specifica teleologia del loro sviluppo storico (Didi-Huberman 1995, 17 e 381). *Dio non fa preferenze tra le forme* – si potrebbe dire riprendendo un celebre adagio degli Atti degli Apostoli in uso presso i *Diggers* e i predicatori del "Grande risveglio" nelle Americhe (Linebaugh, Rediker 2000). Oppure – con una formula dello stesso Bataille – *non si può discriminare una forma con il pretesto che essa giace nel fango*: possiamo, per esempio, squalificare a piacimento la forma del piede, resta il fatto che proprio il suo aspetto orribile e cadaverico esercita su di noi una *seduzione* che sfida quella «causata dalla luce e dalla bellezza ideali» (Bataille 1929, 297-302; § *infra* "L'alluce"). In altri termini, sia le immagini "alte" che quelle "basse" esercitano su di noi un *potere*, e questo vuol dire che il potere di seduzione delle immagini, o di reazione ad esse, può essere indifferentemente alto o basso, ovvero dividersi polemicamente



tra l'alto e il basso (Freedberg 1989; Marin 1981). In fondo, sia Warburg che Bataille praticano, ognuno a modo suo, una sorta di *egualitarismo estetico*, che forse è già il programma di un'estetica antirazzista (o la base estetica di qualsiasi programma antirazzista).

Si tratta di uno sguardo che abbassa, che livella le immagini riconoscendo loro unicamente lo statuto orizzontale di "documenti". Questo consente di «aprire il gioco delle forme a degli ambiti fino ad ora trascurati, disprezzati» (Didi-Huberman 1995, 381). Insomma, non c'è l'arte con la maiuscola da un lato, e la spazzatura o il semplice folklore dall'altro. Nella stessa sequenza si possono trovare un'opera di Botticelli e una maschera africana, un quadro di Picasso e le foto di un cadavere pubblicate su un quotidiano. L'abbassamento e il livellamento dello statuto delle immagini consente quindi di mettere in rapporto materiali eterogenei. Oggetti che si è soliti considerare come "alti" si trovano improvvisamente a convivere con oggetti ritenuti "bassi". Oggetti della storia dell'arte accanto a documenti etnografici o d'attualità, come se d'un tratto fossero crollati gli steccati accademico-disciplinari. Trovandosi iscritti nello stesso piano d'immanenza, questi materiali danno luogo a dei *montaggi* inattesi, impensabili, talvolta inquietanti.

Le opere d'arte più irritanti, non ancora classificate, e certe produzioni eteroclitiche, trascurate fino a questo momento, saranno oggetto di studi altrettanto rigorosi, altrettanto scientifici di quelli degli archeologi [...]. Verranno qui considerati, in generale, i fatti più inquietanti, quelli le cui conseguenze non sono ancora definite. In queste diverse investigazioni, il carattere talvolta assurdo dei risultati o dei metodi, lungi dall'essere dissimulato – come succede sempre, conformemente alle regole della buona educazione – sarà deliberatamente sottolineato, sia per odio della piattezza che per humour (Leiris 1963, 689).

In queste frasi del testo pubblicitario usato per il lancio di "Documents" – attribuite da Michel Leiris allo stesso Bataille – è evidente il piglio antiaccademico che sta alla base della rivista. Tutto comincia con il rifiuto della distinzione accademico-poliziesca tra *oggetti degni* e *oggetti indegni di essere studiati*, atteggiamento che è presente anche in Warburg (Kemp 1973). Questo gesto – semplice, ma non facile né privo di rischi – porta immediatamente a trasgredire le regole della buona educazione. Infatti, la prima regola è la "formalità" della regola stessa, così come la "forma accademica" – espressione forse pleonastica – non è altro che la regola del *bon ton*, dell'opportunità e della correttezza formali. Allora, è come se Bataille avesse sin dall'inizio dichiarato: "Guardate, l'unica regola di *Documents* sarà di farsi trovare sempre fuori posto, di essere sfalsata o dissonante rispetto a quello che ci si può aspettare da una tipica rivista d'arte". Dovrà «deludere l'attesa», come l'*Olympia* di Manet che fece esplodere «lo scherno collerico del pubblico» (Bataille 1955, 106 e 92). Un gesto nel quale si condensano la sfida e lo sfregio, come nel caso della cosiddetta "Bibbia Dakota": i guerrieri sioux rinchiusi a Fort Marion dal 1873 al 1875, s'impossessano della Bibbia – il supporto cartaceo che contiene il sapere scritto attraverso il quale la loro inferiorità viene legittimata – per sovraimprimervi una serie di immagini pittografiche che riaffermano orgogliosamente la loro storia, la loro memoria collettiva (Gruzinski 1990; Tarantino 2007).

"Documents" sarà dunque una *rivista impossibile*: maleducata, sconveniente, inopportuna, detestabile, fuori luogo. Stonata come qualcuno che si presenti a cena con i pantaloni corti. Scandalosa nella sua pretesa di distillare la medesima "scienza" dal discorso di un illustre professore e da quello di un'infame puttana. E non c'è nulla di più inadeguato, spiazzante e scandaloso che fare dello humour nei luoghi in cui regna lo spirito accademico.

Nei santuari istituzionali, portare il gioco e ridere vale più di un sacrilegio. "Documents" si presenta infatti come uno «strano amalgama»: riproduzioni di opere d'indiscusso valore artistico e austeri testi scientifici sfilano fianco a fianco con un insieme di cose bizzarre, scabrose, raccapriccianti. Un disegno di Delacroix può trovarsi a poche pagine dagli orrendi ex-voto di Notre Dame de Liesse, un paesaggio di Constable comparire nei pressi delle foto di un incidente stradale. "Documents" è un «miscuglio propriamente impossibile». Non solo per la diversità delle discipline, ma anche e soprattutto per l'eterogeneità delle persone che ne fanno parte: alcuni domandano solo di fare seriamente il loro lavoro di critici e di storici dell'arte, altri, a cominciare da Bataille, «s'ingegnano a utilizzare la rivista come una macchina da guerra contro le opinioni correnti» (Leiris 1963, 688-689). Infatti, questo instancabile lavoro di abbassamento e montaggio – che intensifica il rapporto di promiscuità, il "meticcio", se vogliamo, tra oggetti e stili disparati – fa vibrare lo sguardo lasciando apparire paesaggi inediti. Cose mai viste. Sia perché si presentano a noi per la prima volta, sia perché per la prima volta le percepiamo sotto una luce particolare o attraverso una speciale inquadratura. Questi montaggi hanno l'inquietante potere di mettere tra parentesi il modo abituale di vedere. Sono come minestrone ribollenti di domande che suscitano lo shock del pensiero.

Non è forse un caso se Aby Warburg definisce «zuppa d'anguilla» il suo stile saggistico: risultato per principio effimero del complesso tentativo d'integrare il flusso di immagini con il flusso di concetti (Gombrich 1970, 22). Da sempre avvezzo all'uso di disegni, diagrammi e schemi visivi, Warburg sviluppa le sue analisi come vere e proprie "riflessioni grafiche", fino al giorno in cui si rende conto di poter presentare i suoi discorsi nella forma di montaggi quasi esclusivamente visivi (Mazzucco 2000; Forster, Mazzucco 2002a). Questo modo di argomentare attraverso la giustapposizione di frammenti, che si ritroverà nei *Passagen* di Walter Benjamin (Kemp 1973; Benjamin 1982), emerge in particolare nel *Bilderatlas Mnemosyne*, dove le erratiche sopravvivenze nella cultura europea moderna delle divinità antiche sono visualizzate direttamente attraverso una serie di immagini montate su pannelli (Warburg 2000). Arrivati a questo punto, se qualcuno domandasse quale sia il nesso che collega le operazioni di "Documents" e di "Mnemosyne" da un lato, con quella di Francis Bacon dall'altra, potremmo solo consigliare di dare un'occhiata all'atelier dell'arguto pittore: *7 Reece Mews in South Kensington, London* (Edwards, Ogden 2001). Scoprirà una serie di montaggi visivi sulle pareti e, soprattutto, un caotico tappeto d'immagini che Bacon calpestava senza sosta per irritare il suo sistema nervoso e provocare lo shock delle immagini de-figurative. Tutto, beninteso, all'insegna di un'eterogeneità febbrile e magmatica.

In sintesi, ecco quello che emergeva con forza, sebbene in modo ancora confuso, dalla triangolazione tra Bacon, Bataille e Warburg: un atteggiamento anti-accademico e anti-idealistico; una strategia di livellamento e montaggio di materiali eterogenei; uno stile di ricerca consistente nell'impastare i flussi di montaggio visivo con i flussi di montaggio verbale. Accanto a ciò, si manifestava con nettezza il potenziale "polemico" delle immagini, ossia il loro valore d'uso politico nell'ambito di una situazione storica di conflitto, resistenza, sfida e lotta (come nel già ricordato caso della "Bibbia Dakota"). A questo punto, gli ingredienti di base che avrebbero composto il nostro collettivo erano riuniti. Il profilo di Action30 continua infatti a giocare tra la sperimentazione di una saggistica grafica, detta *Graphic Essays* (Action30 2007; 2008), e uno stile di ricerca magmatico, chiamato *Blob-filosofia*. In-

somma, la materia grezza, il golem era pronto. Mancava l'anima. Fu il clima che si cominciava a respirare in quegli anni – in concomitanza con l'ondata securitaria successiva all'11 settembre – a soffiarcela dentro, con una buona dose di violenza. Action30 nasce nel momento in cui si fa strada l'ipotesi che stiamo vivendo una strana riedizione degli *anni 30*, e che perciò non basta analizzare, interpretare, spiegare. Bisogna fare qualcosa, *agire*. Di qui il nome di *Action - 30*.

## Politica dell'informe

L'ipotesi dei nuovi anni 30 è forte, e tale da sollecitare subito un programma di lavoro. Ci vuole una strategia di ricerca, un protocollo di sperimentazione. Ritenendo che il problema sia prima di tutto *estetico*, nel senso letterale del termine, ci convinciamo che agire voglia dire, in primo luogo, mettersi nelle condizioni di "percepire" le nuove forme di razzismo e fascismo che prendono piede nelle nostre società. All'improvviso, e senza nemmeno accorgercene, i testi di Bataille su "Documents" cominciano a funzionare come vere e proprie "azioni" antirazziste e antifasciste. Ed è proprio così che li utilizziamo: come una sorta di reagente chimico in grado di far apparire le poste in gioco nascoste nei paesaggi banali dell'attualità, di risvegliare i problemi sepolti nella vita quotidiana. Ed è così che li "riscopriamo", dopo averli scoperti in modo un po' accidentale durante la ricerca su Bacon. Perché in realtà le scoperte non sono mai del tutto casuali, dal momento che è sempre con un lato sensibile, con una ferita o un nervo scoperto che avanziamo nella vita. La nostra antologia sul problema delle vecchie e nuove forme di razzismo e di fascismo sarà, quindi, anche il registro di queste scoperte, di questi incontri. L'album dei nostri compagni di viaggio. A cominciare da chi ci ha insegnato a non trascurare la componente "estetica" del fascismo.

L'ossessione fascista è, di fatto, l'ossessione della figurazione, della *Gestaltung*. Si tratta di erigere una figura (un lavoro di scultore propriamente monumentale, come pensava Nietzsche) e, al tempo stesso, di produrre su questo modello, non un tipo d'uomo, ma il tipo dell'umanità – o un'umanità assolutamente tipica (Lacoue-Labarthe 1997, 16).

Il fascismo scolpisce il mondo – grazie alla forza plastica dei suoi miti – organizzando un regime di verità che è in primo luogo un regime di sensibilità e di percezione (Gentile 2007; Tarantino 2007; Gibelli 2005; Malvano 1988). Al tempo stesso, come abbiamo detto, si pone il problema di come percepire il fascismo stesso. Soprattutto quando l'aspetto propriamente monumentale della sua figurazione si sbriciola e lascia il posto a un pulviscolo di modelli, che volano ovunque diventando il banale respiro dell'anima (§ *infra* Umberto Eco; James G. Ballard). Ma prima di porre il problema delle *nuove* forme di razzismo e di fascismo, domandiamoci che cosa potesse significare, all'alba degli anni 30, parteggiare per *l'informe* contro il figurale, il tipico, l'omogeneo, *l'uniforme*.

**INFORME – Un dizionario comincerebbe a partire dal momento in cui non fornisce più il senso, bensì i compiti delle parole. Così *informe* non è solo un aggettivo dotato di un particolare senso, ma un termine che serve a declassare, esigendo in generale che ogni cosa abbia la sua forma. Ciò che designa non possiede alcun diritto proprio e ovunque si fa schiacciare come un ragno o un verme di terra. Per far contenti gli uomini accademici, biso-**

**gnerebbe infatti che l'universo prendesse forma. L'intera filosofia non ha altro scopo: mettere una redingote a ciò che è, una redingote matematica. Affermare al contrario che l'universo non somiglia a niente ed è solo *informe*, equivale a dire che l'universo è qualcosa come un ragno o uno sputo (Bataille 1929a, 382).**

Ci sono punti dello spazio che contengono tutti i punti, come l'*Aleph* di Borges. O come questo testo di Bataille: in poche frasi, la tragica lucidità degli anni 20-30 del secolo scorso. Ma queste frasi colpiscono soprattutto per la loro attualità. Com'è possibile? Com'è possibile che i bagliori di un passato lontano e difficilmente ripetibile illuminino in modo così netto, preciso, dettagliato i contorni del presente? Perché è *oggi* che *l'informe* si manifesta in modo persino clamoroso; è *oggi* che un intero universo viene trattato come un ragno o uno sputo; è *oggi* che le classi dirigenti si danno un gran da fare a insaccare il mondo nella sua "giusta" forma; ed è sempre *oggi* che siamo chiamati, in qualsiasi momento, a schierarci dalla parte o dell'*informe* o dell'*uniforme*. C'è uno strano potere, un po' diabolico, in questi testi pubblicati da Bataille su "Documents" tra il 1929 e il 1930. Vecchi ormai di ottant'anni, sembrano averci sopravanzati a nostra insaputa e adesso, come una banda di monelli, ci irridono dall'altro capo della strada. Come il crac finanziario di Wall Street del 1929, giunto addirittura in anticipo sul suo anniversario (Lenglet 2007 e 2008). Ma già nel 1990, il filosofo francese Gérard Granel teneva a New York una conferenza dal titolo *Gli anni 30 sono davanti a noi* (1995). Ebbene, è con questa sensazione a fior di pelle che, sin dall'inizio, abbiamo letto e usato tali testi.

Non siamo stati certo i soli, né i primi, a riscoprirli. Oltre al già citato lavoro di Georges Didi-Huberman, tra i nostri compagni di viaggio della prima ora c'è il volume di Yve-Alain Bois e Rosalind Krauss *L'informe. Istruzioni per l'uso* (Bois, Krauss 1997). Nato come catalogo dell'omonima mostra tenutasi a Parigi dal 21 maggio al 26 agosto 1996 presso il Centre Georges Pompidou, questo libro può essere annoverato tra i più importanti lavori "filosofici" degli ultimi anni, passato sicuramente inosservato a causa del suo aspetto inusuale per un libro di filosofia. Ricordiamo, infine, la mostra *Undercover Surrealism: Picasso, Miró, Masson and the Vision of Georges Bataille*, tenutasi a Londra dall'11 maggio al 30 luglio 2006 presso la Hayward Gallery, e il relativo catalogo dedicato all'approfondimento del caso "Documents" (Ades, Baker 2006). Ci soffermiamo sull'operazione di Bois e Krauss perché è significativa di un certo modo di rapportarsi all'*informe*, e consente di cogliere in tutta la sua portata il gesto che è alla base di Action30. I due critici e storici dell'arte sono partiti dall'idea che *l'informe* fosse uno strumento necessario per la comprensione di una serie di pratiche artistiche: da quelle cui il nome di Bataille è solitamente associato (la scultura di Giacometti a cavallo tra gli anni 20-30 e il repertorio fotografico del surrealismo), fino a determinati aspetti dell'opera di autori come Fontana, Pollock, Warhol, Twombly, Morris e Ruscha. Nella misura in cui *l'informe* estendeva il proprio raggio d'azione, Bois e Krauss si trovarono quasi naturalmente portati a renderne il concetto operativo all'interno di una mostra. Ciò avrebbe consentito, da un lato di mostrare il suo potenziale analitico, dall'altro di farlo funzionare immediatamente come forza di aggressione nei confronti di alcune categorie tradizionali, come quelle di "forma" e "contenuto".

Con la mostra al Beaubourg, Bois e Krauss rendono operativo *l'informe* e, in questo modo, ne scoprono il valore propriamente «operazionale» (Bois,

Krauss 1997, VII; Bataille 1955). Il valore d'uso dell'informe si manifesta infatti nel momento stesso in cui si comincia a usarlo. La scoperta di "Documents", da cui prenderà le mosse Action30, s'inscrive nella stessa dimensione "performativa": non si può *parlare* dell'informe senza *farlo* o senza *praticarlo* (Hollier 1991; Austin 1962). Essa è quindi del tutto analoga a quella di Bois e Krauss, eccezion fatta per un aspetto, nondimeno decisivo, sul quale torneremo. La prima caratteristica di questa operatività dell'informe è la sua "polemicità". L'informe è soprattutto una forza di aggressione, un atto di sfida, una macchina da duello che apre spazi di possibilità politica radicale. Perciò non è possibile usarlo senza "dividersi" in esso e attraverso di esso. Bois e Krauss, per esempio, operando l'informe polemizzano apertamente, in primo luogo con il formalismo modernista – che idealizza l'autonomia dell'arte moderna e pensa ancora nei termini dell'opposizione metafisica tra forma e contenuto –; in secondo luogo con l'interpretazione "dialettica" dell'informe proposta da Didi-Huberman; infine con l'attuale tendenza a identificare l'informe con l'abietto.

La sfida dell'informe ha un carattere complessivamente «desublimatorio» (Bois, Krauss 1997, 2). Se per esempio l'*Olympia* di Manet è considerata come uno dei monumenti dell'arte modernista, per Bataille rappresenta invece «la negazione dell'Olimpo, del poema e del monumento mitologico, del monumento e delle convenzioni monumentali» (Bataille 1995, 99). L'azione sfigurante o de-figurante di *Olympia* come «operazione» (ivi, 105-106) non dipende tanto dal fatto che Manet abbia deturpato la scenografia della *Venerere d'Urbino* di Tiziano, né che con ogni evidenza abbia dipinto una puttana. Lo scandalo suscitato da *Olympia*, e la vertigine che assalì il pubblico alla sua apparizione, dipendono dal fatto che Manet riuscì a non situare «in nessun luogo» l'oggetto del suo realismo, né nel mondo prosaico del naturalismo, né in quello poetico della finzione (ivi, 96). *Olympia* colpisce e fa gridare allo scandalo perché è fuori formato, perché non sta da nessuna parte, perché avanza come un acrobata su una fune tesa tra due estremi. Perché è uno *sradicamento* irrecuperabile, perché il suo posto è *inassegnabile*. Infatti, con lo stesso gesto, Manet esorbita dagli opposti codici ideologici e formali che circoscrivono lo spazio del "possibile" per quanto riguarda la pittura di nudo. Per questo, *Olympia* è un quadro impossibile – indecifrabile, inammissibile ecc. – e non potrà che deludere le aspettative dei più.

Dicevamo che il primo gesto, la prima presa di rischio consiste nel rifiuto della distinzione accademico-poliziesca tra oggetti degni e oggetti indegni di essere studiati. Come dire che tutto comincia da un certo rifiuto dell'Università, in quanto dispositivo che opera la *selezione tra saperi qualificati e saperi non qualificati*.

A partire dalla fine del XVIII e inizio del XIX secolo [...], appare qualcosa che è come una sorta di grande apparato *uniforme* dei saperi, con i suoi vari piani e i suoi differenti prolungamenti, con i suoi livelli e le sue articolazioni. L'università ha prima di tutto una funzione di selezione, non tanto degli individui [...], quanto dei saperi. La funzione di selezione dei saperi viene esercitata attraverso quella sorta di monopolio di fatto, ma anche di diritto, che fa sì che un sapere che non è nato o non si è formato all'interno di questa specie di campo istituzionale, i cui limiti d'altronde sono relativamente indeterminati, costituito dall'università e dagli organismi ufficiali di ricerca, il sapere allo stato selvaggio, il sapere nato altrove, fuori da tutto ciò viene a essere automaticamente, e d'acchito, se non del tutto escluso, per lo meno squalificato a priori [...]. La comparsa di qualcosa come l'università, agli inizi del XIX secolo, con i suoi prolungamenti e le sue frontiere incerte, si può dunque comprendere solo a partire dal momento in cui è stato operato questo *disciplinamento*, questa *messa in forma disciplinare* dei saperi (Foucault 1997, 160; cors. nostri).

L'Università nascerebbe dunque come lo spazio istituzionale nel quale e gra-

zie al quale si produce l'*uniformazione* dei saperi. È importante riuscire ad articolare la "specificità" dei dispositivi istituzionali con il quadro "generale" della razionalità politica nella quale s'inscrivono (Foucault 2003; 1977; Castel 1976). Per esempio, il manicomio va considerato come uno specifico dispositivo disciplinare, accanto ad altri dispositivi disciplinari, ugualmente specifici, che si sviluppano in contesti quali il carcere, la fabbrica, la scuola, l'università ecc. Allo stesso modo, si potrebbe affermare che lo *spirito accademico*, pur producendosi e riproducendosi attraverso uno specifico apparato istituzionale, non può essere confinato tra le "quattro mura" universitarie. C'è sempre più "accademismo" di quanto siamo disposti ad ammettere: basta che ci sia un codice formale e che tale codice venga imposto come legge sulla terra. La legge è prima di tutto un'ingiunzione a prendere forma, e poco importa se si è obbligati a conformarsi a una forma chic o a una stracciona, a una forma educata o a una maleducata, a una forma conformista o a una anticonformista. Quando Bataille contrappone l'informe alla pretesa filosofico-accademica d'infilare il mondo dentro un cappotto matematico, non dice altro che questo: l'uniforme è la veste accademica attraverso la quale gli uomini, le cose, i saperi prendono forma. La prima uniforme è accademica, l'uniforme è prima di tutto accademica (§ *infra* "Il linguaggio dei fiori e il cavallo accademico"). In altri termini, è sempre e in primo luogo "accademicamente" che diamo forma al mondo, conformandoci a certi modelli stabiliti, di qualsiasi tipo essi siano. Ci pensano poi le diverse *polizie accademiche* – espressione forse anche in questo caso pleonastica – a ricordarcelo, con i loro vigorosi richiami all'ordine e alla pulizia: l'imperativo primordiale, la regola delle regole è *uniformarsi*.

Non basta tuttavia trasgredire i confini che delimitano lo spazio accademico per ritrovarsi automaticamente proiettati nell'informe. L'avanzare funambolico che eccede i limiti formali o accademici del possibile, è *informe* solo nella misura in cui si sviluppa come un movimento di radicale *desublimazione*. Tale movimento agisce simultaneamente a due livelli, che distingueremo solo per comodità di analisi. Da un lato neutralizza la funzione sublimatoria dell'arte (Freud 1905; 1929), consegnandoci a una più intensa e diretta partecipazione al "corpo" con i suoi impulsi più bassi e aggressivi; dall'altro imprime all'arte e, più in generale, al linguaggio una forza di gravità tale da farci slittare, cadere, precipitare verso ciò che vi è di più radicalmente finito, mortale, tragico nell'esperienza umana. Ciò che è basso o animale riemerge vibrando, mentre ciò che è elevato o trascendente rovina nel fango senza potersi risollevare. L'informe è in sostanza una specie di "colpo basso", come possono esserlo gli atti mancati che fanno irruzione nel pacifico svolgimento della vita quotidiana (Action30 2008). Che cos'è infatti il lapsus, se non una sorta di caduta da cavallo? Una scivolata che ci manda gambe all'aria costringendoci a mangiare la polvere?

Non diversamente dal lapsus, l'informe è "l'imprevisto" che rovescia le gerarchie, "l'impossibile" che destabilizza e manda in frantumi l'ordine stabilito. L'azione dell'informe è un movimento che abbassa, che detronizza, che fa cadere le corone dalle teste, che fa cadere le teste, che rende acefali. Che livella, tutti confusi nel fango e nella polvere, aprendo la possibilità di un gioco storico-politico dal carattere "aleatorio e contingente" (Althusser 1982). Non sapendo più in anticipo chi vincerà e chi perderà, le occasioni di duello si moltiplicano, l'immondo dei ragni e degli sputi si arroga il diritto di sfidare in qualsiasi momento il mondo delle belle forme. Da questo punto di vista, l'informe è una forza di *alterazione*, un violento movimento di sfigurazione o di de-figurazione dell'umano nel suo passaggio dall'altra

parte, dalla parte del sacro, ossia di quello che, sulla scorta di Rudolf Otto, Bataille definiva il "totalmente altro" (*das ganz Anderes*), l'"eterogeneo" (Otto 1917). L'informe, in quanto forza operativa di "Documents", si presenta dunque come la premessa propriamente estetica di quella "scienza del sacro" che Bataille chiamerà di volta in volta *eterologia* (scienza del tutt'altro), *scatologia* (scienza dei rifiuti, dell'immondizia), *agiologia* (dove *hagios* significa sia santo che sporco, come *sacer* significa sia santo che maledetto). Sembra perciò abbastanza evidente che l'operazione "Documents" – in quanto "estetologia sacra" posta sotto il segno della forza sfigurante dell'informe – abbia avviato il programma che condurrà Bataille alla "sociologia sacra" e alla fondazione, nel 1937, del Collège de Sociologie (Hollier 1979).

### Bataille e Foucault, le nozze fra tragico e pop

Consideriamo adesso l'informe dal punto di vista delle condizioni materiali della sua apparizione. In primo luogo, il contesto. Il breve testo di Bataille, non più di quindici righe, è pubblicato sull'ultimo numero della prima annata di "Documents", quasi alla fine, subito dopo due interventi aventi come oggetto lo sputo – *Crachat-âme* di Marcel Griaule e *L'eau à la bouche* di Michel Leiris – e uno intitolato *Débâcle* sempre di Leiris. Si presenta, in particolare, come una voce del *Dizionario critico*, che costituiva una sorta di rubrica fissa della rivista. La brevità, la mancanza di enfasi, il tono quasi dimesso con cui questo testo viene presentato non deve trarci in inganno.

Il *Dizionario* di "Documents" resta uno dei gesti più efficaci di sabotaggio di Bataille contro il mondo accademico e lo spirito di sistema. Questo sabotaggio trae la sua efficacia dal contrasto tra l'astuzia formale – l'impiego della "forma dizionario" stessa, che è uno dei simboli più usati e più convenzionali dell'idea di totalità – e l'effetto sorpresa (Bois, Krauss 1997, 5).

Non si può sabotare da lontano. Bisogna avvicinarsi, sguisciare tra le linee nemiche, raggiungere il cuore del sistema e lasciarvi cadere il granello d'imprevisto che lo farà deragliare. L'astuzia formale consiste dunque nello stare il più vicino possibile al modello che s'intende aggredire, intaccare, deturpare. Il segreto è mimare lo spirito accademico, mimetizzarsi tra le pieghe dei suoi scenari più convenzionali. Da questo punto di vista, "Documents" rappresenta un'occasione perfetta: Georges Wildenstein, mercante d'arte ed editore della *Gazette des Beaux-Arts*, decide di pubblicarla perché i membri del comitato di redazione danno le massime garanzie di serietà "scientifica" (compreso Bataille, archivistica paleografo formatosi all'École des Chartes e impiegato presso il Cabinet des Médailles della Bibliothèque Nationale). I granelli che Bataille dissemina nei suoi scritti, anche quelli apparentemente più accademici, sono brusche variazioni di tono, salti d'intensità, scosse elettriche. Slittamenti verso il basso, lapsus, tagli informi nel flusso omogeneo della scrittura saggistica. "Macchie d'inchiostro" o "stecche", per riprendere i termini usati dallo stesso Bataille in *Il linguaggio dei fiori* (Bataille 1929b; § *infra*), articolo che disgustò al tal punto André Breton da valergli la menzione speciale di "filosofo-escremento" nel *Secondo Manifesto del Surrealismo* (Breton 1930).

Il *Dizionario* [...] funziona nel suo complesso, per così dire, come una grande stecca: nulla eccitava maggiormente la verve blasfema di Bataille della definizione dei vocaboli, la loro «redingote matematica» come la chiamava. Questo

*Dizionario* corrisponde ben poco a un vero dizionario (giusto quanto basta perché lo sembri prima che si cominci a leggerlo, un numero dopo l'altro): è incompleto non perché Bataille ha smesso di pubblicare la rivista alla fine del 1930, ma perché non era mai stato pensato come una possibile totalità (peraltro gli articoli non compaiono in ordine alfabetico); è scritto a più voci (ci sono tre diversi articoli sotto "Occhio" e sotto "Metamorfosi", per esempio); non esclude la ridondanza (Bois, Krauss 1997, 5).

*Informe*: sarà forse il nome che designa l'impossibile arte della sbavatura, della stecca? Sarà la bocca di vulcano da cui cola il «superlativo disordine» del *Dizionario critico* di "Documents" (ivi, 10)? Vero è che, a un certo punto, Bataille scrive una voce chiamata appunto "Informe". Secondo Hollier, questa voce occuperebbe, nel *Dizionario* di "Documents", lo stesso posto che, in opere analoghe, è occupato dalla voce "Dizionario" stessa (Hollier 1993). Ma c'è una differenza fondamentale. Di solito infatti questo raddoppiamento ha l'effetto di richiudere su se stesso il discorso lessicografico, legittimando la sua pretesa alla totalità e alla compiutezza. Al contrario, l'articolo "Informe" apre il dizionario e, più in generale, "Documents" «alla perdita del senso, all'incompiutezza infinita» (ivi, 63). Per una ragione molto semplice: il raddoppiamento è di tipo essenzialmente "performativo". Usando l'articolo "Informe" per dire che il dizionario "comincerebbe a partire dal momento in cui non fornisce più il senso, bensì i compiti delle parole", Bataille trova l'occasione per usare la parola informe piuttosto che dire che cosa significhi. Allo stesso modo, mettendo in atto la parola informe, fa funzionare un dizionario che non fornisce più il senso, bensì il valore d'uso delle parole. Il colpo basso dell'informe è anche un prendere performativamente in contropiede il senso del discorso, un giocare d'anticipo sulla forma programmatica delle parole strappandole alla loro astrazione matematica o filosofica. Non siamo lontani dalla performatività spiazzante di certi testi di Ludwig Wittgenstein, basati sulla reiterazione e sull'accumulazione di esempi di giochi linguistici (Wittgenstein 1953; 1958). In fondo, la voce "Informe" non è altro che la performance – per metà esemplificativa e per metà riflessiva – dell'informe come performativo.

L'informe non è niente in sé, non ha altra esistenza che quella operatoria: è un performativo, come la parola oscena, la cui violenza non deriva tanto dalla sua semantica quanto dall'atto stesso di dirla. L'informe è un'operazione (Bois, Krauss 1997, 7).

L'informe come *invettiva* (Girard, Pollock 2006). Una parola scagliata come una pietra o un mucchio di verdura marcia. Una parola che è in se stessa un atto di sfida. Come quello ricordato da Michel Foucault nel corso al Collège de France *Il potere psichiatrico*: un giorno il re d'Inghilterra Giorgio III, finito in manicomio, accoglie con violenza il suo medico imbrattandolo con escrementi e altre schifezze. Spogliato della sua regalità, ridotto all'impotenza, il sovrano riprende un gesto che ha un preciso significato storico-politico: «Il gesto secolare dell'insurrezione contro i potenti [...], il gesto profanatore consistente nel gettare fango, sudiciume, spazzatura sulla carrozza, sulla seta e l'ermellino dei grandi» (Foucault 2003, 34-35). Di qui l'esigenza, espressa da Foucault, di dedicarsi «con molta serietà a una storia politica della spazzatura e dell'immondizia», indipendentemente da ogni considerazione di ordine "simbolico" (ibidem; Laporte 1978; Farge 1979). In questo modo, potrebbe delinearsi un certo collegamento tra la *genealogia* di Foucault e l'informe di Bataille: l'informe come gesto di profanazione non è forse l'espressione più elementare (più radicale) di una performatività di carattere specificamente "politico"? Il primo gesto politico non è forse (l')

informe?

Niente è politico, tutto è politicizzabile, tutto può diventare politico. La politica non è né più né meno che ciò che nasce con la resistenza alla governamentalità, con la prima sollevazione, il primo scontro (M. Foucault, nota inedita in margine al corso *Nascita della biopolitica*, in Senellart 2004, 291).

Non si tratta infatti solo di una questione di contenuti o di tono. L'informe non significa semplicemente parlare di ragni, mosche, sputi ecc., né essere banalmente triviali. Significa altresì rinunciare alla distanza di sicurezza "teorica". Significa implicarsi in ciò di cui si parla, mettersi in discussione attraverso ciò di cui si discute. Nel momento in cui parlo d'informe, corro il rischio di partecipare all'informe di cui sto parlando. Mi metto, per così dire, alla *prova* dell'informe.

L'articolo "Sputo", facendo ciò che dice, deve diventare esso stesso un'ejaculazione sacrilega. Quando l'etnologo parla di sputo, deve scioccare come se sputasse davvero. [...] Nel momento in cui il sapere etnografico, in nome del "né alto né basso", pretende di appropriarsi del basso, gli capita qualcosa. Si sporca al contatto con l'oggetto. Se ne lascia contaminare. L'oggetto non mantiene la sua distanza, abbandona il suo riserbo, si dimentica sulla pagina che parla di lui. Dico un fiore – e lui accade. Le cose succedono nel luogo in cui vengono raccontate. *On the spot* (Hollier 1991, XVI-XVII).

In tal senso, la performatività è prima di tutto un atteggiamento, attraverso il quale l'agire – discorsivo, creativo, politico – si trova a essere radicato in un terreno etico, inscritto in una dimensione "spirituale", nel senso che l'accesso alla verità passa attraverso un lavoro di sé su se stessi, attraverso la prova di una trasformazione o di un'alterazione di se stessi (Foucault 2001). Di conseguenza, l'informe non si spiega, tanto meno si teorizza. L'informe si pratica, l'informe è una pratica. L'informe è un modo di vivere, un *ethos*. Al limite, è l'"appello" a un certo tipo di prassi e di *ethos*. Questo significa che l'informe non è niente al di là delle performance singolari e contingenti attraverso le quali, di volta in volta, si manifesta. Tale carattere performativo ha fatto giustamente pensare alle operazioni della *decostruzione* di Jacques Derrida il quale, d'altronde, non ha mai nascosto il suo debito nei confronti dell'eterologia batailliana (Hollier 1993; Bois, Krauss 1997; Derrida 1972). Stupisce semmai la mancanza di un riferimento a Foucault. Da un lato perché anche le genealogie sono delle operazioni, le performance di un fumambolo pericolosamente sospeso tra la *storia* e la *filosofia*: «Si tratta di farsi la propria storia, di fabbricare, come per finzione, la storia che sarebbe attraversata dal tema dei rapporti tra le strutture razionali che articolano il discorso vero e i correlati meccanismi di assoggettamento» (Foucault 1978, 49). Dall'altro perché le operazioni genealogiche di Foucault hanno in comune con le operazioni scatologiche di Bataille, in particolare con "Documents", un profilo più decisamente "politico". Al punto che senza difficoltà si potrebbe mostrare come la genealogia foucaultiana non sia altro che un *basso storicismo politico*, ossia la "storicizzazione" del *basso materialismo* di Bataille (Bataille 1930; 1970a-b; Di Vittorio 2005; 2006). In realtà, questo mancato riferimento a Foucault non deve stupire, nella misura in cui la riattivazione dell'informe da parte di Bois e Krauss avviene lungo una direttrice, non politica, ma *estetico-artistica*.

Si può considerare l'informe come puro oggetto di una ricerca storica, tracciare la sua origine nella rivista "Documents", reperirvi le occorrenze; questo lavoro è utile [...]. Ma questo approccio comporta il rischio di trasformare l'informe in una figura, di stabilizzarlo. Questo rischio è forse inevitabile ma, mettendo l'informe al lavoro in ambiti molto lontani dal suo luogo d'origine, deviandolo per sottoporre la produzione del modernismo al suo vaglio, abbia-

mo voluto metterlo in movimento, cioè anche smuoverlo (Bois, Krauss 1997, 27).

Ebbene, condividiamo completamente questo approccio operativo e mobilitante, con la fondamentale differenza però che, nel nostro caso, l'informe si è messo a funzionare su un altro registro. I testi di Bataille su "Documents" si sono presentati immediatamente come delle performance antirazziste e antifasciste, ed è così che abbiamo cominciato a usarli. Che cosa accade, infatti, quando un testo come *L'alluce* viene "messo al lavoro" in un ambito idealizzato e febricitante di contraddizioni quale lo sport, in particolare il calcio? (Bataille 1929; Action30 2006; § *infra* "L'alluce"). O quando un testo come *Polvere* viene fatto funzionare nell'atmosfera vagamente igienista delle attuali società di sicurezza? (Bataille 1929c; Action30 2008). O quando il saggio *La vecchia talpa e il prefisso "su" nelle parole superuomo e surrealista* viene scagliato come un petardo tra i piedi delle classi dirigenti di "sinistra"? (Bataille 1970a; Action30 2008; § *infra* "Tutto si divide!"). Qualcosa succede, sia in termini di percezione che di mobilitazione, in particolare nei confronti delle vecchie e nuove forme di razzismo e fascismo. Il valore d'uso dell'informe non è solo estetico-artistico. È anche e, per quanto ci riguarda, soprattutto *estetico-politico*.

Certo, non bisogna lasciare soli questi testi di Bataille, perché in tal caso la loro ripresa assumerebbe la forma (accademica) del semplice "passo indietro". È invece importante collegarli con la *pop-filosofia* emersa negli anni 60-70, e in particolare con le genealogie foucaultiane, sviluppatesi in «accoppiamento» con i saperi e i movimenti di lotta della gente (Foucault 1997, 17). Tuttavia, quando circa quattro anni fa abbiamo cominciato a usare questi testi di Bataille, ci sembrava che la loro *tragica* lucidità ben si adattasse all'atmosfera plumbea, da nuovi anni 30, che perceivamo intorno a noi. Una nebbia che oggi è diventata lo spessore di un'epoca e che perciò sembra richiedere una certa "violenza" nel modo di far emergere i problemi e di porre le domande. In conclusione, dunque, Action30 investe sulla performatività *estetico-politica* dell'informe, in collegamento con la performatività *etico-politica* delle genealogie foucaultiane. Questa articolazione l'abbiamo chiamata *tragic\_pop*, non a caso una delle "firme" – a loro volta problematiche, e perciò in qualche misura opache – con cui il collettivo Action30 prova ad avanzare nella nebbia. Inoltrarsi spingendo avanti grovigli di problemi e di domande.

Questo piano performativo, che collega il Bataille di "Documents" con il Foucault delle genealogie, può essere in buona parte ricondotto a una formula generale, che suona come una strana dichiarazione di guerra: "Non sono solo spazzatura, per questo con la mia spazzatura io ti sfido!". Si tratta di un dire-fare, di un gesto-appello che, pur restando sempre singolare e contingente, può essere visto all'opera in una molteplicità di situazioni storiche – la qual cosa ci ha spinti a realizzarne un primo abbozzo genealogico: dai cinici alle isteriche della Salpêtrière, passando per gli gnostici e le possedute di Loudun (Action30 2008a). Ma questo gesto non è esclusivo appannaggio degli esseri umani. Non è antropocentrico, né antropomorfo, bensì "ecologico" nel senso più ampio del termine. Infatti, il pianeta potrebbe indirizzarsi all'uomo dicendo: "Non sono solo spazzatura, per questo con la mia spazzatura io ti sfido!". In ogni caso, il genere di domande che oggi potremmo porre è: chi si fa schiacciare come un ragno? Chi o che cosa si fa espellere come uno sputo, un vomito o una merda? Chi o che cosa si fa trattare come una scoria, un rifiuto, un mucchio d'immondizia? Chi o che cosa si fa declassare, squalificare, inferiorizzare sotto il segno dell'infor-

me? Problema storico-politico della *feccia*. Problema dell'*Underclass* o del *Lumpenproletariat*, che però Bataille pensava in maniera diversa da Marx (Bataille 1970a; 1970e; Marx 1852; Bois, Krauss 1997), e che oggi – con la precarizzazione diffusa e la rottura del legame sociale a tutti i livelli – meriterebbe di essere considerato con rinnovata attenzione (§ *infra* George L. Jackson; James G. Ballard).

## Modernità e metafisica fascista

Quando oggi parliamo di “biopolitica”, intendiamo molte cose specifiche nelle quali, ogni volta, è in gioco un certo rapporto tra la vita e l’esercizio del potere (AA.VV. 2006). Tuttavia, non dovrebbe sfuggire un aspetto decisivo, e cioè che la biopolitica è prima di tutto un *idealismo* (Di Vittorio 2007). Vita, salute, bellezza estetica, benessere, sicurezza: sono queste le divinità che oggi danno forma al mondo, che scolpiscono la figura dell’umano. E fa niente che l’Olimpo sia assai meno nobile e monumentale che in passato. Anzi, più le figure ideali sono infime e prosaiche, più s’insinuano ovunque saturando di senso la vita quotidiana. Non le vedi perché le stai già respirando. Da qui il bisogno di potenziare le nostre facoltà percettive e analitiche, al fine di contrastare le nuove forme di razzismo e di fascismo.

I nazisti erano delle donne delle pulizie nel senso peggiore del termine. Armati di strofinacci e scope, volevano purgare la società da tutto ciò che consideravano come materiale purulento, polvere, immondizia: sifilitici, omosessuali, ebrei, gente dal sangue impuro, neri, folli. È l’infetto sogno piccolo borghese della pulizia razziale che sottendeva il sogno nazista (Foucault 1975, 821).

Con l’emergere del biopotere, il razzismo viene iscritto all’interno dei meccanismi dello Stato (Foucault 1997; 1976). Ma il razzismo non è altro che il modo specificamente moderno di trattare i rifiuti. E se i rifiuti continuano a essere identificati dall’idealismo, ossia da una forma ideale (*Gestalt*) di uomo e di società, gli ideali mutano completamente di segno nell’epoca moderna: abbandonata la dimensione trascendente, precipitano nell’immanenza conficcandosi nel cuore della materia. I rifiuti sono tutto ciò che non corrisponde – se non come minaccia diretta e inequivocabile – al valore supremo di una vita piena, sana e pura. A partire da questo ideale, i rifiuti vengono trattati allo scopo di realizzare l’ordine sociale perfetto. L’idealismo individua i rifiuti, il razzismo fa le pulizie, il fascismo mette ordine e chiude la porta. Questa implicazione reciproca di idealismo, razzismo e fascismo, su cui si sono soffermati in modo diverso autori quali Gérard Granel, Philippe Lacoue-Labarthe e Michel Foucault, costituisce uno dei tratti salienti della modernità politica (§ *infra* Michel Foucault).

Prendere posizione rispetto all’idealismo significa quindi interrogarsi su quale sia il posto dell’informe: che cosa viene identificato come spazzatura nell’epoca della *biopolitica neoliberale*? Come vengono trattati i rifiuti? Come viene organizzato l’ordine sociale? Al tempo stesso, però, interrogarsi sul posto dell’informe significa prendere posizione nei confronti dell’idealismo e delle sue specifiche macchinazioni storico-politiche. Qual è la forza di resistenza di ciò che viene identificato come spazzatura? Siamo sensibili ai suoi appelli singolari? Abbiamo orecchi per le sue sfide? Come rifiutare il declassamento dell’informe senza idealizzarlo? Come qualificare “politicamente” l’informe senza sublimarlo in una qualsiasi forma di “soggettività” politica? Come costruire concatenazioni politiche con i rigurgiti informi del

*Lumpenproletariat*, senza nutrire il rimpianto marxiano per la sua fatale mancanza di “rappresentatività” (Bois, Krauss 1997; Hollier 1993)? Non è forse questa la posta in gioco di una politica *radicale* (Di Vittorio 2005)? È evidente, in ogni caso, che qui c’è qualcosa che tocca la “sensibilità”. La spazzatura puzza. L’informe è una sbavatura sgraziata, una nota stridente. L’immondizia, quando viene scagliata sulle corone, sporca come un sacrilegio. L’informe può infangare come una bestemmia. È importante cogliere questa componente “estetica” del razzismo e del fascismo, perché ne va della possibilità stessa di resistervi, di opporvi. L’aggettivo “estetico” va qui considerato nel senso più forte, ossia come un sinonimo di “metafisico”. Fondamentalmente estetica è infatti la *metafisica dei moderni*. Secondo Philippe Lacoue-Labarthe, il nazionalsocialismo non fu semplicemente una manifestazione estrema del terrorismo di Stato, della governamentalità poliziesca e del biopotere, della mobilitazione totale e della militarizzazione sociale, del vecchio dispotismo imperiale e feudale e del Capitale in preda al panico.

Il nazionalsocialismo fu un compimento, quello di gran lunga più terrificante, della metafisica dei Moderni (Lacoue-Labarthe 2002, 20).

Senza farci suggestionare troppo dal gergo heideggeriano, andiamo all’essenziale: il fascismo è anche una metafisica. Non si tratta di sostenere che l’interpretazione “filosofica” del fascismo sia l’unica o quella decisiva. Raccolgiamo piuttosto l’invito a non tralasciarla, nella misura in cui possiede un’indubbia fecondità analitica e strategica. In primo luogo, che cosa s’intende per *metafisica*? Con questo termine possiamo intendere la bimillennaria tradizione del pensiero occidentale che, a partire da Platone, si presenta come un sistema organizzato di opposizioni binarie (anima e corpo, spirito e materia, forma e contenuto ecc.).

In un’opposizione filosofica classica, non c’imbattiamo mai nella coesistenza pacifica di un *vis-à-vis*, bensì in una gerarchia violenta. Uno dei due termini comanda l’altro (assiologicamente, logicamente ecc.) e sta più in alto di esso (Derrida 1972, 53).

La *decostruzione* ha luogo nel momento in cui le opposizioni metafisiche vengono attaccate. La prima manovra consiste nel “rovesciare” le gerarchie che caratterizzano le opposizioni stesse. Trascurare questo momento significa «dimenticare la struttura conflittuale e subordinante dell’opposizione», con dei chiari effetti pratici e politici. In questo modo si finisce infatti per disertare il campo di battaglia passando subito a una «*neutralizzazione*» dell’opposizione che, non solo «lascia il campo anteriore nello stato in cui si trovava», ma si priva anche «di ogni mezzo per intervenire» (ibidem). Neutralizzare l’opposizione significa esorcizzare la natura intrinsecamente conflittuale della metafisica, cancellando di fatto la possibilità d’introdurvi grani d’insubordinazione e di rivolta. La *pax metafisica* si presenta, in tal senso, come un’indefinita acquiescenza all’arbitrarietà dei rapporti di forza e di dominazione.

La forma più compiuta di questa neutralizzazione è senz’altro la dialettica hegeliana.

Si può descrivere la sintesi hegeliana – o il terzo termine, che cancella e conserva contemporaneamente la negazione iniziale facendola accedere a un registro superiore, più generale e più potente – come una forma di *neutralizzazione*. Una differenza, o un’opposizione, è “neutralizzata” da un terzo termine che la “rileva” (Bois, Krauss 1997, 109).

La linguistica strutturale ha evidenziato la gerarchia insita in ogni neutralizzazione. Per esempio, nel caso delle opposizioni *giorno/notte* o *uomo/donna*, i termini “non segnati”, cioè meno specifici dal punto di vista semantico, come *giorno* e *uomo* si prestano ad essere utilizzati come “terzi termini” in grado di neutralizzare le rispettive differenze. In tal senso, si parla genericamente di *giorni passati all'estero* o di *uomini di legge*, fino al massimo di astrazione di enunciati come *l'uomo è un animale politico*, dove il termine “uomo” sta ad indicare il genere umano nel suo complesso. Perciò, lungi dall'essere qualcosa di semplice o scontato, le coppie oppostive mettono sempre in gioco un certo «rapporto di potere e di privilegio tra i termini», che non manca d'influenzare il nostro modo di rapportarci a tutto ciò che esiste (ivi, 110-111). Allo stesso modo, secondo Derrida, l'idealismo hegeliano consiste precisamente «nel rilevare le opposizioni binarie dell'idealismo classico», ossia nel risolverne le contraddizioni in un terzo termine che, al tempo stesso, nega e mantiene la differenza sublimandola nella forma di una messa sotto tutela radicale di uno dei due termini del rapporto (Derrida 1972, 55).

Per prima cosa si tratta quindi di rifiutare le neutralizzazioni e di rovesciare le gerarchie. La decostruzione attacca il sistema pacificato delle opposizioni metafisiche schierandosi decisamente dalla parte del termine “segnato”, cioè declassato, affinché conquisti la posizione più “elevata”. Insistendo sulla necessità del rovesciamento gerarchico, la decostruzione s'inscrive nel solco della crisi della metafisica, ovvero del suo compimento moderno come *platonismo rovesciato*. La rivolta dell'informe si è verificata per la prima volta nel momento in cui Marx, Nietzsche e Freud hanno fatto valere le ragioni di ciò che era tradizionalmente “declassato” nel sistema metafisico: la materialità dei fatti economici, la volontà di potenza, le pulsioni sessuali. Tuttavia, il fatto di mettere in alto ciò che stava in basso e viceversa, non è di per sé garanzia di un'emancipazione dalla metafisica, ma potrebbe costituire al contrario il presupposto di una certa “estremizzazione” della metafisica stessa. Cerchiamo allora di capire che cosa abbia di specifico la metafisica dei moderni, essendo questo aspetto decisivo per comprendere che cosa vi sia di propriamente metafisico nel razzismo e nel fascismo.

Attraverso tutta la storia della filosofia il pensiero di Platone resta, in forme diverse, determinante. La metafisica è platonismo. Nietzsche definisce la sua filosofia come platonismo rovesciato. Con il rovesciamento della metafisica, che è già attuato da Karl Marx, è raggiunta la possibilità estrema della filosofia. Essa è giunta alla sua fine [...]. Fine significa, come compimento, il raccoglimento nelle possibilità estreme (Heidegger 1964, 165).

Il platonismo rovesciato è solo un'inversione speculare dei valori: ciò che è vero ed essenziale non si trova più nel mondo di lassù, ma nel mondo di quaggiù. L'idealismo abbandona la trascendenza rispecchiandosi però nell'immanenza. Pervade la materia, diventa l'intimo impulso – il *Trieb* – da cui sgorga la vita sociale, biologica, psicologica. Ma il materialismo idealistico può essere più pericoloso dell'idealismo tradizionale, perché l'idea non è altro che il volto plastico dell'uomo: la sua forma, la sua figura, il suo “tipo”. Poltiglia terrestre idealizzata nel delirio di un dio assente. Non potendo più fare appello alla trascendenza divina, il sublime viene scolpito direttamente nella pietra dell'immanenza (Gentile 2007). L'“uomo nuovo” esisterà solo attraverso le operazioni fisiche e storiche che modelleranno il mondo a sua immagine e somiglianza (Gentile 2002). Il volto umano è l'ultimo incantesimo. Abbiamo ancora sotto gli occhi i cadaveri di cui è lastricata la storia di questa estrema “divinizzazione” del mondo, condotta a forza di stirpi

gloriose, razze pure e dittature del proletariato.

È solo nel 1955, nella lettera indirizzata a Ernst Jünger intitolata *La questione dell'essere*, che Heidegger denuncia l'onto-tipologia respingendo, come semplice platonismo rovesciato, tutta la tematica della figura o della statura (*Gestalt*), del conio e dell'impronta (*Prägung, Gepräg*), che aveva pertanto continuato a utilizzare dopo la sua adesione al nazismo nel 1933. Da questo si potrebbe dedurre che solo dieci anni dopo la caduta del Terzo Reich, Heidegger avrebbe avuto «la rivelazione definitiva che il nazional-socialismo (-estetismo) era la verità del rovesciamento del platonismo», ossia l'ultimo tentativo di scolpire l'Occidente nel suo stesso “mito” (Lacoue-Labarthe 1987, 112).

Pensata in modo rigorosamente filosofico, la cosiddetta “secolarizzazione” è il processo per cui l'uomo è posto a «fondamento di tutto ciò che è presente»: l'idea dell'essere umano assicura ciò che esiste nel suo essere, nel senso che fa apparire questo essere come costantemente “rappresentabile” nella forma (*Gestalt*) di un'umanità (Heidegger 1955, 345-346). Se sulla scorta di Kant definiamo la metafisica come la *scienza dell'ente nella sua totalità*, allora dobbiamo domandarci: che cosa accade quando è la forma di un'umanità – la figura del Lavoratore di cui parla Jünger, oppure quelle del Soldato, del Proletario, dell'Ariano, di Edipo stesso come figura moderna della volontà di sapere (Lacoue-Labarthe 1986a) – a porsi come la «fonte» che conferisce «senso» a tutto ciò che è? Si potrebbe pensare che l'elemento propriamente meta-fisico della metafisica, cioè la *trascendenza*, si dissolva, e con esso la metafisica in quanto tale. Ma non è così, perché la trascendenza non scompare, bensì si “trasforma”.

La trascendenza (*Transzendenz*), intesa nelle sue molteplici accezioni, si rovescia nella rescendenza (*Reszendenz*) corrispondente e scompare in essa. Una simile ridiscesa attraverso la forma avviene in modo tale che la sua presenza si rappresenta, torna cioè ad essere presente nell'impronta del suo conio (Heidegger 1955, 347).

Per Heidegger, l'opera di Jünger – *Il Lavoratore* – s'inscrive ancora nella metafisica, anche se la sua rappresentazione si distingue nettamente da quella di Platone, e persino da quella dei moderni, con l'eccezione di Nietzsche: «La visione metafisica della forma del lavoratore corrisponde al progetto della forma essenziale di Zarathustra all'interno della metafisica della volontà di potenza» (ivi, 346). L'opera di Jünger appartiene dunque alla possibilità estrema della metafisica, ossia a quel rovesciamento del platonismo che Heidegger riconduce a Nietzsche e a Marx e che considera come il compimento della metafisica stessa.

Non è l'egoità di un uomo individuale, l'elemento soggettivo dell'egoità, a formare la soggettività estrema che emerge nel compimento della metafisica e che è esposta nel pensiero di quest'ultima, ma è la presenza preconstituita e preformata di una specie d'uomo (di un tipo) (ivi, 345-346).

L'onto-tipologia (l'onto-antropologia) è dunque la possibilità estrema attraverso la quale la metafisica si compie. Bisogna tuttavia considerare quali sono le poste in gioco concrete di questa “estremizzazione”. L'onto-tipologia significa infatti che nell'epoca moderna è la metafisica stessa ad assumere un carattere “operatorio”. La verità non è più garantita da un ordine immutabile e trascendente, ma dev'essere ogni volta operata direttamente nell'immanenza fisica e storica. Bisogna sporcarsi le mani, plasmare il mondo come se fosse un pezzo d'argilla, scolpirlo a partire da un modello ideale che è una certa forma d'umanità, un certo tipo d'uomo. Ciò che vi è di estremo

nella metafisica dei moderni è anche il suo *estremismo estetico-politico*.

Dio volle, Duce d'Italia, che nasceste da un fabbro, perché foste meglio adatto a battere il metallo umano di quella generazione e delle nuove e a forgiarlo a martellate al Vostro Volere (F.V. Ratti, *La missione di Roma nel mondo*, "Capitolium" 1926; in Gentile 2007, 136).

Infatti, come fare di una figura umana una "fonte di senso"? E come fare di tale fonte di senso – non trascendente ma immanente – una "rappresentazione metafisica"? Al di là delle tardive spiegazioni di Heidegger, che cosa vuol dire *concretamente* l'onto-tipologia? Il nazismo ha fornito una risposta iperbolica a queste domande, senza però dimenticare il ruolo svolto dal colonialismo (si pensi agli "zoo umani": vertice spettacolare di un vasto programma estetico e scientifico mirante a dimostrare la superiorità del tipo occidentale; Bancel *et al.* 1993; 2004). Per operare la verità di una razza assolutamente "superiore", il mito nazista ha dovuto costruire l'antitesi di una razza assolutamente "inferiore". Per far nascere il popolo tedesco come forma dell'umanità, i nazisti hanno dovuto tenere a battesimo il popolo ebreo come sfregio, come aborto dell'umano.

L'ebreo non è semplicemente una razza malvagia, un tipo difettoso: è l'antitipo, il bastardo per eccellenza. Non ha una cultura propria, afferma Hitler, e nemmeno una propria religione, dal momento che il monoteismo è anteriore. L'ebreo non ha una *Seelengestalt* (forma o figura dell'anima), e dunque non ha la *Rassengestalt* (forma o figura della razza): la sua forma è *informe* (Lacoue-Labarthe, Nancy 1991, 49; cors. nostro).

L'ebreo è un popolo informe, «inestetico» nel senso più forte, cioè metafisico, del termine (Lacoue-Labarthe 1987, 116). Non può auto-plasmarsi e auto-figurarsi in un mito – secondo Blanchot, ciò che Hitler vuole annientare nell'ebreo è proprio l'uomo emancipato dai miti –, perciò non potrà mai nascere come un soggetto, cioè come un "essere-proprio".

È l'improprietà inassegnabile (e temibile) degli ebrei a renderli, dice Rosenberg nel *Mito del XX secolo*, non l'"antipode" del germano – un contro-tipo –, ma la sua contraddizione – l'assenza stessa del tipo –; da ciò viene il loro potere di introdursi in ogni cultura e in ogni Stato, loro che non sono né *Kulturbegründer* né *Kulturschöpfer* ma semplici *Kulturträger*, portatori di civiltà di cui sono i parassiti e che minacciano costantemente d'imbastardimento (ivi, 116-117).

Non bisogna lasciarsi ingannare: «il nazismo è un *umanismo*» (ibidem; Gentile 2002). Esso riposa infatti sul mito di una razza particolare come determinazione più potente ed effettiva dell'*humanitas*; mentre gli ebrei non appartengono all'*humanitas*, nella misura in cui sono incapaci di "mitizzarsi". Attenzione, però: razza e antirazza, mito e antimito non stanno sospesi nell'iperuranio delle idee o delle buone intenzioni. Bisogna alzarsi le maniche e faticare. Un esercito di formiche che giorno dopo giorno mette in opera la metafisica del tipo ariano: ecco un ritratto abbastanza realistico del nazismo, da affiancare o sovrapporre a quello delle donne delle pulizie proposto da Foucault. L'umanismo nazista si è prodotto attraverso la sistemistica e concreta *disumanizzazione* – in senso forte, cioè estetico-politico – degli ebrei e di tutti coloro che, calcati sul loro (anti)modello, rappresentavano a loro volta una minaccia per la sopravvivenza e il miglioramento della specie umana (zingari, omosessuali, malati di mente, degenerati, anormali). *Tipizzare* l'umanità significa infatti in primo luogo produrre l'antitipicità di cui bisognerà sbarazzarsi nel momento stesso in cui si manifesta. In altri termini, *filosofare a colpi di martello* significa far apparire un modello, asportando il materiale superfluo che contraddice per principio l'apparizione della forma

sognata o immaginata (Gentile 2007). Il materiale eccedente viene subito classificato come scarto, declassato ed espulso sotto il segno dell'informe. Perciò, l'uniforme – la formale accademicità del tipo – non si dà mai senza l'istituzione dell'informe. Michel de Certeau direbbe che l'istituzione non può tenere all'esterno il discorso del sublime, se non identificando al proprio interno il posto della spazzatura (Certeau 1977). Il *sublime* e la *discarica*, in qualche modo, si coappartengono, rimandano puntualmente l'uno all'altra come due facce della stessa medaglia. Per questo, a partire dall'età moderna, non c'è idealismo che non sia una *forma in atto*, e il primo atto formale o accademico è quello di *produrre la spazzatura da eliminare*, la merda da espellere. Com'è noto, non c'è prova migliore che si tratta effettivamente di merda, che quella di farsela uscire dal culo (Canetti 1960).

Gli ebrei erano trattati come si "trattano" i rifiuti industriali o la proliferazione dei parassiti (da cui, senza dubbio, la sinistra battuta del "revisionismo" sullo Zyklon B: ma dire che lo Zyklon B serviva ad eliminare i pidocchi è la miglior "prova" delle camere a gas: mezzi chimici e cremazione). Ecco perché le macchine utilizzate a questo fine, o "adattate" [...], erano le macchine, banali, delle zone industriali. Come Kafka aveva capito da molto tempo, la "soluzione finale" era di prendere alla lettera le metafore secolari dell'ingiuria e del disprezzo – *parassita*, *spazzatura* – e di darsi i mezzi tecnici di una tale letteralizzazione effettiva (Lacoue-Labarthe 1987, 55).

Se il nazionalsocialismo fu il compimento della metafisica dei moderni, lo fu dunque al prezzo di una rovina – irrimediabile e senza precedenti – di qualsiasi sublime, di qualsiasi grandezza.

Questa operazione di pura igiene o di sanità (non solo sociale, politica, religiosa, culturale, razziale ecc., ma anche *simbolica*) non ha nessun corrispondente nella Storia. In nessun altro luogo, in nessuna epoca, si è vista una tale volontà di ripulire e di far sparire totalmente una "sozzura", compulsivamente e senza il minimo rituale (ibidem).

Perciò, secondo Lacoue-Labarthe, è improprio parlare di "Olocausto". Ciò che era freddamente calcolato in questa *operazione* non era altro che «un'*eliminazione* pura e semplice». Se lo Sterminio è stato per l'Occidente «la terribile rivelazione della sua essenza», ebbene lo è stato al prezzo di una banalità e di una prosaicità sconcertanti. In altri termini, l'aspetto più terribilmente grottesco dello scatenamento nazista è che il compimento della metafisica occidentale ha assunto – con Auschwitz – la «pura forma informe» di una «*discarica*» (Lacoue-Labarthe 1987, 55-56 e 63). Per tutte queste ragioni, sembra evidente che non ci si può mai fermare al semplice rovesciamento del platonismo. Come si è visto, gli effetti possono essere disastrosi sul piano storico-politico. Infatti, una cosa è accettare come sacrosanta la subordinazione del mondo di quaggiù al mondo di lassù, con tutto ciò che ne consegue in termini di legittimazione del potere, di fissità dei rapporti sociali ecc.; un'altra è invece affondare le mani nelle viscere della terra, operare roture e dislivelli al fine di realizzare una gerarchizzazione all'interno dell'immanenza stessa. Si tratta, in questo caso, di far apparire una verticale lì dove c'è solo una distesa piatta come un deserto, una statura formale o accademica lì dove c'è solo un ammasso di detriti e rovine. Immaginate la violenza della pretesa e del gesto. Ma, in fondo, il problema estetico-politico del fascismo sta tutto qui: come mi sollevo? Come mi ergo? Come realizzo la mia erezione su questo deserto informe che avanza e mi minaccia da tutte le parti? C'è poco da fare: lì dove il tradizionale movimento di elevazione, garantito dal sistema teologico-politico, è interdetto, l'unico modo per sopraelevarsi è lasciar sprofondare la terra sulla quale si cammina. Per ergersi nella storia bisogna scavare una voragine, un abisso infernale. Guardate la violenza del-



le immagini e del “fatto” di Auschwitz (Levi 1985). Sulla macelleria dei corpi degli altri si erge il corpo fascista, ed è solo grazie a questo inferno che è in grado di sollevarsi. L'accademismo fascista si edifica su questa merda, ed è possibile solo grazie alla produzione-espulsione di questa merda.

**ARCHITETTURA – L'architettura è l'espressione dell'essere stesso delle società, come la fisionomia umana è l'espressione dell'essere degli individui. Tuttavia, questo paragone si riferisce soprattutto alle fisionomie di personaggi ufficiali (prelati, magistrati, ammiragli). Infatti, solo l'essere ideale della società – quello che ordina e proibisce con autorità – si esprime nelle composizioni architettoniche propriamente dette. Così, i grandi monumenti si elevano come dighe, opponendo la logica della maestà e dell'autorità a tutti gli elementi caotici: è nella forma di cattedrali e palazzi che la Chiesa e lo Stato si rivolgono e impongono il silenzio alle moltitudini. È evidente infatti che i monumenti ispirano la docilità sociale e spesso anche un vero e proprio timore. La presa della Bastiglia è simbolica di questo stato di cose: difficile spiegare un simile movimento di folla se non con l'animosità del popolo contro i monumenti che sono i suoi veri padroni. [...] Perciò, prendersela con l'architettura – le cui produzioni monumentali sono attualmente i veri padroni su tutta la terra, raccogliendo alla loro ombra moltitudini servili, imponendo ammirazione e stupore, ordine e coercizione – vuol dire in qualche modo prendersela con l'uomo. D'altronde, oggi tutta un'attività terrestre, senza dubbio la più brillante nella sfera intellettuale, si muove in questa direzione denunciando l'insufficienza del predominio umano: per quanto strano possa sembrare, trattandosi di una creatura così elegante come l'essere umano, si apre una strada – indicata dai pittori – verso la mostruosità bestiale; come se non vi fosse altra chance di sfuggire alla ciuma architettonica (Bataille 1929d, 117).**

La realtà, spogliata della sua propria vita, viene riformata, ridotta a grandi blocchi ordinati che servono come materiale da costruzione per un mondo futuro più ordinato, monumentale, il Terzo Reich. [...] La monumentalità del fascismo sembra poter essere intesa come un sistema di sicurezza contro la confondente molteplicità del vitale. Quanto più la realtà appare priva di vita, ordinata, monumentale, tanto più questi uomini si sentono sicuri. Il pericolo è la vitalità stessa. I regni (*Reiche*) si possono costruire solo a partire da e su un totem. La vita uccisa è il materiale per la loro costruzione (Theweleit 1977, 221).

La metafisica fascista non oppone le idee trascendenti alle loro copie degradate e immanenti; è altresì una logica che gerarchizza lo stesso piano d'immanenza, sulla base dell'opposizione binaria tra l'umano e l'antiumano, il tipo e l'antitipo, la forma propria e la caricatura, la figura e l'informe. Nel saggio intitolato *Il secco e l'umido*, Jonathan Littell riprende le analisi sviluppate da Klaus Theweleit in *Fantasie virili*, applicandole al discorso di Léon Degrelle, nazista belga, il cui libro *La campagne de Russie* è un esempio particolarmente significativo di metafisica fascista (Littell 2008). Il testo di Degrelle è strutturante, operatorio, più precisamente figurale e mitopoietico: persa la guerra, egli usa il valore d'uso del suo discorso per raddrizzarsi, ossia per riparare il suo Io-corazza erigendolo di nuovo contro i pericoli che lo minacciano dall'interno. Questa minaccia di dissoluzione viene esteriorizzata lungo due assi principali, strettamente connessi tra loro: il corpo femminile e tutto ciò che è liquido e cola. È contro questa minaccia informe – coacervo di femminilità, fluidi vari e bolscevismo – che l'Io-armatura si erge come una diga, un baluardo. A partire da questa contraddizione primordiale tra la l'Io-

figura e l'informe, il discorso di Degrelle si organizza secondo un preciso e rigoroso sistema di opposizioni binarie: il secco e l'umido, il rigido e l'informe, il duro e il morbido, l'immobile e il brulicante, il pulito e lo sporco ecc. Producendo passo dopo passo la propria fenomenologia dell'informe (assegnando sistematicamente il posto alla sua merda), Degrelle opera la vittoria di principio, cioè assolutamente preventiva e incondizionata, dell'armatura accademica dell'Io sulle pulsioni informi che rischiano di travolgerlo e di dissolverlo. Il discorso fascista è un'operazione volta a garantire che *l'uniforme avrà da sempre avuto la meglio sull'informe*.

Più ancora di un testamento politico, di un'autogiustificazione, o di uno scritto provocatorio destinato a rimettere in carreggiata la sua carriera nel dopoguerra, *La campagne de Russie* è innanzitutto una grossa operazione di salvataggio dell'Io degrelliano, naufrago sbalottato dalle onde. [...] La scrittura permetterà a Degrelle di arginare i flutti che sommergono la sua psiche [...], di canalizzarli, di evacuarli e di tirare lo scarico. Così il libro funzionerà come una spugna; Degrelle ne uscirà asciutto, con il suo Io-corazza – un'*uniforme* inamidata da colonnello delle SS – più rigido che mai, pronto per gli eventi che seguiranno. *Après Moi, le déluge* (Littell 2008, 91).

## Resistenza e sfida

Finché vi sarà una gerarchia metafisicamente stabilita, la possibilità di rimettere in discussione i rapporti di forza e d'intaccare le relazioni di potere sarà *neutralizzata*. Detto in modo più brutale, finché ci sarà metafisica non sarà possibile una “politica”. Perciò è importante sottolineare la forza insurrezionale dell'informe batailliano. Perché proprio con l'operazione di “Documents”, Bataille si è posto il problema di andare oltre il semplice rovesciamento del platonismo, prima di quanto abbia fatto Heidegger la cui “svolta” è successiva al Rettorato del 1933. Perché solo trovando una linea di fuga rispetto al semplice rovesciamento delle gerarchie metafisiche si può evitare di ricadere nella metafisica fascista, più specificamente in quello che Lacoue-Labarthe ha chiamato “nazional-estetismo”. La linea di fuga ha tutto l'aspetto di uno stratagemma, ma forse è un *savoir faire*, al limite un'arte di vivere. Si tratta di non “trasporre” nuovamente l'informe – su un registro ideale, formale, accademico, figurale – dopo averlo sollevato dall'inferiorità, dal declassamento, dal degrado in cui è stato violentemente costretto e giace. Uscire dall'inferno ma senza decollare verso nuovi cieli. Una linea di fuga orizzontale, quindi, che si presenta come la chance di una qualificazione dell'informe di carattere “etico-politico”. Una biforcazione, se si preferisce, che inclina verso una qualità dell'esperienza umana che si presenta come *bassa* e *radicale*. Bassa e radicale come le radici sporche e putride «che brulicano sotto la superficie della terra, nauseanti e nude come parassiti» (Bataille 1929b, 163). Perché «la terra è bassa, il mondo è mondo» (Bataille 1970a, 108). Perché la merda è merda. L'unica “differenza” è tra una merda calpestata e una scagliata. “Non sono solo spazzatura, per questo con la mia spazzatura io ti sfido!” La linea di fuga dell'informe è puntare tutto sul *differenziale etico-politico* dell'esperienza umana e storica.

Le operazioni della scatologia non si limitano quindi a rovesciare le gerarchie metafisiche, ma ne intaccano la struttura neutralizzante aprendo spazi di possibilità etica e politica. L'informe abbassa ciò che è alto, nel momento stesso in cui lancia la sfida contro il sistema che lo produce come “informe”. Ossia come forma semplicemente declassata, come antivalore, come ciò che “non possiede alcun diritto proprio e ovunque si fa schiacciare come un ragno o un verme di terra”. Da qui la ricerca strategica, da parte di Bataille,

della *parola sporca* (Hollier 1993; Bois, Krauss 1997).

**... pensare come penserebbe un cazzo se gli fosse concesso di rivendicare i propri bisogni... (Bataille 1970, 85).**

Bataille ricerca, al tempo stesso, delle immagini rigorosamente intransigenti, cioè *Basse, Contro-Carismatiche, Non-Trasponibili* (BCCNT). È come se l'“intrattabilità” della fotografia gli venisse incontro (Barthes 1980), ed egli trovasse un partner privilegiato, per non dire un complice, in Jacques André Boiffard: memorabili le sue foto per *L'alluce* (Krauss 1981; Di Vittorio 2007). Non si tratta infatti di mettere le cose basse al posto di quelle alte, piuttosto di «marcare lo scarto fra l'inversione che abbassa ciò che sta in alto, decostruendone la genealogia sublimante o idealizzante, e l'irrompente emergenza di un nuovo “concetto” che non si lascia più, né mai si è lasciato, comprendere nel regime anteriore» (Derrida 1972, 53). Che è, appunto, lo scarto tra il rovesciamento del platonismo e la linea di fuga che lo oltrepassa (la biforcazione che lo fa deviare), esigenza riconducibile sia ad Heidegger che a Bataille, e che non a caso caratterizza tanto le decostruzioni di Derrida quanto le genealogie di Foucault (Habermas 1985). Infatti, l'anima performativa delle genealogie è il gesto con cui Foucault prova a puntare tutto sul differenziale etico-politico di talune esperienze storiche squalificate. Memorie sepolte o insabbiate, perché misconosciute come forme di resistenza e di lotta, e perciò declassate a semplice spazzatura storica ed esistenziale. Un esempio per tutti, il corso intitolato *Il potere psichiatrico*. Qui Foucault riesce a far emergere con inaudita nettezza il profilo storico-politico di un'esperienza ridotta a semplice materia psicopatologica. L'*isteria* non si spiega “solo” come malattia, positività ibernata nelle distese di ghiaccio della verità scientifica, essendo anche lo spazio storico in cui si svolgono i “fatti”: il rapporto tra Charcot e le isteriche è un duello nel corso del quale le cose sono andate in un certo modo, ma potevano andare diversamente. Protagonisti di questa scena storico-politica, che Foucault descrive come una battaglia, sono uno psichiatra che sogna di diventare un vero medico, e le internate le quali accettano di dare una mano all'aspirante medico, chiedendo però in cambio di non essere più trattate come follia-spazzatura da ammassare e sotterrare in manicomio, ma di essere riconosciute come vere malate da curare in veri ospedali.

Senza fare delle isteriche dei soggetti rivoluzionari – anzi abbassando con la loro presenza anonima e triviale l'idealismo rivoluzionario di certa antipsichiatria – Foucault riesce a qualificare le loro gesticolazioni come una forma di controcondotta (etica) e la loro malattia come una forma di lotta (politica) (Di Vittorio 2005). Da questo punto di vista, *Il potere psichiatrico* sembra la traduzione storica di ciò che, più di quarant'anni prima, Bataille aveva enunciato in modo quasi programmatico in *La mutilazione sacrificale e l'orecchio mozzato di Vincent Van Gogh* (Bataille 1930a; § *infra*). Se poi si legge l'introduzione di Bataille al dossier del processo a Gilles de Rais, alias Barbablù, la sorpresa è persino maggiore, dal momento che questa volta è Bataille stesso a cimentarsi con un'analisi *storica*. Pur consapevoli che si tratti di un palese anacronismo, saremmo pronti a considerare questo testo di Bataille come un ottimo esempio di genealogia foucaultiana (Bataille 1965). Senza mai strizzare l'occhio al “mostro” che ha violentato e ucciso decine di bambini, Bataille riesce infatti a far emergere il differenziale etico-politico della sua tragica avventura esistenziale. Vi riesce nella misura in cui evita di sublimarla – cioè di neutralizzarla, di esorcizzarla – attraverso la sua co-

dificazione in termini esclusivamente psicopatologici. Nessuna esperienza umana è *solo* spazzatura. Nessuno è *solo* mostruosità o patologia. È questo il succo delle performance informi di Bataille e di Foucault. Ed è cosa ben diversa dal considerare la “sofferenza” di coloro che hanno vissuto esperienze traumatiche come l'estrema prova della loro normalità e della loro umanità (Fassin, Rechtman 2007). In questo caso, è una certa configurazione, per quanto rarefatta, del patologico – la categoria diagnostica denominata *Post-traumatic stress disorder* (PTSD), apparsa per la prima volta nel DSM III del 1980 – a porsi come l'indice definitivo di ciò che è umano. La stessa condizione di “vittima” viene così a segnare il confine tra l'umano e l'inumano: chi ha commesso dei crimini di guerra sarà un mostro fino al momento in cui non verrà accertato che soffre di PTSD, e che va quindi considerato, a sua volta, come una vittima di guerra; allo stesso modo, un pedofilo sarà un mostro fino al momento in cui non verrà stabilito che è stato, a sua volta, vittima di violenze sessuali durante la sua infanzia. Sempre più spesso, oggi, è in quanto “malati” – sopravvissuti, traumatizzati, vittime, vite sofferenti – che possiamo dirci finalmente *umani* ed esigere il riconoscimento di certi *diritti*. Deriva biopolitica dei diritti umani (Agamben 1995; Di Vittorio 2006a), che sembra collegarsi perfettamente con la distruzione neoliberale dello Stato sociale e del soggetto di diritto (Castel 2003).

All'alba degli anni 30, prima di occuparsi teoricamente del fascismo (Bataille 1970c-d), Bataille fa funzionare l'informe – sulla e attraverso la rivista “Documents” – come una bocca che vomita senza sosta delle performance antirazziste e antifasciste. Perché l'informe è una forma di resistenza e una sfida nei confronti della volontà di *figurare l'umano*. Perché funziona come una forza di *de-figurazione*: vale a dire «di distruzione, di decomposizione o, più semplicemente, di rarefazione, di scomparsa o di abbandono della figura» (Lacoue-Labarthe 2002, 106). “Documents” fu, in questo senso, una formidabile macchina da guerra contro l'idealismo – a partire da quello, insieme poetico e politico, del surrealismo (Bataille 1970a-b). Tuttavia, l'aspetto più importante è che “Documents” riuscì a far emergere, per la prima volta in modo così netto, un paesaggio più ampio e articolato: *formalismo* o *accademismo*, *idealismo*, *razzismo* e *fascismo* sono una costellazione, un arcipelago, una rete strettamente interconnessa, una sorta di “sistema integrato”. L'importanza e l'attualità dell'informe come valore d'uso dipende sicuramente dalla sua capacità di far apparire questo sistema, nel momento stesso in cui vi resiste e lo corrompe dall'interno. In particolare, in quanto valore d'uso di carattere specificamente estetico-politico, l'informe ci chiama a riflettere e ad agire sulla reciproca implicazione di razzismo e fascismo. In primo luogo, come abbiamo visto, la metafisica fascista opera se stessa in termini essenzialmente estetici. È preferibile parlare, in questo caso, di *immanentismo* piuttosto che, genericamente, di totalitarismo (Nancy 1986; Cattaruzza 2008).

Nell'immanentismo è la comunità stessa, il popolo o la nazione, ad essere opera, secondo l'assunzione romantica dell'opera come soggetto e del soggetto come opera: l'“opera d'arte vivente” [...] – fatto che non le impedisce in nessun modo, al contrario, di fare opera di morte. L'infinitizzazione o l'assolutizzazione del soggetto che è all'origine della metafisica dei moderni trova qui il suo esito propriamente *operatorio*: la comunità all'opera e al lavoro (nazional-socialismo come nazional-estetismo), *si opera*, se così si può dire, e *si lavora* compiendo in tal modo il processo soggettivo per eccellenza, cioè il processo dell'auto-formazione e dell'auto-produzione (Lacoue-Labarthe 1987, 95).

Ma se i Moderni, in particolare i Tedeschi, vogliono produrre il popolo o la

nazione come *opera d'arte vivente* – imitando e, al tempo stesso, superando gli Antichi attraverso «l'invenzione di un nuovo mito o l'istituzione di una grande arte» (Lacoue-Labarthe 2002, 19) – essi devono contemporaneamente produrre l'inetismo assoluto dell'antitipo o dell'antiuomo.

Il razzismo – e in modo particolare l'antisemitismo – è prima di tutto, fondamentalmente, un estetismo. Per essenza, l'"ebreo" è una caricatura: la bruttezza stessa (Lacoue-Labarthe 1987, 93).

L'antisemitismo dei regimi fascisti, ufficialmente fondato su ragioni di carattere "scientifico", in realtà è anche «etnico-estetico»: l'Ebreo come caricatura difforme rappresenta la contraddizione assoluta del corpo armonioso e statuario – "atletico" direbbe Winckelmann – dei Greci, al cui modello si conforma la "finzione" fascista (Lacoue-Labarthe 2002, 20; Eco 2007). Basti fare riferimento, a questo proposito, alla "Difesa della razza", quindicinale diretto da Telesio Interlandi fra l'agosto 1938 e il giugno 1943, la cui particolarità è di combinare argomentazioni di carattere presuntamente scientifico con vere e proprie performance iconografiche, realizzate attraverso tecniche moderne come il fotomontaggio, volte a "sensibilizzare" l'opinione pubblica alle ragioni del razzismo e dell'antisemitismo.

I primi tre numeri della "Difesa della razza" presentano la medesima copertina, divenuta ormai tristemente celebre. Opera di Idalgo Palazzetti, del GUF di Perugia, il fotomontaggio intende riassumere simbolicamente la fisionomia dell'ideologia razzista del fascismo. Lungo un'unica diagonale compaiono i profili di tre teste: quella del Doriforo di Policletto, una caricatura "ebraica" in terracotta, il capo di una donna africana di etnia Schilluk, fotografata da Lidio Cipriani. Con una semplice contrapposizione, il montaggio vuole segnalare l'evidenza del contrasto fra i soggetti rappresentati, la cui intrinseca differenza di valore è confermata dalla diversa qualità del supporto (marmo, terracotta, carta fotografica) e dal differente linguaggio artistico adottato (scultura, caricatura, fotografia). Al primo livello interpretativo si somma poi, inequivoco, il valore aggiunto della spada che attraversa il disegno lungo la diagonale opposta: arma che suggerisce implicitamente il rischio della contaminazione razziale e nello stesso tempo afferma l'implacabilità del razzismo fascista, separando sul piano visivo la testa ariana dalle teste non ariane (Cassata 2008, 342-343).

Altre copertine della rivista diretta da Interlandi raffigurano la minaccia razziale come un ragno o una macchia che deturpa la bellezza marmorea di una statua classica. Dinanzi a queste immagini prodotte dalla "Difesa della razza", l'iconografia informe di "Documents" acquista tutto il suo valore storico di resistenza e attacco al razzismo fascista, ed andrebbe sicuramente inserita nella storia dei conflitti nei quali le immagini hanno rappresentato, al tempo stesso, le armi e il campo di battaglia (Grunzinski 1990). In altri termini, rendendo operativa l'idea di "basso materialismo", Bataille non ha semplicemente sfidato il surrealismo, e con esso ogni forma di materialismo che sublima e idealizza i processi rivoluzionari (Bataille 1970a). Non si è limitato, cioè, a porre l'esigenza di andare oltre il semplice rovesciamento del platonismo. Per la semplice ragione che questa esigenza implicava già uno scontro frontale con quella forma estrema di platonismo rovesciato che era il razzismo fascista. Perciò, "Documents" fu anche e immediatamente una dichiarazione di guerra nei confronti di tutte le forme di razzismo e di fascismo che si stavano diffondendo in Europa. Ovvero fu una dichiarazione come quella che si può trovare nell'*Anti-Edipo*: «Non sono dei vostri, sono eternamente della razza inferiore, sono una bestia, un negro» (Deleuze, Guattari 1972, 315).

Per tutte queste ragioni, dovrebbe essere chiaro, da un lato che esiste un nesso tra razzismo e fascismo, dall'altro che questo nesso non può essere ridotto a qualcosa di estrinseco, come se il razzismo fosse il semplice «ger-

moglio ideologico» del fascismo (Lacoue-Labarthe 1987, 45). Si tratta invece di considerare l'implicazione reciproca di razzismo e fascismo. In primo luogo, questo rapporto di "coappartenza" può essere considerato in termini *estetico-politici* e *politico-comunitari*: per produrre la comunità (del popolo, della nazione o dello Stato) come un'opera d'arte vivente, bisogna figurare l'uomo nuovo, e per figurare l'uomo nuovo bisogna produrre-eliminare la spazzatura che minaccia di corromperlo e di non farlo nascere mai. Questo piano estetico-politico dev'essere però articolato con un altro, ugualmente fondamentale. La coappartenza di razzismo e fascismo va considerata infatti anche in termini *scientifico-politici* e *politico-governamentali*. Si tratta, in sostanza, di una dimensione che potremmo definire genericamente "igienista", la quale s'inscrive nella razionalità di "governo" delle popolazioni caratteristica delle moderne società di normalizzazione o di sicurezza (Foucault 2004). La modernità biologica di cui parla Foucault nella *Volontà di sapere* (Foucault 1976), ha significato che alcune società hanno considerato la scomparsa delle razze inferiori, l'eliminazione degli anormali e la riduzione del numero dei degenerati come una strategia necessaria per rendere la specie umana, in generale, più sana e più pura. È successo in un paese liberale come gli Stati Uniti, nella prima metà del XX secolo, dove il movimento eugenetico sostenuto dagli studi sulla degenerazione della stirpe americana del biologo Charles Benedict Davenport, riuscì a fare adottare in una trentina di Stati delle leggi per la sterilizzazione coatta di ritardati, alcolisti, criminali abituali, poveri e alienati, nonché una severa legislazione per la selezione degli immigrati (Rifkin 1998; Di Vittorio 2006b-c). È successo con il nazismo, che con i programmi di eutanasia selvaggia e lo sterminio ha condotto la logica biopolitica fino alle sue estreme, inaudite conseguenze. E che dire, per venire ai giorni nostri, della biopolitica neoliberale? Difficile non vedere, per esempio, la radice "estetico-politica" dei provvedimenti che s'ispirano alla cosiddetta *tolleranza zero*: la nobile crociata per la legalità spesso funziona come foglia di fico dietro la quale si nasconde la volontà molto più prosaica di ripulire le città dai punti neri, vale a dire da tutta la "tipologia" degli inetismi parassitari: tossici, mendicanti, matti, barboni, nomadi, migranti, punkabbestia, giovani, prostitute.

New York, 1997

Graffiti e altri segni del disordine abbondavano. Durante gli anni Settanta e buona parte degli anni Ottanta, non c'era un solo vagone della metropolitana cittadina che non fosse completamente ricoperto di quella che alcuni, in modo improprio, definivano come una forma di arte urbana, i graffiti. Le stazioni della metropolitana diventavano *bidonvilles* per gli *homeless*, e l'elemosina arrogante cresceva, esacerbando un clima di paura. Quindi, appena mettevi piede a Manhattan, incontravi il vessillo inufficiale della città di New York: la peste del lavavetri. Benvenuto a New York. Questo tipo aveva uno straccio lercio, e ti avrebbe insozzato il vetro della macchina con qualche liquido sporco, per poi pretendere denaro (W.J. Bratton, ex-capo della polizia di New York, in De Giorgi 2002, 27-28).

Per cominciare ad articolare la domanda sulla differenza e il rapporto tra vecchie e nuove forme di fascismo, potremmo chiederci: il nuovo fascismo può essere considerato come un neo-estetismo e come un neo-igienismo? E se sì, in che senso questo estetismo e questo igienismo sono veramente "nuovi"? *En passant* potremmo anche domandarci perché le riflessioni sulla biopolitica sviluppatasi in questi anni abbiano in qualche modo trascurato la sua componente razzista, sulla quale invece Foucault ha insistito in modo preciso e inequivocabile (Foucault 1997; 1999). Forse perché si ritiene che il razzismo sia una tematica *démodé*, un oggetto teorico dal quale non c'è più nulla da spremere? In realtà, il nesso tra razzismo e fascismo torna ad

essere di scottante attualità, soprattutto in Italia, anche se bisognerà cercare appunto di capire che cosa ci sia di nuovo in tale nesso, accanto a ciò che continua esserci di vecchio. D'altra parte, se si trascurano gli aspetti propriamente razzisti del fascismo, non si finisce volente o nolente per assecondare l'idea che il fascismo italiano abbia avuto in fondo poco a che fare con l'antisemitismo e il razzismo? Insomma, è il vecchio stereotipo degli *italiani brava gente* (Del Boca 2005): con i tempi che corrono chi può crederci senza paura di cadere nel grottesco?

## JONATHAN LITTELL E KLAUS THEWELEIT Corpi maschili, una corazza contro il diluvio

Alessandro Manna

Our brains are on fire  
with the feeling to kill  
And it won't go away  
'til our dreams are fulfilled  
There is only one thing on our minds  
Don't try running away  
'cause you're the one we will find...  
(Metallica, *Seek and Destroy*, 1983)

L'istante del sopravvivere è l'istante della potenza.  
Il terrore suscitato dalla vista di un morto si risolve poi in soddisfazione,  
poiché chi guarda non è lui stesso morto. Il morto giace,  
il sopravvissuto gli sta ritto dinanzi, quasi si fosse combattuta  
una battaglia e il morto fosse stato ucciso dal sopravvissuto.  
Nell'atto di sopravvivere, l'uno è nemico dell'altro.  
(Elias Canetti, *Massa e potere*, 1960)

### ***Le Benevole*, breve cronistoria di un caso letterario**

**L**a storia di *Les bienveillantes* è un caso da manuale per la sociologia della letteratura. Presentato da Gallimard come la prima opera di Jonathan Littell – che pure aveva pubblicato alla fine degli anni 80 un romanzo di Science-fiction intitolato *Bad Voltage* –, il libro esce in Francia nel 2006 conquistando immediatamente il grande pubblico e la critica letteraria accademica. Tanto da ottenere in quello stesso anno, e a distanza di qualche settimana l'uno dall'altro, gli ambiti *Grand Prix* dell'Académie française e il *Prix Goncourt*: quanto di meglio si possa desiderare per

sedere di diritto nel *pantheon* della letteratura francese contemporanea. Ma non senza scatenare polemiche e critiche a volte ferocissime. *Le benevole*, hanno scritto alcuni, è un romanzo pretenzioso perché vorrebbe dire l'ultima parola su una serie di questioni che non hanno smesso di ossessionare sessant'anni di riflessione storica, filosofico-morale e sociologica sull'orrore nazista. Perché lo sterminio? Come è successo quello che non avevamo neanche immaginato che un giorno potesse accadere? Che cosa ha spinto quegli uomini a portare l'inferno sulla terra? Erano folli, o al contrario esseri razionali, troppo razionali, così razionali che la loro storia ci ha infine svelato un volto della ragione con cui avremmo preferito non fare i conti? Ne sia una prova, hanno scritto altri, il singolare percorso del protagonista, l'ufficiale SS Maximilien Aue, che si ritrova come per magia su tutti i luoghi simbolo del nazismo, dai massacri degli ebrei in Ucraina e nel Caucaso, passando per Auschwitz e le forche caudine di Stalingrado, sino allo *Untergang* finale della Berlino della primavera 1945. Una traiettoria totale che, condensando lo spirito dell'epoca nell'esperienza di un singolo individuo e riassumendo la storia dell'infinita ricezione di un problema in mille pagine compiute, avrebbe infine permesso a Littell di consacrarsi come scrittore. Per dirla con Blanchot, il "libro a venire" sarebbe infine arrivato; accogliendolo nelle nostre biblioteche, siamo pronti ad accettare il fatto che sul nazismo non c'è nient'altro da scrivere e nient'altro da leggere.

Le cose potrebbero tuttavia stare un po' diversamente da quel che ci suggerisce la sociologia del campo letterario, che resta in ogni caso uno strumento indispensabile per capire come si costruisce il successo di un romanzo, gli interessi che ha avuto il suo autore nello scriverlo, così come le strategie di consacrazione o delegittimazione attraverso le quali si fa il lavoro della critica letteraria. A proposito di quest'ultima, si dirà soltanto che certi giudizi alquanto rigidi sulle *Benevole* sembrano soffrire di una specie di inconfessata avversione nei confronti di un francofono a dir poco irregolare, mobile, sfuggente, se non "informe". Littell vive attualmente a Barcellona, è nato a New York – classe 1967, il padre Robert è giornalista a *Newsweek* e autore di *Spy Stories* abbastanza note al pubblico statunitense – ma scrive direttamente nella lingua di Balzac, avendo passato gran parte della sua infanzia in Francia, dove si è diplomato nel 1985 prima di ripartire alla volta di Yale. In seguito lo ritroviamo per qualche anno nelle fila dell'Ong *Action contre la faim*: dal Congo, passando per il Rwanda, sino alla Cecenia, ma soprattutto in Bosnia. È a partire dalla sua esperienza diretta sulle maggiori scene genocidiarie del presente che nel 2001 decide di mettere da parte l'azione umanitaria e ritornare sullo sterminio nazista. Per scriverci un romanzo.

La scelta di ambientare le *Benevole* all'epoca della *Shoah* ha per Littell un significato tattico ben preciso: si tratta innanzitutto di riportare il lettore in un territorio in cui i confini del bene e del male sono solidamente tracciati a priori, universalmente riconosciuti e considerati come indiscutibili, ossia di attirarlo in una tela di ragno da cui non potrà tirarsi fuori facendo leva sui pregiudizi che l'uomo medio usa solitamente per squalificare il senso e la portata di certi orrori attuali. Ma anche di metterlo dinanzi alla storia di uomini ordinari che furono capaci di trasformarsi in autentici carnefici di professione, esecutori dei peggiori massacri di Stato che la storia abbia mai conosciuto. I nazisti erano degli individui normali, delle persone ordinarie, proprio come noi.

**Quel che mi interessava era il problema dei carnefici, dell'omicidio di Stato. Per accostarmi a questo tema avrei potuto prendere degli esempi più**

**recenti che ho vissuto da vicino, in Congo, in Rwanda, in Cecenia. Ma ho preso i nazisti come un caso esemplare a cui il lettore non potrà sottrarsi con il pretesto che "Ah! Si tratta di Neri, o Cinesi". Era necessario radicare questo racconto in persone come noi per impedire al lettore di prendere le distanze (Littell 2006a).**

Come si diventa fascisti? Che cosa spinge un individuo del tutto normale a trasformarsi in carnefice? Littell è in cerca di una risposta a queste domande – si tratti dei genocidi di oggi o degli stermini di ieri –, che d'altronde si ripetono costantemente nella mente del protagonista delle *Benevole*.

**Io riflettevo. Pensavo alla mia vita, alla relazione che doveva pur esserci tra la vita che avevo vissuto – una vita comunissima, la vita di uno qualunque, ma per certi versi una vita straordinaria, insolita, benché anche l'insolito sia molto comune – e ciò che stava accadendo lì. [...] Fin dall'infanzia, mi ossessionava la passione per l'assoluto e per il superamento dei limiti; ora quella passione mi aveva portato sull'orlo delle fosse comuni dell'Ucraina (Littell 2006, 94).**

In Ucraina, all'inizio della sua odissea di sterminatore, e subito dopo aver preso parte alla prima *Aktion* della sua vita, Max Aue cerca disperatamente un modo per ricollegare razionalmente la sua vecchia vita di civile alla sua nuova vita di aguzzino. Ma la chiave della risoluzione di tale mistero non sta semplicemente nella passione della trasgressione e del superamento dei limiti, che pure può essere considerata come l'impulso fascista per eccellenza, il *Trieb* più tipico dell'"anarchia" del potere fascista (§ *infra* Pier Paolo Pasolini; Michel Foucault). Per Littell, tutto ciò non basta a rendere ragione del modo in cui un'esistenza da individuo ordinario possa un bel giorno convertirsi in una straordinaria vita da nazista. Così come poco o nulla sembrano convincerlo le più classiche interpretazioni dello sterminio come apogeo epocale del nichilismo – è la ben nota tesi heideggeriana della tecnica nazista come "compimento" della storia della metafisica occidentale (Heidegger 1955); o come conseguenza fisiologica dell'economia industriale guglielmino-weimariana – si pensi ad Adorno e Horkheimer, che nella *Dialettica dell'illuminismo* avevano scorto nella sagoma del «fascista massacratore» nient'altro che la «pura essenza dell'industriale tedesco» (Adorno, Horkheimer 1944, 246).

A dire il vero, Max Aue industriale lo è per davvero, o meglio, lo diventa dopo essere scampato alla disfatta tedesca. Finita la guerra, si stabilisce nel Nord della Francia, dove fa una normalissima vita da produttore di pizzo, felicemente sposato con figli. E dove, a un certo punto, decide di prendere carta e penna per raccontare quello che gli è successo: «Frères humains, laissez-moi vous raconter comment ça s'est passé», recita il folgorante *incipit* dell'autobiografia del carnefice, che prima di diventare un ufficiale delle SS era un semplice assistente universitario, di quelli bravi che fanno come si costruisce una buona carriera di giurista. Con lo studio e la ricerca, ma anche facendo lo spione per conto del regime – cosa piuttosto normale in un'epoca nella quale la delazione funziona come l'unica tecnica possibile di "sondaggio" degli umori del popolo. Uno studente modello, innamorato delle lingue, delle culture antiche (su tutte quella greca) e della filosofia. Ma soprattutto un burocrate in erba al quale l'uniforme delle SS andrà sempre stretta. Passeggiando per le strade di Berlino, verso la fine dell'inverno 1943,

Aue stila un ritratto fugace ma altrettanto nitido di se stesso.

**Benché non mi piacciono troppo le uniformi, dovevo ammettere che stavo proprio bene, ed era una gioia vagabondare così per la città, con il berretto di traverso, i guanti tenuti disinvolatamente in mano; a vedermi, chi avrebbe pensato che in fondo ero solo un burocrate? (Littell 2006, 427-428).**

Nient'altro che un burocrate? La parola ci rimanda immediatamente ad Hannah Arendt, tanto che l'associazione tra Max Aue e Adolf Eichmann sembra farsi praticamente obbligatoria. Tuttavia, per quanto possa descriversi come tale, il protagonista delle *Benevole* non è un semplice "funzionario dell'orrore", ed è anzi un uomo di gran lunga più problematico di Eichmann, questo zelante e incolore contabile dello sterminio al quale la filosofa tedesca ha dedicato il ben noto libro *La banalità del male* (Arendt 1963). Il fatto è che la complessità di Aue non va sviscerata tanto sul terreno della burocrazia nazista intesa come espressione culminante della "razionalità" occidentale, quanto su quello della psicologia. Per capire in che modo uomini qualunque si trasformano in massacratori è necessario tracciare una cartografia della loro struttura mentale. Insomma, Aue è un personaggio complesso perché i fascisti sono gente psicologicamente complessa. E il fascismo, ancor prima di essere una guerra politica e militare, è una vera e propria guerra psichica.

#### **Dalle Benevole a Fantasie virili: Klaus Theweleit e la psicogenesi del "maschio-soldato"**

Mentre raccoglie i materiali preparatori che in seguito daranno vita alle *Bienveillantes*, Littell racconta di essersi imbattuto nel libro di uno storico tedesco sconosciuto ai più e rigorosamente snobbato dal mondo accademico: *Männerphantasien*, di Klaus Theweleit, pubblicato nell'ormai lontano 1977. Theweleit, nato a Friburgo nel 1942, è un ricercatore dei più singolari, uno storico capace di attraversare con estrema disinvoltura le frontiere disciplinari più diverse e di occuparsi degli oggetti più disparati e marginali. La sua bibliografia comprende una ventina di titoli su temi multiformi – quasi per nulla tradotti all'estero – e mostra una spiccata preferenza per le tematiche *pop*: accanto a un libro su Godard e uno sull'11 settembre, troviamo per esempio un'opera in quattro volumi su Pocahontas e una biografia di Jimi Hendrix. Ma il progetto di *Fantasie virili* è piuttosto ambizioso: eleggendo come terreno di studio l'enorme corpus "letterario" dei *Freikorps* – le formazioni paramilitari di destra nate in Germania a ridosso del primo conflitto mondiale come reazione al "pericolo comunista", nelle quali militarono alcuni illustri esponenti del futuro NSDAP: da Ernst Röhm e Martin Bormann, fino a Rudolf Höss, comandante di Auschwitz –, Theweleit si è proposto di mettere a punto un'inedita teoria della vita mentale fascista saldamente ancorata nell'analisi linguistico-filologica e psicologica. Nel libro, in effetti, il metodo storico funziona come una sorta di bisturi che il ricercatore tedesco usa per dissezionare il linguaggio fascista e risalire alle pulsioni psichiche dei suoi "parlanti".

**Se si accetta che esista una maniera "fascista" di produrre la realtà [...],**

**allora si deve accettare che il fascismo non è solo una questione di forma dello Stato e neanche semplicemente di forma economica, né tantomeno di sistema (Theweleit 1977, 223).**

Il fascismo è anche e soprattutto una questione di struttura mentale. A partire da questa premessa, lo storico mira a costruire una teoria il più possibile aderente alle sue fonti: un nucleo di scritti e testimonianze di prima mano considerate generalmente come spazzatura, roba vergognosa, marginale e priva di interesse scientifico. Sulla falsariga di Theweleit, Littell decide di scrivere *Il secco e l'umido*, un libro che vede la luce solo nel 2008 e che funziona come una specie di "doppio teorico" delle *Benevole*. Al centro del lavoro c'è una lettura di *La campagne de Russie* di Léon Degrelle, un cattofascista belga che allo scoppio del secondo conflitto mondiale si schiera con i nazisti e arriva a dirigere sul fronte orientale la celebre divisione SS «Wallonie», per fuggire poi in Spagna, nel 1945, portandosi dietro una divisa di *Obersturmbannführer*. Mettendo alla prova delle memorie di Degrelle il metodo con cui Theweleit ha letto i diari e i carteggi privati dei *Freikorps* – ossia prendendo il loro fascismo sul serio, «alla lettera» (Littell 2008, 19) –, lo scrittore presenta la sua operazione come un'«incursione» nella vita fascista (è la parola che ritroviamo nel sottotitolo del libro) o ancora, come una vera e propria «anatomia di un discorso fascista», che è poi il modo in cui doveva intitolarsi all'origine una delle parti dell'opera. Nel fitto mosaico di personaggi poco raccomandabili che anima specularmente i libri di Theweleit e Littell, le figure dei vari Ehrhardt, Von Salomon, Höss e Degrelle funzionano come altrettante maschere di Max Aue. O almeno è ciò che accade se si sovrappone la storia del protagonista delle *Benevole* alle vicende degli esponenti di spicco dei *Freikorps*.

Ma che cos'è la vita psichica di un fascista? Come funziona? Fedele all'impianto generale della teoria di Theweleit, fondato su una critica serrata della psicoanalisi freudiana, Littell considera il fascista o "maschio-soldato" (*soldatischer Mann*) come un Io «non completamente nato» (Littell 2008, 20). Tutto sommato la psicoanalisi dell'Io, che è poi la forma sistematica che Freud ha dato alla sua teoria nella fase matura del suo pensiero, non è adeguata alla comprensione della struttura mentale del fascista così come si esprime negli scritti dei *Freikorps* o nelle memorie di Degrelle.

**Negli uomini militareschi, un Io in funzione di "mediatore" tra il mondo e l'Es nel senso delle considerazioni freudiane si presenta in modo molto frammentario o addirittura per nulla. Ma si è poi mai sviluppato in loro? (Theweleit 1977, 208).**

Com'è noto, a partire da *Al di là del principio del piacere* (1920) e *L'Io e l'Es* (1923) Freud aveva cominciato a sistemare le precedenti acquisizioni della sua ricerca clinica nel quadro di un sistema coerente in grado di spiegare il lavoro dinamico di tre autorità o "istanze" intrapsichiche fondamentali: l'Es, ovvero l'inconscio, fonte per eccellenza del desiderio e delle pulsioni psichiche individuali; il Super-Io, inteso come dispositivo di interiorizzazione del limite e delle regole sociali; ma soprattutto l'Io, ossia l'istanza organizzatrice e regolatrice incaricata di realizzare una mediazione tra le forze dell'inconscio e il mondo, l'Es e il Super-Io, il desiderio assoluto e la regola assoluta. Secondo Freud lo sviluppo dell'Io, che si realizza in media tra il secondo e il quinto anno di vita del bambino permettendogli di diventare

un individuo normale, è un processo strutturalmente legato al complesso edipico o, per essere più precisi, alla sua estinzione graduale. Si tratta di una teoria ben conosciuta. Stretto nel rapporto triangolare padre-madre-figlio tipico dell'universo familiare – un universo in cui tutti dispongono di una figura dai tratti ben definiti, e soprattutto di un nome che favorisce la piena identificazione di ogni persona nella sua "oggettività" –, il bambino tende a proiettare sulla madre un desiderio incestuoso che lo mette in concorrenza con il padre. Ma una volta esposto alla minaccia di castrazione emanante da quest'ultimo, mette da parte il desiderio d'incesto identificandosi con il padre e trasferendo la propria *libido* su un'altra figura femminile. Ebbene secondo Theweleit, nella mente dei fascisti non si trova davvero nulla di tutto questo. E in fondo non solo in quella dei fascisti. Partendo dai lavori di Margaret Mahler sulla psicoanalisi infantile, lo storico costruisce un'ipotesi più ampia riguardante la vita psichica degli individui in generale. Le ricerche della Mahler – così come quelle di Piaget e Spitz sulle funzioni della percezione – lo aiutano a ridefinire la fase freudiana del complesso edipico nei termini di una "fase simbiotica" nel corso della quale l'unico vero rapporto che il bambino intrattiene con il mondo esterno, ossia quello con la madre, si configura come una relazione fusionale in cui il primo non percepisce ancora i limiti di se stesso rispetto alla seconda, e dunque non dispone di un Io ben definito, formato. È bene notare che in questo schema il padre non gioca alcun ruolo, così come non si dà qualcosa come l'incesto, che nella teoria freudiana è un rapporto di oggettivazione mediato dal linguaggio, ovvero da un simbolismo rudimentale. Nella fase simbiotica, al contrario, ciò che Freud definisce i "simboli" (il nome di papà e mamma, i corpi e i gli organi sessuali ecc.)

**non esistono più come oggetti delimitati, ma come *condizioni* della percezione, intensità di passioni non rielaborate dalla coscienza: situazioni allucinatorie, estatiche. I fenomeni che appaiono qui al posto di quello edipico: la paura del piacere del dissolvimento, idee di smembramento, dissoluzione dei contorni dell'Io, confusione delle relazioni oggettuali, non derivano, secondo le conoscenze della psiconalisi contemporanea, dal triangolo edipico, ma da un rapporto a due: quello tra la prima persona che si occupa regolarmente del bambino (solitamente la madre) e il bambino (Theweleit 1977, 209).**

La simbiosi madre-figlio è un'interazione silenziosa in cui tutto si confonde, un rapporto in cui non ci sono né veri e propri soggetti né oggetti definiti. Qualcosa di simile a quel che accade nel periodo della gestazione, quando il bambino, immerso nel liquido amniotico, si trova letteralmente fuso con il corpo di sua madre. L'Io si forma con l'emancipazione da questo tipo di relazione: la sua strutturazione non dipende per nulla dal superamento del complesso di Edipo, e questo semplicemente perché il bambino non dispone ancora delle capacità di oggettivazione e di messa in forma linguistica che acquisirà soltanto quando comincerà a percepirsi come un soggetto separato dalla madre. L'Edipo è un *complesso impossibile*.

**L'Io del bambino che percepisce se stesso ha origine nel processo dialettico di svincolamento da questa simbiosi. Nel momento in cui il bambino percepisce la madre come un oggetto posto al di fuori di sé, percepisce se stesso come un *oggetto diverso dalla madre*. Diviene dunque un Io, un *soggetto*,**

**imparando a cogliersi come oggetto (come oggetto negli occhi della madre e nei propri occhi davanti allo specchio) (ivi, 210).**

Ma mettiamo il caso che il bambino non riesca a svincolarsi dalla relazione con sua madre. Che cosa accade quando l'Io non si forma? È il caso della struttura mentale del fascista, nella quale «manca [...], oppure è andata completamente distrutta, l'istanza psichica dell'Io» (ibidem). Che quello fascista sia un Io "non completamente nato" significa dunque che lo sviluppo della sua struttura mentale si è come fissato sulla sua fase simbiotica, restando legato a un tipo di relazione con la realtà in cui tutto si confonde. Una fase in cui questa confusione "liquida", priva di confini definiti tra gli oggetti, appare mostruosamente seducente ma altrettanto spaventosa: qualcosa di molto diverso dalla scena dell'Edipo.

**Non si tratta dunque di processi del tipo: non posso arrivare alla madre perché la proibizione paterna me lo impedisce, quindi devo reprimere il desiderio d'incesto con lei e me ne ammalo, perché non voglio rinunciare all'incesto [...]; ma del tipo: qui qualcosa non va, ci sono dei pericoli. Perché sono tutti così irreali, premono su di me e penetrano in me? Sono un Io? Che cosa accade? Devono essere andati via tutti oppure non so cosa succede... (ivi, 211).**

È in fondo questo il ragionamento silenzioso che cova nella psiche fascista, un ragionamento tipico della condizione psicotica. Non a caso, la psicoanalisi freudiana non ha mai davvero funzionato con gli psicotici, e questo semplicemente perché si tratta di individui affetti da quello che Theweleit, rifacendosi alle teorie dello psichiatra inglese Michael Balint, definisce un "disturbo fondamentale" dell'Io (ibidem). Qui si apre peraltro una questione capitale: se la struttura mentale fascista è quella dello psicotico, come è possibile che questi uomini agiscano in fondo come delle persone normali, ossia come individui del tutto simili ai loro simili? Diversamente dal comportamento psicotico *tout court*, i fascisti sono a tutti gli effetti degli individui socializzati: parlano, scrivono e si relazionano in maniera relativamente normale con gli altri. Insomma, a dispetto della teoria, resta che

**non è possibile definire questi uomini semplicemente "psicotici". La forma edipica dell'Io non sembra effettivamente appartenere loro, ma non per questo furono "incapaci di realtà", con un "Io debole" o simili. In definitiva ebbero successo nel costruire il loro regno del futuro. Esteriormente ne ebbero da molteplici punti di vista; il loro modo di scrivere è controllato, ha una forma che gli "psicotici" non riuscirebbero assolutamente a ottenere: come se un Io vigile si preoccupasse continuamente di osservare una grammatica corretta e una cronologia degli avvenimenti (Theweleit 1977, 213).**

Theweleit prova a risolvere questo enigma cercando delle risposte nell'*Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari (1972; § *infra* Gilles Deleuze e Félix Guattari). Il riferimento a uno dei testi classici dell'antipsichiatria gli permette nello stesso tempo di dare il colpo di grazia all'ortodossia psicoanalitica. Partendo da una denuncia del mito di Edipo come costruzione sociale borghese, ossia come prodotto tipico della cultura europeo-occidentale, Deleuze e Guattari si sono cimentati in una minuziosa attività di smontaggio della teoria



freudiana sostenendo che l'inconscio – posto che d'inconscio si possa ancora parlare –, lungi dal lavorare per incanalamento graduale del desiderio secondo una logica oggettuale e nominativa, linguistica, funziona invece come una "produzione desiderante" che non ha per nulla bisogno, come invece sostiene Freud, di individuare nomi, oggettivare persone e identificare oggetti prediletti. Se esiste davvero un'attività di oggettivazione psichica, essa consiste nella creazione di linee di desiderio parziali e frammentate. Rifacendosi in particolare alla nota teoria dell'"oggetto parziale" messa a punto dalla psicoanalista Melanie Klein – secondo la quale il rapporto tra il bambino e la madre si realizza sempre tramite oggetti parziali, appunto, ossia singoli "pezzi" di corpo usati come punti di appoggio relazionali: su tutti, il seno materno – Deleuze e Guattari insistono sull'idea che

**il bambino non ha bisogno di persone *intere* per le sue produzioni. Raggiunge l'appagamento quando proprie parti si uniscono con quelle di un altro oggetto e formano unità produttive transitorie che si dissolvono nuovamente affinché se ne possano formare altre (Theweleit 1977, 214).**

L'inconscio è una forma di produzione "macchinale", e gli autori dell'*Anti-Edipo*

**non vedono la persona, la totalità, come l'elemento macchinale. Per loro la "macchina" è qualcosa di pre- o non-personale, un prodotto costituito dall'insieme di particelle mobili, che hanno la capacità e l'impulso di formare con altre particelle altre macchine, di sciogliere nuovamente questa unione per riformare, con altre particelle, nuove unità produttive e così via. L'inconscio è una forza molecolare (ivi, 215).**

Una forza molecolare, o ancora una "macchina desiderante". Qualcosa di ben diverso dall'inconscio freudiano, che tutto sommato nient'altro era che l'inconscio dello stesso Sigmund Freud.

**Poppare: la bocca che succhia forma con il seno che la nutre una macchina succhia-pompa, che funziona finché gli stimoli della fame cessano. Diversamente per Freud: il *figlio* poppante Sigmund succhia il seno della *madre* Amalie, che più tardi sarà identificata come *moglie* del *padre* Jacob Freud, costituendo un triangolo nel quale il figlio diviene così Edipo (ivi, 214).**

### ***Seek and Destroy, l'lo-corazza fascista***

A partire dalle tesi di Deleuze e Guattari, Theweleit costruisce una teoria della psiche che rende conto dell'esistenza di un lo non del tutto formato che pure mantiene tutte le funzioni cognitive, linguistiche e comportamentali di un lo completamente realizzato. La fissazione fascista sullo stadio simbiotico-materno, in effetti, deve essere pensata come un *modo differente* di realizzare le "concatenazioni macchiniche" caratteristiche in generale dell'inconscio. Ma se questo gesto permette all'autore di *Fantasie virili* di spiegare il funzionamento "diverso" della mentalità fascista senza pertanto medicalizzarlo – Theweleit usa con una certa diffidenza parole come "psicosi" e "psicotico" –, resta da vedere in che cosa consistono queste concatenazioni, come si realizzano, come operano, e soprattutto, in che modo finisco-

no con l'incarnarsi in quel particolare stile di vita che è la condotta fascista.

**I fascisti vogliono qualcos'altro rispetto all'incesto, che è un rapporto tra persone e nomi e famiglie. Vogliono sguazzare nel sangue, vogliono un'ebbrezza che "superi il loro udito e la vista". Vogliono un rapporto con l'altro sesso (o forse anche solo un approccio al sesso) che non sia connotato da alcun *nome*: un rapporto in cui essi stessi si annullano e l'altro sesso è annullato con violenza. Vogliono penetrare nella vita, nel calore, nel sangue di questo. Mi sembrano che siano non solo più violenti, pericolosi e crudeli, ma anche di un'altra specie rispetto all'innocuo Edipo *motherfucker* di Freud (Theweleit 1977, 209).**

Questa violenta e confusa relazione simbiotica è parte di un processo di incorporazione: le pulsioni psichiche si incarnano in un corpo che vive e agisce nella realtà. Ma opera altresì dall'interno della scrittura dei fascisti, ossia nel loro modo peculiare di raccontare per iscritto se stessi e ciò che li circonda. Prendendo ancora una volta le distanze da Freud, Theweleit considera le memorie dei *Freikorps* non come un semplice sintomo di qualcos'altro, ma come una delle forme d'azione di questo "altro": la scrittura fascista, insomma, è la simbiosi *en train de se faire*. A partire da questa premessa, d'altronde, Littell dice del testo di Degrelle che opera «ciò che Theweleit chiama la "conservazione dell'lo"» (Littell 2008, 27). Ma in maniera del tutto simile, si potrebbe dire che anche Max Aue scrive per produrre una realtà e conservarsi, anche se lo fa, come si vedrà, in un modo tutto particolare.

Per quanto non completamente nato, non del tutto compiuto, l'lo è sempre un lo e il fascista mira a conservarlo attivando un modo di produzione della realtà tutto suo, del quale la scrittura è parte integrante. Ciò vuol dire che nel vissuto dei *Freikorps*, di Degrelle o di Max Aue, la scrittura costruisce la realtà al pari delle loro azioni: essa è dunque psichicamente performativa, "operazionale".

**Il processo linguistico è sempre un processo di produzione, un procedimento di appropriazione e di trasformazione della realtà. In questi uomini la peculiarità di tale processo è che le particelle di realtà che il loro linguaggio accoglie in sé perdono così la propria vita. Vengono devitalizzate e devono, in quanto materiale mortale, cedere la propria vita a un intervento linguistico parassitario, il cui "piacere" sembra consistere nell'annientamento della realtà. Con tale intervento la realtà è presa d'assalto e occupata. Questi uomini adoperano un linguaggio di occupazione che si contrappone in modo imperialistico a ogni forma indipendente di movimento vitale (Theweleit 1977, 218-219).**

Si tratti di mettere in forma la realtà attraverso la scrittura o con l'*Aktion*, il fascista deve conservare il proprio lo uccidendo tutto ciò che è vitale, tutto ciò che dispone di una vita propria: qualcosa di ben diverso dall'azione di un lo completamente nato.

**In generale, le produzioni umane danno vita al proprio oggetto. È il lavoro vitale dell'artigiano che dal legno fa nascere un tavolo, quello dell'operaio che dal metallo grezzo crea un utensile, il lavoro vitale di una "madre" che dal neonato fa crescere un essere umano. La produzione di questi uomini**

**procede in senso opposto. sottrae a prodotti sociali, sia esseri umani sia oggetti, la vita entrata in loro, soprattutto in guerra. Il suo modo di produzione è la trasformazione del vitale in morto, l'annientamento della vita (ivi, 219).**

In questa ambigua «antiproduzione», che distrugge producendo – o produce distruggendo – e crea «nuovi ordini a partire dalla realtà devitalizzata» (ibidem), l'occhio dei fascisti funziona come un riflettore che si accende per illuminare a giorno e stanare tutto ciò che è vitale. Cerca, trova e distrugge: il fascista lavora «con riflettore e mannaia» (ivi, 220). Un visionario dittico dei fumettisti Maicol e Mirco, dedicato all'avvento di un immaginario "Quinto", e addirittura di un "Sesto Reich", mette perfettamente in scena tale idea. In questa composizione, due manifesti redatti in classico stile neofascista – scritte in caratteri gotici rossi e bianchi su sfondo nero, accompagnate naturalmente da una grande svastica – annunciano l'arrivo di un nuovo ordine interplanetario in cui tutte le forme di vita saranno sterminate, dagli ebrei e i neri, passando per i cinesi, fino ad arrivare ai «marziani» e ai «vulcaniani». Perché, come recita lo slogan posto in calce al secondo manifesto, «il solo essere buono è l'essere morto» (Action30 2008, 20 e 26). Il senso e l'obiettivo della politica del Terzo Reich era in fondo lo stesso. Il nazi uccide per conservarsi, per difendersi dal diluvio vitale della realtà esterna, ma anche per mettersi al riparo dal quel diluvio di pulsioni di cui egli stesso è fatto. In questo modo egli si costruisce – come scrive Littell rifacendosi a Theweleit – un "lo esteriorizzato", ossia una vera e propria "corazza" che non è solo psichica, ma anche fisica: il suo corpo, scolpito da un addestramento e da una disciplina costanti.

**Tale armatura trattiene nell'interiorità, a cui il fascista non ha accesso, tutte le pulsioni, le sue funzioni desideranti assolutamente informi perché incapaci di oggettivazione (Littell 2008, 20)**

Per prendere in prestito un termine classico del linguaggio psicoanalitico, si direbbe che il fascista intrattiene con l'informe vitalità delle cose una relazione di estrema "ambivalenza": la vita lo attrae, ma nello stesso tempo lo terrorizza. La desidera più di ogni altra cosa, e la respinge perché gli fa paura e lo espone al rischio della dissoluzione dell'io. Tuttavia, la disciplina e la cura del corpo non bastano a garantirgli una vita tranquilla.

**Questo Io-corazza non è mai perfettamente ermetico, anzi, è fragile; resiste solo grazie ad aiuti esterni: la scuola, l'esercito, o persino il carcere. Nei momenti di crisi si frantuma, e il fascista rischia di essere travolto dalle sue stesse produzioni desideranti incontrollabili, dalla "dissoluzione dei limiti personali" (ibidem).**

Farsi una corazza non basta. La produzione macchinica di pulsioni è talmente eccessiva che rischia di far esplodere il fascista dal suo interno, proprio come salterebbe in aria una cisterna d'acqua che sia stata riempita più del dovuto. Diventare un perfetto nazi non vuol dire soltanto scolpirsi il corpo e mettersi addosso una divisa, ma significa anche respingere verso l'esterno tutto ciò che si trova all'interno, proiettare nella realtà, costruendola, tutta quella massa informe di pulsioni che si ha dentro. E subito dopo, farne piazza pulita.

**"Infermiere bianche" o "prostitute rosse": i fascisti e le donne**

Uno dei terreni su cui opera la strutturazione devitalizzante della realtà tipica della mentalità fascista è quello della sessualità, delle relazioni con le donne. In questo contesto il bisogno di "manutenzione" e supporto del proprio lo spinge il "maschio-soldato" ad avere un rapporto con l'altro sesso quanto mai singolare. La prima parte di *Männerphantasien* si apre con una minuziosa lettura delle fonti scritte dei *Freikorps* che mira a descrivere il modo in cui sette uomini impegnati sul fronte della lotta al comunismo raccontano il loro matrimonio, la loro vita coniugale. Quel che la lettura di Theweleit fa emergere è che in tutte e sette i casi la figura della moglie viene nominata quel che basta perché scompaia del tutto. La donna è un misterioso e inavvicinabile oggetto del desiderio che va sposata e messa da parte, fatta cadere nel dimenticatoio e menzionata solo quando è impossibile non farlo. Si citano figli e genitori senza troppi problemi, ma quando i militanti dei *Freikorps* devono scrivere delle loro mogli e degli aspetti più intimi del loro *ménage*, si comportano come se fossero costantemente «sotto la costrizione di un sorvegliante interiore» (Theweleit 1977, 23). Volendo proiettare sul rapporto tra il *soldatischer Mann* e la sua donna quel che Michel de Certeau scriveva della relazione di appropriazione e censura che si instaura tra l'etnologia moderna e i suoi "altri", si direbbe tutto sommato che l'operazione scritturale fascista «si articola su un rumore di parole che evaporano nel momento stesso in cui sono pronunciate, e dunque perdute per sempre» (Certeau 1975, 249).

Ma quel che c'è in gioco in questa espunzione della figura della donna non è soltanto un certo rispetto della *pruderie*, o ancora una forma di rigido moralismo. Quel che anima i lunghi estratti di memorie e carteggi privati citati da Theweleit è piuttosto una vera e propria volontà di fuga dal desiderio motivata da una «paura della dissoluzione nell'unione con la donna» (Theweleit 1977, 60). L'io fascista lavora costantemente sorvegliando e censurando, e spinge il suo soggetto a tenersi sempre alla larga da situazioni che lo espongono alla dissoluzione dei propri limiti. Tale lavoro di "censura e messa in forma" (Bourdieu 1988) diventa ancora più rigido nella realtà, quando il "maschio-soldato" si trova davanti in carne e ossa l'oggetto del suo desiderio. In un passo dell'opera di Ernst Jünger *Der Kampf als inneres Erlebnis*, Theweleit individua un ottimo esempio di tale tipo di non-incontro. In licenza dalla "pioggia di fuoco" della Grande guerra, a Bruxelles, Jünger ferma una donna per strada, che lo invita nel suo appartamento. Passano l'intera serata mano nella mano, davanti al camino, senza dirsi neanche una parola. Poi Ernst decide di uscire. Lei gli dice che non lo dimenticherà mai: «Je ne t'oublierai pas». Lui, se ne va pensando che questa donna, in fondo, «sembra sincera» (Theweleit 1977, 54).

**Davanti alla femminilità erotica, l'uomo militaresco si irrigidisce, diventa un pezzo di ghiaccio. [...] Per mezzo di questa reazione, l'uomo si paragona a un intero, a un corpo dai limiti fissati, a quello che, a contatto con le donne erotiche, smetterebbe di esistere (ivi, 247).**

L'informe pulsione del desiderio è una bestia che mette a dura prova la corazza del soldato e che lo spinge a irrigidirsi, a fare ulteriormente quadrato in se stesso. Tanto che per vincere la guerra vera egli deve innanzitutto vincere la guerra psichica nei confronti del mondo femminile: «La donna eroti-

ca è un campo di battaglia» (ivi, 64). Ma che cosa accade quando la battaglia è stata finalmente vinta?

**Il rapporto con questa donna si dissolve e si trasforma in un nuovo atteggiamento dell'uomo, in un punto di vista politico, nel riconoscimento della retta via ecc. Mentre la donna scompare, l'uomo acquista rilievo. Il modo fascista di scrivere segue spesso questa strada. Si potrebbe quasi dire che la materia con la quale si produce la "metamorfosi" dell'uomo sia il corpo di questa donna, sessualmente intatto, che si dissolve (ivi, 52).**

L'operazione di «desessualizzazione» che trasforma la donna «in un oggetto inanimato» (ivi, 66) permette al fascista di concentrare la carica inaudita dei suoi impulsi su tutta una serie di supporti devitalizzati – la battaglia, le pistole, l'uniforme, l'amato suolo patrio, gli altri camerati... – che lo aiuteranno a proteggersi dalle relazioni oggettuali propriamente dette, quelle che si instaurano con tutto ciò che è vitale e mobile. "Chi dice donna, dice danno", recita un vecchio proverbio: l'lo fascista, funziona come se volesse riprenderlo per tradurlo con un "chi dice donna, dice minaccia di debordamento dei limiti".

Theweleit mostra come il processo di strutturazione e delimitazione della minaccia femminile caratteristico dell'lo fascista funzioni, più in particolare, proiettando nella realtà due tipi ideali di donna: l'"Infermiera" o "Contessa bianca", e l'"Infermiera" o "Prostituta rossa".

**Poiché il fascista non può annientare totalmente la donna (ne ha bisogno per riprodursi), la scinde in due figure: l'Infermiera (o la Contessa) bianca, ovviamente vergine, che in genere muore o comunque si pietrifica – a meno che il fascista non la sposi, nel qual caso scompare semplicemente dal testo; e l'Infermiera (o la Prostituta) rossa, che il fascista, per mantenere il proprio Io, uccide, di preferenza massacrandola con il calcio del fucile e trasformandola in poltiglia sanguinolenta (Littell 2008, 20-21).**

Una donna buona e una cattiva. Due esseri dai quali occorre comunque difendersi: entrambi rappresentano infatti una minaccia da devitalizzare e desessualizzare, pena la ricaduta nella relazione simbiotica con la madre che sta alle origini della "psicogenesi" della personalità fascista. Ma perché l'"Infermiera bianca" e la "Prostituta rossa"? Qui gioca innanzitutto un fattore che si potrebbe definire a buon diritto culturale: l'uomo-soldato di Theweleit costruisce due figure femminili interamente coerenti con il suo mondo: la guerra. Al di qua del fronte, nel pieno della battaglia, le figure femminili che egli incontra sono generalmente delle infermiere. Mentre al di là di esso ci sono solo donne-nemico, "puttane" che nutrono l'unico obiettivo di farlo fuori, smembrarlo, dissolverne la corazza psichica e fisica per ridurlo a una massa informe di carne e sangue. È a partire da questa distinzione matriciale che il fascista struttura il mondo femminile: le donne che incontra, le costruisce fantasmaticamente o come delle vergini immacolate da amare come sorelle, oppure come delle pericolose puttane da annientare.

Agli occhi del *soldatischer Mann*, le prostitute o infermiere rosse – nei *Freikorps* dominava la convinzione che i rossi reclutassero il loro personale sanitario esclusivamente tra prostitute – sono le peggiori creature femminili che egli possa mai incrociare nella sua vita: simili alle "isteriche" del manicomio della Salpêtrière di cui ci ha parlato Foucault (2003), queste donne

dispongono di una carica erotica che destabilizza potentemente il suo Io. La puttana comunista è «minacciosa», «spossante», «oscena», «aggressiva», «spudorata» (Theweleit 1977, 79 e 82), ma soprattutto castratrice. È in fondo nel corpo osceno e immondo di questa strana donna munita di pene che si incarna la minaccia del comunismo, percepito fantasmaticamente dal fascista come un attacco diretto al suo organo sessuale.

**La sessualità della donna-puttana, proletaria armata-comunista, tende a castrare l'uomo, a dilaniarlo, e sembra che sia il suo pene immaginario a conferirle quel potere terribile (ivi, 90).**

In questo contesto, il fallo non ha per nulla il significato che gli attribuisce Freud nello schema del complesso di Edipo.

**ciò che viene colpito, quando il fascista è castrato, non è l'uccello come organo di piacere, ma il fallo come centro e cardine della sua resistenza al nemico, esterno e interiore. Privo del fallo che lo tiene saldamente chiuso, l'Io-corazza non può più resistere e sarà ben presto travolto. Allora il fascista si volatilizza (Littell 2008, 58-59).**

La paura fascista della castrazione nient'altro è che il risultato di una proiezione del timore di disgregazione dell'lo sulla parte del corpo oggettivamente più sensibile all'erotismo femminile, che lo attrae anche quando si presenta nella sua versione più immonda, più perversa. La Prostituta rossa è infatti un essere di una «bassezza totale» (Theweleit 1977, 103), un mostro disgustoso.

**Una creatura fantastica che brontola, schiamazza, sputa, graffia, scoreggia, morde, salta addosso, riduce in brandelli; è trasandata, mette scompiglio, sbuffa, è oscena; [...] sputtaneggia in giro, si percuote le cosce nude e non sa più cosa fare per deridere gli uomini (ivi, 81).**

Alla bassezza totale della prostituta-infermiera comunista si contrappone la figura eterea e sublime dell'"Infermiera bianca", che è poi la quintessenza della donna devitalizzata, priva di qualsiasi carica erotica. Nell'immaginario fascista essa appare sempre «priva di uomini e pallida come la morte» (ivi, 123), pulita, vergine, e perennemente esposta al rischio di essere stuprata dai "rossi". Ma soprattutto, premurosa e amorevole come una madre o una sorella. Tutto sommato, la rappresentazione dominante della donna buona come infermiera è una sublimazione della relazione impossibile che il maschio-soldato intrattiene con le due donne che gli sono psichicamente più vicine, più intime. La madre, innanzitutto, ovvero la prima fonte di desiderio che egli incontra nel corso del suo sviluppo mentale. Come tutte le donne, gli ispira un «desiderio-angoscia della fusione-esplosione» (ivi, 209), lo attrae e gli incute nel contempo il timore inaudito di dissolversi, giacché gli ricorda la simbiosi originaria che, all'origine, li univa in un tutto informe. Ma altrettanto la sorella, sulla quale tende contemporaneamente a trasferire la sua carica pulsionale. Nel corso di questo processo di investimento psichico, il maschio-soldato incontra un ostacolo insormontabile che gli si rivela tuttavia salvifico: il divieto dell'incesto. Egli vuole amare la madre e la sorella (è attratto dalla dissoluzione), ma il divieto di congiungersi con loro (che sono le fonti per eccellenza della dissoluzione) lo spinge a privare i suoi oggetti

d'amore di qualsiasi valenza erotica. La madre e la sorella, insomma, devono restare esseri innocenti e puliti, donne da adorare come lo farebbe un figlio o un fratello, niente di più. Proprio come lo sono tutte le donne buone e le proprie mogli.

Il *pattern* mentale della madre-sorella, sublimato definitivamente nella figura dell'Infermiera bianca – un'infermiera ben diversa dalle false infermiere comuniste –, è destinato a essere conservato, interiorizzato e trasferito su tutte le altre donne buone che il fascista incontrerà nella sua vita. Ma l'ombra di entrambe non smetterà di ossessionarlo, di spingerlo a desiderare la fusione per poi allontanarsene. Così come il divieto assoluto dell'incesto non cesserà di assicurare tutto il lavoro di un'economia psichica che porta l'uomo-soldato a tenersi distante dall'universo femminile, e ad avvicinarsi a quest'ultimo solo quando ce n'è bisogno, ossia quando diventa assolutamente necessario sposarsi per riprodursi. Sposando un'Infermiera bianca, il fascista sposa sua madre o sua sorella, restando tuttavia integro, ben rigido nella sua corazza. E non è in fondo un caso, nota Theweleit, che molti membri dei *Freikorps* avessero scelto di unirsi in matrimonio con quelle infermiere bianche per eccellenza che sono le sorelle dei propri sodali: un tipo di unione in cui «l'avversione per l'impossibile oggetto sorella è completa e il matrimonio con la sorella del camerata suggella questa avversione», ma anche una prova del fatto che il fascista «non riesce ad andare oltre la sorella, né a liberarsi della madre». L'infermiera bianca è «la quintessenza del sottrarsi a ogni femminilità erotica-minacciosa. Garantisce la permanenza del tabù dell'incesto con la sorella e la relazione con una figura materna trascendente-premurosa» (ivi, 135).

Nel sistema di sicurezza dell'lo maschile, l'incesto non ha nulla a che vedere (sappiamo bene come la pensa Theweleit in proposito) con Edipo e il "padre" è una figura del tutto assente negli scritti dei *Freikorps*. L'incesto non va per niente ricollegato all'"angoscia della castrazione" freudiana, ma alla «paura della completa distruzione, dello smembramento» (ivi, 209) che anima i meccanismi difensivi dell'lo fascista. A questo proposito, le teorie classiche dell'etnologia sembrano non aver colto l'essenza della questione.

**Se consideriamo il rapporto con una donna del tipo "sorella del camerata" confrontandolo con le diverse regole matrimoniali conosciute dall'etnologia, risulta che questo non è fondato né economicamente né politicamente, bensì solo psichicamente. Questa forma di matrimonio può essere classificata tra i meccanismi difensivi, e proprio per questo mi appare discutibile parlare di un oggetto "incestuoso", oppure "omoerotico", che venga agognato in forma latente (Theweleit 1977, 134).**

Se questa radicale ridefinizione del concetto di incesto permette a Theweleit di liberarsi dall'ortodossia etnologica e psicoanalitica – si pensi che attorno al tema dell'incesto si è giocato uno dei duelli storici tra etnologia e psicoanalisi, quello tra Malinowski e Freud (Pulman 2002) –, la contestazione del presunto carattere omoerotico delle relazioni tra camerati funziona come una presa di congedo definitiva dalle teorie psicologiche classiche del fascismo. Su tutte quella di Wilhelm Reich, che secondo lo storico tedesco non ha mai smesso di muoversi interamente all'interno delle categorie freudiane (Theweleit 1977, 225). Insomma, se i camerati stanno alla larga dalle donne e sposano innocue mogli-infermiere non è di certo perché sono omosessuali; ciò accade, al contrario, perché l'ordine fascista *nella sua totalità* si

costituisce come un regime di appropriazione, incanalamento, sublimazione e negazione del desiderio. La questione dell'omoerotismo tipico del mondo cameratesco va dunque intesa in un senso esclusivamente "platonico", anche se si tratta qui di un platonismo che trova il "vero", non tanto nella pura contemplazione del "bello" – come accade nel *Simposio* –, quanto nella strutturazione del "ben formato", del "ben delimitato". Il fascista ama platonicamente i camerati quanto la moglie, la madre, la sorella o la pistola, e li ama proprio perché li costruisce come oggetti privi di vita e sprovvisti della minima carica erotica. Nel *Secco e l'umido*, discutendo dei rapporti camerateschi tra Léon Degrelle e le sue truppe, Littell ritorna sull'argomento e, prendendo le mosse da una citazione di Theweleit, fa un'ipotesi tanto ardita quanto interessante.

**Theweleit suggerisce che «i bambini che stanno diventando omosessuali cercano forse di salvarsi dallo stesso dilemma del soldato [fascista, il "non completamente nato"]», ma trovano la soluzione «in una forma particolare di sessualità», mentre il fascista la trova nel «terrore bianco». Se è così, è un peccato che Degrelle non sia mai stato capace di aprirsi a questa forma di piacere: forse, per diventare un essere umano, gli mancava appunto solo una bella inculata (Littell 2008, 45).**

Lungi dal costituire una forma di deviazione dalla normalità, l'omosessualità sarebbe dunque l'unica possibilità di cui il fascista dispone per farsi un lo come tutti gli altri. Da un certo punto di vista, il suggerimento di Littell sembra creare più problemi di quanti non ne risolve: si pensi solo al modo in cui, includendo l'omosessualità nei ranghi del genere umano, questo passo produca un'esclusione di principio – se non una vera e propria medicalizzazione – dell'"inumanità" fascista. Ma è altrettanto vero che così facendo, lo scrittore ci dà la possibilità di farci strada nei meandri più inconfessabili della psiche del protagonista delle *Benevole*.

Quest'ultimo non è soltanto un perfetto maschio-soldato che veste come pochi la sua corazza psico-fisica e l'uniforme della SS, nonché un fedelissimo del regime – nel romanzo non si contano le sue professioni di fede nei confronti del Terzo Reich e le giustificazioni, anche filosofiche, con cui sostiene la necessità dello sterminio. Aue è anche omosessuale, e per di più innamorato perdutamente di Una, la sua sorella gemella, con cui ha avuto nel corso dell'infanzia una relazione incestuosa scoperta e punita con la separazione dalla madre e dal suo compagno: i due bambini sono condannati a non vedersi più, e a vivere lontani l'uno dall'altra. Nella biografia di Aue ritroviamo almeno due elementi-chiave della teoria di *Männerphantasien*. In primo luogo, l'assenza del padre, che ha abbandonato la famiglia da anni facendo perdere le sue tracce: assenza che non dovrebbe aver giocato alcun ruolo nella strutturazione del suo lo. In secondo luogo, la relazione incestuosa con la sorella. Con una differenza di principio: il protagonista delle *Benevole* gioca per così dire a carte scoperte, o quasi; di certo non sbandiera ai quattro venti di essere omosessuale e mostruosamente attratto da sua sorella, ma non ha nemmeno sposato un'"Infermiera bianca" al fine di controllare e rimuovere un desiderio potenzialmente distruttivo per il suo equilibrio psichico.

Aue, insomma, pur essendo un nazista convinto, è una sorta di "lo quasi nato", o almeno un lo nato "un po' di più" dei suoi camerati: quanto basta in ogni caso per preferire di gran lunga la dissoluzione tipica della vita al

*rigor mortis* della corazza nazi. Se così non fosse, egli risolverebbe come nel modo che sappiamo le contraddizioni della mentalità fascista. E non scriverebbe per nulla, o al limite scriverebbe un libro di memorie simile a quelli dei vari Lettow, Höss ecc. Se provassimo a far funzionare all'interno delle *Benevole* la tesi sull'omosessualità esposta da Littell nel *Secco e l'umido*, potremmo ipotizzare che sono proprio le preferenze omosessuali a permettere ad Aue di essere un quasi-umano, un lo nato abbastanza da provare a raccontare con una certa onestà quel che è gli è accaduto – a differenza di Degrelle, per esempio, la cui *Campagne de Russie* è un'immensa operazione di giustificazione psichico-politica della sua alleanza con i nazisti. Abbastanza, come succede spesso nel corso del romanzo, da rifiutare le *avances* di alcune donne esclusivamente in virtù della sua omosessualità, e non certo per «fuggire dalla donna erotica, dalla carne sconosciuta e senza nome, dal territorio vitale del *divenire*» (Theweleit 1977, 134). Amando gli uomini, Max Aue si sdoppia cercando di amare in se stesso la sorella gemella che non può più possedere: «Si può capire benissimo che sognando di essere una donna, sognando per me un corpo di donna, continuassi a cercarla, volessi avvicinarmi a lei, volessi essere come lei, volessi essere lei» (Littell 2006, 24). Ma qui, ancora una volta, la psicoanalisi non basta per comprendere il senso dell'esperienza di Aue. Nelle *Benevole*, in effetti, la sua omosessualità funziona come una cartina di tornasole che fa venire a galla certi altri nemici psichici del fascismo: su tutti, l'umido e il liquido.

**Quel ragazzo, che si chiamava André N., mi faceva dei regalini e di tanto in tanto mi trascinava nei bagni. Dal suo corpo emanava un odore penetrante di pelle fresca e di sudore, talvolta mescolato a lievi effluvi di merda, come se si fosse pulito alla bell'e meglio. I bagni invece puzzavano di urina e di disinfettante, erano sempre sporchi, e ancor'oggi l'odore degli uomini e dello sperma mi evoca l'odore del fenolo e dell'urina, come la porcellana sporca, la pittura scrostata, la ruggine e i chiavistelli rotti (ivi, 197-198).**

### **“Secco” o “umido”: la costruzione fascista del nemico**

La donna buona sta all'Infermiera bianca come quella cattiva sta alla Prostituta comunista. Ma la mentalità fascista non si limita a riprodurre la realtà attraverso questa opposizione, che pure è fondamentale perché il soldato possa costituirsi come maschio. L'antagonismo tra maschile e femminile, infatti, si ritrova come raddoppiato da un altro tipo di dualismo, quello tra il “secco” e l’“umido”. Nell'umido e nel liquido il maschio-soldato costruisce un'ulteriore minaccia alla sua integrità psichica, che si affianca a quella dell'erotismo femminile. Al pari della donna, il liquido lo sfida a duello chiamandolo nuovamente a irrigidirsi, a farsi “secco” di fronte al pericolo. E lo spinge a costruire tutto un immaginario ideologico che ruota attorno alla figura della “Marea rossa”.

**Quanto alla minaccia del liquido, il fascista può proiettarla sul bolscevismo, nel qual caso ritorna sotto forma di Marea rossa, contro cui egli erige la diga delle proprie armi e del proprio corpo (duro), o che può domare, per esempio facendo scorrere la folla nel rigido canale della parata nazionalsozialista (Littell 2008, 21).**

Come scrive Theweleit in *Fantasie virili*, i fascisti

**non vogliono nuotare in alcuna corrente. Vogliono essere saldamente ancorati, con entrambi i piedi, con tutte le radici, al terreno; respingere, arrestare, arginare le maree che avanzano. [...] Qui non deve scorrere nulla, e meno che mai “maree rosse”. Se si deve muovere qualcosa, allora c'è il movimento, cioè loro stessi, ma come un sol uomo, schierati, a comando, come linea, in colonna, in blocco, a cuneo, in salda unità. Morte a tutto ciò che scorre (Theweleit 1977, 234).**

La Marea rossa nient'altro è che il risultato di una proiezione sulla realtà di quel che si trova all'interno del *soldatischer Mann*. Nel suo corpo c'è un torrente in piena che cerca disperatamente di arginare. Ma “tutto ciò che scorre” sta tanto dentro di lui, quanto attorno a lui: proprio come alle origini, quando si trovava nella pancia di sua madre. Il terrore fascista dell'acqua è un terrore simbiotico-amniotico.

**La marea dunque o è in se stessi o al di fuori, molto vicino. Gli uomini sembrano riferire direttamente a se stessi, ciascuno al proprio corpo, ogni marea montante o imminente. Teatro della sua furia è ancora il proprio corpo. Una sensazione simile è comune a tutte le espressioni connesse alla “marea rossa” (ivi, 237).**

A partire da questa rappresentazione archetipica del bolscevismo, l'lo fascista costruisce un avversario liquido e privo di forma come la Marea di cui fa parte: l'informe, insomma, diventa il bersaglio privilegiato di chi veste l'uniforme (§ *infra* Georges Bataille). È il carattere amorfo del nemico, nota Littell nel *Secco e l'umido*, a giustificare la polisemicità con cui Léon Degrelle parla dei comunisti. La *Campagne de Russie* offre in effetti al lettore un florilegio di definizioni dei bolscevichi che attinge ai registri linguistici più diversi. Il “Sovietico” è anche il “Cosacco”, il “Tartaro” e il “Kirghiso”, il “bandito”, il “mostro” e il “partigiano”, ma altresì il “beota”, il “Mongolo guanciuto” e il “Calmucco muffito”: «Un avversario tanto polimorfo non può che essere polisemico» (Littell 2008, 33). La grottesca lista di Degrelle – che potrebbe ricordare le enciclopedie immaginarie di Borges – è tuttavia destinata ad allargarsi. Tutto ciò che è liquido e privo di forma, infatti, non può che essere anche sporco e fangoso. La Marea rossa è come una colata ripugnante di esseri sudici, una melma umida e vischiosa che chiama le truppe incorrotte del Reich a irrigidirsi ancora di più. E irrigidirsi, significa innanzitutto irrigidire il proprio linguaggio. I Russi diventano così “maiali immondi”, “mostri palustri” dai “denti ingialliti” che sguazzano come “rospi” nel fango.

**A differenza di certi suoi contemporanei, Degrelle ritiene che l'Europa sconfitta sia condannata non a una *Versteppung*, una “steppizzazione”, ma a una *Versumpfung*, una “paludizzazione”. Quindi è naturale che il nemico, per riprendere un termine di Hitler, sia un *Sumpfmensch*, un “uomo delle paludi” (Littell 2008, 60).**

Alle «qualità solari» della truppa degrelliana, composta in gran parte da giovani «di una purezza, di un idealismo cristallini» (ivi, 42-43), si contrappone la bassezza inqualificabile dell'immondizia comunista. Il fascismo si difende dai suoi nemici facendone merda che domina e incanala dall'alto.

Le espressioni difensive sono tutte quante strutturate con forti contrasti tra cima e valle, altezza e profondità, ergersi e scorrere. Il basso: intricato, umido, in movimento. L'alto: sicuro, asciutto, immobile. Il decorso delle frasi: il basso s'infrange contro l'alto o viene da questo arginato (Theweleit 1977, 249).

E l'erezione è la figura per eccellenza dell'irrigidimento del maschio-soldato. Commentando un passo illuminante della *Campagne de Russie*, Littell spiega che

**a tutto ciò che scorre il fascista deve ovviamente contrapporre tutto ciò che è in erezione. Contro l'«assalto sovietico [...], il dilagare delle sue popolazioni brulicanti [...], si erse tutta una gioventù»; e quei giovani in piena tumescenza «pensavano al Battistero di Firenze e alla cattedrale di Reims, all'Alcazar di Toledo e al Belfort di Bruges». La civiltà europea che essi difendono è una civiltà verticale, una civiltà di torri (Littell 2008, 28).**

La scopa, utensile eretto e rigido che non a caso fu uno dei simboli di "Rex", il movimento cattofascista fondato da Degrelle nel Belgio degli anni 30, diventa qui uno strumento indispensabile per combattere il processo di impaludamento della democrazia, ossia il «pantano ufficiale» contro cui il nazismo combatte la «dura battaglia dell'ordine, della giustizia, della pulizia» (ivi, 32). In fondo, i "maschi-soldati" nient'altro erano che «donne delle pulizie» ossessionate dall'incubo di tutto ciò che è «materiale purulento, polvere, immondizia: sifilitici, omosessuali, ebrei, gente dal sangue impuro, neri, folli» (Foucault 1975, 821). L'opposizione tra "ramazza" e "immondizia" – "secco" e "umido", "rigido" e "liquido" – rappresenta il fondamento dell'igiene razziale nazifascista; ma il gioco di queste polarità può essere compreso fino in fondo solo tenendo conto dei meccanismi psichici che le strutturano. Il putrido, in effetti, è un elemento provvisto di un'"efficacia simbolica" (Lévi-Strauss 1949) che gli permette di premere *per davvero* sul corpo fascista.

**Quando la Repubblica viene detta "palude", non si tratta dunque della semplice scelta di un vocabolo al posto di un altro; ciò che l'uomo percepisce su di sé è realmente una mucillagine, una poltiglia: deve sentirle come tali perché sul proprio corpo appaiono come proibite, negativizzate. Inoltre, poiché sono messe in relazione con i rivoltosi (la marea rossa), non c'è bisogno di lunghe catene associative; è sufficiente l'apparenza: quelli non si arginano come me (deve essere così) (Theweleit 1977, 415).**

La "mucillagine", ossia la merda bolscevica, spinge l'ano di Degrelle a «contrarsi spasmodicamente» (Littell 2008, 25). Le pulsazioni sollecitate dall'irruzione dell'immondo alle porte del suo lo si convertono immediatamente in sangue e linguaggio: «Il lessico di Degrelle descrive, segue, ricalca il tracciato della sua pressione arteriosa, del suo ritmo cardiaco» (ivi, 34). Per il fascista, tutto sommato, la guerra comincia e finisce nel fondoschiava. E conquistare la vittoria significa irrigidirsi talmente da diventare stitici.

La "disfatta della nazione" è evidentemente merda, conseguenza dell'infame pressione da dietro; "fare i propri comodi", nella lingua pulita degli adulti, è una perifrasi per l'eliminazione degli escrementi dalle aperture

inferiori del corpo; "fare i suoi porci comodi" non lascia alcun dubbio sulla natura della materia con la quale questo viene prodotto: i vili iniziano a trasformare la merda in oro e si avrà di nuovo la peggior, perché si viene esercitati a morire piuttosto che toccare gli escrementi (chi è educato alla pulizia, rimane un soldato anche nella disfatta) (Theweleit 1977, 399).

Vincere e conquistare la terra nemica, ovvero impedire che il bolscevico faccia "i suoi porci comodi", significa mettere in forma un territorio privo di forma, disordinato, fangoso.

**Quando le forze tedesche varcano la frontiera sovietica, il 22 giugno 1944, avanzano in un territorio informe sotto l'aspetto sia politico ed economico sia topografico («Die Steppe»). Quel territorio va urgentemente strutturato, inquadrato, controllato, se non si vuole rischiare di annegarvi (Littell 2008, 34).**

Rileggendo un passo di Degrelle con un occhio all'*Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari, Littell descrive la colonizzazione nazista come un processo di «riterritorializzazione» (ivi, 34; Deleuze, Guattari 1980) in cui il nuovo ordine del Terzo Reich si installa sulle rovine del vecchio disordine comunista.

**Là dove regnavano l'informe, il vuoto, l'inutilizzato, e una fanghiglia paralizzante – «Non appena ci si avvicinava a quei gruppi di edifici, si rimaneva stomacati da un odore dolciastro di fango e di escrementi che saliva dagli acquitrini intorno a ogni costruzione» –, i Tedeschi dispiegavano, con il procedere dell'avanzata, il rettilineo, il pianificato, l'utile, e le comunicazioni (Littell 2008, 35).**

Tuttavia, può accadere che il liquido e il vischioso, cacciati dalla porta, rientrino per così dire dalla finestra, ovvero dai corpi dei soldati tedeschi uccisi dal nemico.

**Il corpo è sostanzialmente un sacco pieno di liquido (sangue, pus, urina, escrementi) [...], quando viene aperto, il liquido cola da ogni parte. E questo deflusso, questa liquefazione corporea terrorizza il fascista. Per tentare di controllare questa angoscia, egli adotta alcune strategie di conservazione, tutte fondate sul corpo, proprio e altrui (ivi, 45-46).**

E il terrore della dissoluzione del corpo, la paura di tutto ciò che è liquido ed escrementizio, si trova al centro di uno dei tanti incubi di Max Aue che, una notte, sogna un suo collega alle prese con una situazione piuttosto imbarazzante.

**In una stanza scura e vuota c'era Voss, a quattro zampe, con il didietro nudo; e dall'ano gli colava merda liquida. Preoccupato, prendevo della carta, qualche pagina delle *Izvestia* e tentavo di pulire quel liquido bruno che diventava sempre più scuro e più spesso. Cercavo di non sporcarmi le mani, ma era impossibile, la poltiglia quasi nera copriva i fogli e le mie dita, poi tutta la mano. Nauseato, correvo a lavarmi in una vasca da bagno lì vicino; ma intanto il liquame continuava a colare (Littell 2006, 296).**

Il “contenuto latente” di questo incubo dice una certa verità del cameratismo: essere camerati significa vegliare sull’integrità dei propri sodali, ovvero fare qualsiasi cosa per arginare la fuga interminabile di liquidi che minaccia la solidità della corazza fascista – e sporcarsi le mani il meno possibile, magari usando un giornale del nemico vinto come carta igienica. Il nazi si mobilita a partire dal momento in cui comincia a sentire in sottofondo il gorgogliare minaccioso di un liquido che scorre.

### Il fascismo e noi: un’estensione legittima?

**Esiste davvero un confine che separi l’uomo “fascista” dal “non fascista”? È sensato definire “fascisti” solo gli aderenti al partito e i funzionari convinti, oppure quello fascista è solo il caso normale dell’uomo nelle condizioni capitalistico-patriarcali, come sostengono certe femministe? Si pone così il problema dell’estensione del concetto di fascismo (Theweleit 1977, 43).**

Quando Klaus Theweleit parla di “estensione” del concetto di fascismo, si riferisce in primo luogo alla necessità di affrontare la questione partendo da un’analisi della *genesì psico-fisica del fascista come maschio*, e non solo da uno studio delle condizioni di possibilità sociali ed economiche del fascismo inteso come fenomeno politico. Da questo punto di vista, le tesi di *Männerphantasien* trovano un primo interlocutore privilegiato nella teoria femminista. Ma le poste in gioco di questa estensione del concetto di fascismo sembrano andare ben al di là del pur fondamentale bisogno di aggiornare la metodologia e gli oggetti di ricerca delle discipline storico-sociali e della critica al “dominio maschile” (Bourdieu 1998). Tanto al di là che la stessa linea di confine tra ciò che siamo abituati a definire “fascista” e quel che consideriamo tradizionalmente come “non fascista” si fa decisamente più sottile, più sfuocata. Come si ritracciano le frontiere del fascismo? E ancora: esiste un *fascismo oltre il fascismo*? Theweleit e Littell sembrano suggerirci a questo proposito almeno tre possibili terreni di lavoro.

In primo luogo, lo studio del totalitarismo sovietico. Sebbene *Fantasie virili* sia un libro interamente dedicato ai *Freikorps* e al nazifascismo, in esso Theweleit non manca a più riprese di chiedersi come funzionerebbe – e come si trasformerebbe – la sua teoria se fosse applicata proprio ai nemici per eccellenza del “maschio-soldato”. Chi erano i carnefici sovietici? Come si strutturava il loro io? Che tipo di nemici si costruivano, e come lo facevano? È possibile insomma parlare di un “fascismo comunista”?

In secondo luogo, la problematica dei carnefici del presente. Questa volta, è Jonathan Littell a ipotizzare l’opportunità di riportare nell’attualità lo schema di base della teoria di Theweleit per provare a vedere che cosa ci direbbe dei massacratori ceceni o rwandesi che lo hanno spinto a scrivere *Benevole*. Commentando nel *Post-scriptum al Secco e l’umido* le sorridenti immagini di due ben noti aguzzini d’oggi – il comandante ceceno Samil Bassaev e il caporale Charles Graner, di stanza nel carcere di Abu Grahیب nel novembre 2004 –, Littell scrive che

**il sorriso ilare del maschio-soldato, la sua esultanza corporea di fronte alla morte che infligge, non è [...] appannaggio del “fascista” o del nazista. Questa constatazione suscita certi interrogativi, a cominciare da quello**

**sui limiti del campo di applicazione delle teorie di Theweleit: sono convinto che le si possa facilmente estendere a tutto il mondo occidentale, per esempio a Francesi o ad Americani, e mi pare che l’analisi del testo di Degrelle lo dimostri (Littell 2008, 113).**

In terzo luogo, l’analisi delle società liberaldemocratiche. Qui le poste in gioco dell’estensione del concetto di fascismo si fanno evidentemente più controverse. Tuttavia, il lavoro di Theweleit ci suggerisce che forse vale la pena assumersi il rischio di essere fraintesi ed estendere ulteriormente l’idea di un “fascismo oltre il fascismo”. In un capitolo di *Fantasie virili* intitolato *Il corpo come sporco*, per esempio, lo storico tedesco prova ad abbozzare i lineamenti di una storia dell’igiene pubblica liberale-borghese che prende le mosse proprio dalla sua ricerca sulle costruzioni nazifasciste dello “sporco” e dell’“immondo”. La scommessa consiste qui nell’ipotizzare che sarebbe possibile rendere conto dell’igienismo dominante delle nostre società non fasciste riconducendolo a processi psichici e sociali simili a quelli che strutturarono l’igienismo dei regimi fascisti. Ma scommettere su questo tipo di spiegazione significa in fondo provare a pensare insieme il nazifascismo, l’igiene razziale e l’igienismo liberale contemporaneo come propaggini di qualcosa che starebbe altrove; qualcosa che, attraversando la modernità, si sarebbe via via incarnato in forme storiche, pratiche sociali e regimi politici profondamente diversi tra loro. A supportare questa ipotesi troviamo peraltro un noto corso tenuto da Michel Foucault al Collège de France nel 1976, intitolato *Bisogna difendere la società*. Cimentandosi in un’ambiziosa genealogia del “biopotere”, il filosofo francese ripercorre il progressivo rovesciamento del discorso storico-politico della “guerra delle razze” – inteso come schema generale di strutturazione dei rapporti di potere tipico della prima modernità – in un “razzismo di Stato” che accomunerebbe i regimi nazifascisti, il totalitarismo sovietico e l’igiene pubblica liberaldemocratica (Foucault 1997). Ciò vorrà forse dire che le politiche di salute pubblica attuali sono totalitarie e razziste, e dunque fasciste? No, se conserviamo il significato che si attribuisce solitamente alla parola “fascismo”. Probabilmente sì, se facciamo l’ipotesi che ci siano forme di razzismo e fascismo inedite, diverse da quelle conosciute (§ *infra* James G. Ballard).

L’esempio dell’igiene pubblica mostra che quando ci si avventura sul terreno della contemporaneità, la frontiera tra “fascismo” e “non fascismo” si fa estremamente ambigua e problematica. Per certi versi, si assottiglia talmente da scomparire, trascinando con sé tutti gli interrogativi che invece appare ancora legittimo – anzi necessario – formulare in tema di totalitarismi e genocidi. Si pensi soltanto alla questione dei carnefici. Se le società attuali sono davvero fasciste, chi è dunque il carnefice, e chi la vittima? Chi veste l’uniforme e la corazza dell’ “io non completamente nato”, e chi invece resta nudo di fronte al potere, sospeso sull’orlo di quali fosse comuni? Probabilmente per rispondere a queste domande è necessario mettere tra parentesi il dizionario che siamo soliti sfogliare quando vogliamo nominare le “cose” classiche del nazifascismo. Perché se è vero che la violenza politica nelle sue forme più estreme e la disciplina del *milieu* militare sembrano non dirci granché della felicità e delle libertà tipiche delle società in cui viviamo, è altrettanto ammissibile che tale scarto tra universi apparentemente inconciliabili potrebbe essere il semplice risultato di un “effetto di linguaggio” da *bypassare* facendo appello alla creazione di “giochi linguistici” inediti (Wittgenstein 1953). Il *soldatischer Mann* di Theweleit è in fondo un

gioco linguistico per eccellenza, un concetto-rompicapo che funziona come uno strano *puzzle* i cui pezzi possono unirsi secondo molteplici combinazioni per ricomporre, ogni volta, una serie di immagini molto differenti tra loro. Così come lo è il militare ottocentesco di cui parla Alain Ehrenberg in un suo vecchio libro straordinariamente attuale intitolato *Le corps militaire. Politique et pédagogie en démocratie*: un intrico combattivo di disciplina e autonomia destinato a reincarnarsi, attraverso una successione di metamorfosi, nelle “virtù” democratiche del cittadino di oggi.

Piuttosto che una storia dei corpi, dietro la combattività si può leggere una storia della virtù. Perché la combattività non è una postura corporea o una morfologia, ma una virtù. Combattivo è l'individuo che ha carattere, contegno, spirito di decisione; l'individuo che sa resistere ai suoi vizi, alle sue debolezze, alla tirannia degli istinti; l'individuo nello stesso tempo obbediente e potente: una sovranità addomesticata, un cittadino. Il corpo non sarebbe dunque nient'altro che la schiuma della virtù? (Ehrenberg 1983, 171).

Ripercorrere la traiettoria che porta dal “corpo militare” di un tempo all'anima virtuosa dell'uomo odierno, dall'«eroismo» della mitologia guerriera all'«individuo ordinario» contemporaneo (ivi, 7-8; Ehrenberg 1991; 1995), significa altresì tracciare una genealogia delle due figure umane fondative dei regimi totalitari: l'«uomo nuovo» e lo «schiavo concentrazionario» (Ehrenberg 1983, 18). Due figure che, lungi dal restare imprigionate nel ricordo di un'epoca mostruosa ormai trascorsa, non smettono di proiettarsi come ombre sul nostro presente.

È chiaro che il comunismo e il nazionalsocialismo non hanno per nulla inventato questi due personaggi, ma li hanno iscritti nel reale in maniera massiccia. Essi hanno dato un volto e un nome al sogno del XIX secolo: trasformare l'uomo e ridurre gli irriducibili. Si può sempre ironizzare sull'uomo nuovo, che sembra aver smesso di esaltare i più, ma resta il fatto che noi conserviamo una qualche forma di relazione con lui. [...] Un giorno bisognerà ripercorrere la genealogia di questi due personaggi, raccontare la storia della loro costruzione simultanea, perché essi non esprimono solo gli obiettivi del potere assoluto e dello Stato totalitario (ibidem).

Qui Ehrenberg ci incoraggia a procedere nella direzione indicata dalle ricerche di Theweleit e Littell; in altre parole, si tratta di non tralasciare a priori l'eventualità di ritrovare dietro la parola “fascismo” – e suoi derivati: “disciplina”, “violenza” ecc. – nient'altro che noi stessi.

**Una spiegazione del fascismo è necessaria non solo per via dei suoi terribili esiti politici. Non occorre comprendere e combattere il fascismo solo perché tanti esseri umani ne furono vittime, perché fu di ostacolo alla vittoria del socialismo, perché potrebbe anche “ritornare”, ma soprattutto perché esso, come forma continuamente presente o possibile di produzione del reale, in determinate condizioni può anche essere, ed è, la nostra produzione (Theweleit 1977, 223-224).**

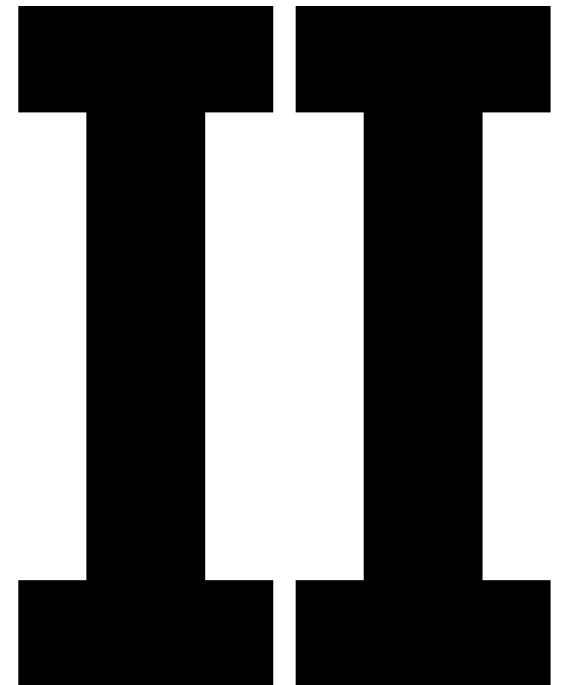
“Noi” ci siamo dentro fino al collo, come Max Aue. Ed è forse quello che vuole dire Jonathan Littell quando afferma che gli sterminatori nazisti erano “persone come noi”. Di certo bisogna capire come. Ma se così fosse, tutto sommato, il metodo dell'analisi delle nuove forme di fascismo non sarebbe per nulla diverso da quello della critica del fascismo classico: esso cercherebbe nelle pieghe di quanto c'è di più ordinario le radici di uno straordinario potere d'intervento sulla realtà.



# **PARTE II**

**Anni 60-70.**

**La differenza tra vecchio e nuovo fascismo**



**GEORGE L. JACKSON**  
**Le fascisme en Amérique**  
Andrea Russo

**N**

el 1960, il diciottenne George Lester Jackson fu accusato di aver rubato 70 dollari in un distributore di benzina. Il suo difensore d'ufficio gli suggerì che si poteva giungere a un accordo con il pubblico ministero se si fosse dichiarato colpevole di rapina di secondo grado. Dati i suoi precedenti penali, questa era l'unica possibilità: in cambio di una condanna più blanda non insistere per avere un processo, che costa caro. Jackson confessò, ma quando giunse il verdetto ebbe una condanna a tempo indeterminato. Questa condanna – tecnicamente a vita – rinchiodava un uomo in prigione per il periodo minimo di un anno, e affidava al "Parole Board", commissione che si riuniva una volta all'anno, il compito di stabilire quando il prigioniero sarebbe stato liberato. Con tale sistema, la liberazione era accordata in base al comportamento del condannato in prigione; se un prigioniero adottava un comportamento giudicato non conforme, veniva punito con la perdita del diritto alla libertà. A Jackson, la liberazione venne negata un anno dopo l'altro. Nei paesi liberali e democratici, oggi come ieri, gli esorbitanti eccessi di potere del razzismo si coagulano all'interno di spazi istituzionali quali il carcere e il manicomio (Basaglia, Basaglia Ongaro 1975). A Soledad

**le guardie carcerarie favorivano le risse razziali tra i detenuti, passando le armi ai loro beniamini. Fomentavano i prigionieri bianchi a gettare i propri escrementi nelle celle dei neri e a mescolare nel cibo di questi ultimi urina, polvere di vetro o detersivi (Jackson 1970, X).**

I detenuti *black*, parlando di Jackson, utilizzavano spesso l'espressione "sul serio" per sottolineare la coerenza tra quello che pensava e quello che faceva: ogni volta che affermava qualcosa, all'affermazione seguiva subito l'azione. Se in prigione qualcuno rimaneva vittima di un'aggressione razzista poteva essere certo che egli si sarebbe schierato al suo fianco. Tutto questo gli procurò il giudizio di cattiva condotta. Nel suo *horror tour* di dodici anni nelle carceri di massima sicurezza di San Quentin, Soledad e Folsom, Jackson fu costretto a passare più di sette anni in cella d'isolamento.

**Queste carceri hanno sempre avuto una certa somiglianza con Dachau e Buchenwald: sono prigioni per i negracci delinquenti, i messicani e i bianchi poveri. Ma negli ultimi dieci anni vi è stato un aumento del numero dei neri imprigionati per reati che, chiaramente, possono essere fatti risalire a cause politico-economiche. Vi sono ancora, qui, alcuni neri che si considerano criminali... ma non molti. [...] Rappresentiamo qualcosa come il 60 per cento della popolazione del carcere. La leadership dei detenuti neri s'identifica ormai definitivamente con il Black Panther Party e l'antifascismo (ivi, 32-34).**

Come un campo di concentramento, la prigione

**fa affiorare quanto v'è di meglio nei fratelli, o li distrugge completamente. Ma non v'è nessuno che non ne sia influenzato. Nessuno di coloro che escono di qui è normale. [...] Mi hanno spinto al di là del limite dal quale non si può tornare indietro. So che non saranno soddisfatti finché non mi avranno spinto fuori della vita. [...] Riesco ancora a sorridere dopo aver beccato per dieci anni bastonate e coltellate razziste. Riesco a sorridere a volte, ma prima che questa faccenda sia finita, potrei non essere più una persona per bene. [...] Sapete da dove verranno i barbari e i guerriglieri per distruggere l'America imperiale? Dalle colonie nere e da questi campi di concentramento (ibidem).**

Il 13 gennaio 1970 fu aperto nel raggio "O" del carcere di Soledad un nuovo cortile per l'ora d'aria dei detenuti. Decisione inconsueta, un gruppo misto formato da dieci bianchi e sette neri venne prescelto per inaugurarlo. Tra i neri, alcuni erano noti come elementi politicamente attivi, molti dei bianchi erano razzisti. Come prevedibile scoppiò una rissa e senza alcun avvertimento la guardia appostata sulla torretta aprì il fuoco, uccidendo tre prigionieri neri e ferendo un bianco. Il "Grand Jury" locale annunciò che si era trattato di un "omicidio per legittima difesa". Mezz'ora dopo che la notizia del verdetto era stata diffusa dalla radio del carcere, una guardia bianca venne trovata morente nel raggio "Y". Alcuni giorni dopo, George Jackson, John Clutchette e Fleeta Drumgo, tutti noti attivisti, furono accusati di assassinio. Poiché la prima condanna per il furto al benzinaio era tecnicamente una condanna a vita, questa nuova accusa contro Jackson implicava necessariamente la sua condanna a morte. In risposta a questa palese ingiustizia furono costituiti Comitati di Difesa in tutto il paese, mentre il Black Panther Party (BPP) si occupò di trovare gli avvocati. Il 7 agosto 1970, il diciassettenne Jonathan Jackson, fratello minore di George, fece irruzione nella sede del tribunale di San Rafael, liberando tre detenuti e prendendo in ostaggio un giudice e tre giurati. L'obiettivo di Jonathan era di patteggiare la liberazione del fratello. Durante la fuga con gli ostaggi, la polizia aprì il fuoco uccidendo Jackson,

due dei tre imputati e il giudice. Dopo il tentativo disperato di suo fratello, George fu sempre più osteggiato sia dalla pubblica accusa, sia dal tribunale. Il 21 agosto 1971, le autorità penitenziarie annunciarono la sua morte, spiegando che era stato ucciso mentre tentava l'evasione dal braccio di massima sicurezza di San Quentin armato di pistola. I detenuti rinchiusi con lui nella stessa sezione, dove si trovava in isolamento, affermarono che Jackson sacrificò la sua vita per salvarli da un massacro legalizzato.

In uno Stato di diritto, il fatto di essere un nero dovrebbe rappresentare un elemento neutro in tutto il sistema delle valutazioni e dei giudizi che, in caso di reato, riguardano l'imputato. In realtà, per il sistema giudiziario americano, ciò che si è, ossia il fatto di essere *black*, costituiva una sorta di reato supplementare da aggiungere al reato commesso. Insomma, per il "ladro nero appartenente alla razza inferiore", era come se fosse prevista una doppia pena. È chiaro che la condizione di possibilità di questo sovrappiù punitivo scaturiva dal razzismo. Michel Foucault disse trent'anni fa che il razzismo consiste nell'introdurre una separazione tra ciò che deve vivere e ciò che deve morire, che è «la condizione d'accettabilità della messa a morte» (Foucault 1997, 221).

Quando parlo di messa a morte non intendo soltanto l'uccisione diretta, ma anche tutto ciò che può essere morte indiretta: il fatto di esporre alla morte o di moltiplicare per certuni il rischio di morte, o più semplicemente la morte politica, l'espulsione, il rigetto (ivi, 222).

La pratica della detenzione infinita, nell'America razzista degli anni 60, fu proprio questo: una forma di messa a morte indiretta approntata *ad hoc* per i delinquenti delle razze inferiori. Impedire a un detenuto di sapere se e quando verrà rilasciato sembra avere un unico scopo: l'ingiunzione al suicidio. Incubo del passato? Pratica detentiva illegittima circoscrivibile alla fase segregazionista novecentesca della storia americana? La risposta non è per nulla difficile. Se focalizziamo l'attenzione sulle gabbie di Guantanamo, sulle leggi antiterrorismo, sulla guerra preventiva, sull'ondata securitaria successiva agli attentati dell'11 settembre, è possibile rilevare che la pratica della detenzione infinita ha superato i tetri confini dell'istituzione penale, per diventare un vero e proprio metodo di governo delle popolazioni (Butler 2004; Paye 2004). A ben guardare la sentenza indefinita di Jackson, più che una storia del passato, sembra essere l'incipit di una storia del presente.

«Sono stato in rivolta tutta la vita» scriveva George Jackson in una sua lettera (1971, 23). Per un nero povero è abbastanza scontato che la prima rivolta sia sempre il crimine. George forma la sua banda, poco più che dodicenne, insieme ad altri giovani *Lumpen* del ghetto. Per questi lazzaroni il saccheggio è l'unico rapporto possibile con la "tradizione degli oppressi". Le loro razzie consistono principalmente in furti di generi commestibili e vestiario nei grandi magazzini del centro, oppure in rapine messe a segno in fretta e furia in piccoli negozi non particolarmente sorvegliati. Violare la proprietà altrui e rubare la merce dell'uomo bianco, per questi selvaggi monelli, significa scontrarsi con la società del nemico, che costantemente li schiaccia e li umilia. La loro opposizione alla società razzista non si esprime attraverso manifestazioni politiche, ma attraverso una forma di lotta oscura in cui riemerge la forza elementare dei mille saccheggi compiuti dallo schiavo fuggiasco. La banda di neri del ghetto metropolitano fa venire in mente – strana somiglianza – l'esperienza di quegli africani che, per audacia e indipendenza di spirito, non tollerando più la frusta del sistema schiavistico, fuggivano dalle piantagioni nei boschi e sulle montagne delle isole carai-

biche, dando vita a bande di uomini liberi chiamate *Maroons* (James 1963; Bastide 1967). In alcuni passaggi delle lettere scritte dal carcere, Jackson ha spesso paragonato la sua esperienza a quella dello schiavo fuggiasco.

**Non potevo adattarmi al ruolo di neoschiavo. [...] Per tutta la mia vita non ho mai smesso di fuggire, cercando un'arma (Jackson 1970, 282).**

Jackson ebbe a che fare con la legge americana per la prima volta a quattordici anni, quando fu arrestato a Chicago per il furto di una borsetta. Da quel momento in poi la sua vita fu una spirale di arresti, riformatori, rilasci provvisori, reati e condanne. Quando a diciotto anni fu arrestato per la rapina al benzinaio, all'inevitabilità del carcere era preparato da tempo. Quando entri in carcere, o ti sottometti ciecamente alle sue gerarchie consolidate e incontestabili, sia istituzionali che criminali, o ti suicidi. Oppure, come Jackson, ti converti alla rivoluzione.

Non si può comprendere ciò che è stata la pratica rivoluzionaria, non si può comprendere quello che è stato l'individuo rivoluzionario e quella che è stata per lui l'esperienza della rivoluzione se non si tiene conto della nozione, dello schema fondamentale della conversione alla rivoluzione (Foucault 2001, 184).

Innanzitutto, dobbiamo capire meglio cosa intendere per *conversione*. Lasciandoci guidare da Foucault, potremmo definire la conversione come quella pratica che consiste nel distogliere lo sguardo dalla palude delle apparenze, per rivolgerlo a sé. Questo esercizio spirituale del "rivolgersi verso se stessi" nasce dalla decisione di curare la propria ignoranza per mezzo di un lavoro di sé su di sé che permetta al soggetto di instaurare un nuovo rapporto con la verità. Ne consegue che per conversione bisognerà intendere una pratica, un'esperienza attraverso la quale il soggetto opera su di sé le trasformazioni necessarie per accedere alla verità. Ciò significa che non vi può essere verità senza conversione del soggetto, senza un movimento che lo strappi alla sua condizione. È dunque importante sottolineare che la conversione racchiude due momenti di trasformazione del soggetto: il primo è dovuto al suo sforzo per accedere alla verità; nel secondo momento è invece la verità stessa che lo investe, illuminandolo e trasfigurandolo. La conversione è un processo di soggettivazione che, attraverso la distruzione di ogni schiavitù interiore ed esteriore, conduce a diventare "altro da ciò che si è". La rivoluzione è una pratica di conversione, nel senso che è un distogliere non solo il pensiero, ma lo stesso *corpo*, dalle strutture dell'assoggettamento e dello sfruttamento. Solo la rivolta è in grado di curare l'anima e il corpo sofferente degli schiavi del biopotere imperiale.

**Quando entrai in carcere scoprii Marx, Lenin, Trockij, Engels, Fanon e Mao, e ne fui redento. Durante i primi quattro anni non studiai altro che economia e strategie di guerriglia (Giap, zio Ho, il Che). [...] Mi sono attenuto a cinque ore di sonno al giorno e a un'ora o un'ora e mezzo di ginnastica al giorno. Il resto del mio tempo viene proporzionalmente diviso tra lo studio e quel poco piacere che posso trovare per me qui [...]: un po' di narrativa divertente o la radio (Jackson 1970, 20-21 e 74-75).**

La conversione è un'attività teorico-pratica che rovescia e trasforma il modo di essere del soggetto. Dedicarsi alla rivoluzione in carcere significa pagare un prezzo molto alto. Essere individuati come rivoluzionari dalle autorità

penitenziarie comporta il vedersi rifiutata quasi del tutto ogni libertà provvisoria; bisogna affrontare le celle di isolamento nel braccio di vigilanza speciale, i trasferimenti frequenti da un carcere all'altro, i pestaggi, il cibo pessimo, la censura e il blocco degli scambi epistolari. Tutta la violenza istituzionale è mobilitata per ottenere la tua capitolazione completa. Il loro obiettivo è di farti rimpiangere la schiavitù (Walzer 1985). Jackson riuscì a resistere adottando una forma di vita ascetica che fa venire in mente – altra strana somiglianza – il modo di vita degli antichi filosofi cinici. La filosofia cinica è infatti unicamente uno stile di vita. Di concetti filosofici teorici tipicamente cinici ne esistono molti, ma non vengono utilizzati come elementi di una dottrina sistematica; essi servono a definire degli atteggiamenti concreti corrispondenti alla scelta di vita: l'atarassia (assenza di turbamento), l'autarchia (indipendenza), lo sforzo, l'adattamento alle circostanze, l'impassibilità, la semplicità o l'assenza di vanità (Foucault 2009).

**A parte le nozioni acquisite nei libri, esiste una certa preparazione del carattere per realizzare quello che ho in mente. Ho completamente represso ogni emozione inutile; ho imparato a vedere me stesso in prospettiva, nel vero rapporto con gli altri uomini e con il mondo. [...] Ho completamente bloccato la tendenza a pensare in termini teorici, o a prestare fede a cose superficiali e inutili che precludono la mente e ostacolano il pensiero. [...] L'abbandono e la solitudine non hanno più nessunissimo effetto su di me. Non provo alcuna sofferenza mentale o fisica, e quanto più le condizioni diventano dure tanto più sono contento. La verità mi fa sorridere anche sotto la frusta. Sono preparato sotto ogni aspetto, non posseggo nulla, non posso perdere nulla (Jackson 1970, 43-44).**

Questa "filosofia" è essenzialmente un esercizio (*askesis*) del corpo e dell'anima.

Praticheremo gli esercizi comuni all'anima e al corpo, se facciamo l'abitudine al freddo, al caldo, alla sete, alla fame, alla frugalità del cibo, alla durezza del giaciglio, all'astinenza dalle cose gradevoli, alla sopportazione delle cose penose. Il corpo diventerà così impassibile al dolore e disposto all'azione, ma anche la stessa anima, grazie a questi esercizi, si fortificherà diventando coraggiosa e temperante (Hadot 1995, 183).

Molti sono coloro che si sono immersi totalmente nella politica militante per preparare la rivoluzione. Rari, molto rari, invece, sono coloro che, per preparare la rivoluzione, hanno ritenuto necessario sviluppare parallelamente un percorso filosofico di trasformazione del sé. A partire dalla propria esperienza, il *Lumpen asceta* George Lester Jackson ci ha dimostrato fino a che punto *etopoiesi* filosofica e rivoluzione siano sequenze di un unico gesto, attributi di un'unica sostanza. Uno degli aspetti fondamentali della conversione come pratica di trasformazione del sé, può essere così sintetizzato: l'esperienza della conversione è qualcosa che si compie in solitudine; tuttavia, allargandola al di là di sé, essa può diventare una pratica comune che anche gli altri possono incrociare o riattraversare. Intorno alla conversione si sviluppa tutta un'attività in cui il lavoro di sé su se stessi e la comunicazione con gli altri sono strettamente legati. Detto con parole diverse, la pratica della trasformazione di sé, in quanto cura di sé, implica anche il farsi carico della cura che gli altri devono avere di se stessi. Se la conversione è una pratica che, trasformandoci, ci condurrà a instaurare un nuovo rapporto con la verità, ne consegue che gli effetti di questa nuova acquisizione potranno

essere utilizzati dagli altri come strumenti all'interno di nuove lotte, per la trasformazione del reale.

Pur non considerandosi un grande oratore, per intensificare la resistenza dei neri contro l'assimilazione all'*ethos* dominante, George Jackson fa spesso ricorso agli artefici retorici del sermone della grande tradizione laica e religiosa afroamericana. Come Martin Luther King e Malcolm X, egli usa di frequente la *Animal Imagery* delle autobiografie degli schiavi e la struttura *Call-and-response*, la cui specificità consiste nel coinvolgere gli interlocutori in un gioco di domande e risposte, sempre proteso a produrre un cambiamento, una conversione in chi ascolta (Portelli 1994).

**Lo sapete chi incolpo di quanto è accaduto a me in questi venticinque anni, e prima ai miei antenati? Sarei davvero meschino se incolpassi uno dei miei parenti [...] per non avermi insegnato come ottenere quel che volevo senza finire in carcere, né incolpo me stesso. [...] Incolpo il cane imperialista, la volpe liberale, l'avvoltoio capitalista, che ci ha rapito, che ci ha strappato il tappeto dai sotto i piedi, che ha fatto di noi una casta entro la società, senza alcuna mobilità verticale. [...] Noi siamo stati colonizzati dalla predace economia fascista dei bianchi. L'anomala subcultura che abbiamo creato, e gli atteggiamenti che perpetuano la nostra condizione, provengono da loro. Questi atteggiamenti fanno sì che ci consegniamo a vicenda ai porci del Klan (Jackson 1970, 105).**

A volte capita che i neri diventino l'arma del nemico.

**Fu un nero ad uccidere Fred Hampton [presidente delle Pantere dell'Illinois]; neri che lavoravano per la Cia uccisero Malcolm X; neri figurano in gran numero nei libri paga delle tante forze di polizia che il fascismo è costretto a impiegare per difendersi dal popolo. Questi atteggiamenti sotoculturali fascisti ci hanno mandato in Asia (un quarto delle perdite nel Vietnam sono perdite nere) e persino in Africa a morire per niente. [...] Abbiamo consentito al neoschiavista di impegnarci per aiutarlo ad asservire popoli che amiamo (ivi, 215).**

Jackson esortava la comunità nera a rifiutare l'integrazione come valore.

**Dobbiamo smettere di lavorare per niente, di competere gli uni con gli altri per il poco che ci consentono di guadagnare, smettere di lasciare che i nostri figli vengano educati dai barbari, adottando la loro lingua, il loro modo di vestire, le loro usanze, e smettere, assolutamente di porgere l'altra guancia. Siamo stati pazienti, ma la pazienza ha i suoi limiti. Conduciamola troppo oltre e diventa vigliaccheria (ivi, 60).**

Jackson e tutta la leadership del BPP avevano maturato una posizione fortemente critica nei confronti del movimento per i diritti civili. Se per un verso i militanti delle Pantere riconoscevano al grande movimento di riforma di aver riaperto la rimossa "questione nera", ponendola al centro dell'attenzione nazionale, dall'altro essi erano arrivati a rifiutare totalmente la strategia di integrazione degli afroamericani nella società americana e la tattica della non violenza come metodo per conseguirla (Seale 1970; Martinelli, Cavalli 1971). Il movimento per i diritti civili – con la disobbedienza

non violenta e la sua superiorità morale di fronte alle ingiustizie – voleva costringere il Governo federale, i moderati del Sud, i progressisti del Nord e la comunità bianca che faceva capo alle varie chiese a estendere la piena cittadinanza alla comunità nera. Nel lungo periodo, il "sogno americano" incorporato nella costituzione degli Stati Uniti avrebbe avuto la meglio sulla sua parte reazionaria e razzista. L'eccessiva fiducia dei riformisti nella vocazione democratica del paese li induceva a interpretare il razzismo come un fenomeno patologico transitorio, una stortura, un divario tra principi morali e prassi concreta, piuttosto che a inquadrarlo come caratteristica strutturale del sistema. All'interno della comunità afroamericana la linea di demarcazione tra le analisi riformiste e le analisi rivoluzionarie del problema nero si costituì proprio in base al riconoscimento o meno del carattere strutturale del dominio razziale. Sulla scorta di Frantz Fanon, i militanti rivoluzionari acquisirono la certezza che il razzismo è sempre stato una risorsa indispensabile per il consolidamento dello sfruttamento e del dominio. Dopo aver studiato *I dannati della terra*, in molti iniziarono ad applicare la sua analisi dei colonizzati al popolo nero degli Stati Uniti, arrivando a paragonare il ghetto a una sorta di "colonia interna".

Il mondo colonizzato è un mondo manicheo, è un mondo scisso in due. Lo spartiacque, il confine è indicato dalle caserme e dai commissariati di polizia. In colonia l'unico interlocutore del colonizzato è il gendarme o il soldato. Nelle società di tipo capitalistico l'insegnamento, religioso o laico [...], crea intorno allo sfruttato un'atmosfera di sottomissione e di inibizione che allevia notevolmente il compito delle forze dell'ordine. Nei paesi capitalistici tra lo sfruttato e il potere si frappone una caterva di professori di morale, di consiglieri, di "disorientatori". Nelle regioni coloniali, invece, il gendarme e il soldato, con la loro presenza immediata, i loro interventi diretti e frequenti, mantengono il contatto con il colonizzato e gli consigliano, a colpi di sfollagente o di napalm, di non muoversi. Come si vede, l'intermediario del potere usa un linguaggio di pura violenza. L'intermediario non allevia l'oppressione, non cela il predominio. Li espone, li manifesta [...]. L'intermediario porta la violenza nelle case e nei cervelli del colonizzato (Fanon 1961, 5-6).

Nel ghetto dell'America degli anni 50-60 si viveva innegabilmente una situazione coloniale classica. Le leggi che lo governavano erano imposte dall'esterno dei suoi confini; le forze di polizia si comportavano come una guarnigione straniera in territorio nemico; le case e le terre erano proprietà di estranei al territorio; gli interessi economici erano controllati da capitalisti che non avevano nessuna intenzione di reinvestire i propri profitti per creare sviluppo. Huey P. Newton, Ministro della difesa del BPP, dichiarava:

In tutte le comunità nere del paese, l'unica forma di governo era la polizia. Nella vita quotidiana, le comunità avevano più contatti con la polizia che con l'amministrazione comunale. La polizia era malvista da tutti. A Oakland, nell'ottobre 1966, quando fu fondato il partito, nel dipartimento di polizia i neri rappresentavano l'uno per cento. La polizia era rude e molto veloce nell'uccidere un nero per reati minori, come un giovane nero che stava rubando un'auto. Gli sparavano nella schiena. Le comunità nere di fatto si sentivano più minacciate che protette dalla polizia (Huey P. Newton in Bertella, Farnetti 1995, 39).

Se nel ghetto il governo della popolazione assumeva la forma prevalente del linciaggio legale della polizia; se il sistema giuridico considerava la vita di un afroamericano meno importante della difesa del diritto di proprietà; se l'afroamericano non veniva considerato un cittadino degli Usa, ma piuttosto un soggetto coloniale in schiavitù, allora era del tutto assurdo chiedere l'eguaglianza giuridica a quegli stessi tribunali che di fatto avevano sancito l'inferiorità dei neri. In fondo, è in base al dettato della Costituzione – cioè in modo pienamente legale – che gli afroamericani hanno subito ogni genere di offese e soprusi, dallo sfruttamento economico allo sterminio fisico. Gli

afroamericani, essendo cittadini di seconda classe, non sono mai stati uguali agli altri di fronte alla legge come gli altri. Il *Lumpen* non aveva la fiducia di Martin Luther King negli anticorpi contro il razzismo della democrazia americana. Se il benessere e il progresso del paese sono stati edificati con il sudore, le lacrime e i cadaveri dei neri, perché mai l'America avrebbe dovuto rinunciare ai benefici derivanti dal mantenimento delle colonie interne? Il ghetto – con il suo degrado, il suo *Welfare* scadente e la sua disperazione – costituiva la prova più cospicua del razzismo non formale ma sostanziale, strutturale della società americana.

**Ogni volta che sento la parola “legge” mi passano davanti agli occhi squadre di miliziani o di Pinkerton che soffocano gli scioperi, vedo porci con addosso palandrane bianche e cappucci che si adattano perfettamente alle loro teste a punta. Vedo una quercia bianca con un nero impiccato che penzola da un ramo, vedo occhi di serpente che sbirciano dietro le lenti di fucili telescopici (Jackson 1971, 151).**

Il “Civil Rights Bill” del 2 luglio 1964 e il “Voting Rights Bill” del 6 agosto 1965 sono le due leggi che, durante la Presidenza Johnson (1963-1968), sancirono la fine legale del segregazionismo nel Sud degli Stati Uniti. Vittoria del movimento per i diritti civili? Sì, ma fino a un certo punto. In realtà, la fine dell'*apartheid* fu più una strategia riformistica di razionalizzazione del sistema capitalistico che un atto formale in grado di restituire diritti e dignità ai neri. Il riformismo progressista dei *liberal* eliminava le forme più anacronistiche di razzismo, non per realizzare un atto di giustizia, ma per assicurarsi un duplice risultato: da un lato neutralizzare le potenzialità del conflitto interno, dall'altro garantire la coesione nazionale per condurre una politica estera aggressiva e intransigente nel Vietnam. Il piano strategico del riformismo degli anni 60 può essere così sintetizzato: razionalizzazione-modernizzazione del sistema capitalistico all'interno, come premessa indispensabile per il rilancio di una nuova politica imperiale all'esterno. La ragione del sostegno al movimento per i diritti civili da parte dell'*establishment* progressista bianco la indica Jackson.

**Ogni riforma che serve a perpetuare l'egemonia della classe dirigente deve essere camuffata come conquista positiva delle masse che spingono dal basso (ivi, 112).**

Insomma, se il governo americano è stato disposto a integrare una quota di borghesia nera, lo ha fatto per garantire una forma di “dominio indiretto” analogo a quello esistente nei paesi coloniali e neocoloniali, in cui una minoranza locale serve da tramite per lo sfruttamento della popolazione e il controllo dei settori ancora potenzialmente rivoluzionari. In ultima analisi, per i militanti del BPP il movimento per i diritti civili esprimeva gli interessi dell'esigua classe media nera e solo a essa offriva possibilità di riscatto e un certo grado di mobilità sociale.

È estremamente interessante rilevare come Jackson abbia scelto di conservare il termine “fascismo” per cercare di decifrare gli elementi di novità della sua epoca. Il suo libro *Blood in my Eye* è l'espressione di una diagnostica del presente che ci fa percepire il razzismo e il fascismo proprio attraverso il processo di modernizzazione che li ha radicalmente trasfigurati. Basandosi sull'analisi storica, Jackson vuole dimostrare alla comunità afroamericana

che il razzismo e il fascismo si sono imposti nel momento in cui si sono travestiti da politiche riformiste. Comprendere le macchinazioni riformiste significa capire come funziona la metodologia dell'avversario. Nella sua analisi della società americana, il dispositivo “riforma” costituisce l'asse attorno al quale il fascismo gira, per così dire, nel verso giusto.

**Non potremmo mai avere una definizione complessiva del fascismo: in costante movimento, rivela sempre nuove facce per adattarsi a una situazione specifica che crei problemi alla classe dirigente tradizionale minacciandone il predominio. Ma se si volesse, per amore di chiarezza, definirlo con un termine di facile comprensione per tutti, questo termine sarebbe “riforma”. [...] Con il termine “riforma socio-economica” ci si avvicina molto a una definizione operativa delle forze motrici del fascismo (ivi, 112).**

Jackson era convinto che

**il capitalismo di tipo americano nasconde la sua natura socio-politica essenzialmente totalitaria dietro l'illusione di una società a partecipazione popolare, e che è necessario strappargli questa maschera (ivi, 128).**

Le leggi del 1964 e del 1965, che sancivano la fine legale dell'*apartheid*, potevano dar l'impressione che l'America fosse una democrazia aperta e inclusiva, che avesse tutta la legittimità per assurgere a paese leader del mondo libero. In realtà, la fine del segregazionismo dissimulava e non intaccava il “razzismo di sfruttamento” a cui era destinata, già a partire dal primo Novecento, la popolazione nera emigrata nel Nord e nell'Ovest del paese per trovare nuove occasioni di lavoro. Concentrati nei ghetti delle grandi metropoli, gli afroamericani potevano ormai votare, andare nei ristoranti e nei cinema, sedersi negli autobus e farsi seppellire nei cimiteri integrati, ma di fatto continuavano a essere pesantemente discriminati nella vita economica e sociale. In effetti nelle aree industriali degli Stati Uniti esisteva, accanto al mercato del lavoro dei bianchi, un mercato separato del lavoro per i neri, che serviva ad arruolare manodopera a prezzi più bassi di quelli pagati ai primi. Nei vari settori della produzione, i neri svolgevano i lavori più pesanti, più nocivi, e col maggior grado di precarietà e discontinuità. Allargando lo sguardo, questa situazione – anche se con sfumature diverse – era comune agli immigrati algerini in Francia (Sayad 1999), ai turchi in Germania (Roth 1974), ai lavoratori meridionali nelle città industriali dell'Italia settentrionale (Alasia, Montaldi 1960). Per tutti costoro, allo sfruttamento capitalistico si aggiungeva un sovrappiù di sfruttamento reso possibile dall'attivazione di meccanismi socioculturali di differenziazione: la razza in primo luogo, ma anche la nazionalità, la lingua, la religione. In altri termini, la democrazia americana, come quella degli altri paesi occidentali, favoriva l'integrazione sulla base di un razzismo inclusivo, ovvero incorporava l'Altro, per relegarlo tuttavia nel fondo della piramide economica e sociale. È chiaro che per la casta della razza inferiore non era prevista nessuna mobilità verso l'alto.

Siamo intrappolati in un circolo vizioso di morte economica, intellettuale, sociale e politica. Lavori di livello inferiore, alloggi di livello inferiore, istruzione di livello inferiore che a sua volta condurrà a lavori di qualità inferiore. Sprechiamo la vita in questo circolo vizioso che si ripete. Mettiamo al mondo bambini che non vedono nessuna speranza e nessun futuro se non ripercorrere le nostre misere orme (Malcolm X 1993, 68).

Nella storia degli Stati Uniti, la manodopera nera ha sempre costituito un vero e proprio "esercito di riserva" sacrificabile o utilizzabile in base alle esigenze dei periodi di crisi o di espansione economica. Nel periodo tra le due guerre mondiali, con il decollo del fordismo-taylorismo e il contingentamento delle quote d'immigrazione, il numero dei neri occupati nell'industria aumentò in misura notevole, per poi ridursi drasticamente durante la crisi del 1929. In fondo, negli anni 20-30, fu la ristrutturazione del modo di produzione capitalistico a creare le condizioni per un'attenuazione della segregazione al Nord. Di fatto, per esigenze di sfruttamento, l'*apartheid* fu già superato a partire da questo periodo. Il razzismo segregazionista poteva essere utile per legittimare lo sfruttamento dei neri come piccoli affittuari, salariati e servi delle piantagioni, ma non come operai ai livelli più bassi dell'occupazione nelle industrie del Nord.

Nei primi trent'anni del Novecento, la regola aurea dei grandi sindacati controllati dai bianchi consistette nell'esclusione sistematica dei lavoratori neri e degli immigrati europei dalle contrattazioni collettive. Gli stereotipi razzisti basati sul differenzialismo biologico, che attraversavano l'intera società, intaccarono anche le organizzazioni operaie (Roediger 2005). Il piano di ristrutturazione e di razionalizzazione dei processi produttivi, che passava attraverso un'applicazione sempre più massiccia della tecnologia alla sfera della fabbrica, richiedeva l'utilizzo di manodopera non specializzata. Come è noto fu il serbatoio dell'immigrazione a fornire ingenti quantità di forza lavoro largamente dequalificata e a basso prezzo. In questa fase storica, una certa torsione razzista del principio del *divide et impera* orientò la strategia dei grandi capitalisti statunitensi. Per impedire la coesione unitaria della classe operaia, i padroni la scomposero in un aggregato di segmenti etnici divisi da barriere razziali. Il risultato fu la creazione di svariate "classi operaie" chiuse nelle rispettive comunità etniche, profondamente differenziate quanto a reddito, usi e costumi. In America, gli immigrati provenienti dall'Europa meridionale e orientale si trovavano sospesi tra due estremi.

Gli *yankees*, da un lato, e dall'altro i gialli e soprattutto i neri, le "razze" marchiate da quelli che si configuravano all'epoca come inestinguibili stigmi biologici e culturali. Per ritagliarsi uno spazio di accettazione e rispettabilità i cosiddetti "nuovi immigrati" dovevano imparare anzitutto, qualora l'occasione lo avesse richiesto, a differenziarsi dai neri, attraverso piccoli innumerevoli atti e dichiarazioni di distinzione, più o meno esplicitamente discriminatoria, nei loro confronti. Dovevano per prima cosa, per esempio, scrollarsi di dosso l'epiteto *guinea*, tratto dal repertorio delle espressioni razziste antineri risalenti all'età della schiavitù e della tratta (Fasce 2007, 162-163).

Il razzismo pianificato serviva a deviare e disinnescare la sensazione di inferiorità sociale di vastissimi strati di popolazione immigrata che si trovavano un gradino appena più in alto dei neri. Da un lato, l'antagonismo di razza neutralizzava la possibilità di un'alleanza antisistemica fra i gruppi subalterni; dall'altro, consentiva agli immigrati bianchi di coltivare l'illusione della mobilità sociale, che in ogni caso non implicava una riduzione della distanza tra i vari gruppi dalla classe dominante, ma semplicemente il miglioramento della loro posizione rispetto all'unico gruppo che restava schiacciato alla base del sistema, cioè i neri. La prova più evidente di questa fittizia mobilità sociale fu la politica elitaria dell'*American Federation of Labor* (Afl), il maggior sindacato bianco di mestiere, rigidamente chiuso verso i neri e i nuovi immigrati e convinto assertore di misure restrittive per l'immigrazione. In contrapposizione a questo sindacato, nel 1905 si costituì l'*Industrial Workers of the World* (Iww), che intendeva scendere nei canali di scolo della società per chiamare a raccolta e organizzare tutti i lavoratori immigrati *unskilled*.

La sua apertura a tutti i lavoratori – senza distinzioni di razza, credo, colore, sesso – ne fecero in molti casi l'unico rifugio a disposizione di chi era socialmente emarginato (Cartosio 1989). Lo sforzo di cogliere la specificità delle ingiustizie di classe e razziali patite dagli afroamericani fu comunque un'eccezione nel panorama del sindacalismo americano. Costante fu invece la preoccupazione per la presunta concorrenza sleale che gli immigrati e gli afroamericani potevano svolgere sul mercato del lavoro ai danni dei nativi anglosassoni. L'egoismo e l'esclusivismo delle corporazioni sindacali di mestiere abbandonò gli immigrati e i neri in balia del padronato, che li utilizzò sempre più spesso contro le fabbriche in sciopero. A sua volta, in una reazione a catena, il fenomeno del crumiraggio contribuì a innalzare l'odio razziale nei confronti di questi settori della forza lavoro. La frammentazione della classe operaia in un aggregato di segmenti razziali che potevano essere giocati l'uno contro l'altro, è forse stato il tratto più caratteristico della strategia del grande capitale statunitense di quel periodo. Riflettendo sul crollo della Borsa del 1929, Jackson scriveva:

**Gli Stati Uniti subirono una crisi economica, politica e sociale più grave di qualsiasi altro paese occidentale, a eccezione della Germania. Per indirizzare l'economia nazionale, le due nazioni combatterono le stesse battaglie, fecero gli stessi esperimenti, seguirono gli stessi modelli. Le ricette, per il superamento del liberalismo ottocentesco che aveva portato alla grande crisi, furono il keynesismo roosveltiano e il keynesismo nazista (Jackson 1971, 145).**

Gli anni che vanno dal crollo di Wall Street all'inizio della presidenza Roosevelt, nel 1933, furono un periodo di stallo: se la classe capitalistica fu incapace di rimettere in moto una dinamica di accumulazione differente da quella che si andava realizzando in Germania nello stesso momento, la classe operaia non riuscì invece a costituirsi come soggetto sociale e/o politico. Dopo aver tentato nel 1920 l'assalto diretto allo Stato, essa si era ritrovata priva di qualsiasi strumento pratico di organizzazione. In questo clima stagnante prende avvio il New Deal roosveltiano: un piano di politiche riformiste interamente gestito dalle istituzioni, dallo Stato e dal capitale collettivo.

Quando si vedono la grande finanza, i Morgan-Mellon, Wall Street, la Chamber of Commerce, la National Association of Manufactures, mettersi totalmente a disposizione di Roosevelt che assume la carica, non si assiste a una qualsiasi scena della vecchia rappresentazione della grande investitura. Dietro l'atteggiamento dimesso di un Morgan nel 1933, c'è la consapevolezza che il capitalista singolo, per quanto grande possa essere, non riesce – non riesce perché non può – a vedere con i propri occhi se non le occasioni e la necessità del proprio profitto, del proprio mercato; non della crescita media del profitto, non dell'intero mercato, che, a questo livello di sviluppo, significa dell'intera società. Ma appunto, per vedere e governare occorrono occhi e braccia collettivi: in questo momento storico sono gli occhi di Roosevelt e l'"arsenale" del New Deal. In questo momento si opera il salto cruciale, o, almeno, le premesse immediate di esso (Ferrari Bravo 1971, 41).

Il New Deal è qualcosa che eccede il mero interventismo statale: «Qui non è più questione di interventismo, ma di responsabilità diretta, in prima persona dello stato per l'intera produzione del valore» (ivi, 42). L'obiettivo di Roosevelt fu la creazione di un nuovo *Economic Constitutional Order*, al fine di poter ridefinire lo Stato come governo del capitale collettivo.

Mentre il capitale, questo accusato a torto di inguaribile individualismo, offre alla società una compatta volontà politica e ricche forme organizzative per procedere alla *industrial reorganisation*, la classe operaia non "offre", per

così dire, niente del genere, in quanto è una superficie economicamente estesa, ma totalmente o quasi priva di appigli. Tali non possono considerarsi quei sindacati di mestiere che raccolgono meno di 3 milioni di operai, una percentuale bassissima della forza-lavoro complessiva di fabbrica, veri residui di una situazione nella quale gli operai sindacalizzati erano sì il cuore, ma anche – ancora – l'élite relativamente ristretta del proletariato. Invece, dopo la massificazione operaia impetuosa degli anni precedenti [...], e sotto la sferzata della crisi, diviene un'urgente necessità politica ed economica insieme, il recuperare alla società una figura complessiva e organizzata della classe operaia (ivi, 44).

Per Ferrari Bravo la particolarità del New Deal è che, in assenza di una tradizione socialdemocratica, lo Stato si fa carico di una rifondazione del sindacato. L'articolo 7a del "National Industrial Recovery Act", che impone le condizioni necessarie alla sindacalizzazione, è il segnale che, dopo la catastrofe della grande crisi, il mondo del *business* ha acquisito una nuova consapevolezza: per far ripartire il processo di accumulazione c'è bisogno di un sindacato, ossia di un soggetto negoziale con il quale rimettere in moto la dinamica degli interessi contrapposti ma non antagonistici (§ *infra* "Un'altra Weimar è possibile?"). Con la crisi, in sostanza, «la sindacalizzazione diventa una esigenza e un bisogno direttamente capitalistico» (ivi, 45). Naturalmente gli imprenditori avrebbero preferito fare a meno dei sindacati, ma questi erano di certo più controllabili, meno destabilizzanti degli scioperi selvaggi e delle occupazioni di fabbriche, decise dalle iniziative autonome della base. In realtà, gli operai esercitarono la loro massima influenza e riuscirono a strappare al governo le concessioni più consistenti, prima che fossero inquadrati nei sindacati. Alla radice del loro potere durante la Grande Depressione non c'era l'organizzazione sindacale, ma la forza insurrezionale (Brecher 1976).

Negli USA di Roosevelt, nell'Italia di Mussolini e nella Germania di Hitler le risposte strettamente economiche alla Grande Depressione furono abbastanza simili – un mix di partecipazioni statali, investimenti pubblici (grandi opere) e incentivi alla domanda. Ma se le ricette si somigliavano, gli esiti politici furono divergenti: a differenza di quel che accadde in Germania e in Italia, il New Deal non fu affatto una rivoluzione conservatrice. Per molti interpreti del fascismo, l'arsenale riformistico del New Deal ha dimostrato l'infondatezza dell'interpretazione marxiana, che ha sempre collegato troppo strettamente il fascismo alla struttura della società e dell'economia capitalistica. Nella misura in cui il riformismo fordista del New Deal ha pensato al sindacato addirittura come componente istituzionale del capitale collettivo, come "prodotto" dello Stato capitalistico, è chiaro che l'interpretazione generalizzante del fascismo è potuta apparire come l'espressione di un miope massimalismo ideologico. Tuttavia per Jackson, che esprime il punto di vista della colonia interna, la nuova forma di "statalismo per la società del benessere" creata dal New Deal non ha prodotto nessun passo in avanti nell'emancipazione della popolazione afroamericana.

**Con il New Deal tutti gli ingredienti per uno Stato fascista erano già presenti: il razzismo, la tradizionale paura morbosa per i neri, gli indiani e i messicani, il desiderio di infliggere loro delle sofferenze quando diventarono dei concorrenti nei settori industriali. [...] In fondo, per tutto il corso degli anni 30, la classe dirigente ha continuato a favorire attivamente il razzismo contro i neri. Dal nostro punto di vista, il riformismo di Roosevelt non è stato altro che razzismo più centralizzazione dell'élite governativa. Altro che considerare il New Deal e il conseguente blocco d'interessi della classe dirigente come "statalismo per la società del benessere". Persino la**

**vecchia sinistra sostiene che durante gli anni 30 la classe dirigente è stata costretta a fare delle concessioni valide: come se il marxismo si riducesse a ingannevoli miglioramenti delle condizioni di lavoro e a illusori aumenti salariali. Giuro, il prossimo cretino che mi ripete questa storia lo strangolo! (Jackson 1971, 152).**

La stragrande maggioranza dei neri fu ignorata dai programmi del New Deal. In quanto operai non qualificati, braccianti, migranti, domestici o fittavoli, non avevano diritto agli assegni di disoccupazione, al salario minimo, alla sicurezza sociale e ai sussidi per le aziende agricole. Roosevelt, estremamente attento a non entrare in contrasto con i politici bianchi del Sud – aveva infatti bisogno del loro appoggio –, non insistette per varare una legge contro i linciaggi. Quando si trattava di ottenere un posto di lavoro, i neri continuavano a essere pesantemente discriminati: erano gli ultimi a essere assunti e i primi a essere licenziati. Harlem e tutti gli altri ghetti rimasero così com'erano. Le famiglie vivevano in cantine e seminterrati infestati da ratti e morivano falcidiati dalla tubercolosi. Per gli americani bianchi degli anni 30 i neri erano invisibili al Nord come al Sud, e servivano solo come crumiri per far fallire gli scioperi.

Poi arrivò la guerra. Sotto certi aspetti, la Seconda guerra mondiale è stato il conflitto più popolare che gli Stati Uniti abbiano mai combattuto. All'epoca dominava una distinzione accettata da tutti: gli Usa erano una democrazia in cui certe libertà erano garantite, mentre la Germania era una dittatura che perseguitava la minoranza ebraica proclamando la supremazia della razza ariana. Ma dal punto di vista dei neri americani, la situazione degli Stati Uniti era poi così diversa da quella della Germania nazista? Durante gli anni 30 il Ku Klux Klan non contava forse quattro milioni e mezzo di aderenti?

Ciò che il borghese umanista del XX secolo non perdona a Hitler, non è il crimine in sé, il crimine contro l'uomo bianco, ma di aver applicato in Europa le pratiche colonialiste segregazioniste riservate agli arabi d'Algeria, ai coolies dell'India e ai negri dell'Africa (A. Césaire in Fanon 2001, 160).

Le parole di Aimé Césaire ci invitano a cogliere i dispositivi di dominio forgiati nel contesto dell'esperienza coloniale come componenti costitutive del fascismo. In fondo, fra le tante cose, il fascismo è anche una forma di colonialismo di ritorno.

Alla fine della Seconda guerra mondiale le potenze fasciste furono distrutte. Ma si poteva dire la stessa cosa del fascismo come ideale e come realtà? I suoi elementi costitutivi – il militarismo, il razzismo, l'imperialismo, l'organizzazione disciplinare della società – erano scomparsi? O furono assorbiti dai paesi vincitori? Per quel che riguarda gli Stati Uniti, Jackson non ha dubbi: dopo il 1945 questa nazione è diventata la potenza imperialista più forte e ricca della terra.

**Gli Stati Uniti hanno scelto di essere il nemico mortale di tutti i governi di popolo, di tutte le mobilitazioni della coscienza socialista ovunque nel mondo, di tutti i movimenti ant imperialisti della terra. La loro storia negli ultimi cinquanta e più anni, le caratteristiche intrinseche delle loro strutture fondamentali, la loro dinamica economica, sociale, politica e militare fanno degli Stati Uniti il prototipo della controrivoluzione fascista internazionale. Gli Stati Uniti sono il problema coreano, il problema vietnamita, il problema del Congo, dell'Angola, del Mozambico, del Medio Oriente. Gli**



**Stati Uniti sono i proiettili che i mitra britannici e latino-americani sparano contro le masse della gente comune (Jackson 1971, 125).**

In politica interna, invece, la componente fascista va trovata nel fatto che l'oligarchia affaristica

**si è fatta strada collocando le sue élite di potere in tutte le istituzioni importanti, stabilendo una collaborazione con la classe lavoratrice, attraverso le sue élite, ed erigendo una rete di organi governativi di protezione, fornitissima di mezzi spionistici tecnici e umani, fitta come in nessun stato di polizia nel mondo. La violenza e il potere disciplinare della classe dominante di questo paese [...] hanno superato di gran lunga gli eccessi di qualsiasi altra nazione della terra di oggi e del passato. [...] E gli intellettuali stanno ancora a discutere se l'America è o non è un paese fascista! È la tipica preoccupazione della sinistra americana, che sfugge la realtà e ogni posizione radicale. L'involuzione autoritaria si è infiltrata nella psiche della stessa sinistra. Al punto in cui siamo, come è possibile che ci si interroghi sull'esistenza o meno di un assetto fascista? (ivi, 113).**

In *Impero*, Negri e Hardt sottolineano come l'importanza del New Deal non consista solo nella sua capacità di ristrutturare i rapporti di produzione e di potere in uno dei paesi capitalistici dominanti colpiti dalla crisi di Wall Street, ma anche nella centralità che esso assunse, dopo la Seconda guerra mondiale, come modello per la ricostruzione economica, tanto dei paesi capitalistici vincenti quanto di quelli sconfitti. I progetti per la ricostruzione economica, lanciati dopo la seconda guerra mondiale, imponevano l'adozione di un modello di società disciplinare. Per Negri e Hardt, il processo di generalizzazione del New Deal produsse la forma più avanzata di "governamentalità disciplinare". Questa espressione non indica solo le forme giuridiche e politiche dell'organizzazione della disciplina, ma anche tutte le sue articolazioni produttive e riproduttive. La disciplina è, pertanto, sia una forma della produzione, sia una forma del governo, tanto che la società e la produzione disciplinare tendono a coincidere. Per tutto il corso del XX secolo si assistette dunque all'espandersi e all'universalizzarsi della disciplina intesa come forma di produzione e metodo di governo. In quanto forma di produzione, essa operò una «sintesi tra il taylorismo nell'organizzazione del lavoro, il fordismo nel regime salariale e il keynesismo nella regolazione macroeconomica della società» (Hardt, Negri 2000, 230); mentre, come forma di governo, organizzò il sistema istituzionale – famiglia, scuola, caserma, fabbrica, ospedale, prigione – attraverso tecniche di potere che inculcano l'obbedienza.

Michel Foucault considera che nessuna società è stata più disciplinare di quella nazista, ma ritiene altresì che la sconfitta delle potenze nazi-fasciste non ha significato affatto la dissoluzione dei regimi disciplinari. Ora, se sulla traccia di questa indicazione proviamo a sovrapporre l'analisi del New Deal di Jackson a quella di Negri e Hardt, otteniamo ulteriori elementi per comprendere come il fascismo sia riuscito a traghettarsi nelle società della seconda metà del XX secolo. Utilizzando la metafora della matrioska, potremmo scomporre il New Deal nei seguenti elementi: la bambola più grande è la disciplina come forma di produzione, sintesi tra taylorismo, fordismo e keynesismo; quella intermedia è la disciplina come forma di organizzazione istituzionale della società, che parallelamente all'accumulazione del capita-

le, e peraltro come sua condizione necessaria, garantisce l'accumulazione degli uomini, consegnando al mercato del lavoro un individuo dotato di un corpo e di un'anima utili e docili al comando; mentre la bambola più piccola è una sorta di cuore oscuro del dispositivo disciplinare, in cui il razzismo gerarchizza e il fascismo richiude l'organizzazione sociale su se stessa. Nel caso del governo degli afroamericani – ma è altresì quello degli immigrati europei che si spostavano in cerca di occupazione nelle fabbriche fordiste –, l'ordine degli elementi si inverte, dal momento che sono il razzismo economico e il fascismo istituzionale a trasformarsi nelle principali forme di governo disciplinare dei gruppi subalterni. In altri termini, nel New Deal regime disciplinare e fascismo non si escludono a vicenda, ma si sovrappongono coesistendo e funzionando in maniera repressiva e/o tollerante, a seconda delle situazioni e dei differenti gruppi sociali.

L'analisi di Jackson, tutta protesa a dimostrare che gli ingredienti di uno Stato e una società fascisti erano già presenti nel New Deal, può apparire tanto paradossale quanto massimalista: in effetti, molti potranno obiettare che fu proprio grazie al New Deal che il fascismo organizzato rimase sempre una realtà marginale nei progrediti Stati Uniti. Ora, questo giudizio vale solo per la parte bianca della società americana, ma non per i neri, per i quali il fascismo e il razzismo costituiscono la verità della società americana: la fossilizzazione della vita al di sotto della società. Nella storia degli Stati Uniti la parabola emancipativa degli afroamericani fa rabbrivire: da schiavi, ovvero "cose" disponibili in un sistema, quello delle piantagioni, in cui il lavoro era organizzato e gestito con la disciplina della frusta e della marchiatura, essi sono diventati un "esercito di riserva" per la produzione di fabbrica, ossia un bacino di disoccupazione destinato a una regolazione dei salari verso il basso. Per Jackson, il fascismo e il razzismo sono un passato che non tramonta, un passato che è stato profondamente metabolizzato dalla società americana. In fondo, la sua provocazione consiste nel dire che *il New Deal è la versione americana del fascismo*. Questa forma di ristrutturazione del capitalismo ha sì prodotto nuove libertà, ma ha continuato a utilizzare dispositivi di assoggettamento, internamento e dominio del passato schiavistico che non hanno nulla da invidiare alle forme di fascismo più dure. Assumendo questa posizione, Jackson è consapevole di poter dar adito a confusioni ed equivoci; tuttavia egli ritiene che si correrebbe un rischio ancora maggiore a lasciar cadere completamente la parola fascismo, dal momento che il modello della società americana degli anni 60 è ancora quello del New Deal. Dal carcere, egli invita la comunità afroamericana a porsi le domande che lui stesso si è posto per anni.

**Chi ha sopportato più di chiunque altro il peso del lavoro? Il peso del morire? Il peso della prigione (in isolamento)? Chi è l'ultimo degli ultimi nella vita sociale, economica e politica? Chi ha meno interessi immediati, o nessun interesse del tutto, alla sopravvivenza della società e dello Stato attuale? E, se le cose stanno così, come possiamo credere ancora all'ipotesi di una nuova generazione di fascisti illuminati che smantelli da sé le basi della gerarchia? (Jackson 1971, 115).**

È estremamente significativo il fatto che i *riots* cominciarono a esplodere nei ghetti delle metropoli pochi giorni dopo la firma, da parte del Presidente Johnson, delle due storiche leggi che sancivano la fine legale dell'*apartheid*. Tali leggi eliminavano le forme di razzismo anacronistiche presenti nel Sud

del paese de-segregando bar, ristoranti, sale d'aspetto, mezzi di trasporto; ma non arginavano affatto il razzismo patologico e la tendenza dei "cavalieri blu" a premere facilmente il grilletto contro i cittadini neri. Le rivolte nascevano nella maggior parte dei casi in risposta all'uccisione di un giovane nero che aveva per esempio rubato un'auto, ma anche in seguito alla violenza con cui la polizia disperdeva la folla di neri che seguiva un arresto per eccesso di velocità. Da questi episodi nascevano vere e proprie insurrezioni spontanee di massa. Dopo New York, Philadelphia e Chicago, il *riot* di Watts, *Inner City* di Los Angeles, scoppiato l'11 agosto 1965, dimostrò al movimento per i diritti civili che la tattica della non violenza veniva considerata un'umiliazione inutile, una defezione della dignità davanti alla violenza razzista. Insomma, a fronte del linciaggio istituzionale perpetrato quotidianamente dalle forze di polizia era sempre più difficile rispondere cristianamente porgendo l'altra guancia. Durante la rivolta di Watts, i neri cominciarono a usare bottiglie molotov, eressero barricate e presero d'assalto le armerie. "*Burn, baby, burn*" era il mantra dionisiaco che accompagnò il gigantesco saccheggio che si protrasse nelle notti del *riot*, a cui parteciparono anche donne e bambini. La furia collettiva non fu comunque indiscriminata: essa fu diretta piuttosto contro le proprietà dei bianchi, contro chi sfruttava il ghetto dall'esterno, evitando di danneggiare i negozi di neri o di commercianti ben accetti dalla comunità (Conot 1967).

Anche per Martin Luther King l'esperienza di Watts rappresentò l'inizio di un ripensamento complessivo della sua lotta, che tuttavia mantenne fino alla fine nei limiti del suo credo cristiano non violento. Accolto a Watts con fischi e insulti, dichiarò amaramente: «Ho lavorato per dare a questa gente il diritto di mangiare hamburger negli stessi ristoranti dei bianchi, e adesso devo fare qualcosa... per aiutarli ad avere i soldi per comprarli» (M. L. King in Bertella, Farnetti 1995, 21). In un certo senso, l'esplosione della violenza di massa obbligò il movimento per i diritti civili ad affiancare alla lotta per l'eguaglianza giuridica quella contro le diseguaglianze economiche. In effetti quando Martin Luther King venne assassinato, il 4 aprile 1968, era impegnato a organizzare una manifestazione in difesa del reddito dei disoccupati: in quei giorni la Camera votava un taglio di 100 milioni di dollari ai programmi di "guerra alla povertà" per finanziare la guerra in Vietnam. L'assassinio di King innescò i *riots* in più di cento città. Alla vedova del reverendo, che invitava i neri a rinunciare alla violenza per vendicare il marito, i *leader* rivoluzionari risposero con un appello alla lotta senza quartiere.

Dopo l'assassinio di Martin Luther King la stagione dei *riots* raggiunse il suo acme, per poi segnare il passo. Diradatesi le brume insurrezionali, mentre le altre organizzazioni si erano sciolte o ammorbidite, e gli attivisti del *Black Power* erano stati cooptati nelle istituzioni, il BPP rimaneva l'unica organizzazione nera ad affrontare il rompicapo delle modalità che la pratica rivoluzionaria può e deve assumere all'interno della metropoli imperialista. Per il BPP il metodo di lotta del *riot*, che ammassa gente in strada, scaglia pietre e bombe molotov, distrugge la proprietà, è un metodo di resistenza sporadico ed effimero che costa alla popolazione sofferenze sproporzionate rispetto ai suoi risultati. Nel breve scritto *Dopo il fallimento della rivoluzione*, Jackson fornisce utili indicazioni sui metodi strategici corretti di una resistenza prolungata.

**Dobbiamo cercare di concordare sul fatto che non partecipare allo Stato nemico e alla sua vita sociale, economica e politica, ritirarsi, sia il primo passo verso la sua distruzione. [...] L'unica via è rifiutare il compromesso**

**con lo Stato nemico e la sua classe dirigente. Si è scesi a compromessi negli anni 30, negli anni 40, negli anni 50. [...] I partiti d'avanguardia appoggiarono l'avventura bellica del capitalismo, la Seconda guerra mondiale. Non solo. Contribuirono al propagarsi del mercato dei consumi di massa che seguì la fine della guerra, quel mercato delle pulci che alterava le richieste più genuine degli operai. Ci troviamo oggi di fronte a un insieme di antagonismi di classe profondamente mutati, con la complessità di un assetto economico fascista particolarmente elaborato, in cui le élite che controllano la situazione si sono conquistate la collaborazione di larghi settori della classe operaia più umile. [...] Il movimento rivoluzionario, in questa nuova fase, può e deve svilupparsi nella lotta per non partecipare (Jackson 1971, 113-114).**

Ma in che direzione si va nel momento in cui ci si separa?

**La creazione di comuni saldamente impiantate all'interno delle grandi metropoli. [...] Esse sono la risposta ovvia a tutti gli interrogativi e problemi teorici o pratici che sorgono se si vuole fare una rivoluzione in Amerika. [...] Ricavarsi lo spazio per una comune in una grande città implica rivendicare determinati diritti, e dire chiaro e tondo che questi diritti ce li abbiamo, anche se finora non sono stati rispettati. [...] Si tratta poi di costruire un'infrastruttura politica, sociale ed economica autonoma. [...] L'attuazione di questo nuovo programma nutrirà e assisterà tutto il popolo a un livello se non altro di sussistenza [...] Dobbiamo costruire le comuni con una mano sola: le dita dell'altra sono serrate attorno a un fucile, a un'arma per la difesa personale. [...] Dalle città noi non possiamo ritirarci. Per completare il sillogismo rivoluzionario, saranno i fascisti a essere costretti a ritirarsi. Saranno costretti a ritirarsi con i nostri fucili dietro che ci copriranno mentre edificheremo le nuovi comuni (ivi, 115-116).**

In questa nuova fase, l'incremento insurrezionale non può che derivare dal proliferare dell'auto-organizzazione delle comuni, dal loro legame e dalla loro articolazione. A questo punto, per Leroy Eldridge Cleaver, Ministro dell'informazione del BPP, bisogna concentrare gli sforzi sulla creazione di un Fronte di liberazione Nord-americano che metta insieme le forze rivoluzionarie di ogni comunità. «Non si tratterà di un'organizzazione esclusivamente nera; è un'organizzazione che comprenderà i rivoluzionari della comunità bianca, della comunità messico-americana, della comunità portoricana e della comunità nera» (Lockwood 1970, 106). È dallo sviluppo di questo fronte unito di tutti gli oppressi, che dipenderà la possibilità di attaccare l'imperialismo dall'interno. Nel biennio 1968-1969, le Pantere superarono le analisi incentrate sull'oppressione razziale dei nazionalisti neri e provarono a produrre un'articolazione più stretta tra le lotte di liberazione anticoloniale e la lotta di classe anticapitalistica.

Stokely Carmichael, tra i più noti esponenti del Black Power, sosteneva che nella fase della secessione, per raggiungere l'obiettivo della sovranità nazionale, tutte le varie organizzazioni afroamericane dovevano agire di concerto per conquistare alla causa l'esigua borghesia nera.

Perché la borghesia possiede doti tecniche che devono essere utilizzate a beneficio del nostro popolo e non a beneficio di questo paese che è contro il nostro popolo. [...] Noi abbiamo bisogno gli uni degli altri, dai rivoluzionari ai conservatori: quello che ci serve è un *fronte nero unito*. Magari c'è qualcuno che non capisce il fratello Rap Brown

quando parla dei nostri possibili alleati. Lui dice che noi dobbiamo allearci con i chicanos, con i portoricani e con tutti i diseredati della terra. Lui non parla dei bianchi poveri. Questa è una cosa che va capita. Non nego che i bianchi poveri di questo paese siano oppressi, ma dico che ci sono due tipi di oppressione: da un lato lo sfruttamento, dall'altro la colonizzazione. E bisogna capire la differenza tra le due cose: lo sfruttamento si ha quando uno sfrutta un altro della propria razza; la colonizzazione si ha quando uno sfrutta un altro di razza diversa. *Noi* siamo colonizzati, *loro* sono sfruttati (Carmichael 1968, 162-163).

**La contrapposizione con i bianchi è netta, e suona come una critica indiretta all'ipotesi, sostenuta dal BPP, della costituzione di un Fronte unito di liberazione interrazziale.**

Il comunismo non è un'ideologia che va bene per i neri. Punto. Il socialismo non è un'ideologia che va bene per i neri. Punto. E vi dico perché. E che vi sia chiaro in testa come il cristallo. Noi non diciamo che, siccome sono i bianchi a chiamarci comunisti, a noi non ci importa come ci chiamano e che non fa differenza. Le ideologie del comunismo e del socialismo si riferiscono a una struttura di classe. Si riferiscono a uno stato di cose in cui gli uomini opprimono gli uomini dall'alto in basso. Ma noi non ci troviamo di fronte allo sfruttamento soltanto. Noi ci troviamo di fronte a qualcosa di ben più importante, poiché noi siamo vittima del razzismo. Il comunismo e il socialismo non parlano del problema del razzismo. E il razzismo, per i neri di questo paese, è molto più importante dello sfruttamento. Infatti, indipendentemente dal denaro che riuscite a fare nella comunità nera, quando andate nel mondo dei bianchi restate sempre degli *sporchi neri* (ivi, 165).

Il BPP prese le distanze dal discorso di Carmichael, dichiarando che si trattava di un modo di operare alla Ku Klux Klan. Newton, Cleaver e Jackson erano impegnati a far emergere il legame fra il razzismo e l'economia capitalistica, pur rendendosi conto che era necessario separare i due concetti. In termini di comportamenti, gesti, tic, passioni, stili di vita e di pensiero, di pratiche quotidiane e di esercizio di potere, il razzismo poteva continuare a esistere anche dopo che fossero stati risolti i problemi economici che lo avevano originato. Essi non si convinsero mai del fatto che distruggendo il capitalismo si sarebbe automaticamente distrutto il razzismo, ma restarono comunque dell'avviso che non era possibile distruggere il razzismo senza tagliar via le sue radici economiche, e che bisognava pensare con molta più creatività a questi complessi rapporti d'interdipendenza. Inoltre, per il BPP era evidente che le sole società indipendenti dell'Africa degli anni 60 erano socialiste, mentre le società che avevano permesso la sopravvivenza del capitalismo erano ancora in uno stadio neocoloniale, governate da "fantocci neri filofascisti". La svolta socialista del partito era dunque una logica conseguenza dell'analogia fra le lotte per la liberazione della colonia afroamericana e quelle delle nazioni del Terzo mondo per la loro autodeterminazione. Nell'intervista dalla prigione dell'agosto 1968, Newton fece chiarezza su questo passaggio ideologico del partito.

Il BPP è un gruppo nazionalista rivoluzionario, che vede una contraddizione fondamentale tra il capitalismo in questo paese e i nostri interessi. Siamo consapevoli del fatto che questo paese è diventato molto ricco basandosi sulla schiavitù e che la schiavitù è il capitalismo portato alle sue estreme conseguenze. Abbiamo due mali da combattere: il capitalismo e il razzismo. Dobbiamo distruggere sia il razzismo sia il capitalismo (The Movement 1968, 218).

**La scelta del nazionalismo rivoluzionario mutava anche l'atteggiamento nei confronti della borghesia nera.**

Noi siamo per tutti quelli che sostengono gli interessi dei diseredati neri, che sono circa il 98 per cento dei neri qui in America. Non siamo controllati né dai radicali bianchi della madrepatria né dalla borghesia nera. Abbiamo un cervello nostro e se la borghesia nera non può sottoscrivere tutto il nostro programma, si pone essa stessa come nostra nemica, e sarà attaccata e trattata come tale (ivi, 219).

All'inizio del 1969 il BPP cominciò a fare riferimenti sempre più frequenti all'Internazionalismo di matrice marxista-leninista, accantonando l'ideologia che aveva insistito a identificare e a confondere la costruzione di una nazione con la rivoluzione. Solo l'idea della comunità nera come colonia interna, appresa dalle analisi di Fanon, continuava a costituire un riferimento centrale per il partito.

Per Newton come per Cleaver, l'adesione al marxismo-leninismo non fu meccanica. I principi generali della teoria rivoluzionaria dovevano essere letti, studiati, ma non copiati. Partendo da queste premesse, tentarono di adattare le idee del marxismo-leninismo alla situazione specifica degli afroamericani in modo creativo e indipendente. Il grande merito di Newton e Cleaver è stato quello di aver trasformato il sottoproletariato (*Lumpenproletariat*) nero da popolo emarginato che vive al di sotto della società in avanguardia rivoluzionaria (§ *infra* Georges Bataille). In fondo, il BPP è stato l'ascensore che ha consentito al *Lumpen* di uscire dall'inferno e guadagnare la superficie. Per Cleaver, la maggior parte degli afroamericani appartiene a questa categoria disprezzata e maledetta dal marxismo ortodosso.

Va bene, noi siamo *Lumpen*. Sottoproletari sono tutti quelli che non hanno legami sicuri o interessi coinvolti nei mezzi di produzione e nelle istituzioni della società capitalistica. Quella parte dell'esercito industriale di riserva perpetuamente mantenuto in riserva; che non ha mai lavorato e mai lo farà; chi non può trovare un lavoro, chi non è qualificato né adatto, chi è stato escluso dall'automazione e dalla cibernetica. [...] Anche il cosiddetto "elemento criminale", chi vive di espedienti, sopravvivendo con ciò che sottrae agli altri, chi punta una pistola in faccia all'affarista e dice "sgancia". Chi neppure vuole un lavoro, chi odia il lavoro (L. E. Cleaver in Bertella, Farnetti 1995, 144).

La classe operaia americana, per effetto della sindacalizzazione, dell'economicismo e del benessere, era perfettamente integrata nel sistema sociale del capitalismo e dunque irrecuperabile alla lotta rivoluzionaria; mentre il sottoproletariato nero, essendo escluso dalla società del benessere, poteva assumere un ruolo d'avanguardia nella lotta anticapitalistica.

Sono proprio le condizioni di vita del *Lumpen* a originare le cosiddette reazioni spontanee contro il sistema e poiché si trova in condizione di estrema oppressione, ha una reazione estrema contro il sistema nella sua totalità. Il *Lumpen* si sente scartato da tutte le organizzazioni, anche dai sindacati, dai partiti comunisti che lo disprezzano e lo giudicano con sufficienza, considerandolo, secondo le parole di Marx, padre dei partiti comunisti, "la feccia dell'umanità". È costretto a creare forme proprie di ribellione, coerenti con le sue condizioni di vita e con il suo rapporto con i mezzi di produzione e le istituzioni di questa società. Ciò deve spazzare via tutte le strutture che gli stanno intorno, compresa l'ala reazionaria del proletariato quando ostacola la rivoluzione (ibidem).

Sulla base di questa analitica del *Lumpen* è possibile comprendere le alleanze che il BPP ha stretto fin dalla sua origine con i gruppi radicali bianchi del movimento studentesco. In altri termini, nel campo del *Lumpen* – le diverse correnti dell'Autonomia italiana degli anni 70 utilizzeranno l'espressione "non garantiti" (Guattari, Rolnik 1986) –, non troviamo solo persone escluse dai processi di produzione e dalla vita sociale, ma anche gente proveniente dalle classi medie o dalle élites. Persone ben garantite, con dei salari medi o alti, che, sopportando così male il loro inserimento in un paese in cui il fascismo ha trovato il suo assetto più efficace e mistificato, hanno preferito rinunciare al loro statuto sociale per sentirsi bene con se stessi. In fondo, la paura di perdere delle garanzie non è niente a confronto del terrore di perdere se stessi. Negli Stati Uniti la gente attiva

non è gente ridotta all'ultimo scalino della miseria, perché quella a cui è soggetta la gente – e persino la gente nera

– negli Stati Uniti è una forma di miseria diversa da quella classica. C'è un tipo di sofferenza spirituale così intollerabile che chi la subisce è altrettanto infelice di chi sta morendo di fame. Si tratta di un altro tipo di miseria. Proprio perché la fame non è l'unico tipo di miseria, possiamo dire che gli americani versano in uno stato di estrema miseria; molti di loro non lo sanno, ma quanti ne sono consapevoli e sanno da dove deriva questa miseria nutrono verso il sistema un odio così profondo che l'unica soluzione che intravedono è quella di distruggerlo (McGrath 1970, 91).

### Jerry Rubin, agitatore esterno dell'università di Berkeley, ricorda che

spiritualmente il patto Yippie-Pantera fu firmato nel 1965, quando gli studenti di Berkeley rivoluzionavano l'università e fermavano i treni militari per l'approvvigionamento della guerra in Vietnam [...]. Eldridge Cleaver stava in prigione e legge sui giornali che i figli dei suoi carcerieri bianchi sputano in faccia ai loro arroganti padri! I figli dell'oppressore si uniscono all'oppresso! [...] I giovani bianchi cominciano a respingere la società bianca. [...] Giovani bianchi cominciano a espellere l'America fascista dalla propria mente e dal proprio corpo con la droga, il sesso, il saccheggio, il vagabondaggio. [...] Eldridge voleva stringere un'alleanza tra i negri cattivi e i bianchi cattivi. *Lumpen*-criminali di tutti i colori, unitevi! Se i pigs hanno sparato per primi, noi, i negri bianchi e neri, spareremo per ultimi (Rubin 1970, 195-196).

La costituzione di un Fronte di liberazione nordamericano interrazziale, che avrebbe dovuto congiungersi con tutte le forze mondiali antimperialiste rimase solo un'ipotesi di lavoro. Quel che è certo, invece, è che durante tutto il decennio degli anni 60 il movimento espansivo delle comuni produsse uno sfaldamento della relazione sociale basata sulla gerarchia produttiva e il confinamento razziale. Se il fascismo realizza la forma più serrata di organizzazione sociale – nel senso che rende la società compatta e omogenea –, l'auto-organizzazione della comune è un'esperienza che, sciogliendo gli incatenamenti previsti e liberando i possibili compressi, inaugura una forma di vita non fascista. Nell'America degli anni 60 il proliferare delle comuni creò un arcipelago di nuovi territori che, sovrapponendosi a quelli esistenti, faceva emergere una sorta di "nuovo mondo" antitetico a quello imperiale. Non si trattò di un puzzle, i cui pezzi adattandosi avrebbero ricostruito un tutto uniforme, quanto piuttosto di un muro di pietre libere, non cementate, in cui ogni elemento valeva per se stesso, ma anche in rapporto agli altri. In questi nuovi territori dai confini frastagliati, le differenze riuscivano a convivere e coabitare. Il vecchio e il nuovo si erano ibridati, fino a diventare quasi inestricabili.

La sconfitta complessiva del *Movement* degli anni 60 è stata particolarmente dura per la componente degli afroamericani. Al di là della legittimazione accademica degli studi afroamericani e una maggiore partecipazione della classe media alle cariche politiche nel sistema bipartitico tradizionale, le masse nere continuano a trascorrere la loro esistenza tra le mure invisibili del ghetto e quelle tangibili delle prigioni. Molte delle cose contro cui avevano combattuto le Black Panthers esistono ancora oggi.

## PIER PAOLO PASOLINI

### Il Re è altrove: dal "fascismo archeologico" al "nuovo fascismo"

Alessandro Manna

Perché il vecchio fascismo, sia pure attraverso la degenerazione retorica, distingueva. Mentre il nuovo fascismo – che è tutt'altra cosa – non distingue più: non è umanisticamente retorico, ma americanamente pragmatico.

(Pier Paolo Pasolini, *Il vero fascismo e quindi il vero antifascismo*, giugno 1974)

Ora so che non basta sganasciare la dirigenza politico-economico-social-divertentistica italiana. La vera rivoluzione deve cominciare da ben più lontano, deve cominciare in interiore homine.

(Luciano Bianciardi, *La vita agra*, inverno 1961-62)

### La fine di un mondo: Pasolini e gli anni 70

'è un appunto di *Petrolio* che può essere considerato come una fedele traduzione in chiave romanzesca della strana piega che le riflessioni sulla politica e sul potere di Pier Paolo Pasolini hanno preso nel corso degli ultimi anni della sua vita. In questo frammento, che porta il numero 126 ed è intitolato *Manifestazione fascista*, l'intellettuale friulano riflette attraverso la filigrana dei pensieri di Carlo – l'oscuro e "sdoppiato" faccendiere protagonista del libro – su una certa attualità del fenomeno fascista a suo parere del tutto inedita, tutta da sondare. Un'attualità che non corrisponde quasi per nulla alle rappresentazioni del fascismo storico così come ancora prendono corpo nello stile di pensiero e nell'azione dell'*establishment* antifascista della prima metà degli anni 70.

Reduce da un incontro con vecchi amici d'infanzia, passeggiando senza meta per le strade di Torino, Carlo si imbatte in un corteo di neofascisti. Decide allora di fermarsi e appostarsi sotto un portico, raggiungendo un piccolo gruppo di curiosi: vuole osservare a una certa distanza quel che accade in strada. Un drappello di camerati brandisce cartelli e gagliardetti, urla slogan che chiedono la liberazione di certi attivisti reclusi. Camicie rigorosamente nere. Saluti rigorosamente romani, esibiti in maniera spettacolare e provocatoria in direzione dei *flash* dei fotografi. Scene di ordinario fascismo. Qualcosa, però, non convince il protagonista di *Petrolio*. Ciò a cui sta assistendo è una manifestazione fascista di come se ne vedono quotidianamente nell'Italia degli anni 70. Normale amministrazione della lotta politica, si direbbe. Semplice operato di un certo tipo di azione politica che prova a far presa nello spazio pubblico investendolo con i simboli più tipici della sua mitologia, con le sue produzioni rituali più caratteristiche. Ma agli occhi di Carlo, dietro al "sublime" splendore della simbologia neofascista si annida un nuovo potere che Pasolini, a partire dal 1973, ha cominciato a distinguere scrupolosamente dalle forme tradizionali di fascismo. Un "nuovo fascismo" la cui ascesa coincide con l'avvento delle società del consumo di massa e il crollo delle culture popolari e contadine che avevano costituito la base dello stile di vita degli italiani fino agli anni 60. Proprio quelle culture popolari e contadine tipiche di un'Italia che non c'è più, e sulle quali, nel corso dei decenni precedenti, si erano innestati una serie di discorsi e di pratiche – di ideologie e di politiche: il fascismo del ventennio, il dominio democristiano e l'"egemonia" antifascista – che ora si ritrovano senza alcun fondamento. Scrivendo *Petrolio*, Pasolini osserva disincantato, attraverso gli occhi di Carlo, le manifestazioni residuali di un universo in via di estinzione.

**No. Questi non sono più i fascisti. Tra loro ci sono dei "ritardati", che sono i fascisti classici, ma non contano più (o contano come le sopravvivenze in un nuovo contesto storico). La delusione è atroce. La fine del fascismo segna la fine di un'epoca e di un universo. È finito il mondo contadino e popolare (Pasolini 1992, 501).**

La prima metà degli anni 70: ecco il «nuovo contesto storico» a cui pensa Carlo. Sulla scia del *boom* economico del decennio precedente, e nel cuore di una crisi petrolifera che ha assunto dimensioni ormai planetarie, la società italiana attraversa un cono d'ombra in cui vecchie seduzioni del passato e slanci verso il futuro, tendenze regressive alla reazione e sintomi indiscutibili di progresso, lampi di premodernità ed elementi tipici della modernità non smettono di affrontarsi in maniera binaria, secondo linee di frattura differenti, siano esse politico-ideologiche o geografico-economiche. L'Italia è il paese in cui convivono il più influente Partito comunista riformista dell'Europa occidentale e i tentativi più violenti di sabotaggio neofascista dell'ordine democratico. Un paese in cui le frontiere più all'avanguardia della tecnocrazia amministrativa si materializzano – in maniera paradossale – tanto nel «comunismo consumista» dell'ipermoderna Bologna, quanto nel semifeudalesimo dei «viceré» democristiani al governo della vecchia Napoli (Pasolini 1975b, 581). Il nuovo decennio si è aperto (si direbbe ancor prima di cominciare) con la strage di Piazza Fontana del dicembre 1969, per continuare con il tentato colpo di Stato di Junio Valerio Borghese (dicembre 70), l'esito neofascista della rivolta di Reggio Calabria (luglio 70-febbraio 71). Nell'autunno del 1973, Enrico Berlinguer pubblica sulle pagine di *Rinascita*

una serie di articoli in cui, guardando al *golpe* cileno di Pinochet, getta le basi del "compromesso storico" a venire. L'anno seguente c'è la strage neofascista di Piazza della Loggia, seguita solo pochi giorni dopo dalla vittoria delle sinistre al referendum sul divorzio, e dall'attentato al treno Italicus a San Benedetto Val di Sambro, nei pressi di Bologna. Il fascismo, quello del Duce e del ventennio, dell'"Impero" e della camicia nera, sembra essere più vivo che mai. Così vivo che irrompe con violenza inaudita nella vita quotidiana degli italiani a suon di armi e bombe – per raddrizzare il paese, evidentemente, l'olio di ricino non basta più. Tanto vivo da spingere le forze antifasciste del Paese a tenere alta la guardia contro un nemico eterno e inesauribile. Quella del fascismo è in fondo una storia infinita, cominciata decenni addietro e destinata a giocare il ruolo di una costante indiscutibile e rischiosa della vita pubblica italiana. Una specie di essenza tutta nostrana, insomma, con cui non potremo mai sognare di non fare un giorno i conti. Che cosa spinge Pasolini a pensare che il fascismo è finito? Che cosa potrebbe rendere giustificabile qualcosa che un semplice colpo d'occhio ai titoli dei quotidiani dell'epoca farebbe immediatamente apparire come ingiustificabile? Ancora più ingiustificabile, e scandaloso, considerando che per Pasolini questa fine del fascismo implica anche la deriva dell'antifascismo. Nel senso che il primo starebbe trascinando con sé il secondo in un processo generale di esaurimento di una fase della storia novecentesca che implode, quasi fosse uno strato geologico in via di erosione. O peggio, nel senso di un esaurimento progressivo di entrambi in una crisi che li accomuna, in un processo che li assorbe superandoli e recuperandone, quando serve, le ragioni: la fine di quel mondo contadino e popolare, rimpianto dal protagonista di *Petrolio*, sul quale lo scrittore aveva costruito il suo *engagement* poetico-politico dei due decenni precedenti.

Questa fine di un mondo – o "apocalissi culturale", secondo la formula di De Martino (1977) – corrisponde all'emergenza universale e progressiva delle società neocapitaliste e all'affermarsi di nuove forme di fascismo che hanno a che fare, agli occhi di Pasolini, molto meno con la violenza dei neofascisti e molto più con la "felicità" del "consumo" che caratterizza ormai il comportamento quotidiano dell'italiano medio. Insomma, lo "straccetto rosso" del poema *Le ceneri di Gramsci* (Pasolini 1957) – simbolo della speranza in una nuova "via italiana al socialismo": sono gli anni dei fatti di Ungheria e di Kruscev –, si è come scolorito. Il rosso e il nero sono definitivamente evaporati nell'atmosfera incolore dell'omologazione tipica delle società neocapitaliste. I rumori della battaglia storica tra fascismo e antifascismo si sono estinti nella pace generalizzata delle società del consumo di massa. E la visione del mondo e della politica che aveva alimentato il lavoro dello scrittore nel corso dei due decenni precedenti si ritrova come delegittimata di colpo, brutalmente smentita dalle trasformazioni in atto della realtà. Da *Ragazzi di vita* e *Una vita violenta* – gli "scandalosi" romanzi degli anni 50 –, passando per *Il Vangelo secondo Matteo* (1964), sino alla *Trilogia della vita* (1971-74), Pasolini aveva rincorso un ideale "palingenetico" (Ferretti 1996) di ritorno dell'umanità a una condizione di purezza originaria che si era incarnata, di volta in volta – di romanzo in poema, e poi, soprattutto, di film in film –, nelle figure paradigmatiche dei giovani sottoproletari di periferia, del Cristo di Matteo, della "gioiosa" sessualità della primissima modernità. Una specie di innocenza originaria della storia a cui il disastro dell'attualità negherebbe tuttavia qualsiasi possibilità di realizzazione effettiva. Un autentico «crollo del presente», come si legge nell'*Abiura dalla Trilogia della vita*, che «implica anche il crollo del passato» (Pasolini 1975c, 601). Alla stre-

gua dell'*Angelus Novus* di Klee (Benjamin 1955), Pasolini sembra volgere lo sguardo indietro nel tempo e nella storia, verso un passato ormai sbiadito, estinto, per riconoscere che «la vita è un mucchio di insignificanti e ironiche rovine» (Pasolini 1975c, 601).

## Il fascismo infinito e la strategia del corsaro

Nonostante il crollo di ogni speranza, lo scrittore sembra non darsi per vinto. La sua postura tragica non lo spinge ad assumere posizioni per così dire "beckettiane": raccontarsi discorsi in attesa della fine, come Estragon, Pozzo, Lucky o Krapp, non fa decisamente per lui. Tantomeno sceglie di imboccare la strada di una qualsiasi forma di *Innere Emigration*, di un ripiegamento privato, intimistico, che lo tenga lontano dalla realtà e dalla politica, aspettando magari di lasciarsi un giorno il peggio alle proprie spalle. Si potrebbe al contrario dire, come recita un celebre passaggio delle *Tesi sulla filosofia della storia* di Walter Benjamin, che «la tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro» (Benjamin 1955, 80). La stessa crisi – una crisi congiunturale, storica e personale – gli mette a disposizione degli strumenti inediti di interpretazione della realtà.

In questo periodo intraprende in effetti due progetti ambiziosi: un film, *Salò o le 120 giornate di Sodoma*, e un romanzo che non finirà mai di scrivere, *Petrolio*. Contemporaneamente si infittiscono le collaborazioni con il mondo della carta stampata: il *Corriere della sera*, soprattutto, ma anche *Paese sera*, *Epoca*, il *Mondo*. Ed è proprio nel corso delle sue ripetute incursioni nell'attualità dalle pagine dei giornali che Pasolini getta le basi di una riflessione radicale sulla società e sull'emergere di quel che definisce con sempre più convinzione il "nuovo fascismo" del consumo di massa. Si tratta di un lavoro di lettura del presente che non riceverà mai una sistemazione teorica definitiva, ma l'essenziale di quel c'è da leggere e sapere si trova nelle due ben note raccolte di articoli intitolate *Scritti corsari* e *Lettere luterane*. Titoli per nulla casuali: tanto il riferimento a Lutero quanto l'aggettivo "corsaro" sono perfettamente in linea con l'umore antiistituzionale e contestatario della postura pasoliniana. La figura del corsaro, in particolare, non dà solo un'ottima idea dello stile scelto da Pasolini per sferrare i suoi attacchi al potere: i suoi corsivi sono quasi sempre delle incursioni puntuali, rapide e velesissime nell'attualità – toccata e fuga, proprio come l'attacco di un pirata. Il corsaro è anche una delle figure emblematiche della rivolta sociale in età moderna. Se lo storico inglese Christopher Hill ha opportunamente sottolineato i legami tra l'universo corsaro seicentesco e il radicalismo angloamericano (Hill 1985), Paola Carmagnani suggerisce di pensare la pirateria come una vera e propria «contro-società» animata da un progetto etico-politico di «ribellione sanguinario ma coraggioso ad un ordine istituzionale ingiusto, in cui le leggi dello Stato e quelle della religione si alleano sistematicamente per proteggere i ricchi e opprimere i deboli» (Carmagnani 2004, 19-20). E non è un caso che proprio la pirateria abbia interessato due tra i maggiori esponenti della teoria politica della sovranità: Thomas Hobbes e Carl Schmitt (Hobbes 1651; Schmitt 1942).

In effetti, la denuncia dei poteri dello Stato e della Chiesa sono oggettivamente al cuore della tessitura pasoliniana degli *Scritti corsari*. Non era stato Pasolini a chiedere, in un celebre articolo intitolato *Il romanzo delle stragi* (Pasolini 1974f), una "nuova Norimberga" per i potenti democristiani, signori incontrastati dell'intreccio di potere politico e religioso? Sì, ma c'è

dell'altro. Qualcosa che ha a che fare proprio con questa strana volontà di far giocare in uno stesso discorso tempi storici diversi, di confrontare poteri attuali e poteri passati – democrazia e nazifascismo – che la maggior parte dei lettori accademici di Pasolini hanno fatto presto a catalogare sotto la comoda etichetta della "provocazione". Un qualcosa su cui Pasolini non smette di riflettere, spronandolo a mettere in campo la sua strategia piratesca. Per abordare il senso e la portata di questa strategia, prendiamo come punto di partenza il celebre *Articolo delle lucciole*, pubblicato nel febbraio del 1975 sul *Corriere della sera*. Il titolo originale dell'intervento, *Il vuoto di potere in Italia*, riprende uno dei temi matriciali del nuovo stile di pensiero pasoliniano: quello dello svuotamento di potere degli schieramenti politico-ideologici classici dell'Italia del dopoguerra e dell'affermazione di un nuovo potere fascista in seno alle società neocapitalistiche. Polemizzando con Franco Fortini, Pasolini si cimenta in una rilettura originale della storia italiana degli ultimi trent'anni in cui il fascismo non appare più come un'entità culturale e politica per così dire eterna, fissata una volta per tutte nella sua identità, ma come un fenomeno in grado di cambiare pelle e sostanza, di trasformarsi a più riprese per riadattarsi nei modi più imprevedibili alle trasformazioni della società italiana del dopoguerra. Per comprendere queste trasformazioni, scrive Pasolini, non basta considerare il "regime" democristiano come un semplice prolungamento nel tempo del regime fascista. Non basta più, insomma, riconoscere che il dominio istituito nel paese dalla Dc a partire dal 1948 si è basato su un rapporto di continuità «completa e assoluta» con il fascismo del ventennio. Allo stesso modo, sarebbe troppo scontato affermare che la democrazia che gli antifascisti democristiani al potere hanno costruito in opposizione alla dittatura fascista sia stata, in fondo, una democrazia «spudoratamente formale» (Pasolini 1975a, 405). Certamente il potere dei governi democristiani si è costruito

**su una maggioranza assoluta ottenuta attraverso i voti di enormi strati di ceti medi e di enormi masse contadine, gestiti dal Vaticano. Tale gestione del Vaticano era possibile solo se fondata su un regime totalmente repressivo. In tale universo i "valori" che contavano erano gli stessi che per il fascismo: la Chiesa, la patria, la famiglia, l'obbedienza, la disciplina, l'ordine, il risparmio, la moralità (ivi, 405-406).**

Ora, l'idea di Pasolini è che questa tesi assai classica della continuità tra "fascismo fascista" e "fascismo democristiano" non regge più. Di per sé, essa dimostra certamente che fascismo e organizzazione totalitaria dello Stato non vanno necessariamente assieme: un'organizzazione politica formalmente democratica può essere costruita su basi concretamente fasciste. La pura forma della democrazia, insomma, si può ben conciliare con la sostanza di valori tradizionali, repressivi e antidemocratici. Ma non è questo il punto: in effetti, dell'ipotesi di un passaggio per così dire endemico, strutturale, dal fascismo fascista al fascismo democristiano Pasolini conserva solo l'idea che il fascismo come tale è un fenomeno camaleontico, capace di adattarsi ai contesti storici più diversi. Tanto camaleontico da liberarsi di quegli stessi valori di cui si crede esso sia fatto sin nella sua sostanza più intima. Così mutevole da sopravvivere alle metamorfosi di quella stessa sostanza di cui si crede, invece, che esso sia fatto per natura. La verità del fascismo è che *non c'è un solo fascismo*, si direbbe. Ma Pasolini ci invita a cogliere la portata di tale verità nella maniera più radicale possibile: come se dicesse che la verità

del fascismo è che *infinite forme di fascismo* sono possibili, e questo proprio perché il fascismo in sé è come una specie di forma pura a priori capace di evolversi radicandosi in discorsi e pratiche inedite, valori e forme d'azione che non ci aspetteremmo mai di ricollegare al "fascismo" così come siamo abituati a pensarlo – e a criticarlo.

Gli anni 70 vedono nascere ai suoi occhi un tipo di fascismo tutto nuovo che non ha nulla da spartire né con quello del ventennio, né con quello democristiano. L'emergenza di questo fenomeno ha convinto Pasolini del fatto che

**il confronto reale tra "fascismi" non può essere dunque "cronologicamente" tra fascismo fascista e fascismo democristiano, ma tra il fascismo fascista e il fascismo radicalmente, totalmente, imprevedibilmente nuovo che è nato da quel "qualcosa" che è successo una decina di anni fa (Pasolini 1975a, 404).**

Che cosa è successo "una decina di anni fa"? A cosa deve essere attribuito l'esordio di questo fascismo tutto nuovo? Il *qualcosa* di cui parla Pasolini ha a che fare certamente con le radicali trasformazioni economiche che hanno investito la società italiana nel corso degli anni 50 e 60: da paese agricolo, l'Italia si è trasformata rapidamente in paese industriale. Ma le mutazioni dell'economia italiana hanno prodotto una serie di cambiamenti ancora più radicali nella cultura e nello stile di vita degli italiani.

**I "valori", nazionalizzati e quindi falsificati, del vecchio universo agricolo e paleocapitalistico, di colpo non contano più. Chiesa, patria, famiglia, obbedienza, ordine, risparmio, moralità, non contano più. E non servono neanche più in quanto falsi. Essi sopravvivono nel clericofascismo emarginato (anche il Msi in sostanza li ripudia). A sostituirli sono i "valori" di un nuovo tipo di civiltà, totalmente "altra" rispetto alla civiltà contadina e paleoindustriale. Ma in Italia essa è del tutto particolare, perché si tratta della prima "unificazione" reale subita dal nostro paese (ivi, 407).**

Proprio come Carlo in *Petrolio*, Pasolini si sofferma sulla fine dei valori che avevano dato un senso alla cultura tradizionale dell'Italia prima del boom economico. Mentre questi valori erano stati alla base di un'unica lunga storia fascista iniziata nei primi anni 20 e terminata alla metà degli anni 60 sotto il controllo dei governi democristiani, i nuovi valori dominanti negli anni 70 sono ormai quelli unificanti della società di consumo. Quest'ultima deve essere considerata precisamente come l'ultima metamorfosi, *l'ultima possibilità in atto* del fascismo. Radicandosi in questi nuovi valori, il fascismo si rinnova e risorge dalle proprie ceneri ridandosi per così dire una *chance* di realizzazione ulteriore, definitiva. Questi valori, evidentemente, non si conciliano più con quelli superati del "secondo" fascismo italiano, il fascismo del regime democristiano.

**Nessuno poteva sospettare la realtà storica che sarebbe stato l'immediato futuro: né identificare quello che allora si chiamava "benessere" con lo "sviluppo" che avrebbe dovuto realizzare in Italia per la prima volta pienamente il "genocidio" di cui nel *Manifesto* parlava Marx (ibidem).**

L' "unificazione reale" operata dal nuovo fascismo nel segno dei valori del consumo, delle parole d'ordine del "benessere" e dello "sviluppo", è un

processo che ha progressivamente recuperato e annullato innanzitutto gli interessi della Chiesa, che attraverso l'azione politica della Dc ha spianato la strada al consumismo, inteso da Pasolini sulle orme di Marx ed Engels (1848) come un genocidio culturale, ossia una pratica di annientamento generalizzato di ogni tipo di differenza. Già nel maggio del 1973, in un articolo consacrato a un'analisi linguistica della celebre e "scandalosa" pubblicità dei jeans *Jesus*, Pasolini aveva scritto, riferendosi proprio alla politica della Chiesa, che

**l'accettazione del fascismo è stato un atroce episodio: ma l'accettazione della civiltà borghese capitalistica è un fatto definitivo, il cui cinismo non è solo una macchia, l'ennesima macchia nella storia della Chiesa, ma un errore storico che la Chiesa pagherà probabilmente con il suo declino (Pasolini 1973, 281).**

Ma se i governi democristiani si sono illusi di poter conciliare l'ormai superata sovrastruttura valoriale reazionaria del fascismo con la promozione dello sviluppo in senso consumistico della struttura economica, i neofascisti e gli antifascisti continuano da parte loro a scontrarsi attorno a una serie di idee, parole d'ordine e valori che si trovano anch'essi al centro di un costante processo di recupero strumentale da parte del "nuovo potere".

### La rivoluzione del "nuovo fascismo" come *epoché*

È in questo senso che i primi anni 70 vanno considerati come «anni di falsa lotta», scrive Pasolini in un articolo intitolato significativamente *La prima, vera rivoluzione di destra* (Pasolini 1973a, 285): tanto i difensori della conservazione dei valori quanto i partigiani della loro rivoluzione si trovano in una condizione di sottomissione effettiva – e quel che è peggio, a loro insaputa – a una sorta di meta-rivoluzione silenziosa, una «restaurazione o reazione reale» che «è in realtà una rivoluzione».

**Nel 1971-72 è cominciato uno dei periodi di reazione più violenti e forse più definitivi della storia. In esso coesistono due nature: una è profonda, sostanziale e assolutamente nuova, l'altra è epidermica, contingente e vecchia. La natura profonda di questa reazione degli anni Settanta è dunque irricognoscibile; la natura esteriore è invece ben riconoscibile. Non c'è nessuno infatti che non la individui nel risorgere del fascismo, in tutte le sue forme, comprese quelle decrepite del fascismo mussoliniano e del tradizionalismo clericale-liberale (ivi, 284).**

Al di là della superficie della società, sotto la "pelle" delle contrapposizioni ideologiche, sta accadendo qualcosa di cui né i fascisti, né gli antifascisti sono pronti a valutare la portata autenticamente rivoluzionaria: una metamorfosi "modernista e reazionaria", o ancora una "rivoluzione conservatrice" – per riprendere il titolo di due studi classici sulla Germania degli anni 30 (Herf 1984; Breuer 1993) – che si gioca nell'anima della società italiana. Uno strano e silenzioso movimento sotterraneo rispetto al quale le irruzioni del neofascismo nell'attualità sembrano appartenere a un passato decrepito, a un tempo storico che si è definitivamente consumato, a un'epoca a cui si può guardare, in fondo, con l'atteggiamento che l'appassionato di archeologia



riserverebbe a un qualsiasi reperto conservato nella teca di un museo: neutrale curiosità, interessato distacco. O peggio, profondo sarcasmo: «Almirante per quanto abbia tentato di aggiornarsi, per me è altrettanto ridicolo che Mussolini» (Pasolini 1974e, 520). L'Italia, in effetti,

**non è mai stata capace di esprimere una grande Destra perché non ha avuto una cultura capace di esprimerla. Essa ha potuto esprimere solo quella rozza, ridicola, feroce destra che è il fascismo. In tal senso il neofascismo parlamentare è la fedele continuazione del fascismo tradizionale. Senonché, nel frattempo, ogni forma di continuità storica si è spezzata. Lo "sviluppo" pragmaticamente voluto dal Potere si è istituito storicamente in una specie di *epoché* che ha radicalmente "trasformato", in pochi anni, il mondo italiano (Pasolini 1974, 309).**

Il riferimento al linguaggio fenomenologico non è per nulla casuale. Nella pratica della fenomenologia, com'è noto, l'*epoché* consiste nel mettere tra parentesi le evidenze del mondo ordinario per risalire, come aveva scritto Husserl, "alle cose stesse" (Husserl 1913), ossia alla sostanza più intima di quello stesso mondo. L'*epoché* può dunque essere considerata come il gesto filosofico per eccellenza: con essa il saggio sceglie di non guardare più alle apparenze tipiche della realtà per provare a concentrarsi invece su ciò che si trova alle sue radici, nascosto ai più. Pasolini riprende quest'idea per rifarla a modo suo. In primo luogo, infatti, è come avvalendosi di un'*epoché* che ci invita a mettere tra parentesi ciò che tendiamo a considerare come scontato, dato una volta per tutte, ovvero le apparenze "epidermiche" del neofascismo e dell'antifascismo classici, per risalire invece a quella vera e propria "cosa stessa" che è la «natura profonda, sostanziale e assolutamente nuova» della società dei consumi (Pasolini 1973a, 284). In secondo luogo – e in questo il suo gesto non è in fondo molto diverso da quello di filosofi come Martin Heidegger, Alexandre Kojève, o ancora Jacques Derrida –, attribuisce la pratica dell'*epoché* al procedere stesso della storia, all'evolversi dei fatti e alle trasformazioni della società. Da questo punto di vista, l'avvento delle società consumistiche può essere considerato come un'*epoché* nel senso in cui la volontà di trasformazione dello «Sviluppo» e del «Progresso» ha infine messo tra parentesi ciò che c'è di più superficiale e apparente nei rapporti sociali per andare invece a rivoluzionare alla radice ciò che li determina. Questa immensa *epoché* del potere Pasolini la pensa – ben diversamente dal "progressismo" hegel-marxiano – come un'interruzione del *continuum* della storia. Quest'ultima, insomma, si interrompe e si compie in una cesura tragica che vede ogni differenza annullarsi, e ogni estremo toccare l'estremo opposto. Al pari di un fotografo, Pasolini scatta un'istantanea della fine della storia e di tutti i suoi manicheismi classici, offrendoci un'immagine che cattura l'attimo in cui l'epoca si esaurisce realizzandosi nello «Sviluppo», questa sorta di tutto indistinto in cui la stessa borghesia industriale classica

**sta cedendo il posto a una borghesia nuova che comprende sempre di più e più profondamente anche le classi operaie, tendendo finalmente all'identificazione di borghesia con umanità (Pasolini 1973a, 285).**

Se nell'*Articolo delle lucciole* Pasolini aveva provato ad abbozzare un'interpretazione storica sulla lunga durata del processo di affermazione progressiva del nuovo fascismo, in *La prima, vera rivoluzione di destra* la filosofia

della storia cede il passo a un'analisi più strettamente sociologica. A volerla interpretare in termini di classi sociali, insomma, l'«omologazione» della popolazione italiana è un processo definitivo di estensione della borghesia a tutte le classi preesistenti. Si tratta di una strana «rivoluzione di destra» che «ha distrutto prima di ogni cosa la destra», e che

**tende letteralmente a cancellare il passato, coi suoi "padri", le sue religioni, le sue ideologie e le sue forme di vita (ridotte ora a mera sopravvivenza) (ivi, 284-285).**

È su questo punto che il confronto con le forme tradizionali di fascismo si fa più radicale. E scandaloso, soprattutto agli occhi di chi, restando fedele allo stile di pensiero dell'antifascismo classico, non riesce a portarsi al cuore della società italiana per arrivare a catturarne la struttura più intima: un'anima fatta di un fascismo profondamente diverso dal fascismo del ventennio.

**Nessun centralismo fascista è riuscito a fare ciò che ha fatto il centralismo della civiltà dei consumi. Il fascismo proponeva un modello reazionario e monumentale, che però restava lettera morta. Le varie culture popolari (contadine, sottoproletarie, operaie) continuavano imperturbabili a uniformarsi ai loro antichi modelli: la repressione si limitava ad ottenere la loro adesione a parole. Oggi, al contrario, l'adesione ai modelli imposti dal Centro è totale e incondizionata (Pasolini 1973b, 290).**

Questo processo di riconduzione di tutto ciò che è periferico e marginale verso il «Centro» si è reso possibile attraverso due rivoluzioni esplose nel cuore del mondo borghese: quella delle infrastrutture e quella del sistema d'informazione.

**La rivoluzione del sistema d'informazione è stata ancora più radicale e decisiva. Per mezzo della televisione, il Centro ha assimilato in sé l'intero paese, che era così storicamente differenziato e ricco di culture originali. [...] Ha [...] imposto i suoi modelli: che sono i modelli voluti dalla nuova industrializzazione, la quale non si accontenta più di un "uomo che consuma", ma pretende che non siano concepibili altre ideologie che quella del consumo (ivi, 291).**

In seno al processo di affermazione della società dei consumi, la televisione non gioca dunque il ruolo di semplice mezzo tecnologico di un processo di trasformazione della società le cui cause sarebbero da individuare altrove. Nell'epoca dell'omologazione del «Centro» e delle «periferie», questo altrove è in fondo la televisione stessa, che non è uno strumento del potere, ma «potere essa stessa». La televisione, insomma,

**non è soltanto un luogo attraverso cui passano i messaggi, ma un centro elaboratore di messaggi. È il luogo dove si fa concreta una mentalità che altrimenti non si saprebbe dove collocare. È attraverso lo spirito della televisione che si manifesta in concreto lo spirito del nuovo potere (ivi, 292-293).**

Discutendo con Massimo Fini di *Fascista*, un film-documentario del 1974 "gi-

rato” interamente con materiali d’archivio dell’Istituto Luce da Nico Naldini e dedicato alla questione del rapporto tra il Duce e la sua folla, Pasolini individua nell’affermazione del potere televisivo il punto di esaurimento di quel che definisce il «fascismo arcaico»:

**Ebbene questo film [...] ha dimostrato che sia quel capo, Mussolini, che quella folla, sono due personaggi assolutamente archeologici. Un capo come quello oggi è assolutamente inconcepibile non solo per la nullità e per l’irrazionalità di quello che dice [...], ma anche perché non troverebbe spazio e credibilità nel mondo moderno. Basterebbe la televisione per vanificarlo, per distruggerlo politicamente. Le tecniche di quel capo andavano bene su di un palco, in un comizio, di fronte alle folle “oceaniche”, non funzionerebbero assolutamente su uno schermo (Pasolini 1974e, 518).**

Ma l’attacco al fascismo «archeologico» implica anche la condanna inesorabile dell’antifascismo:

**Basta questo che capire che il fascismo non si ripeterà mai più. Ecco perché buona parte dell’antifascismo di oggi [...] o è ingenuo e stupido o è pretestuoso e in malafede: perché dà battaglia o finge di dar battaglia ad un fenomeno morto e sepolto, archeologico, appunto, che non può più far paura a nessuno. È, insomma, un antifascismo di tutto comodo e di tutto riposo (ivi, 518-519).**

Cerchiamo ora di riassumere le linee essenziali del ragionamento pasoliniano. Svincolando la definizione del fascismo dai valori classici a cui esso è stato storicamente legato in seno a quel che si potrebbe definire il “senso comune antifascista” – ossia il tradizionale discorso antifascista sul fascismo –, Pasolini è giunto ad elaborare un’idea di fascismo del tutto nuova. Nuova, perché ha oggettivamente poco a che fare con la storia di questo fenomeno politico così come si è dispiegato durante il ventennio, e in seguito, all’epoca dei governi Dc. Il nuovo fascismo di cui parla Pasolini non ha nulla in comune né con la violenza del regime mussoliniano, né con la falsa democrazia democristiana. Al contrario, esso emerge con la nascita di un tipo di società, la società del consumo di massa. Una delle caratteristiche salienti di questo nuovo tipo di potere è la sua capacità di omologare i rapporti tra gli individui. La televisione è uno strumento di diffusione di questo potere di uniformazione, e nello stesso tempo una delle fonti privilegiate della sua riproduzione. In questo senso, tale potere non va confuso con quello tradizionale della sovranità: esso è insomma parallelo al potere “politico” inteso nel senso più classico – quello dei partiti e dei governi, per intendersi –, e infinitamente più performante. Discutendo dei «viceré» democristiani in Campania, «molto avanzati nell’accettazione cinica del nuovo corso del potere», Pasolini non esita a descrivere in maniera lapidaria quel che sta succedendo alla sovranità, messa a confronto con i «nuovi modi di produzione» tipici dell’ideologia del consumo: «Il Re è altrove, e altrove sta cambiando radicalmente forme e modalità» (Pasolini 1975b, 581).

*Salò o le 120 giornate di Sodoma*, l’ultimo film di Pasolini – girato tra marzo e maggio 1975 e presentato postumo al Festival di Parigi nello stesso anno – è un abile gesto di “visualizzazione” di queste tesi. In effetti, il film condensa attorno alla metafora della violenza sadomasochista l’intrico di riflessioni sul potere del “nuovo fascismo” e di critica della società che l’intellettuale

andava elaborando nelle sue invettive giornalistiche. Strana operazione, quella di *Salò*: proprio nel momento in cui decreta la fine del fascismo, Pasolini sceglie di parlare del nuovo potere fascista delle società del “benessere” girando un film – almeno apparentemente – dedicato al vecchio fascismo. Ennesimo gesto provocatorio? Per nulla. Piuttosto una specie di resa dei conti finale con il fascismo classico. Ma anche un’introduzione alla nuova vita fascista delle società contemporanee.

Ma *Salò* non va visto come un semplice “doppio in celluloide” degli interventi corsari dello scrittore. Vi si trova qualcosa di più. Vi si trova, anzi, vi si vede una specie di supplemento di critica della società che appare più che altro ai margini degli scritti polemici di quegli anni, e che va come ripescato a posteriori, alla luce della visione del film: una *fenomenologia del nuovo potere fascista*. Pasolini vuole insomma mostrare allo spettatore il modo in cui tale potere funziona in pratica. Desidera fissare in immagini, una volta per tutte, le modalità di funzionamento effettivo di questo potere. Da questo punto di vista, *Salò* va considerato a buon diritto come un vero e proprio saggio di “fiction etnografica”. Il regista, insomma, ci invita a mettere tra parentesi la teoria della società abbozzata negli *Scritti corsari* per andare ad osservare il modo in cui il nuovo potere fascista “fa” concretamente le persone. Ovvero il modo in cui esso fa presa sugli individui fabbricandone i corpi. Ma anche, come si vedrà, le anime.

### **Genesi e struttura del nuovo fascismo: *Salò o le 120 giornate di Sodoma***

Il film è una trasposizione ai tempi della Repubblica di *Salò* del romanzo *Les Cent Vingt Journées de Sodome*, scritto da Sade nel 1785, all’inizio di una lunghissima prigionia che – salvo qualche parentesi di libertà: è in corso una Rivoluzione – lo condurrà dalla Bastiglia all’internamento in manicomio, prima a Bicêtre e poi a Charenton Saint-Maurice, dove resterà sino alla morte (1814).

La versione pasoliniana della storia si svolge nell’inverno 1943-44. A distanza di oltre un secolo dall’epoca di Sade, in una località non precisata del Nord Italia, le autorità nazifasciste rastrellano e giustiziano sul campo dei partigiani. Ma un’altra operazione ha luogo contemporaneamente alle operazioni ufficiali di pulizia politica disposte dalle autorità fasciste. Sedici giovanissimi, otto ragazzi e otto ragazze – per lo più rampolli di famiglie borghesi del luogo, ma anche resistenti al regime –, sono segretamente prelevati dalla polizia politica per diventare oggetto di un esperimento a sfondo erotico ideato e diretto da quattro fantomatici “Signori”: un Presidente, un’Eccellenza, un Monsignore e un Duca. Autentici rappresentanti delle quattro forme storiche di sovranità e di esercizio del potere (politico, giudiziario, ecclesiastico e nobiliare) i quattro signori, che non sembrano per nulla fascisti e vestono invece come borghesi dell’epoca – abito nero, camicia bianca e cravatta nera – si propongono di riattualizzare nel presente la folle esperienza erotica immaginata dal Marchese de Sade nelle *Centoventi giornate*. In seguito a un’accuratissima selezione delle vittime secondo criteri prevalentemente anatomici (che escluderà a priori chiunque presenti la minima imperfezione fisica), e dopo aver approvato il “regolamento”, ossia l’insieme delle leggi che ordineranno lo svolgersi dell’esperimento, i quattro Signori decidono il trasferimento delle vittime prescelte in un’isolata villa in stile *liberty* nei dintorni di *Salò*, doppio pasoliniano del celebre Castello di

Silling, in cui si svolge all'origine la storia sadiana. Ma è solo dopo la lettura del regolamento alle vittime – tutto costruito attorno a una specie di imperativo categorico che si potrebbe riassumere più o meno così: “Scatenate come volete i vostri desideri sessuali. In caso contrario, sarete ammazzati” – che le centoventi giornate pasoliniane hanno davvero inizio. Seguendo una minuziosa organizzazione del tempo, il gruppo di giovani, quasi sempre installato nel salone principale della reggia, è sottoposto alle più atroci sevizie sessuali, verbali e fisiche. Quattro narratrici-prostitute sono incaricate di raccontare ai sedici innocenti le loro turpi esperienze erotiche – ognuna di esse detiene una sorta di *expertise* che assume un valore esemplare, paradigmatico – , alternandosi attraverso i “gironi” danteschi in cui è suddivisa la struttura narrativa del film: un *Antinferno*, un *Girone delle manie*, un *Girone della merda* e un *Girone del sangue*. Il procedere della storia svela progressivamente allo spettatore le finalità dell'esperimento: l'obiettivo dei quattro Signori è quello di convertire a una vita interamente perversa le loro vittime. Sopravviverà soltanto chi, passato attraverso i gironi infernali del film, avrà dimostrato di aver accettato e fatto propri gli insegnamenti perversi dei quattro Signori. Tuttavia, nessuno uscirà vivo da *Salò*: le vittime finiranno i loro giorni nel corso di un massacro che si svolgerà, alla fine del film, nel cortile della villa. Una mattanza eseguita in maniera spettacolare dai quattro Signori in persona, al quale ciascuno di essi assisterà a turno, dall'alto di una finestra della reggia, seduto su un trono e munito di un piccolo binocolo.

Nonostante le apparenze, *Salò* non è per nulla un film su Sade. E non si tratta neanche di una celebrazione entusiasta del sadomasochismo e della trasgressione – a questo proposito, sarebbe bene non lasciarsi fuorviare dalla bibliografia posta da Pasolini nell'esergo del film, che comprende i titoli principali della *Sade-Renaissance* francese dell'epoca: *Sade mon prochain* di Klossowski e *Sade, Fourier, Loyola* di Barthes, innanzitutto. Ma anche *Lautréamont et Sade* di Blanchot, *Faut-il brûler Sade?* di Simone De Beauvoir e *L'écriture et l'expérience des limites* di Philippe Sollers. Questa bibliografia resta tutta all'interno della storia, e ciò vuol dire che essa appartiene interamente ai suoi personaggi. In effetti, sono proprio i quattro Signori a citare dottamente nel corso del film alcuni estratti di questi libri, alla stregua di vere e proprie perle di saggezza trasgressiva.

Ma *Salò* non è neanche un'opera sulla sessualità, che pure è uno dei temi portanti del lavoro di Pasolini. Al contrario, anche un veloce sguardo retrospettivo sul suo percorso intellettuale mostra che non c'è alcuna continuità tra questo film e, per esempio, quella sorta di inchiesta fiduciosa sull'immaginario sessuale degli italiani degli anni 60 che è *Comizi d'amore* (1965). Nessun tipo di legame tra la brutalità merdosa, scatologica del film sadiano e la sessualità sublime, innocente e spontanea dei *Ragazzi di vita* o dei protagonisti del *Decameron*. Tra il passato e il presente dello scrittore c'è solo una rottura radicale, un rifiuto violento del passato. Quel che Pasolini pensa della liberazione sessuale e del sogno sessantottino di una liberazione dei rapporti sociali mediata dalla sessualità, appare chiaro in un passaggio chiave dell'*Abiura dalla Trilogia della vita* che non lascia spazio al minimo dubbio. Descrivendo il percorso riflessivo che lo ha portato a realizzare *Salò*, Pasolini stila una diagnosi in tre punti dello stato della sessualità nell'epoca del consumismo.

**Primo: la lotta progressista per la democratizzazione espressiva e per la liberalizzazione sessuale è stata brutalmente superata e vanificata dalla**

**decisione del potere consumistico di concedere una vasta (quanto falsa) tolleranza. Secondo: anche la “realtà” dei corpi innocenti è stata violata, manomessa dal potere consumistico: anzi, tale violenza sui corpi è diventato il dato più macroscopico della nuova epoca umana. Terzo: le vite sessuali private (come la mia) hanno subito il trauma sia della falsa tolleranza che della degradazione corporea, e ciò che nelle fantasie sessuali era dolore e gioia, è divenuto suicida delusione, informe accidia (Pasolini 1975c, 600).**

È dunque a partire dalle riflessioni sulla dimensione consumistica del “neocapitalismo” che Pasolini concepisce un film solo apparentemente dedicato all'oggetto “sessualità”. Un film solo apparentemente proiettato su due scene del passato (Sade, il fascismo...) da guardare, piuttosto, attraverso l'intreccio indecidibile di tre *Urszenen*, tre tempi – 1785, 1944, 1975 – che si confondono in un gioco di rimandi pensato per provocare nello spettatore un cortocircuito tra una serie di elementi in costante movimento. Il presente, in ogni caso, sta al cuore del progetto di *Salò*. E da questo punto di vista, l'*Abiura* resta un documento programmatico.

**Dunque io mi sto adattando alla degradazione e sto accettando l'inaccettabile. Manovro per risistemare la mia vita. Sto dimenticando com'erano prima le cose. Le amate facce di ieri cominciano a ingiallire. Mi è davanti – pian piano senza più alternative – il presente. Riadatto il mio impegno ad una maggiore leggibilità (*Salò?*) (ivi, 603).**

Di nuovo, la postura tragica e apocalittica dello scrittore posto dinanzi alle “rovine” dell'attualità si trasforma in una via d'uscita dall'inferno, se non in una vera e propria conversione. E ancora una volta, il cerchio delle riflessioni pasoliniane si chiude attorno alla questione del “presente” e del suo “potere”: siamo molto più vicini agli *Scritti corsari* di quanto possiamo immaginare. Intervistato da Gideon Bachmann durante le fasi di lavorazione del film, Pasolini dichiara che *Salò* nient'altro è che un'opera sul “rapporto di potere con chi gli è sottoposto”, una messa in questione del potere inteso come rapporto tra chi comanda e chi è comandato, come relazione di scambio tra chi sta in alto e chi resta in basso.

**Il sadomasochismo è una categoria eterna dell'uomo [...], ma non è questo che mi importa... cioè mi importa anche questo, ma il reale senso del sesso nel mio film è che c'è una metafora del rapporto del potere con chi gli è sottoposto (P. P. Pasolini in Bertolucci 2006).**

*Salò* è una vera e propria genealogia del potere fascista: quasi come se fosse sulle orme di Nietzsche, Pasolini ci suggerisce che per cogliere il significato dei poteri del presente bisogna ritornare a ritroso verso i poteri del passato, ipotizzando che le cose possano essere nate dal loro contrario (Nietzsche 1878; 1887). L'obiettivo di questo salto nella storia è dimostrare che la “verità” della felicità democratica, della liberazione sessuale e del consumo di massa, o meglio, il particolare regime di verità che la democrazia e la sessualità liberata istituiscono nel presente, sta in fondo nei suoi contrari passati: ovvero nella negazione fascista della felicità e delle libertà individuali, o ancora, nella violenza assoluta esercitata dal Divino Marchese sulle sue vittime. Ma *Salò* è anche, in fondo, un film a pieno titolo “strutturalista”:

la sua risalita genealogica dal passato verso l'attualità funziona come una sonda, come una rete che sia stata calata nelle profondità degli eventi e che, una volta riemersa, faccia apparire un insieme di relazioni costanti, di strane quanto inaspettate "analogie" (§ *infra* Giorgio Agamben) tra poteri e funzioni sociali che si trasformano nel tempo metamorfosandosi, ovvero passando da un regime di "coerenza" a un altro (Castel 1976).

### L'istituzione dell'immondizia: il potere come anarchia

Si prenda una delle scene più turpi e intollerabili della pellicola: quella in cui il Duca – magistralmente interpretato da un Paolo Bonacelli in versione decisamente *unheimlich* –, dopo aver defecato al centro della «grande sala delle orge», ordina a una delle fanciulle presenti di mangiare l'enorme escremento che ha appena depositato sul pavimento. Siamo nel cuore del *Girone della merda*, una specie di odissea scatologica in cui la narratrice-prostituta di turno, la Signora Maggi, sale in cattedra per parlare ai giovani di *Salò* della «difficilissima arte» della coprofagia. Se per i protagonisti del film comincia un incubo all'interno dell'incubo, per lo spettatore si tratta di un autentico trauma dentro il trauma. Ma questo passaggio del film è soprattutto una perfetta messa in scena di come il potere opera in uno dei dispositivi più classici dell'universo totalitario: la tortura.

Come ha notato Michel de Certeau in un saggio intitolato *L'istituzione dell'immondo: Luder* (Certeau 1977), il nesso tra tortura ed escrementi non è per nulla casuale. Diversamente da Wolfgang Sofsky, che nel suo pur classico *Saggio sulla violenza* considera la tortura come l'emblema dello scatenamento della violenza assoluta, folle e irrazionale del torturatore (Sofsky 1996), Certeau assegna a questa pratica un posto ben preciso all'interno della razionalità istituzionale. La tortura mira in ultima analisi a istituire un rapporto di "veridizione" tra carnefice e vittima la cui posta in gioco, però, non è soltanto di estorcere al torturato con l'uso della violenza una serie di informazioni necessarie alla difesa dell'ordine totalitario in cui essa si iscrive. Quel che c'è in gioco nella tortura è piuttosto una verità, e questa verità non va tanto cercata nel "contenuto manifesto" di questa pratica, quanto piuttosto in quello "latente". Che cosa fa il carnefice quando si accanisce sulla vittima? La spinge a confessare che essa è soltanto "pourriture", ossia immondizia, feccia, materia di scarto inutile e dannosa per l'ordine sublime dello Stato. Tuttavia la funzione della confessione non consiste solo nel costringere il torturato a riconoscere una verità che lo riguarda in prima persona, ma anche nel misconoscere in questo stesso riconoscimento la verità dell'istituzione e del potere di cui essa è strumento. E questa verità, ci dice che è l'istituzione stessa a essere fatta di merda, anche se per negarlo essa non esita a proiettare il suo marciume sui nemici, ottenendo il duplice vantaggio di costruirsi un nemico e di ripulirsi costruendosi una "corazza" sublime, netta (§ *infra* Jonathan Littell e Klaus Theweleit). Nel titolo del saggio di Certeau il genitivo va dunque inteso tanto nel senso oggettivo quanto in quello soggettivo: "istituzione dell'immondizia", vuol dire certamente che la prima istituisce la seconda – la costruisce come una specie di infimo capro espiatorio dell'ordine politico, come nemico eccedente da gestire ed eliminare per la sicurezza dello Stato –, ma anche che il potere dell'istituzione come tale nient'altro è che (pur inconfessabile) immondizia.

A un primo sguardo la sequenza coprofaga di *Salò* non fa che "ripetere" un modello di interazione violenta che si potrebbe definire universale – nel

senso che esso va considerato come una delle modalità di espressione più estreme della razionalità politica occidentale. Si tratti della Sodoma biblica, di Sade o dei fascisti,

Pasolini vede in tutte queste tappe configurazioni diverse di una identità: *il fascista universale con la sua risata sarcastica, con la mano sulla patta*, che si masturba mentre le vittime si contorcono dal dolore davanti ai suoi occhi, mentre sono giustiziate, bruciate, fatte a pezzi. È una cultura dell'annientatore che si è insinuata nelle nostre società fin dall'origine della nostra "civiltà", che è sempre stata presente in qualche luogo. Noi moriamo, lui si fa una sega; e intanto tiene un discorso *saturo di cultura* (Theweleit 2008, 107).

L'immagine dell'aguzzino che gode massacrando è tipica di certe scene contemporanee della tortura. Si pensi alla sequenza in cui la giovane vittima è costretta dal Duca ad avvicinarsi all'escremento strisciando carponi sul pavimento, come se fosse un cane: essa rimanda alle terribili foto delle torture perpetrate dai militari statunitensi ai danni dei prigionieri iracheni nel famigerato carcere militare di Abu Grahib, rese note all'opinione pubblica mondiale nel 2004. In una di esse, come ben si ricorderà, si vede la riservista dell'esercito statunitense Lynndie England tenere al guinzaglio un prigioniero proprio come un quattrozampe – scena che si ripete almeno un'altra volta in *Salò*, laddove i Signori danno da mangiare cibo imbottito di chiodi alle loro vittime, tenute al guinzaglio e costrette a muoversi e ad abbaiare proprio come cani. Altri scatti da Abu Grahib, anch'essi ben noti, immortalano ulteriori scene agghiaccianti: militari in posizione da foto ricordo accanto ai corpi straziati delle vittime, ma soprattutto detenuti quasi sempre nudi e nelle situazioni, o peggio nelle posizioni più intollerabili. Come non accostare l'immagine della finta orgia tra prigionieri senza veli orchestrata dagli aguzzini di Abu Grahib alla scena del "concorso di bellezza" di *Salò*, in cui le giovani vittime sono costrette ad accovacciarsi nude sul pavimento, con il sedere rivolto verso l'alto e il viso nascosto verso il basso per permettere ai quattro Signori di scegliere con piena imparzialità il deretano più bello?

Da questo punto di vista, il film di Pasolini può essere considerato come una variazione sul tema dello "stato d'eccezione", ossia di quel particolare tipo di regime giuridico scaturito da una sospensione eccezionale del diritto su cui sola può pronunciarsi la decisione sovrana (§ *infra* Giorgio Agamben). Si tratti della villa di *Salò*, di Abu Grahib o Guantanamo, o ancora dei Centri di Identificazione ed Esclusione per migranti in Italia, quando le regole sono sospese tutto diviene davvero possibile. E il potere di chi può fare e disfare l'ordine diventa due volte eccessivo: tanto eccessivo da istituire il suo contrario e costruirsi i suoi propri nemici; così eccessivo da prolungare all'infinito la sua volontà di presa in carico delle "nude vite" (Agamben 1995) delle sue vittime.

In effetti, il Pasolini di *Salò* sembra chiedersi: che cosa può il potere? Fin dove può spingersi la sua presa? Una risposta a questa domanda potrebbe essere: *il potere può tutto*. Che esso possa tutto, vuol dire che opera sempre in maniera eccessiva, attraverso un certo desiderio di moltiplicazione infinita dei suoi atti. In una scena del film il Monsignore, dopo aver premuto contro la tempia di uno dei giovani il grilletto di una pistola che si rivelerà essere scarica, non esita a spiegarsi meglio su questo punto: «Imbecille, come potevi pensare che ti avremmo ucciso! Non lo sai che vorremmo ucciderti mille volte, fino ai limiti dell'eternità – se l'eternità potesse avere dei limiti...».

La tortura è l'eternità. In ciò risiede la verità della visione dell'inferno. La dannazione dura in eterno [...]. Coloro che

hanno appena torturato qualcuno a morte, cercano subito una nuova vittima. E questo è il motivo per cui i demoni, saggiamente previdenti, ogni domenica concedono al dannato una giornata di riposo: deve ristabilirsi affinché ogni lunedì il trionfo del supplizio possa ricominciare daccapo (Sofsky 1996, 82 e 83-84).

D'altronde, è proprio l'idea del procedere per eccesso del potere che nel corso del film spinge il Duca a pronunciarsi sul "principio d'anarchia" che sta alla base di *Salò*: «Noi fascisti siamo i soli veri anarchici, ma una volta che ci siamo impadroniti dello Stato la sola anarchia è quella del potere». Nell'intervista a Gideon Bachmann, Pasolini rilancia questa idea, spiegando che *Salò*

**è un film non soltanto sul potere, ma su quella che io chiamo l'anarchia del potere, perché nulla è più anarchico del potere. Il potere fa praticamente ciò che vuole, e ciò che il potere vuole è completamente arbitrario o dettatogli da sue necessità di carattere economico che sfuggono alla logica comune (P. P. Pasolini in Bertolucci 2006).**

L'anarchia del potere è un potere alla sua radice privo di regole: a supportare questa ipotesi, troviamo proprio lo strano regolamento enunciato dai quattro Signori all'inizio del loro esperimento. Tutto sarà permesso, si dice, e sarà punito soltanto chi non si adegnerà all'unica regola esistente, che dice che non ci sono regole che ostacolino la realizzazione dei propri desideri sessuali. Strano potere, quello di *Salò*: esso si propone di regolare e disciplinare, ordinando meticolosamente l'azione dei suoi destinatari secondo precise logiche spaziali e temporali. Ma nello stesso tempo, impone ai suoi sottoposti di essere liberi, obbligandoli – in maniera paradossale – a godere a ogni istante e in ogni luogo possibile di un'assoluta libertà sessuale. Strano regolamento, perché il rispetto della disciplina spaziale e temporale sembra funzionare sempre e soltanto per cortocircuitare le regole, tanto che l'istituzione di queste ultime in fondo ha l'unica funzione di negare la legittimità stessa di ogni norma. Uno degli assunti di base di *Salò*, insomma, è che *il potere è una produzione di eccessi*. Esso mette in atto un continuo debordamento dell'ordine che permette ai suoi eccessi di esplodere in tutte le direzioni, secondo ogni linea di realizzazione possibile.

### **Il piacere di mangiar merda, o del consumismo come nuovo fascismo**

L'idea di un'anarchia del potere fascista è la cifra stessa della "pornografia del male" di *Salò*. Ma cosa bisogna intendere per "pornografia"? Qui, ancora una volta, è il potere che spiega la sessualità, e non il contrario: a fare di *Salò* un film a tutti gli effetti pornografico, insomma, non sono tanto i corpi nudi e gli amplessi che pure il film mostra in tutta la crudezza di una sessualità dominata e sottomessa, quanto la messa in scena dell'agire per eccesso tipico del potere e della sua infinita volontà di fare il male. Proprio a proposito di pornografia, "bene" e "male", si ricorderà che nella sequenza in cui i quattro Signori approvano il regolamento di *Salò*, il Presidente rende noto quel che si potrebbe definire il metaprincipio morale dell'anarchia del potere. Questo principio dei principi è enunciato come segue: «Tutto è buono quando è eccessivo». Ma che cos'è bene, e che cos'è male? Certamente il "bene" di cui parla il carnefice è quel che noi definiamo ordinariamente il "male", il male preso nelle sue espressioni più terribili: tortura, violenza

fisica e psicologica, massacro, disgusto e così via.

Cosa succederebbe, tuttavia, se proprio questo male si rovesciasse infine nel suo contrario? Cosa accadrebbe se la pornografia del potere fascista si dimostrasse capace di vivere di vita propria, di emanciparsi da qualsiasi tipo di determinazione o sentimento morale, tanto da far presa addirittura su tutto quanto consideriamo buono e desiderabile? Spingendoci nel baratro di questi interrogativi, Pasolini ci riconduce alla tesi fondamentale del film: nell'epoca delle società del consumo di massa la vecchia pornografia fascista del male si è come banalizzata, riconvertendosi in una *pornografia neofascista del bene*. Con l'avvento del consumismo, insomma, il potere ha smesso di dedicarsi violentemente al male per occuparsi fraternamente del nostro bene e della nostra felicità quotidiana.

Alla luce di questa tesi, l'immagine della giovane innocente costretta dai potenti a ingurgitare escrementi assume un significato del tutto inaspettato. Intervistato da Gideon Bachmann, Pasolini afferma di non aver concepito quella sequenza per mostrare quanto sia brutale e violento l'esercizio fascista del potere inteso nel senso tradizionale, ma per rivelarci piuttosto come funziona il nuovo potere fascista della società dei consumi. Ed è in questo modo che, all'ombra delle vittime del fascismo classico, ritroviamo infine la sagoma di noi stessi, liberi e felici consumatori.

**In realtà i produttori costringono i consumatori a mangiare merda: il brodo Knorr, oppure [...] danno delle cose sofisticate, cattive: la robiolina, i formaggini per bambini... tutte cose orrende che sono merda ecco, capito? (P. P. Pasolini in Bertolucci 2006).**

Il nuovo fascismo è proprio questa infinita riserva di potere di seduzione che, giorno per giorno, ci invita a scegliere in totale autonomia – e tra un'infinità di prodotti – quel che è meglio per noi e che deve assolvere alla funzione di renderci sempre più felici. Una riserva infinita di potere che ci tortura servendoci merda su vassoi d'argento, invitandoci a consumarla felicemente, da bravi sadomasochisti postmoderni: con il cucchiaino, proprio come accade in *Salò*, e in tutta libertà. Nell'epoca del consumo di massa la dialettica asimmetrica del comando e dell'obbedienza fascista trapassa, banalizzandosi, in quella egualitaria e neolibérale del consiglio per gli acquisti e della libera scelta individuale. Come si legge nell'intervista a Guido Vergani del luglio 1974, intitolata *Ampliamento del "bozzetto" sulla rivoluzione antropologica in Italia*,

**l'ansia del consumo è un'ansia di obbedienza a un ordine non pronunciato. Ognuno in Italia sente l'ansia degradante di essere uguale agli altri nel consumare, nell'essere felice, nell'essere libero: perché questo è l'ordine che esso ha inconsciamente ricevuto, e a cui "deve" obbedire, a patto di sentirsi diverso (Pasolini 1974c, 330).**

Il consumismo funziona in maniera profondamente diversa dalle forme tradizionali di esercizio repressivo del potere: il suo dominio si realizza trasferendo agli individui la capacità di scegliere ciò che è meglio per loro. Ed è scegliendo in tutta libertà che *il consumatore si mette autonomamente al servizio del potere*, omologandosi. Qui le analisi di Pasolini si incrociano con quelle del Ballard di *Kingdom Come* (2006) – romanzo non a caso ambientato per intero in un centro commerciale –, laddove lo scrittore britannico

individua nel consumismo l'emergere di una nuova forma di fascismo (§ *infra* James G. Ballard).

**Nessun uomo ha mai dovuto essere tanto normale e conformista come il consumatore; e quanto all'edonismo, esso nasconde evidentemente una decisione a preordinare tutto con una spietatezza che la storia non ha mai conosciuto. Dunque questo nuovo Potere non ancora rappresentato da nessuno e dovuto a una "mutazione" della classe dominante, è in realtà [...] una forma "totale" di fascismo. Ma questo potere ha anche "omologato" culturalmente l'Italia: si tratta dunque di una omologazione repressiva, pur se ottenuta attraverso l'imposizione dell'edonismo e della *joie de vivre* (Pasolini, 1974a, 314).**

"Non sai che vorremmo farti mangiare merda e renderti felice mille volte, fino ai limiti dell'eternità – se l'eternità potesse avere dei limiti!": in effetti, pur rovesciata e trasposta in un contesto del tutto differente, l'invettiva del Monsignore continua a funzionare alla perfezione. Il meccanismo di base è lo stesso ed è proprio quello dell'anarchia del potere, declinata non più nella sua versione classica, fascista e repressiva, ma nella sua variante più sorprendente e innovativa, quella emancipativa, "neocapitalistica" e transnazionale del nuovo fascismo. Già alla metà degli anni Settanta, Pasolini dimostrava peraltro di aver compreso con lucidità il nesso genocidiario di «sviluppo» e «potere multinazionale» (Pasolini 1974d, 515), e aveva descritto l'«omologazione» come l'esito di una «industrializzazione totale» – autentico doppio della "Mobilitazione totale" di Ernst Jünger (Jünger 1930) – e dell'affermazione di un «*tutto non italiano* (transnazionale)» destinato a polverizzare la cultura industriale tradizionale (Pasolini 1974a, 314). Non è probabilmente un caso che la narratrice coprofaga di *Salò* si chiami Maggi, proprio come la nota marca di prodotti alimentari incorporata fin dal 1947 nella famigerata Nestlé – e che cosa sono poi, in fondo, le multinazionali del cibo, se non delle immense Signore Maggi o Knorr che ci portano in tavola con un sorriso tutto ciò di cui abbiamo bisogno per essere felici? A confermare questa ipotesi, ci sarebbe peraltro un passaggio dell'intervista a Bachmann in cui il regista confessa di essere stato tentato, almeno in un primo momento, dal fare un film su un «industriale milanese» che denunciasse le mistificazioni della grande produzione alimentare, ma di avervi in seguito rinunciato perché persuaso che l'operazione non sarebbe riuscita a cambiare granché.

**Se facessi un film su un industriale milanese che produce biscotti e poi li reclamizza, e poi li fa mangiare a dei consumatori... potrei farne un film terribile... sull'inquinamento, sulla sofisticazione, sull'olio fatto con le ossa dei buoi, delle carogne... potrei fare un film così, ma non posso. Come faccio a stare così, un anno, prima a pensarci e poi a girare. Sarebbe più utile, nel senso diretto della parola, nel senso pratico della parola, farlo proprio così com'è. Ma chi me lo fa fare? Sarebbe autolesionismo. Il potere resta tale e quale (P. P. Pasolini in Bertolucci 2006).**

In quegli anni Pasolini non è il solo a problematizzare la relazione tra consumismo, pratiche alimentari e crisi dell'universo borghese. Come ricordano Roberto Curti e Tommaso La Selva nel libro *Sex and violence. Percorsi nel cinema estremo*, nel 1973 – due anni prima di *Salò* – il bukowskiano Marco

Ferreri gira *La grande abbuffata*, una sorta di «apologo gastronomico che sintetizza la morte della civiltà borghese» (Curti, La Selva 2007, 282). Nel film, quattro gentiluomini della grande borghesia parigina – un cuoco, un giudice, un presentatore televisivo e un pilota d'aerei – si rinchiudono in una villa per dar vita a quel che sembra, almeno all'inizio, la classica orgia a base di cibo e prostitute. A discapito delle apparenze, si scopre ben presto che i quattro sodali hanno deciso di suicidarsi abbuffandosi: esauriti gli entusiasmi iniziali e messe alla porta le prostitute, si abbandonano definitivamente al cibo (che da piacere diventa autoinfliggimento di un supplizio) e periscono inesorabilmente uno dopo l'altro, vittime di un «appetito vorace quanto artificioso» e di un «senso diffuso di vuoto e di sperpero» (ibidem). Ma nonostante le indubitabili affinità tra *La grande bouffe* e *Salò*, il film pasoliniano si situa altrove rispetto a quello di Ferreri. In primo luogo, Pasolini insiste con tutta evidenza sulle dimensioni positive e per così dire "strutturanti" del consumismo, quasi sottolineando la *nuance* "biopolitica" del neocapitalismo (§ *infra* Michel Foucault). Il consumo ci rende felici e promuove le nostre vite, mentre per Ferreri è l'estrema possibilità concessa agli individui di affrontare lo svuotamento dell'universo borghese attraverso l'autodistruzione. In secondo luogo – e qui la distanza tra i due si fa incolmabile –, Pasolini decide di sondare un terreno che resta radicalmente estraneo agli interessi di Ferreri: quello della critica delle dimensioni pedagogiche e mediatiche del potere.

### **Il consumismo come scuola di normalità: appunti per una nuova mitologia fascista**

È probabilmente l'interesse nei confronti della funzione pedagogica del potere che spinge Pasolini a scrivere *Gennariello*, "trattato" di pedagogia pubblicato nelle *Lettere luterane*. Gennariello è un immaginario adolescente napoletano – i napoletani sono in parte rimasti «gli stessi di tutta la storia», e ciò vuol dire che non hanno ancora perso l'innocenza e la purezza degli italiani di un tempo (Pasolini 1976, 552) – al quale lo scrittore si propone di fare delle vere e proprie controlezioni sul tempo presente. Controlezioni, giacché il loro oggetto polemico è precisamente il conformismo delle società del benessere. Ma anche perché Pasolini vi adotta una postura molto diversa da quella dell'insegnante tradizionale: lungi dall'imporre al suo allievo immaginario delle verità in maniera autoritaria, egli si limita a dare dei «consigli» (ivi, 566) su come osservare criticamente l'attualità. Da qui, certamente, il riferimento a Lutero e alla pedagogia luterana, tutta concentrata sulla visione di un individuo capace di diventare "maestro di se stesso", ossia di leggere la scrittura e catturarne la verità in tutta libertà, senza il supporto paterno di un'istituzione o di un potere (Foucault 1978). Ma la strategia pasoliniana è in fondo ancora più sottile di quel che potrebbe apparire ad un primo sguardo. Uno degli obiettivi del *Gennariello*, infatti, è quello di impugnare criticamente l'ideale protestante di autoformazione che sta alle origini dello "spirito del capitalismo" (Weber 1904-1905) – Lutero, aveva detto Pasolini a Jon Halliday nel 1971, «fu il primo grande eroe della borghesia» (Pasolini 1968-1971, 1296). In questo senso, il *Gennariello* può essere in fondo letto come un piccolo trattato di resistenza – Foucault avrebbe parlato a questo proposito di "controcondotta" (Foucault 2004) – al potere seduttivo del neocapitalismo. La cultura liberale, in effetti, tende a fare di ognuno di noi un individuo che accoglie, incorpora, giustifica e gestisce con convinzio-

ne, direttamente *in foro interiore*, le ingiunzioni del potere. Essa ci spinge insomma ad asservirci in maniera del tutto autonoma e consenziente.

Ora, partendo dall'idea che in generale la realtà fisica, ovvero le "cose" prese in se stesse, gli oggetti che ci circondano silenziosamente sin dalla nascita, detengono un potere «puramente pragmatico» di «plasmare» gli individui (Pasolini 1976, 569), Pasolini suggerisce di pensare che la società del consumo, ossia la società degli oggetti per eccellenza, deve essere in fondo considerata come una diffusa *scuola di normalità* in cui la merce ci "forma" molto di più e molto meglio delle istituzioni educative tradizionali – la famiglia e la scuola, insomma, le cui parole non fanno altro che «sovrapporsi, cristallizzarsi su ciò che a un ragazzo hanno già insegnato le cose e gli atti» (ibidem). L'ascesa del neocapitalismo ha instaurato un nuovo «regime di produzione delle cose» (ivi, 577) che corrisponde a un incremento inaudito della loro capacità pedagogica. Incrociando il consumismo – inteso come regime delle merci e della mercificazione –, il potere della realtà è diventato «infinitamente più efficace» nell'orientare le condotte e gli stili di vita dei suoi destinatari (ivi, 555).

Ma in che modo questo potere pedagogico della realtà interviene nelle nostre vite di individui neoliberali? Un primo abbozzo di risposta alla domanda ce lo fornisce quella metafora delle società del consumo che è *Salò*. Una delle idee di fondo del film, infatti, è che il potere si esercita educando i suoi destinatari, vale a dire fornendo loro *esempi* validi e consolidati di condotta. È la funzione assoluta nel film dalle quattro narratrici-prostitute: il loro compito non è semplicemente di raccontare storie di perversione per eccitare l'immaginazione e la creatività erotica dei presenti – come pure impone il "regolamento" –, ma più precisamente di insegnare loro *come si fa* a diventare dei perfetti perversi. Il potere dei quattro Signori di *Salò* trova il suo completamento necessario nel potere, per così dire molto più tecnico, molto più concreto della pedagogia. È quest'ultima che si assume il compito di mettere in pratica gli "esempi", le forme puramente teoriche di perversione, plasmando gli individui a partire da tali matrici originarie e ideali. Da questo punto di vista, si può ben considerare *Salò* come una "scuola di perversione" – non dimentichiamo che il titolo completo dell'opera sadiana è *Les Cent Vingt Journées de Sodome ou L'École du libertinage* –, ma a patto di mettere l'accento molto più sul primo termine (la scuola, la pedagogia, la "volontà di formazione" del potere) che sul secondo. Questo peraltro risponde al proposito pasoliniano di non concentrarsi tanto sulla problematica della sessualità, quanto sul modo in cui il potere contribuisce a costruire una condotta determinata attraverso il suo procedere pedagogico. Un procedere così intrinsecamente pedagogico che formazione – *Gestaltung, Bildung* – ed esercizio del potere si completano a vicenda: l'una non può esistere senza l'altro. Così come non c'è pedagogia che non veicoli potere, allo stesso modo non si dà potere che non sia per sua stessa natura capace di plasmare, *mettere in forma* ed educare gli individui: il potere è sempre una pedagogia del potere, o ancora, come si legge in un'intervista a Furio Colombo del novembre 1975 pubblicata postuma su "Tuttolibri", «un sistema di educazione che ci divide in soggiogati e soggiogatori» (Pasolini 1975e, 1723).

Questa idea di un potere pedagogico come formazione degli individui a partire da modelli si trova al centro della riflessione pasoliniana sull'omologazione ed è strutturalmente legata alla sua critica feroce della televisione come *medium* del potere, strumento tirannico di messa in forma del «nuovo tipo di vita edonistico» (Pasolini 1974c, 328) promosso dal fascismo dei con-

sumi. Nell'intervista a Vergani, Pasolini riprende le sue riflessioni sul potere pedagogico delle merci spiegandoci in che modo una trasmissione come "Carosello" – autentico *Gesamtkunstwerk* del consiglio per gli acquisti – ci insegna a diventare dei perfetti consumatori, ovvero degli individui completamente integrati, conformi allo spirito del neocapitalismo. In effetti, il "Carosello" funziona come una bussola, come uno strumento irrinunciabile per orientarsi negli spazi sconfinati del consumo, giacché indica «il nuovo tipo di vita che gli italiani "devono" vivere»:

**Mai un "modello di vita" ha potuto essere propagandato con tanta efficacia che attraverso la televisione. Il tipo di uomo o di donna che conta, che è moderno, che è da imitare e da realizzare, non è descritto o decantato: è rappresentato! Il linguaggio della televisione è per sua natura il linguaggio fisico-mimico, il linguaggio del comportamento. Che viene dunque mimato di sana pianta, senza mediazioni, nel linguaggio fisico-mimico del comportamento della realtà. Gli eroi della propaganda televisiva – giovani su motociclette, ragazze accanto a dentifrici – proliferano in milioni di eroi analoghi nella realtà (ivi, 328-329).**

Nel loro libro sulla mitologia nazifascista, Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy (1991; § *infra* Georges Bataille; James G. Ballard) sottolineano come la potenza di ogni autentico mito stia nella sua capacità di consolidare un rapporto di *mimesis* e ripetizione tra l'azione politica e una serie di "tipi", "modelli" o "forme" (*Gestalten*) considerati come metafisicamente originari. In quanto *Gestalt* ontologicamente originaria capace di dar forma alla realtà, il mito detiene nei confronti di quest'ultima un potenziale per così dire "tipografico" (Lacoue-Labarthe 1979): esso mira insomma a "stampare" i rapporti sociali a partire da tipi o "caratteri" riconosciuti come universalmente fondativi del legame sociale. Ebbene, Pasolini dice qualcosa di straordinariamente simile quando parla del mezzo televisivo: insistendo sull'idea di un'azione pedagogica della pubblicità intesa come messa in forma delle vite degli individui a partire da tipi ideali e modelli che ciascun consumatore può liberamente imitare e realizzare nella realtà, egli descrive di fatto il funzionamento mitico del mezzo televisivo (§ *infra* Umberto Eco). Certamente la mitologia nazista resta qualcosa di ben diverso dalla mitologia consumista del neocapitalismo. Se la prima è fondata sull'idea di un presunto carattere superiore del "sangue" e della "razza" ariani, la seconda è invece radicalmente egualitaria e democratica. Ma è proprio in questa differenza di principio che, probabilmente, va ricercata un'ulteriore chiave di interpretazione della distinzione pasoliniana tra il vecchio fascismo e la «nuova forma totale di fascismo» del presente (Pasolini 1974a, 314). Da una parte, infatti, se considerati dal punto di vista delle rispettive "politiche mediatiche", i due fenomeni condividono un'oggettiva aria di famiglia.

**In realtà nulla di sostanziale divide i "comunicati" della televisione da quelli dell'analoga comunicazione radiofonica fascista. L'importante è una sola cosa: che non trapeli nulla di men che rassicurante. L'ideale piccolo-borghese di vita tranquilla e perbene (le famiglie giuste non devono avere disgrazie: ciò è disonorevole davanti agli altri) si proietta come una specie di film implacabile in tutti i programmi televisivi e in ogni piega di essi (P. Pasolini in Cerami, Sesti 2005).**

Accanto alla volontà costante di rassicurare i cittadini e alla promozione del conformismo a tutti i costi, Pasolini menziona i tre tratti più caratteristici dell'irregimentazione totalitaria della vita quotidiana: l'anestetizzazione della partecipazione politica, la tendenza ad esaltare il ruolo decisivo di "figure" provvidenziali – si tratti dei *Führer* del tempo che fu o degli eroi mediatici del presente; ma, soprattutto, il terrore.

**Tutto ciò esclude i telespettatori da ogni partecipazione politica – come al tempo fascista: c'è chi pensa per loro, e si tratta di uomini senza macchia, senza paura, e senza difficoltà neanche casuali e corporee. Da tutto ciò nasce un clima di Terrore. Io vedo chiaramente il terrore negli occhi degli annunciatori e degli intervistati ufficiali: non va pronunciata una parola di scandalo, praticamente non può essere pronunciata una parola in qualche modo vera (ibidem).**

Eppure, soprattutto se osservate sotto il profilo della mitologia, le cose sembrano stare un po' diversamente. La "macchina mitologica" (Jesi 1979) nazifascista è senza ombra di dubbio destinata a poche eccezioni sovrumane – ossia ai pochi *Übermenschen* chiamati a reggere i destini del mondo in virtù della purezza biologica della razza a cui appartengono; viceversa, la nuova mitologia mediatica del consumo è essenzialmente una *mitologia della normalità*, ovvero una mitologia per tutte le tasche e per tutte le stagioni. In questo processo di "popolarizzazione" del mito attraverso la televisione, ciò che viene meno è proprio il "Mito" considerato nel suo senso più classico. La società dei consumi, in fondo, ha come sostituto il macro-mito aristocratico e razzista della "bestia bionda" (la *Gestalt* per eccellenza della mitologia nazista) con una sequela interminabile di micro-miti (ciascuno cristallizzato nelle *Gestalt* di questo o quel prodotto, di questo o di quell'"eroe" televisivo) concepiti per soddisfare indistintamente i bisogni e i desideri di *tutti* gli individui. Nell'epoca della moltiplicazione delle mitologie, l'unico grande mito residuo è proprio la televisione. La cornice del piccolo schermo è, per così dire, una specie di "forma delle forme" capace di trasmettere e legittimare un'infinità intercambiabile di miti. Da questo punto di vista, essa può essere considerata – per riprendere e aggiornare il titolo di un classico della mitologia nazista – come il vero, autentico "Mito del XX secolo", o ancora, come il mito rivisitato in versione microfascista (§ *infra* Gilles Deleuze e Félix Guattari). Ed è forse questo che aveva in mente Pasolini quando scriveva che la televisione non è solo un mezzo di propaganda del potere, ma potere essa stessa: il piccolo schermo non è solo un veicolo di miti, ma *il* mito per eccellenza. Una specie di *Gestalt* totale che si è definitivamente insinuata tra noi e il mondo che ci circonda, condizionando il nostro modo di pensare, di osservare gli eventi e di agire. La scena finale di *Salò*, in cui i quattro Signori osservano il massacro delle loro vittime attraverso le lenti di un binocolo, rende perfettamente l'idea di una società in cui i rapporti sociali sono ormai mediati in maniera strutturale dall'onnipresente azione di un *medium*. Qui le riflessioni pasoliniane si intrecciano con il lavoro di Guy Debord sulla "società dello spettacolo".

Tutta la vita delle società nelle quali predominano le condizioni moderne di produzione si presenta come un'immensa accumulazione di *spettacoli*. Tutto ciò che era direttamente vissuto si è allontanato in una rappresentazione. [...] Lo spettacolo non è un insieme di immagini, ma un rapporto sociale fra individui, mediato dalle immagini (Debord 1967, 85-86).

Al pari di Pasolini, Debord insiste sull'idea che lo "spettacolo" funzioni come una mitologia, ossia come un "modello" di condotta dominante. In quanto «equivalente generale astratto delle merci» (ivi, 97), «*capitale* a un tal grado di accumulazione da divenire immagine» (ivi, 86), lo spettacolo è

il risultato e il progetto del modo di produzione esistente. Non è un supplemento del mondo, la sua decorazione sovrapposta. È il cuore dell'irrealismo della società reale. In tutte le sue forme particolari, informazione o propaganda, pubblicità o consumo diretto di distrazioni, lo spettacolo costituisce il *modello* presente della vita socialmente dominante (ibidem).

Ma nel passaggio banalizzante del mito attraverso il tubo catodico sta anche la chiave di un aumento spropositato dei poteri della mitologia mediatica della normalità. Insomma, quando Pasolini scrive che «non c'è niente [...] di meno idealistico e religioso del mondo televisivo» (Pasolini 1974c, 328), probabilmente vuol dirci proprio che il segreto del successo della televisione sta nella sua capacità di proporre alle masse un *surplus* di miti (e dunque di normalizzazione) con il minimo di ingiunzioni idealistiche, normative – a patto di intendere qui, per "norma", qualcosa come una "forma" assoluta, imposta autoritariamente, da incorporare come unico modello disponibile per riuscire ad essere qualcuno. Al contrario, la propaganda televisiva non è per niente idealistica. È invece «perfettamente pragmatica» e «rappresenta il momento qualunquistico della nuova ideologia edonistica del consumo: e quindi è enormemente efficace» (ivi, 329). Per realizzare la propria integrazione nella società del consumo, *chiunque* può affidarsi liberamente ai propri desideri e scegliere il mito che preferisce tra gli infiniti proposti dal "Carosello" televisivo. È proprio così, dunque, che «nessun uomo ha mai dovuto essere tanto normale e conformista quanto il consumatore» (Pasolini 1974a, 314).

### L'uniforme e l'anima

A voler riprendere le tesi di Debord sullo "spettacolo", si dirà che la mitologia mediatica del nuovo fascismo è in fondo una "mitologia integrata", e questo nel senso in cui essa sarebbe riuscita, in ultima analisi, a integrare la vecchia "mitologia concentrata" tipica dei regimi totalitari e la "mitologia diffusa" caratteristica, al contrario, delle democrazie occidentali postbelliche. Nei *Commentari sulla società dello spettacolo*, Debord ha in effetti ricondotto alla nascita di uno "spettacolo integrato" il processo di fusione dei due spettacoli precedenti – "concentrato"/totalitario e, appunto, "diffuso"/democratico. I cinque tratti tipici della nuova entità sociomediatica individuata da Debord alla metà degli anni 80 – l'incessante rinnovamento tecnologico, la fusione tra Stato e mercato, il segreto generalizzato, il falso senza replica, un regime di temporalità declinato al "perpetuo presente" (Debord 1988) – si incrociano solo parzialmente con la riflessione pasoliniana. Ma, di fatto, al centro di entrambe le scene resta dominante l'idea di una *fusione ultimativa della vecchia disciplina totalitaria e delle nuove libertà democratiche*. Questo processo epocale di fusione operato dal nuovo fascismo, Pasolini lo definisce come un vero e proprio «cataclisma antropologico» (Pasolini 1975, 382). Ma sarà bene notare che l'autore degli *Scritti corsari* impiega la parola "antropologia" e l'aggettivo "antropologico" con un significato ben preciso. Lungi dal farne un uso puramente retorico o ideologico, ma nello stesso tempo tenendosi a dovuta distanza dalle definizioni



accademiche della disciplina etnologica, Pasolini – che pure ha letto Lévi-Strauss, ma soprattutto le inchieste di De Martino sulla “crisi della presenza” nelle culture tradizionali dell’Italia meridionale (De Martino 1959; 1961) – intende l’antropologia in maniera al contempo più letterale e più personale. Essa, insomma, è lo “studio dell’uomo” nel senso che analizza le modalità di costruzione socioculturale degli individui. È proprio in virtù di questa personalissima sensibilità antropologica che Pasolini – il quale ha peraltro tutta la curiosità e la capacità di descrizione dei fatti culturali tipiche dell’etnologo classico – comincia a interessarsi a come la nuova mitologia fascista “fabbrica” in concreto gli individui, tanto nel corpo quanto nella mentalità. L’idea è in fin dei conti molto semplice: il potere costruisce gli individui, e li costruisce mettendoli concretamente in forma a partire dai “tipi” ideali della mitologia dominante. Questa pratica di messa in forma passa innanzitutto attraverso l’attribuzione a ciascun individuo di un’“uniforme”. Che cosa sia tale uniforme, Pasolini lo spiega nell’intervento alla Festa dell’Unità di Milano dell’estate 1974, in cui la problematica della nuova mitologia fascista è abordata dal basso, ovvero dal punto di vista degli effetti che essa produce nella vita quotidiana del consumatore.

**Per esempio, c’è il modello che presiede a un certo edonismo interclassista, il quale impone ai giovani che incoscientemente lo imitano, di adeguarsi nel comportamento, nel vestire, nelle scarpe, nel modo di pettinarsi o di sorridere, nell’agire o nel reagire a ciò che vedono nella pubblicità dei grandi prodotti industriali (Pasolini 1974d, 513).**

L’uniforme è innanzitutto l’insieme degli abiti e degli accessori che ciascuno di noi indossa, quotidianamente, imitando gli stili, le figure, ovvero i miti e i “modelli umani” dominanti in seno a quel che Barthes ha definito in un suo celebre libro il “sistema della moda” (Barthes 1967). Ma essa è anche un certo modo di muoversi, di parlare, di gesticolare, di “condursi” o, come avrebbe detto Erving Goffman, di “presentarsi in pubblico” esponendo agli altri una certa “faccia” (Goffman 1956). Situandosi peraltro non troppo lontano da una lunga tradizione di studi sulla costruzione sociale dell’“habitus” e sulle “tecniche del corpo” che va dall’antropologia di Marcel Mauss (1936) alla sociologia di Pierre Bourdieu (1980; 1997), Pasolini dice qui che il potere non si limita a dettare legge soltanto nella dimensione più strettamente simbolica dei rapporti sociali, ma allunga la sua presa sull’individuo sino a iscriversi nel suo linguaggio, nel suo corpo e nei suoi tratti somatici.

**Ho detto, e lo ripeto, che l’acculturazione del Centro consumistico, ha distrutto le varie culture del Terzo Mondo [...]: il modello culturale offerto agli italiani (e a tutti gli uomini del globo, del resto) è unico. La conformazione a tale modello si ha prima di tutto nel vissuto, nell’esistenziale: e quindi nel corpo e nel comportamento. È qui che si vivono i valori, non ancora espressi, della nuova cultura della civiltà dei consumi, cioè del nuovo e più repressivo totalitarismo che si sia mai visto (Pasolini 1974b, 321-322).**

Il nuovo fascismo funziona, letteralmente, come un processo di *uniformazione*. Dire che il potere ci omologa significa dire che ci mette addosso un’uniforme, proprio come all’epoca del nazifascismo. Certamente la società del consumo ci impone una divisa profondamente diversa da quelle del passato;

ma ad essere cambiata, tutto sommato, è soprattutto la mitologia di fondo che determina questa imposizione. Insomma, se i soldati del vecchio fascismo vestivano un’unica divisa che rispecchiava un unico grande Mito – il Mito della Patria e della disciplina militare con i suoi eroi: su tutti la “figura” del Milite ignoto –, le “reclute” del nuovo fascismo indossano liberamente una varietà sconfinata di divise (di modi di vestire e di comportarsi) corrispondenti all’infinito proliferare di miti ed eroi tipico della nostra epoca. Discutendo con Gideon Bachmann delle culture giovanili e dei giovani come “avanguardia”, del nuovo fascismo, Pasolini ritorna sull’argomento insistendo sul rapporto tra passato e presente. I giovani, dice,

**parlano allo stesso modo, ridono allo stesso modo, si comportano allo stesso modo, fanno gli stessi gesti, amano le stesse cose... insomma io ho visto delle divise, quando ero ragazzo ho visto i Balilla, gli avanguardisti. Però non ho mai visto la gente in divisa come oggi. Non si chiamano boyscout, o Balilla o gioventù nazista. Non si chiameranno così, però è tutto fondato su questo movimento informale autocreantesi di gioventù. È tutto fondato sui ragazzi, sui giovani (P. P. Pasolini in Bertolucci 2006).**

Il processo di uniformazione operato dal nuovo fascismo sul corpo di ciascun individuo rende a priori vano qualsiasi tentativo di distinguere la sua appartenenza culturale, o ancora, politica. Il nuovo fascismo mira ad annullare ogni differenza istituita tra *habitus* “fascista” e *habitus* “antifascista” – sia essa simbolica, culturale, ovvero fisica, somatica. È proprio quel che realizza Carlo, in *Petrolino*, mentre riflette in maniera impietosa sui militanti del corteo fascista di Torino:

**Le persone che passavano davanti a Carlo erano dei miseri cittadini ormai presi nell’orbita dell’angoscia del benessere, corrotti e distrutti dalle mille lire di più che una società “svilupata” aveva infilato loro in saccoccia. [...] I giovani avevano i capelli lunghi di tutti i giovani consumatori, con cernecci e codine settecentesche, barbe carbonare, zazzere liberty; calzoncini stretti che fasciavano miserandi coglioni. La loro aggressività, stupida e feroce, stringeva il cuore. Facevano pena, e niente è meno afrodisiaco della pena (Pasolini 1992, 503).**

Il potenziale di seduzione che sprigiona dalle uniformi del nuovo fascismo – una seduzione che pure, agli occhi di Pasolini, non ha più nulla di afrodisiaco, e dunque più nulla di umano –, ha avuto definitivamente la meglio sul fascino della divisa del vecchio fascismo. I fascisti classici, per dirla ancora una volta con le parole di Carlo, sono dei «piccoli borghesi senza destino, messi ai margini della storia del mondo», perché sono «omologati a tutti gli altri» (ibidem), uguali al resto della folla. Tanto uguali agli altri, tanto desiderosi di essere integrati che si potrebbe «parlare casualmente per ore con un giovane fascista dinamitardo e non accorgersi che è un fascista. Mentre solo fino a dieci anni fa bastava non dico una parola, ma uno sguardo, per distinguerlo e riconoscerlo» (Pasolini 1974, 311). L’uniformazione, insomma, riguarda tutti:

**Popolo e borghesia, operai e sottoproletari. Il contesto sociale è mutato nel senso che si è estremamente unificato. La matrice che genera tutti gli italiani è ormai la stessa. Non c’è più dunque differenza apprezzabile [...]**

**tra un qualsiasi cittadino italiano fascista e un qualsiasi cittadino italiano antifascista. Essi sono culturalmente, psicologicamente, e quel che è più impressionante, fisicamente interscambiabili. Nel comportamento quotidiano, mimico, somatico, non c'è niente che distingue [...] un fascista da un antifascista (ivi, 310).**

Ma per Pasolini l'essenza del consumismo non si riduce per nulla al fatto che esso ci ritaglia addosso un'uniforme. Il problema autentico dell'omologazione sembra stare altrove: in effetti, la vera novità del nuovo potere fascista rispetto a quello vecchio è che mentre quest'ultimo si limitava a metterci una divisa, il primo tende piuttosto a uniformarci, certo, ma soprattutto a *rubarci l'anima*. In che senso? Quella del nuovo fascismo che ruba l'anima agli individui è un'idea su cui l'intellettuale ritorna con una certa insistenza nel suo periodo corsaro: elemento sufficiente a ipotizzare che forse vale la pena mettersi sulle tracce di un'idea solo in apparenza da catalogarsi tra le "provocazioni" pasoliniane. In un passaggio dell'intervista con Massimo Fini su *Fascista*, il film di Naldini, lo scrittore spiega che quando a crollare erano i regimi fascisti di un tempo,

**i giovani nel momento stesso in cui si toglievano la divisa e riprendevano la strada verso i loro paesi ed i loro campi, ritornavano gli italiani di cento, di cinquant'anni addietro, come prima del fascismo. Il fascismo li aveva resi in realtà dei pagliacci, dei servi, e forse anche in parte convinti, ma non li aveva toccati sul serio, nel loro modo di essere (Pasolini 1974e, 519).**

Questa incapacità di cambiare il "modo di essere" degli individui sembra essere peraltro una caratteristica condivisa da tutti i regimi storici del fascismo europeo. Nell'intervista a Vergani, Pasolini fa l'esempio della celebre "rivoluzione dei garofani" portoghese dell'aprile 1974.

**Il totalitarismo del vecchio potere non ha potuto neanche scalfire il popolo portoghese: il 1° maggio lo dimostra. Il popolo portoghese ha festeggiato il mondo del Lavoro – dopo quarant'anni che non lo faceva – con una freschezza, un entusiasmo, una sincerità assolutamente intatte, come se l'ultima volta fosse stato ieri. È da prevedere invece che cinque anni di "fascismo consumistico" cambieranno radicalmente le cose: comincerà la borghesizzazione sistematica anche del popolo portoghese, e non ci sarà più spazio nel cuore per le ingenuie speranze rivoluzionarie (Pasolini 1974c, 334).**

Al pari di quello portoghese, il vecchio fascismo nostrano, si legge in *Acculturazione e acculturazione*,

**non è stato sostanzialmente in grado nemmeno di scalfire l'anima del popolo italiano: il nuovo fascismo, attraverso i nuovi mezzi di comunicazione e di informazione (specie, appunto, la televisione), non solo l'ha scalfita, ma l'ha lacerata, violata, bruttata per sempre (Pasolini 1973b, 293).**

Il nuovo fascismo del consumo, insomma, dice Pasolini a Massimo Fini,

**ha profondamente trasformato i giovani, li ha toccati nell'intimo, ha dato**

**loro altri sentimenti, altri modi di pensare, di vivere, altri modelli culturali. Non si tratta più, come all'epoca mussoliniana, di una irregimentazione superficiale, scenografica, ma di una irregimentazione reale che ha rubato e cambiato loro l'anima. Il che significa, in definitiva, che questa "civiltà dei consumi" è una civiltà dittatoriale. Insomma, se la parola fascismo significa la prepotenza del potere, la "società dei consumi" ha bene realizzato il fascismo (Pasolini 1974e, 519-520).**

A questo punto, diventa ovvio chiedersi: che cos'è, esattamente, quest'anima? A un primo sguardo, essa sembra avere a che fare soprattutto con il "cuore", ovvero con la sfera più "intima" dei nostri "sentimenti", o al limite delle nostre "speranze". Ma Pasolini è ben lontano dal ridurre il tutto a un discorso vagamente romanticheggiante e nostalgico sul "consumismo che ci ruba i sentimenti". Dal suo punto di vista sarebbe come discettare sul surriscaldamento terrestre lamentandosi del fatto che "non ci sono più le mezze stagioni", o discutere seriamente della metamorfosi dei vecchi valori borghesi dicendo che "non c'è più religione": puro qualunquismo. Peraltro, lo scrittore insiste con lo stesso vigore sulla razionalità degli individui, ossia sul loro modo di "pensare" e di "essere". Ma anche sulla loro "convinzione": ed è qui, proprio nella convinzione, che sta una delle possibili chiavi di lettura della problematica pasoliniana dell'anima.

A proposito della relazione tra convinzioni e capitalismo, sarebbe opportuno menzionare alcune delle tesi di fondo di *Le nouvel esprit du capitalisme* di Luc Boltanski ed Ève Chiapello – un libro così irrinunciabile che sarebbe limitativo considerarlo come un classico della sociologia e della storia sociale del capitalismo. Nell'introduzione, gli autori si interrogano sulle condizioni "moralì" di possibilità del capitalismo, ovvero sulle operazioni di giustificazione che gruppi sociali e individui mobilitano per spiegare la loro adesione a un ordine politico pertanto mediamente considerato come ingiusto.

Lo spirito del capitalismo è precisamente quell'insieme di credenze associate all'ordine capitalista che contribuiscono a giustificare tale ordine e, legittimandolo, a sostenere i modi d'azione e le disposizioni che sono coerenti con esso. Queste giustificazioni [...] favoriscono la realizzazione di compiti più o meno duri e, più generalmente, l'adesione a uno stile di vita favorevole all'ordine capitalista (Boltanski, Chiapello 1999, 46).

Secondo Boltanski e Chiapello il regime economico del capitalismo si fonda su ciò che lo storico del movimento operaio inglese E. P. Thompson (1971) avrebbe definito una "economia morale", ossia un ordine di giustificazioni e legittimazioni in cui l'accettabilità – o al contrario l'inaccettabilità – di un certo regime economico-politico è al centro di una costante attività di negoziazione morale tra chi ne sostiene le ragioni e chi, invece, lo critica. Una delle caratteristiche intrinseche del capitalismo – ma la cosa vale in principio per ogni regime politico – è che esso spinge gli individui ad elaborare criticamente una serie di giustificazioni cognitive e morali attraverso le quali ciascuno di essi si convince della piena legittimità e "giustizia" dell'ordine capitalista, scegliendo così di aderirvi, di impegnarvisi. Prendendo le distanze dal ragionamento tipico delle teorie sociologiche della dominazione (come quella di Bourdieu, di cui Boltanski è stato peraltro allievo), gli autori dicono che lo spirito del capitalismo va considerato come

un'ideologia dominante, ma a patto di rinunciare a vedervi soltanto un sotterfugio dei dominanti per assicurarsi il consenso dei dominati, e dunque di riconoscere che la maggioranza delle parti coinvolte, le forti come le deboli, fanno leva sugli stessi schemi per rappresentarsi il funzionamento, i vantaggi e le relazioni di subordinazione tipiche

dell'ordine nel quale esse si trovano immerse (Boltanski, Chiapello 1999, 46).

Partendo da queste premesse teoriche, *Le nouvel esprit du capitalisme* presenta una serrata analisi delle trasformazioni ideologiche e pratiche che hanno investito l'universo capitalista nel corso degli ultimi trent'anni. Dedicando una particolare attenzione al trapasso della tradizionale cultura d'impresa nell'attuale discorso dominante del *management*, i due sociologi sottolineano come uno dei tratti tipici del "nuovo capitalismo" debba essere individuato, a differenza di quello tradizionale, nella sua tendenza strutturale a coinvolgere in prima persona gli individui nei processi decisionali inerenti alla divisione del lavoro sociale. Si tratti dell'universo aziendale, dell'agire associativo o della burocrazia amministrativa – ma gli esempi possono moltiplicarsi all'infinito –, il potere nell'epoca del nuovo capitalismo funziona con una logica "reticolare" e democratica che, diversamente da quella autoritaria e verticistica del potere di una volta, fa affidamento proprio su "noi sottoposti", sulla nostra autonomia di giudizio, sulla nostra capacità di prendere responsabilmente delle decisioni di utilità comune. Ciò vuol dire dunque che il potere si fida di noi, che esso ci avrebbe infine concesso delle *chances* che un tempo ci aveva irrevocabilmente negato? Non proprio. Il *management* neocapitalista funziona in fondo come la "comunità terapeutica" degli psichiatri inglesi Bion, Rickman e Jones, che a partire dagli 40-50 misero in pratica un modello non gerarchico di assistenza psichiatrica fondato sul riconoscimento delle capacità decisionali dei pazienti. Nelle *Conferenze brasiliane*, Franco Basaglia usa una efficace metafora cinematografica per spiegare quel che c'è in gioco in questa "presa di parola" degli internati:

Durante la guerra, le esperienze di alcuni campi di concentramento per i prigionieri avevano dimostrato che, se agli internati si dava un obiettivo di vita, i campi potevano essere gestiti tranquillamente, senza problemi di rivolta né oppressione. Forse molti di voi hanno visto il film *Il ponte sul fiume Kwai*, che si svolge in un campo di concentramento dove il "nemico" accetta che gli internati si mettano insieme attorno a una finalità comune perché scopre che l'obiettivo del controllo si può ottenere altrimenti, con la manipolazione anziché con la repressione. In questo film si vede [...] come la direzione dell'organizzazione può passare dal gruppo dirigente alla comunità, con la partecipazione di tutti alla gestione dell'istituzione (Basaglia 2000, 106-107).

Lo spirito del nuovo capitalismo di cui parlano Boltanski e Chiapello funziona proprio così: libera gli individui per recuperare le critiche. Accogliendo nella sua grammatica ideologica e nei suoi stili organizzativi i temi dell'"autonomia" e della "responsabilità" degli individui, esso si è appropriato della critica sociale vanificandola, e assicurandosi nello stesso tempo un dominio ancora più solido sui suoi sottoposti – peraltro "giustificato" proprio con il loro diretto consenso. Tanto che le parole "libertà", "autonomia", "responsabilità", "diritti" funzionano alla stregua di potenti parole d'ordine attraverso le quali il nuovo spirito del capitalismo riesce a esercitare e riprodurre i meccanismi di dominazione più tipici della contemporaneità, nell'azzerramento generalizzato delle vecchie forme di critica.

E se provassimo a leggere la problematica pasoliniana dell'anima proprio attraverso le lenti delle analisi di Boltanski e Chiapello? Insomma, cosa succederebbe se facessimo l'ipotesi che dietro la "convinzione" di cui parla Pasolini a proposito dell'anima, ci sia il gesto tipico del nuovo spirito del capitalismo che persuade i suoi individui ad accettare liberamente, giustificare e incorporare l'adesione ad un ordine in cui il potere li intrappola facendo leva su quanto c'è di più desiderabile?

**L'unico sistema ideologico che ha veramente coinvolto anche le classi dominate secondo me è il consumismo [...]. Se uno è puramente sottomesso, segue l'istinto puro della sottomissione come un vecchio contadino che chinava la testa e si rassegnava [...]. Che consumatore è uno che si rassegna e accetta uno suo stato diciamo così arcaico, retrogrado e inferiore? [...] "Io chino la testa in nome di Dio" è già una grande frase, no? Mentre adesso il consumatore non sa affatto di chinare la testa, anzi crede stupidamente di non chinarla e di avere i suoi diritti, anzi è sempre lì a pretendere i suoi diritti, e invece è un povero cretino (P. P. Pasolini in Bertolucci 2006).**

Proprio perché si mette agli ordini del potere in piena autonomia, come se dicesse "io chino la testa di fronte al potere del consumo", l'individuo pasoliniano è un essere paradossalmente *obbligato ad essere libero*. È questo l'irresistibile *double bind* che lega drammaticamente la sua anima ai destini del neocapitalismo e investe costantemente la sua vita quotidiana. Pasolini pensa per esempio al rapporto dei giovani con la sessualità apparentemente liberata dell'epoca: «I maschi giovani sono traumatizzati dall'obbligo che impone loro la permissività: cioè l'obbligo di far sempre e liberamente l'amore» (Pasolini 1976, 629).

Proprio sulla linea di confine che vede libertà e asservimento coincidere così perfettamente da annullarsi l'una nell'altro, ricompare l'ombra dell'anarchia di *Salò*, ovvero quell'infinito eccesso di libertà che caratterizza il potere del nuovo fascismo e che sembra riprodursi, questa volta, nell'intimo di ogni individuo colpendolo nel suo punto più debole, come una freccia che sia stata scagliata dal *pantheon* televisivo e che, dopo aver attraversato la sua divisa, ne abbia infine centrato l'anima. Ma se il potere dei potenti è davvero eccessivo e senza limiti, lo sconfinato potere dell'anima di ciascuno di noi è solo apparente. O meglio: esso è assolutamente reale, ma solo nella misura in cui può essere gestito. Il nuovo fascismo funziona come una produzione di eccessi da gestire, smaltire, regolare: tipica contraddizione del neoliberalismo, che libera dalle regole al fine di regolare di nuovo e porta il disordine dello «Stato minimo» a rovesciarsi, quando è necessario, nell'ordine tipico di uno «Stato gendarme» (Castel 2003, 14-15). Si pensi a quel che Pasolini scrive del celebre "delitto del Circeo", autentica odissea ballardiana in cui tre insospettabili figli della buona borghesia pariolina si trasformano per ventiquattro ore in autentici «sicari», in vere e proprie «SS» che massacrano due adolescenti conosciute qualche giorno prima in un bar dell'Eur, a Roma (Pasolini 1975d, 704; § *infra* James G. Ballard). O ancora, a quel che egli dice – giusto per fare un esempio che ci riporta nella più ordinaria normalità – della formazione obbligatoria: pur sottolineando gli innegabili vantaggi della scolarizzazione di massa, lo scrittore non esita a definire la scuola dell'obbligo come una «fabbrica» di «gladiatori disperati» (Pasolini 1975e, 1728), ossia una fucina di individui formati a partire da un mito di onnipotenza che la società non accetterà mai di riconoscere loro del tutto e che tenterà, al contrario, di arginare, regolare. Una delle *querelles* attualmente dominanti nelle discussioni sui problemi dell'infanzia e dell'adolescenza, quella sulla "Sindrome da deficit di attenzione e iperattività" o ADHD (*Attention Deficit/Hyperactivity Disorder*), ruota attorno a questa problematica. Che cos'è la cosiddetta "iperattività" infantile se non una vera e propria "nicchia ecologica" (Hacking 2002) concepita per risolvere il paradosso di individui ai quali la società chiede di essere sempre più liberi e performanti? Nel campo psicosociale, la *medicalizzazione* (Colucci 2008) dell'eccesso

all'opera nell'ADHD è la soluzione ottimale per risolvere alla radice – ovvero agli inizi delle nostre vite, quando si è ancora abbastanza giovani da poter cambiare – gli eccessi di *performance* non graditi al potere. Dire che quest'ultimo fabbrica dei gladiatori disperati, equivale a dire che esso produce delle anime in eccesso da regolare, o ancora dei "supernormali", degli individui bravi e liberi che devono eccellere, ma non troppo (Action30 2007; § *infra* Umberto Eco): sono così gli abitanti delle nuove repubbliche fasciste del nuovo millennio, «nazioni allegre, abbastanza libere, abbastanza tolleranti» (Pasolini 1974c, 334). Abbastanza, appunto. Ma non troppo.

Resta da domandarsi se e a quali condizioni sia possibile ricavarci una linea di fuga dal nuovo fascismo. Una delle scene-chiave di *Salò* suggerisce, almeno in apparenza, che è l'ora di prepararsi al peggio. Siamo più o meno alla fine del film, e il massacro finale si prepara: l'odore della merda anticipa quello della morte. Nel corso di un'ispezione della villa, all'alba, i Signori scoprono una scena che non avrebbero mai voluto vedere: uno dei repubblicani posti a guardia dei giovani fa l'amore con un'infermiera. L'unica scena "pura" del film, l'unica manifestazione di una sessualità negata, si direbbe. Accortosi di essere stato scoperto, il giovane si tira su, in piedi, nudo. Senza uniforme. Scatta un vero e proprio duello silenzioso: i Signori gli puntano addosso una pistola ciascuno, sorridenti come lo sono sempre quando si tratta di godere della sofferenza altrui. Lui alza il pugno: è un gesto di sfida, ma soprattutto un modo per dire che non ha perso l'anima, che è libero, e che loro non lo avranno mai. In quel momento i quattro, come stupiti, non sorridono più. Abbassano l'arma. Ma è il tempo di un istante, e le pistole sono subito puntate di nuovo contro il giovane. Sorridono e sparano. Lui muore sul colpo.

Se volessimo restare fedeli a questa scena, dovremmo pensare che nell'economia edonistica del nuovo fascismo – questo pacifico regime privo di duelli in cui i nostri carnefici ballano sulla scena del supplizio come le gemelle Kessler, spiano il nostro massacro quotidiano attraverso le lenti di un binocolo ascoltando una canzoncina *pop* e raccontandosi barzellette come se fossero al *Big Brother* – non resta più alcuno spazio di resistenza al potere. Certamente avremmo tutto il diritto di farlo, ma avremmo anche il dovere di sapere che Pasolini la pensava diversamente. Quando Bachmann chiede al regista quale tipo di pubblico si immagina per *Salò*, e soprattutto se si aspetta che questo film cambierà qualcosa nelle vite dei suoi spettatori, Pasolini risponde che, dal suo punto di vista, «il singolo è l'elaboratore dei problemi del mondo, è nel singolo che tutto avviene» (P. P. Pasolini in Bertolucci 2006). Insomma, il nuovo fascismo è certamente più persuasivo ed efficace di quello vecchio, ma si può ancora attribuire

**anche al più legato, al più schiavo della televisione ecc. la possibilità di recepire un'opera. A suo modo, al suo livello insomma. Ho questa fiducia nella libertà umana, che non saprei rendere razionale. Però mi rendo ben conto che se le cose continuano così, l'uomo si meccanizzerà talmente, si alienerà talmente, diventerà così antipatico e odioso che questa libertà andrà completamente perduta (ibidem).**

Nonostante tutto, a ognuno di noi resta ancora più di una possibilità di "elaborare i problemi del mondo", di resistere al potere dicendogli un "preferisco di no", proprio come lo scrivano Bartebly nell'omonimo racconto di Melville (1853). A proposito di potere e resistenza, Franco Basaglia disse una volta:

Il potere recupera sempre. Il nostro compito è trovare una strategia per non farci recuperare (Basaglia 2000, 32).

Pier Paolo Pasolini trovò la sua strategia nel cinema e nella scrittura, ossia negli strumenti che gli sembrarono più congeniali per non farsi recuperare dal potere neocapitalista. Ed è forse qui che sta una possibile via d'uscita dal nuovo fascismo, in qualcosa di simile a ciò che Foucault ha definito la "cura di sé" (Foucault 1984b; 2001): una certa capacità di ripartire da se stessi, dalla propria anima, per rifare a ritroso il percorso del potere. E sfidarlo ancora una volta a duello.

**MICHEL FOUCAULT**

**Oltre il fascismo: biopolitica, governamentalità, tecnologie del sé**

Pierangelo Di Vittorio

**N**

onostante la parola "fascismo" sia tornata improvvisamente di moda, almeno in Italia, sono pochi quelli che osano centrare il loro ragionamento politico su di essa. Forse perché il termine fascismo viene pronunciato più di quanto non si riesca a riflettere sul problema che designa. Così, ogni qual volta capita di ascoltarlo, la sensazione è di trovarsi di fronte a qualcosa di un po' posticcio e inadeguato. È come se fossimo costretti a guardare la realtà attraverso un obiettivo sfocato. Come si può parlare ancora di fascismo? Possibile che dopo tanti anni non si siano trovate parole più adatte per definire la situazione attuale? Anche qualora ci si renda conto che qualcosa non va, si ha difficoltà a catalogare il proprio malessere o la propria protesta sotto la rubrica dell'"antifascismo". È l'onda lunga della campagna denigratoria che ha accompagnato come un'ombra l'ascesa politica di Silvio Berlusconi: per dimostrare che l'unica vera minaccia è il comunismo, bisognava fare del fascismo una specie di tabù. Di questo non si parla. Sì, perché sembra che se ne sia parlato fin troppo e in modo strumentale: «l'immagine di un fascismo eternamente minaccioso» sarebbe servita alla sinistra italiana per affermare la propria egemonia culturale, in particolare per quanto riguarda il racconto della storia contemporanea (Galli della Loggia 2008, 73). Peccato che oggi si potrebbe dire l'esatto contrario, e cioè che è attraverso il martellante spot sul "pericolo comunista" che gli interessi privati di un imprenditore sono stati nobilitati e venduti come programmi politici. Nel momento stesso in cui si denunciava l'egemonia culturale fondata sui "miti" della Resistenza e

dell'antifascismo, si sublimava la conquista del potere attraverso il marketing della Libertà e dell'anticomunismo.

Il vertiginoso degrado politico, culturale e sociale successivo all'insediamento del IV Governo Berlusconi (maggio 2008) ha tappato la bocca anche agli intellettuali di regime, che non se la sentono più di partire in guerra contro il "mito" dell'eterno fascismo. Più che una crociata sarebbe una lotta contro i mulini a vento. Esiste, infatti, una percezione diffusa che la democrazia stia attraversando in Italia un momento difficile e che parole come razzismo e fascismo, per quanto vecchie e stantie, stiano a indicare qualcosa di reale, di palpabile. Nonostante dunque non si possa riflettere sul presente senza evocare in qualche modo i fantasmi del passato, la scelta d'impostare un'analisi sui temi del razzismo e del fascismo continua a sembrare frutto o di una certa mancanza d'inventiva o di un'ostinazione quasi patologica, o di entrambe le cose insieme. Si tratta, se vogliamo, di un "partito preso" e, come tale, discutibile. Nel caso del collettivo Action30, questo partito preso si presenta tuttavia in una forma quasi programmatica: *proviamo a "salvare" la parola fascismo*. Le ragioni di questo salvataggio possono essere diverse: una, tutto sommato banale, è che spesso sono coloro che nell'intimo si richiamano al fascismo a volersi pubblicamente liberare del suo riferimento; un'altra, più sostanziale, soprattutto qualora si adotti uno stile di ricerca "genealogico", è che rinunciando al termine fascismo si rischia di appiattirsi sul presente perdendo lo spessore storico delle domande che lo agitano. Ma al di là del perché si possa decidere di salvare la parola fascismo, bisogna soprattutto chiedersi "come" venga operato questo salvataggio. Ebbene, probabilmente l'unico modo è quello di porre il fascismo come "problema", ossia come ciò che merita di essere pensato. In altri termini, si salva il termine fascismo problematizzandone il concetto e interrogando il presente a partire da esso. Ora, tale problematizzazione passa necessariamente attraverso un percorso analitico mirante a mettere in rilievo e a far funzionare una serie di "differenze". In primo luogo, il fascismo inteso come una particolare ideologia o come un particolare regime politico, per quanto caratterizzato da un'essenziale vaghezza (Eco 1995), va distinto dal fascismo come portato di fenomeni quali il nazionalismo, il colonialismo, l'imperialismo o lo stesso capitalismo. In particolare – grazie a una critica sviluppatasi negli anni 60-70 a cavallo tra una serie di analisi storiche e sociologiche e alcuni movimenti di lotta – è possibile oggi parlare di un fascismo "istituzionale": gli eccessi strutturali di *potere* che, in connessione con determinati regimi di *verità*, si coagulano in istituzioni quali il carcere o il manicomio, creando le condizioni di uno *stato d'eccezione* diffuso e permanente (§ *infra* Giorgio Agamben). Basti pensare a questo proposito a un importante libro curato da Franco e Franca Basaglia, dal titolo *Crimini di pace. Ricerche sugli intellettuali e sui tecnici come custodi di istituzioni violente* (1975), nel quale erano presenti tra gli altri i contributi di Michel Foucault, Robert Castel ed Erving Goffman. In questo caso, la distinzione serve a porre il problema di un fascismo che è sempre "specifico" a determinati dispositivi di potere-sapere, e che si sviluppa all'interno delle democrazie liberali come una pratica di "sospensione", di carattere scientifico-istituzionale, dei principi sui quali le stesse democrazie liberali si fondano. La seconda distinzione è tra "vecchio" e "nuovo" fascismo. L'esigenza di tale distinzione è stata posta tra i primi da Pier Paolo Pasolini, ed è al centro della nostra ricerca che ne rintraccia le diverse risonanze in una serie di autori di lingua italiana, francese e inglese. La distinzione tra vecchio e nuovo fascismo serve quindi a innescare in quanto tale la *problematizzazione del fascismo*, considerata come un aspetto fonamen-

tale dell'interrogazione critica sul presente e su noi stessi. Più in particolare, essa serve a porre il problema del "rapporto" tra vecchio e nuovo fascismo, lì dove oggi siamo invece irretiti in una specie di nebbia ambigua nella quale il vecchio e il nuovo si sovrappongono e si confondono senza sosta.

La terza distinzione è più radicale e riguarda in modo particolare Michel Foucault e il ruolo che egli svolge nella nostra ricerca. Schematizzando, si può dire che le analisi foucaultiane operano una sorta di *epoché* del fascismo: senza la pretesa di dissolverne il concetto, che appartiene al comune modo di pensare, consentono di metterlo tra parentesi, di neutralizzarlo, di sospenderne in qualche modo il "valore di realtà". Le genealogie di Foucault – in particolare quelle che studiano l'emergere del potere moderno e la costituzione del soggetto etico in Occidente – mostrano che il termine fascismo può essere abbandonato solo nella misura in cui il suo guscio vuoto viene riempito da significati più prossimi alle "cose stesse". Cercare di percepire le *nuove forme di razzismo e fascismo* significa esattamente questo: più il "nuovo" si manifesta nella sua determinazione e concretezza, più i vecchi termini si svuotano di significato, diventano superflui e si può eventualmente decidere di abbandonarli. La distinzione che Foucault introduce è quindi radicale nel senso che pone l'esigenza di smarcare il fascismo da se stesso. Come fare in modo che il "problema" del fascismo non coincida più con il fascismo in quanto "oggetto storiografico"? Come fare in modo che questo problema si sviluppi in maniera relativamente autonoma rispetto alle sue diverse determinazioni storiche? Le genealogie foucaultiane offrono una serie di strumenti per operare tale smarcamento. Ed è per questo motivo che sono onnipresenti nella nostra ricerca, di cui costituiscono il tessuto connettivo oltre che una delle principali risorse critiche. Parlando di Foucault si cita spesso la sua famosa "cassetta degli attrezzi". Ebbene, in questo caso non si è fatto altro che usarla. Ma è un paradosso solo apparente se, usando-la, si è manifestata la possibilità di "emanciparsi" dal termine fascismo che noi eravamo invece intenzionati a salvare. Foucault propone infatti una serie di parole nuove – *biopolitica, governamentalità, tecnologie del sé* – che corrispondono ad altrettanti campi di analisi e sembrano fatte apposta per voltare pagina. In realtà, attraverso questi nuovi strumenti Foucault mostra che il *problema-fascismo*, nella misura in cui precede (non solo in senso cronologico) il fascismo storico, lo scavalca anche, sopravvivendo infinitamente alla sua eclissi. In altri termini, il fascismo come problema si pone al tempo stesso "al di qua" e "al di là" del fascismo come oggetto storiografico. Ed è precisamente in questo senso che Foucault offre importanti risorse critiche per *pensare il "fascismo senza fascismo" in quanto problema del presente*. In un certo senso, le genealogie foucaultiane non sono che un unico, costante e ripetuto esercizio di *epoché* del potere. Attraverso di esse Foucault prova a mettere tra parentesi le immagini consuete che fanno da schermo al potere impedendo di guardarlo, pensarlo e affrontarlo in modo nuovo e diverso.

**Dobbiamo sbarazzarci del modello del Leviatano, cioè del modello di quell'uomo artificiale, al contempo automa, costruito ed anche unitario, che avvolgerebbe tutti gli individui reali, di cui i cittadini sarebbero il corpo, ma di cui la sovranità sarebbe l'anima. Bisogna studiare il potere al di fuori del modello del Leviatano, al di fuori del campo delimitato dalla sovranità giuridica e dall'istituzione dello Stato (Foucault 1997, 37).**

Bisogna cercare invece di analizzare il potere «a partire dalle tecniche e dalle tattiche di dominazione», prestando attenzione al funzionamento materiale delle forme di assoggettamento, a come queste forme si collegano con i dispositivi di sapere costituendo i soggetti in quanto tali (ibidem). Non più quindi una ricerca sul potere orientata in direzione «dell'edificio giuridico della sovranità, degli apparati di Stato e delle ideologie che l'accompagnano», ma un tipo di ricerca centrata sull'analisi dei rapporti tra i meccanismi concreti di potere e i discorsi di verità a cui tali meccanismi fanno appello. Si tratta, in sostanza, di passare da una prospettiva filosofica o scientifica, a una *genealogica*. All'immagine centralizzata, spirituale, unitaria e omogenea del potere, se ne contrappone un'altra capillare, fisica, molteplice, dispersa, reticolare. In particolare, Foucault propone di passare da un'analisi *discendente* del potere – dal grande al piccolo, dalla testa agli arti, dal centro alla periferia, dall'alto in basso – a un'analisi *ascendente*. Invece di “dedurre” le relazioni di potere dal sistema giuridico-politico o da quello economico, si parte dalla microfisica del potere per poi considerare come questi meccanismi infinitesimali siano stati «investiti, colonizzati, utilizzati, piegati, trasformati, estesi da meccanismi sempre più generali e da forme di dominazione globale» (ivi, 34). Attraverso questa visione materialistica e dal basso, che non può non ricordare il “basso materialismo” di Georges Bataille (§ *infra*), Foucault prova a mettere in stallo ogni approccio “idealistico” all'analisi del potere. Prendiamo l'esempio della follia: un'analisi discendente partirebbe dal fatto che la borghesia, tra il XVI e il XVII secolo, è diventata la classe dominante, per poi dedurre da questo dato globale l'internamento dei folli.

**Credo che dal fenomeno generale della dominazione della classe borghese possa essere dedotta qualsiasi cosa. Mi sembra che sia invece necessario fare l'inverso. Bisognerebbe cioè vedere come hanno potuto funzionare storicamente, partendo dal basso, i meccanismi di controllo in relazione all'esclusione della follia, alla repressione, all'interdizione della sessualità. Si dovrebbe vedere come, al livello effettivo della famiglia, dell'entourage immediato, delle cellule o dei livelli più bassi della società, i fenomeni di repressione o di esclusione abbiano avuto i loro strumenti, la loro logica, e abbiano risposto a un certo numero di bisogni (ivi, 35).**

Uno dei più importanti strumenti d'internamento dei folli durante l'Ancien Régime furono le famigerate *lettres de cachet*. Nel testo intitolato *La vita degli uomini infami* – straordinaria performance di basso storicismo politico – Foucault manda gambe all'aria l'immagine consueta del Leviatano, mostrando come l'aspetto più crudele e arbitrario del potere sovrano fosse in realtà una possibilità nelle mani di tutti, delle persone più umili che usavano il terribile meccanismo delle ordinanze del re per regolare gli infimi problemi della loro vita quotidiana: «*homo homini rex*» (Foucault 1977b, 255; § *infra* Umberto Eco).

La visione idealistica del potere si condensa in alcuni pregiudizi di carattere generale. Il primo è la sua natura “repressiva”. Il potere sarebbe essenzialmente ciò che nega, che priva, che snatura, che inibisce, che vieta. «Il potere reprime la natura, gli istinti, una classe, degli individui» (Foucault 1997, 22). Opponendosi a questa visione del potere come istanza alienante, liberticida e, in fin dei conti, mortifera, Foucault contesta radicalmente l'*ipotesi repressiva* nel cui segno si erano consumate negli anni 60-70 le incandescenti

nozze tra Freud e Marx. Egli si spinge anzi fino a rovesciare il punto di vista: se c'è qualcosa che ha inibito «l'immensa e proliferante criticabilità delle cose, delle istituzioni, delle pratiche e dei discorsi», caratteristica di questi anni, è il fatto che le critiche molteplici, frammentarie, disperse e locali siano state riprese nei termini della «totalità», sublimata all'interno di teorie unitarie, avvolgenti e globali (ivi, 15). Insomma ci sono in giro troppi discorsi “sovrani” sul potere, discorsi-Leviatano che frenano la capacità d'incidere al livello più elementare delle relazioni di potere e dei nessi di potere-sapere. In fondo, il Leviatano non è altro che lo specchio di un certo modo idealistico di guardare il mondo e la storia. Ed è proprio questa “speculazione” sul potere che inibisce la critica e le lotte con cui la critica è in risonanza. In particolare, Foucault prova a smontare l'ipotesi repressiva sul terreno che sembra confermarla nel modo più evidente e irrefutabile: il sesso.

**Il XVII secolo sarebbe l'inizio di un'epoca di repressione, caratteristica delle società che chiamiamo borghesi, e da cui forse non ci saremmo ancora completamente liberati. Nominare il sesso sarebbe diventato, a partire da quel momento, più difficile e più costoso. [...] Se si prendono questi ultimi tre secoli nelle loro trasformazioni continue, le cose appaiono ben diverse: intorno e a proposito del sesso c'è stata una vera e propria esplosione discorsiva. [...] L'essenziale è la moltiplicazione dei discorsi sul sesso, nel campo d'esercizio stesso del potere: incitazione istituzionale a parlarne, e a parlarne sempre di più; ostinazione delle istanze del potere a sentirne parlare e a farlo parlare nella forma dell'articolazione esplicita e dei particolari indefinitamente accumulati (Foucault 1976, 19-20).**

Foucault non intende affermare che i divieti, i rifiuti o le censure riguardanti il sesso siano un'illusione, ma solo che questi «elementi negativi» s'inscrivono all'interno di una dinamica storica che investe il sesso in modo positivo, affermativo. Nell'epoca moderna, intorno al sesso si è scatenata una straordinaria «produzione» di discorsi, di poteri e di saperi (ivi, 17): in corrispondenza con l'emergere del *biopotere*, ossia di un potere che investe direttamente la vita biologica della specie, si è sviluppata in Occidente un'ingiunzione diffusa a trasporre in discorso i più infimi segreti della vita quotidiana; ed è su questo terreno che ha attecchito l'impulso di una “volontà di sapere” che ha finito per trasformare i comportamenti sessuali in oggetti di una conoscenza scientifica.

Il secondo grande pregiudizio è quello che tende a identificare il potere con lo Stato, vedendovi un'istanza totalizzante che si evolve senza soluzione di continuità nel corso della storia. Questa visione, che nasce sempre dall'abitudine a considerare il potere dall'alto in basso e dal centro verso la periferia, dà luogo a una massiccia e ricorrente critica dello Stato, che si presenta come una sorta di “Statofobia” ed è caratterizzata da due elementi strettamente connessi tra loro. Il primo consiste nel considerare lo Stato come dotato di un'intrinseca potenza d'espansione nei confronti della società civile: sorta di «imperialismo endogeno» che lo porterebbe a crescere indefinitamente inglobando il suo «oggetto-bersaglio» (Foucault 2004a, 154-155). Il secondo consiste invece nel ritenere che esista una «parentela, una sorta di continuità genetica, d'implicazione evolutiva tra le differenti forme di Stato». Secondo questa prospettiva, lo Stato amministrativo, lo Stato-Providenza, lo Stato burocratico, lo Stato fascista e lo Stato totalitario non sarebbero altro che «i rami successivi di un solo e identico albero che cresce

in modo continuo e unitario, ovvero il grande albero dello Stato» (ibidem). Ora, questi due punti di vista, sostenendosi a vicenda, producono un «luogo comune critico» estremamente frequente e che finisce per instaurare una dinamica «inflazionistica» (ibid.). Tale dinamica comporta a sua volta una serie di conseguenze, come quella di far crescere l'interscambiabilità delle analisi a danno della loro specificità (per cui si può passare per esempio senza difficoltà dalla previdenza sociale ai campi di concentramento), o quella di non interrogarsi mai sulla provenienza storica del sospetto anti-statale (che nel caso specifico andrebbe cercata nel neoliberalismo, in particolare nell'ordoliberalismo tedesco). Più in generale, secondo Foucault, questa critica inflazionistica dello Stato, che dipinge il potere come una specie di babau, offre all'uomo contemporaneo un buon alibi per non mettersi alla prova del reale e dell'attuale e non pagarne il prezzo. La Statofobia, il sospetto e la denuncia programmatici nei confronti dello Stato, la riproposizione costante e quasi automatica del «grande fantasma dello Stato paranoico e divoratore» consente in fondo di esorcizzare il problema del potere nella sua realtà e nella sua attualità (ivi, 156).

Foucault si sforza di cogliere ciò che vi è di concreto e di "nuovo" nel potere e lo cerca piuttosto sul versante dei *dispositivi di sicurezza*, della *razionalità di governo* e delle *pratiche di soggettivazione*. Questa ricerca avviene talvolta sotto lo shock degli eventi, come nel caso dell'affaire Klaus Croissant, l'avvocato della *Rote Armee Fraktion* che aveva chiesto asilo politico in Francia nel luglio 1977, per vederselo negare ed essere estradato nel novembre dello stesso anno. Senza avallare in alcun modo le ragioni dei terroristi, Foucault si schiera con decisione a favore del riconoscimento del diritto d'asilo a Croissant, invocando un "diritto dei governati" (Foucault 1977d) in relazione al nuovo "patto di sicurezza" che si sarebbe instaurato tra i governi e le popolazioni. Riferendosi alla precipitazione con cui la Francia ha aderito alla richiesta di estradizione della Germania, Foucault fotografa la situazione con una lucidità tale da rischiarare ancora il nostro presente.

**Tutta la campagna sulla sicurezza pubblica deve essere corroborata – perché sia credibile e redditizia politicamente – da misure spettacolari che provino la capacità del governo di agire velocemente e ben al di sopra delle leggi. Ormai la sicurezza è al di sopra della legge. Il potere ha voluto mostrare che l'arsenale giuridico è incapace di proteggere i cittadini (Foucault 1977e, 63).**

Pochi giorni dopo, in un'altra intervista viene chiesto a Foucault quale sia il senso preciso da dare al termine "sicurezza", e se per caso egli non intenda alludere a un "nuovo tipo di totalitarismo". Escludendo che il problema possa essere posto nei termini di una risurrezione del totalitarismo dei vecchi regimi fascisti o stalinisti, Foucault ritiene che la novità vada cercata piuttosto nella natura del patto tra lo Stato e la popolazione. Se un tempo questo patto era di carattere *territoriale*, oggi invece è di carattere essenzialmente *sicuritario*.

**Quello che lo Stato propone come patto alla popolazione, è: "Sarete protetti". Protetti da tutto ciò che può essere incertezza, incidente, danno, rischio. [...] Lo Stato che garantisce la sicurezza è uno Stato obbligato a intervenire in ogni occasione in cui la trama della vita quotidiana è lacerata da un evento singolare, eccezionale. Perciò, la legge non è più adatta;**

**perciò, sono necessari questi tipi di interventi, il cui carattere eccezionale, extra-legale, non dovrà più apparire come segno di qualcosa di arbitrario né di un eccesso di potere, ma al contrario come un'attenzione premurosa (Foucault 1977f, 71-72).**

Il nuovo potere si presenta come un genitore onnipotente, pronto a proteggerci dagli imprevisti della vita; un compagno premuroso che sa intervenire al momento giusto e con i mezzi più efficaci, perché non tiene conto di quelle vecchie abitudini che sono le leggi e le giurisprudenze. E che, beninteso, fa tutto questo *solo per il nostro bene*. Il nuovo potere è quello che dice: "Niente paura, risolviamo noi il problema, gestiamo noi la situazione, costi quel che costi". Ossia in deroga agli stessi principi e norme su cui si fonda la convivenza civile e democratica. Non c'è bisogno di scomodare Hitler e Mussolini, basta la Protezione civile. Bastano i dispositivi di sicurezza che fanno appello a una ragione di tipo genericamente "umanitario".

**Le società securitarie che si stanno instaurando tollerano tutta una serie di comportamenti differenti, variegati, persino devianti, antagonisti gli uni agli altri; a condizione, però, che questi si trovino all'interno di un involucro che eliminerà cose, persone, comportamenti considerati come accidentali e pericolosi. Questa delimitazione dell'"incidente pericoloso" è effettivamente compito del potere (Foucault 1977f, 73).**

Si tratta di un potere che ha ampi margini di tolleranza, ma che si dimostra al tempo stesso «più scaltro e sottile di quello del totalitarismo». Inutile dunque pensare di affrontarlo con i vecchi schemi della lotta contro il fascismo. Perché se dici che, senza saperlo, viviamo in uno Stato fascista, che mai come in questo momento la libertà è minacciata, che nuovi Hitler stanno crescendo a nostra insaputa, ebbene la gente si rende conto che è falso e non si mobilita. Se invece parli dell'«esperienza reale», ossia del rapporto preoccupato e ansioso che le persone hanno con i «meccanismi di sicurezza», allora ti stanno a sentire. Quando poni il problema di ciò che comporta il fatto di vivere in una «società interamente medicalizzata», o di essere avviluppati nelle procedure dell'assistenza sociale, soggetti a un monitoraggio minuzioso e costante, senza pensare di poterne un giorno uscire, o di avere costantemente a che fare con persone che per il tuo bene decidono al tuo posto, magari contro la tua volontà, allora la gente è molto più disposta ad ascoltarti. Perché sa che «non si tratta di fascismo, ma di qualcosa di nuovo» (ivi, 73-75). Uno dei problemi centrali di questo "nuovo potere" riguarda il rapporto tra le ragioni della sicurezza e quelle della libertà e della legge. Il liberalismo, in quanto arte di governo degli uomini, è da sempre combattuto tra queste due opposte esigenze. Le società di sicurezza non sono spuntate all'improvviso dopo l'ultima pioggia, ma si sono lentamente costruite nel corso della storia moderna. La novità è semmai l'apparizione di una diversa "dominante" negli equilibri di un potere che non cessa d'incrementare il proprio potenziale tecnologico in modo cumulativo e spesso contraddittorio. La novità potrebbe essere insomma che oggi è proprio la logica securitaria a operare la sintesi tra i diversi livelli e a fare, per così dire, "sistema". Recensendo *L'ordine psichiatrico. L'epoca d'oro dell'alienismo* (Castel 1976), Foucault mette in evidenza questo gioco, tipicamente genealogico, tra il vecchio e il nuovo, ossia tra l'indagine del passato e la problematizzazione del presente. Il libro di Castel mostra infatti, da un lato come il manicomio



istituito nel XIX secolo si presenti già come una forma di *prevenzione* degli "incidenti pericolosi" riconducibili alla follia; dall'altro come questa misura preventiva s'inscrive all'interno di una preoccupazione e di una sollecitudine securitaria più generale presente nella società dell'epoca, di cui l'igiene pubblica è una delle facce. Ebbene, proprio attraverso questa ricostruzione storica viene in luce «uno dei problemi più acuti della nostra attualità» (Foucault 1977, 274).

**Le nostre società e i poteri che vi si esercitano sono posti sotto il segno visibile della legge. Di fatto, però, i meccanismi più numerosi, efficaci e serrati giocano negli interstizi delle leggi, secondo modalità eterogenee al diritto e in funzione di un obiettivo che non è il rispetto della legalità, ma la regolarità e l'ordine. Tutto un regime di non-diritto si è stabilito, con effetti di deresponsabilizzazione, di messa sotto tutela e di mantenimento in uno stato di minorità; e lo si accetta tanto meglio in quanto può giustificarsi, da un lato attraverso una funzione di protezione e di sicurezza, dall'altro attraverso uno statuto scientifico o tecnico (ivi, 275).**

Non si tratta di "difendere" a spada tratta la legge contro il "nuovo fascismo della sicurezza", ma di evitare un errore che potrebbe rivelarsi fatale nell'ottica di un'efficace strategia di contrasto alle nuove forme di potere. Se è vero infatti che la legge universale sognata nel XVIII secolo è stata uno strumento per le società fondate sull'ineguaglianza e lo sfruttamento, è anche vero però che oggi si profila una «società extragiuridica» nella quale la legge viene sempre più spesso e sempre più pesantemente chiamata ad «autorizzare» interventi di carattere securitario, del tutto esorbitanti rispetto ai limiti e alle finalità che il diritto si assegna (ibidem).

Tra i dispositivi di sicurezza vanno annoverati quelli che si prendono cura in modo particolare dei fenomeni biologici e patologici delle popolazioni. Storicamente, questi dispositivi propriamente "biopolitici" appartengono a tre grandi famiglie, corrispondenti in qualche modo ad altrettante aree geografiche: *Medizinische Polizei*, *Hygiène Publique*, *Social Medicine*. Tra le ragioni che avrebbero spinto Foucault a usare i termini *biopotere* e *biopolitica* potrebbe esserci appunto la volontà di liberarsi dallo stereotipo del potere come istanza negativa, violenta, coercitiva. Uno stereotipo che le sue analisi delle "discipline" (carceraria, manicomiale) – nonostante la loro prospettiva radicalmente anti-idealista – potevano contribuire a cristallizzare. Bisognava invece ribadire con forza che il potere moderno, anche quando si esercita come dominio e produce assoggettamento, funziona sempre come un'istanza positiva che sollecita processi di soggettivazione. Allora Foucault stabilisce una specie di equazione rovesciata tra il potere di sovranità e il potere moderno in quanto bio-potere: se il primo è fondato sul diritto «di far morire o di lasciar vivere», il secondo è fondato invece sul diritto «di far vivere e di lasciar morire» (Foucault 1997, 207). Ben presto, tuttavia, Foucault abbandonerà il termine biopolitica preferendo parlare genericamente di *dispositivi di sicurezza*: tecniche che gestiscono razionalmente la naturalità del corpo sociale attraverso la regolazione dei suoi fenomeni biologici ed economici. Il sipario sul termine biopolitica cala definitivamente quando egli introduce il concetto di *governamentalità*: da un lato perché la biopolitica viene a inserirsi nel quadro del liberalismo come arte di governo impegnata nella costruzione di una società di sicurezza; dall'altro perché il suo sguardo si sposta e si apre su una scena completamente diversa al cui

centro c'è il problema del governo di se stessi e degli altri (Marzocca 2007). L'arte di governare gli uomini risale alla pastorale cristiana, ma è nell'epoca moderna che, acquistando una connotazione squisitamente politica, si diffonde e penetra in tutti gli ambiti della vita sociale.

**Dal XV secolo e sin da prima della Riforma si assiste a una vera esplosione dell'arte di governare gli uomini, esplosione che va intesa in due sensi. Innanzitutto, questo tema dell'arte di governare gli uomini e dei metodi per realizzarla si sposta dal suo focolaio religioso e perciò si laicizza, si espande nell'ambito della società civile. In secondo luogo, l'arte di governare si moltiplica in diversi ambiti: come governare i bambini, come governare i poveri e i mendicanti, come governare una famiglia, una casa, come governare gli eserciti, i differenti gruppi, le città, gli Stati, come governare il proprio corpo e il proprio spirito (Foucault 1978, 36).**

A partire dal XV-XVI secolo s'impone dunque il fondamentale problema di "come governare", al quale corrisponde la «moltiplicazione» delle arti di governo (arte pedagogica, arte politica, arte economica) e delle istituzioni di governo. Si capisce allora come Foucault, descrivendo questo processo di «governamentalizzazione» delle società nell'epoca moderna (ivi, 31), riesca a sbarazzarsi definitivamente della visione Statocentrica e Statofobica che costituisce una delle pregiudiziali maggiori rispetto alla possibilità di un approccio materialistico e dal basso all'analisi del potere.

**E se invece lo Stato non fosse altro che una maniera di governare? Se non fosse altro che un tipo di governamentalità? Se queste relazioni di potere che si formano a poco a poco sulla scorta di processi molteplici e molto diversi gli uni dagli altri, e si coagulano gradualmente producendo effetti, se queste pratiche di governo fossero proprio ciò a partire da cui si costituisce lo Stato? Si dovrebbe allora dire che lo Stato non rappresenta nella storia quella specie di mostro freddo che non ha smesso di crescere e svilupparsi come un organismo che minaccia dall'alto la società civile (Foucault 2004, 183).**

Traendone tutte le conseguenze si tratterebbe allora di mostrare, attraverso un'analisi di tipo ascendente, come una società governamentalizzata sia pervenuta a instaurare qualcosa «di fragile e al tempo stesso ossessivo» quale è lo Stato. Con il risultato che invece di continuare a pensare il governo come uno strumento dello Stato, si dovrebbe cominciare a guardare quest'ultimo come una specie di «peripezia della governamentalità» (ibidem). La prospettiva idealistica sul potere si trova così a essere rovesciata su se stessa. Ma il definitivo banco di prova dell'approccio foucaultiano è, paradossalmente, la possibilità di analizzare in termini non idealistici tutto ciò che, nell'esercizio del potere, ha a che fare con *la dimensione ideale e spirituale*. Il potere è una meccanica fisica e un tessuto immanente di relazioni; ma questa meccanica funziona sempre attraverso una serie di ingranaggi "teorici", e questo tessuto si costituisce sempre attraverso una stoffa "soggettiva". L'affermazione di base su cui riposano le analisi genealogiche è che non c'è sapere senza potere, senza una inferiorizzazione concreta di certe esperienze, senza un assoggettamento fisico di determinati corpi. Ma subito dopo viene un'altra affermazione, e cioè che solo nel momento in cui emerge un sapere – un certo "regime di verità" – il potere comincia a

funzionare in modo ottimale. È ciò che Foucault chiama "sblocco epistemologico". La *verità* è ciò che impedisce di dire al potere: "D'accordo, vuoi che la mia esperienza sia inferiore, discutiamone!". È la produzione di un "fuori discussione", l'apparizione di una specie di verticale che, mettendo il potere al riparo da ogni contestazione, esclude la possibilità del gioco politico. Un gioco che è tale solo nella misura in cui non si sa in anticipo di vincerà e chi perderà, né che senso avranno la vittoria e la sconfitta. Infatti, il potere può inferiorizzare, ma finché se ne potrà discutere continuerà a circolare orizzontalmente, sarà comunque sottomesso a un certo "regime di reciprocità". Mentre quando esso acquista il potere supplementare di "non essere discusso", diventa un *sur-pouvoir*, nei due sensi del prefisso "sur": potere che sta sopra, potere che è un supplemento o un sovrappiù di potere. Come mostra in modo mirabile il corso dedicato all'analisi del potere psichiatrico (Foucault 2003; Di Vittorio 2005a), i poteri sono in realtà sempre *superpoteri*: poteri ibridati con saperi, poteri potenziati dalla verità che essi stessi producono, poteri sbloccati dalle ragioni scientifiche che li sorreggono dall'interno, poteri corazzati dallo status accademico che li legittima. Per questo, fino a quando la verità stessa non sarà il terreno e la posta in gioco di una politica, nessuna politica sarà possibile (Di Vittorio 2004). Perché la verità "fa" eccezione, nel duplice senso che si sottrae ai vari giochi storico-politici, e che produce essa stessa le condizioni di tale sottrazione, il cui effetto è di mettere la politica in stallo.

Ma lo stallo della politica non è forse l'anima del fascismo? Se così fosse allora dovremmo ammettere che al cuore di ogni fascismo c'è *il problema della verità*. Fascismo, ovvero imporre un unico, legittimo, indiscutibile regime di verità, a scapito di tutte le possibili verità contenute in altre forme di pensiero, di condotta, di discorso, di vita. Perché siamo tutti bravi a mettere la gente intorno a un tavolo e a farla parlare. Recitare il copione della democrazia, con tutta l'enfasi del pluralismo e della tolleranza, non costa nulla in termini di sostanza e rende invece molto in termini d'immagine. Aiuta a forgiare un alibi di ferro che può sempre tornare utile. Se si vuole passare indenni nella vita e magari fare carriera, meglio avere un posto sicuro dove trincerarsi. Ma provate, almeno per una volta, a sostenere allo stesso tavolo democratico, tollerante e pluralistico che tutti i presenti, indistintamente, hanno diritto a dire la verità. Non la "loro" verità, quella messa da principio sotto tutela perché considerata per statuto minore, marginale, meschina, di serie B. No, una verità *à part entière*, una verità che può giocarsela con qualsiasi altra verità, una verità capace di mettere in discussione la verità stessa facendone lo spazio e la posta in gioco di una politica. Provate a dire che il signor pinco pallino può proferire una parola di verità capace di mandare gambe all'aria la verità del signor dottore o del signor professore o del signor direttore. Provateci, e succederà il finimondo. Ammettere di non essere gli unici depositari del legittimo discorso di verità è la cosa più difficile e indigesta. Perché significa ammettere di poter rinunciare al rapporto privilegiato con il potere, all'intimità con il potere di cui il possesso esclusivo della verità è l'estremo suggello. Perché significa in fondo accettare l'idea di avere con il potere un rapporto diverso da quello della relazione d'amore, della concupiscenza e della seduzione. Perché significa non desiderare più di essere fascisti.

C'è fascismo quando qualcuno dice "Basta, di questo non si discute", e qualcun altro non osa nemmeno immaginare di potergli rispondere "No, non sono d'accordo, discutiamone". Se questa è la condizione elementare di una relazione di potere di tipo fascista, allora dovremo ammettere che c'è sem-

pre più fascismo di quanto non osiamo pensare. Un'ammissione che però sembra entrare subito in contraddizione con l'invito di Foucault a liberarsi dalla paranoia del potere. Vedere *il fascismo ovunque* – potrebbe essere infatti questa l'espressione definitiva della speculazione sul potere, l'estrema forma di idealizzazione o di "mitizzazione" del potere: rispecchiarsi nell'immagine di un mostro paranoico che divora tutto. Ma è chiaro che stiamo parlando di cose diverse e che in realtà non c'è nessuna contraddizione. Anzi, sarà possibile liberarsi dall'idea che il fascismo è un nemico che sta fuori di noi, che ci bracca nell'oscurità come un orco, solo nella misura in cui avremo cominciato a considerare la possibilità che il fascismo si annidi anche nelle pieghe della nostra anima, precisamente nel punto in cui si gioca il rapporto tra la verità, il potere e la soggettività. Il primo passo da compiere sulla via di una liberazione dalla paranoia del fascismo è riconoscere la dimensione "spirituale" del fascismo stesso (Berardi 2009). Dovremo quindi imparare a convivere con una strana aporia secondo la quale c'è sempre, al tempo stesso, meno fascismo e più fascismo di quanto siamo disposti ad ammettere. Meno fascismo fuori di noi, nei dispositivi di potere che regolano la vita sociale; più fascismo dentro di noi, nelle tecnologie di soggettivazione che organizzano il nostro rapporto con la verità e con il potere.

Si capisce allora perché il vero banco di prova di un approccio basso materialistico all'analisi del potere sia precisamente la dimensione soggettiva, etica o spirituale. Si tratta di riuscire a mostrare come l'anima sia, da un lato l'effetto della presa del potere sui corpi, dall'altro la posta in gioco di una complessa partita che riguarda il rapporto soggettivo con la verità e il potere. Foucault affronta tali questioni già nei suoi studi sulle "discipline" (Foucault 1975; 2003), ma è soprattutto l'analisi del liberalismo e del neoliberalismo come arti di governo a convincerlo che è sul terreno etico o spirituale che si svolgerà una delle principali battaglie politiche del futuro, e che andranno cercate qui le condizioni di un nuovo "antifascismo". Nel 1982, in occasione di un seminario presso l'Università del Vermont, Foucault confida agli organizzatori che lo stimolo a occuparsi del problema del "sé" sarebbe scaturito dalla lettura del libro di Christopher Lasch *La cultura del narcisismo* (1979). Ma già nel 1978 – nel corso al Collège de France che doveva essere centrato sulla biopolitica e sarà invece interamente dedicato all'analisi del liberalismo e del neoliberalismo (Foucault 2004a) – aveva individuato nella dottrina del *capitale umano* (Marzocca 2006) una specie di nocciolo "etico" capace d'indurre profonde trasformazioni di tipo antropologico. È come se Foucault, più o meno oscuramente, avesse intuito che la forza del neoliberalismo erano proprio i presupposti etici su cui si fondava. A trent'anni di distanza, quando ormai la cultura neoliberale della "cura di sé" si è affermata innescando la temuta mutazione antropologica (§ *infra* Pier Paolo Pasolini), le analisi che Foucault, tra la fine degli anni 70 e il 1984, ha consacrato alla "cura di sé" nel mondo antico acquistano tutto il sapore della sfida.

**Possiamo osservare come, attraverso innumerevoli testi, diversi tipi di filosofia, differenti forme di esercizio, di pratica filosofica o di esperienza spirituale, sia venuto formulandosi il principio della cura di sé, e precisamente mediante tutta una serie di formule, come per esempio, "occuparsi di se stessi", "prendersi cura di sé", "ritirarsi in se stessi", "trovare riparo in se stessi", "ricavare il proprio piacere in se stessi", "cercare la voluttà solo in se stessi", "restare in compagnia di se stessi", "essere amici di se stessi", "stare in se stessi come in una fortezza", "curare se stessi" oppure**

**“riservare un culto a se stessi”, “rispettare se stessi”, e così via. Sapete tutti, però, che c’è una certa tradizione (o forse ve ne sono parecchie) che ci impedisce (voglio dire a noi, adesso, oggi) di attribuire a tutte queste formule, a tutti questi precetti e a tutte queste regole, un valore positivo, e soprattutto il fondamento di una possibile morale (Foucault 2001, 14).**

6 gennaio 1982 – Parigi, Collège de France. Un’ultima fotografia di gruppo prima del diluvio. Foucault si rende conto che le formule della spiritualità ellenistico-romana sono lontane mille miglia dalla sensibilità di un mondo – il “suo” mondo – che sebbene per ragioni diverse non esiterebbe a condannarle come l’espressione di una *hybris* narcisistica ed edonistica, o come il sintomo di un malinconico ripiegamento dell’individuo su se stesso. D’accordo, possiamo capire. Ma se noi oggi, in qualsiasi città del mondo occidentale o occidentalizzato, decidessimo a nostra volta di scattare una foto di gruppo, che cosa vedremmo? Vedremmo che proprio ciò che era improponibile fino a trent’anni fa, non solo ha acquistato un “valore positivo”, ma si presenta addirittura come il fondamento di una “nuova morale”. Sono passati in fondo pochi anni, ma è come se si fosse consumata un’era geologica. L’epoca del sospetto nei confronti della “cura di sé” è ormai un ricordo giurassico. Le formule che Foucault pronunciava con imbarazzo, immedesimandosi con quelli che le avrebbero sentite uscire dalla sua bocca, sono diventate l’abc di una spiritualità di massa e si ritrovano oggi in ogni pubblicità che si rispetti, dal bagno schiuma ai centri benessere, dall’automobile agli occhiali da sole. Cura di sé, stile di vita, estetica dell’esistenza: non si può fare altro che constatare come gli argomenti della ricerca condotta da Foucault negli ultimi anni della sua vita siano diventati i principali capitoli di un nuovo manuale di esercizi spirituali per l’uomo occidentale. Ma c’è una “differenza” incommensurabile tra la cura di sé affermatasi nel mondo neoliberale e quella diffusasi invece nel mondo ellenistico-romano tra il V secolo a.C. e il V secolo d.C. La stessa cosa è tutt’altra cosa! Per esempio lo “stile di vita”: da un lato abbiamo lo jogging del dirigente che ogni mattina si prende cura del suo capitale biologico, dall’altro c’è invece Diogene il cinico che dorme per terra, che d’inverno abbraccia le statue ghiacciate mentre d’estate si rotola nella sabbia rovente, e che soprattutto dice la verità in ogni situazione e di fronte a chiunque, e tutto questo per affermare la sua folle sovranità nei confronti di qualsiasi forma di condizionamento e di potere (Foucault 2009). Attraverso la storia è dunque possibile mostrare che ci sono almeno due “verità” della cura di sé, che la partita è aperta e che siamo “liberi” di giocare. La genealogia ha infatti essenzialmente la funzione di aprire, nella storia e grazie alla storia, dei margini di possibilità etica e politica nei quali giocare il proprio “supplemento di libertà”. La genealogia è un’arma nella lotta che descrive (Foucault 1997). Ecco allora che mentre il neoliberalismo mobilita le sue truppe per andare alla conquista del mondo, Foucault, prima lancia nella mischia Socrate, il tafano che punzecchia gli Ateniesi invitandoli a prendersi cura di sé piuttosto che continuare a sognare ricchezze, fama e potere; poi scatena la muta dei cinici, formidabili atleti della lotta morale, inesausti militanti della filosofia come arte di vivere (Foucault 2009). Sì, prendersi cura di sé può significare qualcosa di radicalmente diverso dalla gestione del proprio capitale umano.

Diversi segni stanno a indicare che Foucault fosse consapevole del fatto che si stava aprendo in Occidente un nuovo fronte politico, la cui posta in gioco era il sé, la soggettività, l’anima. Tra questi segni merita un’attenzione

particolare la sua ricezione del libro di Deleuze e Guattari *L’anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia* (1972). Più volte menzionato in corsi, seminari e interviste, Foucault lo considera come un «avvenimento» la cui principale prerogativa è di aver reso possibile una “critica” radicale della psicoanalisi (Foucault 1997, 15). Nella Prefazione all’edizione statunitense, Foucault si sofferma però sugli aspetti propositivi dell’*Anti-Edipo*, vedendovi «il primo libro di etica che sia stato scritto da molto tempo in Francia» (Foucault 1977c, 243). È forse per questo che il suo successo va ben oltre la cerchia dei lettori: «Essere anti-Edipo è diventato uno stile di vita, un modo di pensare e di vivere» (ibidem).

**Come fare per non diventare fascista anche quando (soprattutto quando) si crede di essere un militante rivoluzionario? Come sbarazzare del fascismo il nostro discorso e i nostri atti, i nostri cuori e i nostri piaceri? Come rimuovere il fascismo che si è incrostato nel nostro comportamento? I moralisti cristiani cercavano le tracce della carne che si erano insinuate nelle pieghe dell’anima. Deleuze e Guattari, per parte loro, spiano le più piccole tracce di fascismo nel corpo (ibid.).**

*L’Anti-Edipo* parte in battaglia contro una serie di avversari, che non sono omogenei quanto alla forza di cui sono dotati e al pericolo che rappresentano, e vengono perciò affrontati in modi diversi. Il primo avversario è rappresentato da coloro che vogliono preservare «l’ordine puro della politica e del discorso politico, i burocrati della Rivoluzione e i funzionari della Verità». Il secondo è invece rappresentato dagli psicoanalisti e dai semiologi che «vorrebbero ridurre l’organizzazione molteplice del desiderio alla legge binaria della struttura e della mancanza». Infine, il «nemico principale», l’avversario strategico e non semplicemente tattico: il fascismo.

**E non solo il fascismo storico di Hitler e Mussolini – che ha saputo così bene mobilitare e utilizzare il desiderio delle masse – ma anche il fascismo che è in noi tutti, che abita il nostro spirito e la nostra condotta quotidiana, il fascismo che ci fa amare il potere, desiderare ciò che ci domina e ci sfrutta (ivi, 242).**

C’è problema più “attuale” di questo? Del problema di una *spiritualità fascista*? Del problema di un *fascismo dell’anima*? Basterebbe questa indicazione per rimettersi a leggere collettivamente – in tutte le scuole, in tutte le sezioni di partito, in tutti i centri di salute mentale – *L’Anti-Edipo*. Ma Foucault va oltre. Proprio su questo punto della lotta al fascismo, cioè dell’antifascismo, coglie la vera natura del lavoro di Deleuze e Guattari: si tratta di un «libro di etica» (ivi, 243). Subito se ne scusa con gli autori, ma è solo una *captatio benevolentiae* per preparare il terreno a una fragorosa battuta di spirito: «Rendendo un modesto omaggio a San Francesco di Sales, si potrebbe dire che *L’Anti-Edipo* è un’*Introduzione alla vita non fascista*». Un bagliore di divertita cattiveria per mostrare il reale come non lo si era mai visto. Un lampo di genio, un fioretto dell’intelligenza che per un attimo ci fa librare nell’aria. E non sapremmo davvero a chi rendere omaggio: come in un’opera pop, il venerabile autore dell’*Introduzione alla vita devota* (1609) si trova serigrafato con i colori vivaci del presente; mentre Deleuze e Guattari, indossato un misero saio, risalgono la corrente della storia per predicare il nuovo spirito dell’antifascismo.

**Quest'arte di vivere contraria a tutte le forme di fascismo, siano esse già instaurate o prossime ad esserlo, si accompagna a un certo numero di principi essenziali, che se dovessi fare di questo grande libro un manuale o una guida della vita quotidiana riassumerei come segue... (ibidem).**

Inutile riassumere a nostra volta la sintesi foucaultiana – poco più di mezza pagina – di un'opera monumentale, oltre che creativa e piena di humour, come l'*Anti-Edipo* (§ *infra* Gilles Deleuze e Félix Guattari). Soprattutto perché questa sintesi funziona al tempo stesso come una funambolica "traduzione" del libro di Deleuze e Guattari in un manuale di esercizi spirituali. Basti allora ricordare solo alcuni precetti della vita non fascista. Il primo: «Liberate l'azione politica da ogni forma di paranoia unitaria e totalizzante». Il terzo: «Affrancatevi dalle vecchie categorie del Negativo [...], che il pensiero occidentale ha così a lungo sacralizzato come forma del potere e modo d'accesso alla realtà»; e preferite invece «ciò che è positivo e molteplice, la differenza all'uniformità, i flussi alle unità, i concatenamenti mobili ai sistemi». Come si sarà notato, questi precetti sono assolutamente identici a quelli che Foucault mette alla base del suo approccio *non idealistico* all'analisi del potere (segno inequivocabile di un nesso "interno" tra idealismo e fascismo). E ancora, quarto precetto: «Non immaginate che si debba essere tristi per essere militanti, anche se quello che si combatte è abominevole»; perché «è il legame del desiderio con la realtà [...] a possedere una forza rivoluzionaria». Infine, ottavo e ultimo precetto, precetto dei precetti, esercizio che è al tempo stesso il presupposto e la conseguenza di tutto il percorso spirituale, punta mistica dove l'asceti antifascista si condensa nel tripudio di un'esperienza vissuta: «Non innamoratevi del potere». E sembra proprio, conclude Foucault, che gli autori dell'*Anti-Edipo* «amino così poco il potere da aver cercato di neutralizzare gli effetti di potere legati al loro discorso», disseminando il libro di una serie di giochi e di trappole "umoristiche": «Altrettanti inviti a lasciarsi espellere, a prendere congedo dal testo sbattendo la porta».

**Il libro fa spesso pensare che non vi sia altro che humour e gioco, laddove invece avviene qualcosa di fondamentale, qualcosa che è assolutamente serio: la caccia a tutte le forme di fascismo, da quelle colossali che ci circondano e ci schiacciano, a quelle minute che costituiscono l'amara tirannia delle nostre vite quotidiane (ivi, 243-244).**

Un'ultima considerazione, per concludere, sull'anti-idealismo di Michel Foucault. Sebbene nella sua opera non sia presente una riflessione filosofica a questo riguardo, paragonabile per esempio ai lavori di alcuni esponenti del decostruzionismo francese (Lacoue-Labarthe, Nancy 1978; Lacoue-Labarthe 1986b), è possibile ricollegare con una certa approssimazione alcune sue analisi all'idea dell'idealismo come "passo al di là di Kant" (Hegel 1835-1838; Heidegger 1971). L'idealismo speculativo nascerebbe dalla volontà di superare a tutti i costi la crisi aperta da Kant nella metafisica, cominciando col trovare una soluzione alle "antinomie della ragione": ossia alle contraddizioni insormontabili, come quella tra la necessità e la libertà, nelle quali la ragione s'imbatte ogni qual volta si spinge al di là dei limiti dell'esperienza sensibile. Sormontare l'insormontabile, risolvere le contraddizioni che non possono essere risolte, sciogliere una volta per tutte il paradosso: ecco la volontà di "assoluto" che è alla base dell'idealismo. La soluzione sarà tro-

vata nella logica dialettica e prenderà il nome di *Aufhebung*. Allora, è interessante notare come vi sia una certa corrispondenza o una certa aria di famiglia – analoga a quella che Foucault riscontrava tra il *cogito* di Descartes e l'esclusione della follia nell'età classica (Foucault 1961) – tra l'idealismo e il liberalismo, i quali potrebbero comunicare proprio su questo punto: la volontà di risolvere a qualsiasi prezzo le contraddizioni, la *volontà d'illimitato* (Granel 1995). Una delle contraddizioni fondamentali del liberalismo è quella tra la *libertà* e la *sicurezza*.

**Il liberalismo nel senso in cui io l'intendo, quel liberalismo che può essere caratterizzato come la nuova arte di governo che si è formata nel XVIII secolo, racchiude in sé un intrinseco rapporto di produzione/distruzione nei confronti della libertà [...]. Da un lato dunque occorre produrre la libertà, ma questo stesso gesto implica, dall'altro, che si stabiliscano delle limitazioni, dei controlli, delle costrizioni, degli obblighi basati su delle minacce ecc. [...] Sarà questo rapporto, tra libertà e sicurezza, ad animare dall'interno, in un certo senso, i problemi di quella che chiamerei l'economia di potere propria del liberalismo (Foucault 2004a, 66-68).**

Il liberalismo tende a porsi come "arbitro" in questo gioco tra la libertà e la sicurezza. Lo fa in particolare attraverso la nozione di "pericolo", grazie alla quale si fa luce la possibilità di realizzare una quadratura del cerchio: *gli individui saranno veramente "liberi" solo quando saranno al "sicuro" dagli incidenti pericolosi che li minacciano*. Questa condizione, che sembra risolvere la contraddizione tra libertà e sicurezza, potrà essere realizzata solo attraverso un "sovrappiù" di arte di governo (che più tardi si chiamerà *gestione dei rischi*); un po' come la logica dialettica era fondata sull'idea, avanzata prima da Rousseau e poi da Kant, secondo la quale solo attraverso un'arte più perfetta la cultura sarebbe ridiventata natura. Dunque, «non c'è liberalismo senza cultura del pericolo», senza il «timore del pericolo» stimolato da una serie di campagne riguardanti il crimine, la malattia, l'igiene, la sessualità (ivi, 69).

**Spariscono i cavalieri dell'Apocalisse, e al loro posto appaiono, entrano in scena, irrompono i pericoli quotidiani. Pericoli continuamente suscitati, riattualizzati, messi in circolazione da quella che potremmo chiamare la cultura politica del pericolo propria del XIX secolo... (ivi, 68).**

Si capisce allora perché una delle principali conseguenze dell'arte liberale del governo sia «la formidabile estensione delle procedure di controllo, costrizione e coercizione, destinata a costituire una sorta di contropartita e di contrappeso delle libertà». Non è un caso che le *tecniche disciplinari* siano contemporanee all'epoca delle libertà. Né c'è da stupirsi che Bentham presentasse il *panopticon* come la formula del governo liberale nella sua «globalità». Una quadratura del cerchio, ancora una volta: solo la logica della *sorveglianza* poteva infatti consentire un controllo efficace che fosse al tempo stesso rispettoso della «meccanica naturale» sia dei comportamenti che della produzione (ivi, 69). Ma l'epoca delle libertà non è contemporanea solo alle discipline. Tra le principali "sfide" che il liberalismo sin dall'inizio ha dovuto affrontare vi sono infatti quelle relative ai dispositivi di sicurezza di tipo biopolitico. Per "biopolitica", Foucault intende il modo in cui, a partire dal XVIII secolo, sono stati razionalizzati i problemi posti alla pratica

di governo dai fenomeni biologici e patologici della popolazione: salute, igiene, natalità, longevità ecc. Questi problemi non possono essere quindi dissociati dalla razionalità politica all'interno della quale si sono presentati in tutta la loro acutezza. Questa razionalità è appunto il liberalismo.

**In un sistema attento al rispetto dei soggetti di diritto e della libertà d'iniziativa degli individui, in che modo può essere preso in considerazione il fenomeno "popolazione", con i suoi effetti e i suoi problemi specifici? In nome di che cosa e con quali regole può essere gestito? (Foucault 2004a, 261)**

Il liberalismo prova a risolvere le contraddizioni tra la libertà e la sicurezza attraverso un *supplemento di gestione*: volontà prometeica di governare l'ingovernabile, sogno di realizzare un assoluto di governo nel quale il massimo di libertà e il massimo di sicurezza, alla fine, coincidono (§ *infra* James G. Ballard).

Anche il razzismo assolve a una funzione analoga, essendo ciò grazie a cui il potere moderno, pur essendo fondamentalmente un potere che fa vivere, può conservare in sé – sublimandola – la possibilità di far morire, ossia di esercitare la prerogativa tradizionale del potere di sovranità. Come rovesciare dunque il *biopotere* in *tanatopotere* senza esporsi a una contraddizione insanabile? Come fare in modo che biopolitica e tanatopolitica, alla fine, coincidano in una sintesi superiore?

**La morte dell'altro, la morte della cattiva razza, della razza inferiore, o del degenerato, o dell'anormale, è ciò che renderà la vita in generale più sana; più sana e più pura (Foucault 1997, 221).**

Certo, siamo lontani da una trattazione "rigorosamente" filosofica di questi temi, e l'accostamento dei nomi di Kant o di Hegel alla storia del governo liberale e del razzismo di Stato può risultare ancora oggi un boccone indigesto, come le tre pagine sul *cogito* cartesiano inserite da Foucault nella *Storia della follia* che innescarono una celebre polemica (Derrida 1963). Ma alla fine si scandalizza solo chi in cuor suo ritiene che l'assenza di un "particolare" privilegio per la filosofia equivalga a "nessun" privilegio, che sia cioè sinonimo di debacle, di capitolazione. Ma questo è appunto un riflesso da "re". In realtà, tanto la logica di governo quanto la logica razzista devono la loro pericolosa efficacia – un'efficacia che è tale nella misura in cui alimenta la moderna volontà di potenza – al fatto di assolvere nella storia degli ultimi due secoli a una sorta di *funzione-Aufhebung*: togliere il "negativo" conservandolo in una sintesi superiore, sublimarlo nutrendo il sogno di realizzare l'impossibile quadratura del cerchio. Nel caso di Foucault – coerentemente con uno stile di ricerca che fin dall'inizio non ha conferito alcuno statuto privilegiato alla filosofia – vediamo funzionare l'*Aufhebung* governamentale e razzista su una superficie culturale ampia e stratificata. Una superficie che può essere misurata in tutta la sua larghezza e in tutto il suo spessore solo seguendo la fitta trama dei poteri e dei saperi.

**Più di un sintomo lo tradisce, e non tutti derivano da un'esperienza filosofica o dallo sviluppo di un sapere. Quello di cui vorremmo parlare appartiene a una superficie culturale assai vasta. Esso viene segnalato con molta precisione da una serie di date e, insieme con queste, da un complesso di**

**istituzioni (Foucault 1961, 54).**

Questo scriveva Foucault dopo le pagine sul *cogito* di Descartes che gli valsero la scomunica di Derrida. E lo avrebbe sicuramente sottoscritto alla fine del suo straordinario ciclo di ricerche genealogiche: gli eventi che fanno storia sono "traditi" da una molteplicità di sintomi dispersi, proliferanti, eterogenei che non possono in nessun caso essere ricondotti a un discorso unitario, totalizzate e gerarchicamente organizzate. Nemmeno se il tentativo fosse poi quello di rovesciare le gerarchie, di scardinare la totalità e di smontare l'edificio metafisico, com'è il caso precisamente della strategia de-costruzionista. Fino alla fine, dunque, un'opacità di fondo permane rispetto al modo d'intendere e di praticare la "filosofia". Ma uno spiraglio di trasparenza s'intravede lì dove i differenti percorsi di pensiero convergono in un orientamento radicalmente anti-idealistic. Perché l'Occidente non è solo *prometeico*, ossia malato di troppo "fare". È anche *edipico*, cioè malato di troppo sapere. Malato di "voler sapere" a tutti i costi e a qualsiasi prezzo.

Non ci rimane, quindi, che interrogarci su ciò che ormai significa "sapere". E su cosa significa il nome di Edipo. Un giorno, forse, si comprenderà che un certo desiderio di sapere – o il desiderio di un certo sapere – non è affatto estraneo a quel curioso zoppicare che, a partire dai Greci, ha afflitto il cammino occidentale (Lacoue-Labarthe 1986a, 212).

Anche questa frase, che viene dall'altro lato dello specchio, Foucault l'avrebbe sicuramente sottoscritta.

## GILLES DELEUZE E FÉLIX GUATTARI

### Microfascismi

Enrico Mastropiero

Dice Levi [...] che [...] dal nazismo siamo [...] stati insudiciati. La vergogna di essere uomini la proviamo in circostanze semplicemente ridicole: dinanzi a una volgarità di pensiero troppo grande, dinanzi a una trasmissione di varietà, dinanzi a un discorso di un ministro, dinanzi alle chiacchiere di "ciarlatani". È una delle motivazioni più potenti della filosofia, ciò che ne fa immancabilmente una filosofia politica... La vergogna sta nel fatto che non disponiamo di alcun mezzo per preservare e, a maggior ragione, provocare i divenire, compresi quelli che sono in noi stessi. (Gilles Deleuze, *Controllo e divenire*, 1990)

### Adolescenti durante l'occupazione

# R

Robert Maggiori ha sostenuto che l'esplosione del maggio 68 ha permesso gli incontri più improbabili. A fungere da catalizzatore di quello tra Gilles Deleuze e Félix Guattari è lo psichiatra Jean-Pierre Muyard, che negli anni 60-70 esercita nella clinica di La Borde, presso Cour-Cheverny, diretta da Guattari (Dosse 2007). Il dottor Muyard ha conosciuto Guattari durante un seminario dell'*Opposition de gauche* a Poissy nel 1964 e ne è rimasto affascinato. All'epoca in cui era studente di medicina a Lione era venuto invece a conoscenza dei seminari tenuti da Deleuze presso la facoltà di lettere, e nel 1967 era rimasto favorevolmente impressionato dalla presentazione di *Il freddo e il crudele* (Deleuze 1967); i due poi erano diventati amici e Deleuze gli aveva esplicitato

l'intenzione di voler conoscere meglio il mondo degli psicotici. Nel 1969, ricordandosi che tempo prima Guattari gli aveva confessato che avrebbe voluto praticare un'attività di scrittura, senza però trovarne il tempo, Muyard pensa allo stratagemma di mettere in contatto Deleuze e Guattari. La seduzione reciproca è istantanea, e nel giro di pochi mesi agli incontri periodici si affianca un intenso scambio epistolare che porterà alla stesura del primo libro scritto a quattro mani: *L'anti-Edipo* (1972).

Félix Guattari nasce nel 1930. Al liceo ha come professore di scienze naturali Fernand Oury, fratello dello psichiatra Jean Oury che lo accompagnerà in seguito nell'esperienza della clinica di La Borde. Dopo la Liberazione, il giovane Félix viene a sapere che il suo ex professore ricopre ruoli di responsabilità nell'animazione degli *Auberges de jeunesse* (Ostelli della Gioventù) e decide d'iscriversi all'associazione. Questa esperienza di vita comunitaria, innovativa rispetto al sistema familiare tradizionale, lo segnerà apertamente come pensatore militante. Iscritto al Pcf dall'età di 15 anni, nel 1948 aderisce al Partito comunista internazionale, d'ispirazione trozkista. All'inizio degli anni 50, viene folgorato dalla figura di Sartre del quale adotta il linguaggio nei suoi primi scritti e che riuscirà a intervistare nel 1961. Nel 1956, l'Urss invade l'Ungheria e il Pcf vota a favore dei poteri speciali all'esercito francese impegnato in Algeria. In quei mesi Guattari è tra i fondatori del giornale *La Voie Communiste* che progressivamente assume sempre più le caratteristiche di un gruppo politico autonomo, e che si sostiene con i sussidi provenienti dalla clinica di La Borde che Guattari dirige a partire dal 1960 (Dosse 2007).

Nel 1950 Jean Oury aveva consigliato a Guattari la lettura di Lacan. Aveva inoltre evitato che Félix lasciasse definitivamente gli studi universitari, suggerendogli di seguire i corsi di Filosofia piuttosto che quelli di Farmacia. L'incontro con Jean Oury è determinante, giocando per lui «il ruolo di direttore di coscienza», ovvero quello di un «sostituto della figura paterna» (ivi, 51). Guattari è estremamente affascinato da Lacan, presso il quale va in analisi e al quale consacra la sua produzione saggistica.

All'origine dell'esperienza di La Borde c'è quella dell'ospedale psichiatrico di Saint-Alban: legato durante la Seconda guerra mondiale alla rete della Resistenza, aveva ospitato diversi partigiani e intellettuali tra cui Paul Eluard e Georges Canguilhem. Divenne in seguito un luogo all'avanguardia per le cure psichiatriche grazie alla direzione illuminata di François Tosquelles, psichiatra catalano fuggito alla persecuzione del regime franchista, tra i promotori della *psicoterapia istituzionale*. Jean Oury approda invece a Saint-Alban nell'immediato dopoguerra; vi rimane alcuni anni per poi insediarsi, dal 1949, presso la clinica di La Source, dove esporta il modello innovativo di Saint-Alban. Osteggiato però dai proprietari della clinica, decide di spostarsi a La Borde. Qui dà vita a una nuova avventura basata su tre principi rivoluzionari: il centralismo democratico, l'interscambiabilità di tutti i ruoli manuali e intellettuali, l'antiburocratismo, ossia la messa in comune di responsabilità, compiti e salari.

Guattari è invitato da Oury a partecipare all'esperienza di La Borde, dove si insedia nel 1955. La pratica nella clinica, associata all'esperienza dei seminari lacaniani, fornisce a Guattari una vera formazione psichiatrica. In pochi anni, La Borde accoglierà numerosi studenti e militanti giunti su invito di Guattari: per molti di loro inizierà qui una nuova stagione di militanza politica.

Nel 1960 Jean Oury crea il Gtpsi (Gruppo di lavoro sulla terapia e la socioterapia istituzionale) riprendendo un vecchio progetto di Tosquelles. Il gruppo

funzionerà sino al 1965, anno in cui nasce la Spi (Società di psicoterapia istituzionale). Nel Gtpsi, Guattari trova l'ambiente adeguato per concatenare le sfide politiche con quelle psicanalitiche. Le tesi maturate in questo tipo di "laboratori" all'inizio degli anni 60 erano di derivazione sartriana: propugnavano la liberazione del soggetto dall'alienazione, intendevano costituire dei gruppi-soggetto e decostruire i gruppi assoggettati che ricevevano la legge dall'esterno. Alla verticalità dei rapporti sociali Guattari oppone la "trasversalità" come postura etica antigerarchica (Guattari 1964).

Nel 1964 Guattari prende parte alla creazione della Scuola freudiana di Parigi. Lacan stima molto Félix, che per la Scuola redige l'articolo *Macchina e Struttura* (Guattari 1969) riprendendo le categorie di *Differenza e ripetizione* e di *Logica del senso* (Deleuze 1968; 1969). Roland Barthes avrebbe voluto pubblicare il saggio sulla sua rivista "Communications", provocando la reazione stizzita di Lacan che invece avrebbe voluto l'articolo sul suo "Scilicet".

Nel 1965 Guattari crea la Fgeri (Federazione di studio e ricerche istituzionali) che lo smarca dall'attività trozkista di *La Voie communiste*: intende così intraprendere un percorso non accademico che federi gruppi autonomi di ricerca uniti nell'obiettivo d'indebolire le certezze autoreferenziali delle discipline costituite. Di fatto la Fgeri mette in atto la "trasversalità" tra psichiatri, antropologi, psicologi, psicoanalisti e infermieri. Si tratta di una dozzina di gruppi ispirati dalla pedagogia istituzionale di Fernand Oury e dalla psicoterapia istituzionale di Tosquelles. Sotto la spinta di Guattari si costituisce anche il Cerfi (Centro di studi, di ricerche e di formazione istituzionale), che si propone di superare i contrasti interni alla Fgeri e si prefigge la possibilità di stipulare contratti di lavoro con enti pubblici e privati. Organo del Cerfi sarà la rivista "Recherches". Nel frattempo, Guattari coltiva i rapporti con le ali di sinistra dei sindacati studenteschi.

Al liceo Gilles Deleuze ha conosciuto Michel Tournier, con il quale condivide la passione per la filosofia. Insieme, nel 1943, in piena occupazione nazista, si recano agli incontri culturali tenuti in un castello dell'Île-de-France presso Rozay-en-Brie che ospita partigiani, ebrei, disertori del STO (i lavori forzati) e soldati inglesi e americani. A questi incontri partecipano, oltre al giovane Deleuze, Jean Wahl, Gaston Bachelard, Jean Hyppolite e Maurice de Gandillac. L'idea che fosse possibile resistere all'occupazione nazista partecipando a un movimento creativo ha segnato indelebilmente la vita e la produzione militante di Deleuze, il cui fratello maggiore Georges, entrato nella Resistenza, sarà arrestato dai tedeschi e morirà nel viaggio verso i campi di concentramento. In questo contesto, il giovane Gilles si fa notare per le sue capacità e conversa liberamente con Pierre Klossowski su Nietzsche. Nel 1944, partecipa a un dibattito su "Male e peccato" a partire dall'opera di Georges Bataille, (con Kojève, Bataille, Klossowski, Hyppolite, Sartre e de Gandillac) mentre l'amico Tournier lo trascina ai corsi pubblici di psichiatria alla Salpêtrière. A colpire particolarmente l'adolescente Deleuze sarà l'annuncio della strage di Oradour-sur-Glane del 10 giugno 1944, attuata dal primo battaglione del quarto reggimento dei *Panzer Grenadier* del *Führer*, in cui furono trucidati 642 civili: quattro giorni dopo lo sbarco degli Alleati in Normandia l'esercito tedesco aveva provato a soffocare la Resistenza con un atto clamorosamente violento e vile.

Durante l'ultimo anno di liceo Deleuze fonda con i suoi amici "Espace": di questa rivista filosofica uscirà un solo numero, ma in esso egli attacca già la nozione di interiorità e denuncia la continuità tra cristianesimo e capitalismo. Il giovane filosofo oppone all'"interiorizzazione" suggerita ai francesi

dal maresciallo Pétain (capo del governo collaborazionista di Vichy) l'atto di "esteriorizzazione" che porta de Gaulle a entrare nella Resistenza. Deleuze non rinnegherà mai il suo debito nei confronti di Sartre (Deleuze 1964): la pubblicazione di *L'essere e il nulla* (Sartre 1943) e la possibilità di recarsi a teatro per assistere alle *Mosche* (Sartre 1943a) sono state per lui come una boccata d'ossigeno nel clima dell'occupazione. Tuttavia, l'infatuazione per l'autore della *Nausea* (Sartre 1938) si affievolisce dopo la conferenza *L'esistenzialismo è un umanismo* (Sartre 1945), che segna la trasformazione dell'esistenzialismo in una moda (Dosse 2007). La figura di Sartre è stata molto importante per la formazione di Deleuze, perché la versatilità letteraria e artistica del filosofo parigino esprimeva la possibilità militante di congiungere speculazione filosofica e creazione letteraria. Deleuze, inoltre, non ha mai nascosto il ruolo positivo che la Liberazione ha svolto nella sua formazione politica e culturale, affermando che con essa è diventato di sinistra (Deleuze 1988).

Nel 1944 Deleuze si iscrive alla Sorbona, dove segue i corsi di Canguilhem, Bachelard e de Gandillac. Negli anni 50 insegna filosofia nei licei e a lezione non manca di citare anche Freud, fatto rarissimo nella Francia bacchettona di quegli anni.

### Concatenamento militante

È possibile dividere la produzione filosofica di Deleuze in due ambiti, sommarariamente riconducibili ad altrettanti periodi storici: il primo è quello dedicato alle monografie di grandi autori della tradizione, mentre il secondo è costituito da testi di produzione autonoma, parte dei quali scritti assieme a Félix Guattari. Deleuze intrattiene un rapporto particolare con gli autori della tradizione, che costituiscono per lui un patrimonio strumentale dal quale attingere per creare nuovi concetti.

**Io appartengo a una generazione, una delle ultime che sono state più o meno assassinate con la storia della filosofia. La storia della filosofia esercita in filosofia una funzione repressiva, è l'Edipo propriamente filosofico: "Mica vorrai parlare in prima persona senza aver letto questo e quello" (Deleuze 1973, 14).**

Deleuze sostiene il bisogno di uscire dalla storia della filosofia, perché intende la filosofia come creazione di concetti e non come ricerca della verità. Critica la storia della filosofia intesa come disciplina dell'enumerazione e della rappresentazione seriale dei concetti, come se esistessero da sempre, senza che ad essi sia attribuita una natura problematica. A questa concezione della filosofia come agente repressivo, Deleuze contrappone un'idea di filosofia come ricostruzione e scoperta dei problemi: la storia della filosofia consisterà allora nel fare i ritratti degli autori provando a intuire quello che essi sottintendevano. Se attraverso la storia della filosofia "l'apprendista" filosofo riceve l'addestramento tecnico necessario, fare filosofia significa essenzialmente creare nuovi concetti in funzione dei problemi che si pongono nel presente. Quindi le monografie sono dei ritratti e la storia di un fenomeno è innanzitutto la storia delle forze che concorrono a plasmarlo e gli conferiscono un senso.

Dal 1957 al 1960, Deleuze è assistente di Storia della filosofia alla Sorbona.

Il primo anno di corso testimonia l'importanza dell'insegnamento di Jean Wahl e della sua filosofia dell'e (congiunzione) in quanto filosofia dell'irriducibilità delle differenze (Deleuze 1953; 1968). Il corso del 1959-1960 è dedicato al terzo capitolo di *L'evoluzione creatrice* (Bergson 1907) e a Rousseau, in cui dimostra il suo interesse per la filosofia politica. In questi anni, si distacca progressivamente dai suoi maestri, in particolare dall'hegelismo di Jean Hyppolite (1953) e dal monismo cartesiano di Ferdinand Alquié (1950; 1955; Deleuze 1956) a cui contrappone l'immanentismo spinoziano (Deleuze 1968a; 1969a; 1981; 2007). Dal 1960 al 1964, Deleuze è trasferito al CNRS, dove trova condizioni di maggiore libertà rispetto ai canoni storici della filosofia e in cui comincia a coniugare "critica" e "clinica".

Deleuze osserva da Lione, dove nel frattempo è andato a insegnare, gli avvenimenti del maggio 68 ai quali Guattari partecipa attivamente. L'incontro tra i due è rivelatore di una possibile collaborazione e alle conversazioni si affianca ben presto un intenso scambio epistolare nel quale l'uno arricchisce le tesi dell'altro. Il primo frutto di questo sodalizio dal sapore nietzschiano sarà *L'anti-Edipo* (1972). In questo libro, che gli stessi autori definiscono un *instant book* del 68, le critiche alla psicanalisi come latrice di una ideologia della mancanza confluiscono in una più ampia prospettiva genealogica e politica. I due contestano alla psicanalisi di aver ridotto la produzione del desiderio a una prospettiva familiarista che corrobora l'esigenza identitaria e innesca la riproduzione sociale repressiva.

*L'anti-Edipo* sarà il primo episodio di una collaborazione lunga e proficua. Nello stesso anno Guattari pubblica la raccolta di interventi e riflessioni *Psicoanalisi e trasversalità* (1972), dove viene chiarificato il *milieu* politico e militante in cui è stato concepito *L'anti-Edipo*. Nell'introduzione al volume intitolata *Tre problemi di gruppo*, Deleuze sottolinea come Guattari non si ponga il problema dell'unità del soggetto, ritenendo invece necessario dissolvere l'io sotto il fuoco incrociato delle forze politiche e analitiche (Deleuze 1972). Il filosofo incalza sostenendo che l'intento del suo amico è affermare una nuova soggettività di gruppo che non si ripiega entro un io o un Super-io, ma si estende su più gruppi divisibili e moltiplicabili. Guattari intuisce che l'inconscio si rapporta direttamente al campo economico, sociale e politico, e rimprovera alla psicoanalisi il fatto di partire da una forma di narcisismo assoluto per delineare una forma di adattamento sociale che definisce "guarigione". Si tratta di uno degli insegnamenti più significativi scaturiti dall'incontro con Guattari. Deleuze non ha mai nascosto infatti che prima dell'incontro con Félix la sua concezione della psicoanalisi era abbastanza "ingenua", come testimoniano *Logica del senso* (1969) e *Differenza e ripetizione* (1968).

Guattari individua inoltre all'interno dei gruppi assoggettati l'esercizio delle gerarchie, le quali scongiurano ogni possibile iscrizione di non senso, di morte o di esplosione e impediscono lo sviluppo di rotture creatrici. L'analisi deleuziana degli scritti di Guattari ripercorre la distinzione tra i gruppi assoggettati (che operano per totalizzazione e unificazione) e i gruppi-soggetto. Questi ultimi si definiscono per la loro *trasversalità*: termine che con il quale viene designata la postura etica che rigetta la sussunzione gerarchica ed esercita la pratica di rottura creativa fino al limite del non-senso. La concezione radicalmente anti-gerarchica di Guattari – «più si sale nella gerarchia, anche pseudo-rivoluzionaria, meno l'espressione del desiderio è possibile» – viene subito condivisa da Deleuze.

**A questo fascismo del potere, noi opponiamo le linee di fuga attive e**



positive, perché queste linee conducono al desiderio, alle macchine del desiderio e all'organizzazione di un campo sociale di desiderio (Guattari 1972a, 366).

La trasversalità è un modello politico organizzativo emerso dopo il 68.

**Che i medici non abbiano il diritto di parlare a nome dei malati, e che abbiano, invece, il dovere di parlare in quanto medici di problemi politici, industriali, ecologici, corrispondeva alla necessità, auspicata dal 68, di formare gruppi unendo per esempio medici, malati, infermieri. (Deleuze 1986a, 119)**

In questa stessa conversazione con Robert Maggiori, pubblicata su *Libération*, Deleuze cita l'esempio del Gip.

**Gruppi multivocali. Il Groupe Information Prisons, così come Foucault e Defert l'avevano organizzato, fu uno di questi gruppi: Guattari parlava di "trasversalità", in opposizione ai gruppi gerarchizzati in cui c'è chi parla a nome di altri. [Parlare per sé] significa nominare le potenze impersonali, fisiche e mentali, che vengono affrontate e combattute non appena si tenta di raggiungere uno scopo, scopo di cui non si ha consapevolezza in questo combattimento. In questo senso, l'Essere stesso è politico (ibidem).**

Le reazioni suscitate dalla pubblicazione dell'*Anti-Edipo* sono contrastanti, perché provocano l'irritazione delle gerarchie dei partiti di sinistra e degli intellettuali ad essi legati, ma anche l'approvazione di numerosi compagni di lotte e di colleghi che si schierarono dalla parte dei due pensatori. Chi meglio di chiunque comprende la portata critica e clinica del libro è senza dubbio Michel Foucault, che ne parla in maniera entusiastica definendolo un evento che eccede l'oggetto-libro, e ne scrive la prefazione all'edizione americana del 1977. Foucault delinea i tratti di un'opera che si sviluppa su tre registri: *ars erotica*, *ars teoretica*, *ars politica*. Ma forse il complimento più significativo giunge quando l'autore di *Le parole e le cose* (1966) parla dell'*Anti-Edipo* come del più grande libro di etica scritto in Francia da molto tempo. Parafrasando il titolo dell'opera del XVII secolo di Francesco di Sales – *Introduction à la vie dévote* (1609) – Foucault invita a leggere *L'anti-Edipo* come "un'introduzione alla vita non fascista" (§ *infra* Michel Foucault). La breve ma estremamente intensa lettura proposta da Foucault funge da prisma rispetto all'opera di Deleuze e Guattari: ne moltiplica infatti le direzioni interpretative, cogliendone la portata pedagogica (oltre che implicitamente inattuale e sovrastorica) e sottolineando la differenza esistente tra il fascismo storico e il fascismo attuale che plasma e definisce la soggettività. L'acume con cui Foucault legge *L'anti-Edipo* emerge quando egli sembra indicare delle vie di fuga e di sviluppo che Deleuze e Guattari espliciteranno solo alcuni anni dopo in *Mille piani* (1980).

Deleuze dice di aver conosciuto Foucault attorno al 1962. «Poi, dopo il 1968 ho aderito al Groupe Information Prisons, creato da lui e da Daniel Defert» (Deleuze 1986a, 113). Quando descrive il rapporto di amicizia filosofica con Foucault, Deleuze sembra pensare alla condivisione di uno stato indifferenziato delle forze (Deleuze 1962): «Con Foucault avevo in comune l'informe, era una sorta di sfondo che mi permetteva di parlare con lui» (Deleuze 1986b, 137; § *infra* Georges Bataille).

## Diagrammatica

La collaborazione tra Deleuze e Guattari si arricchisce di un altro tassello: *Kafka. Per una letteratura minore* (1975). In questo libro i due pensatori forgiarono il concetto di "letteratura minore" e avanzano l'idea della presenza pervasiva della politica nel tessuto sociale: «Il campo politico ha contaminato ogni enunciato» (Deleuze, Guattari 1975, 29). Gli autori rielaborano alcune suggestioni contenute nei testi dello scrittore praghese: lo studio della macchina burocratica, così compiutamente descritta, è uno strumento per tracciare una sorta di topologia del potere. Continuano a impiegare le categorie interpretative dell'*Anti-Edipo*, dove il triangolo edipico è quel segno dispotico di coercizione e di distribuzione in senso verticale del potere che si esplicita in primo luogo «nel triangolo familiare, nella misura in cui esso tiene il bambino immobile e lo condanna alla fantasticheria». A tal proposito, Kafka afferma che «lo spirito burocratico è la virtù sociale che deriva direttamente dall'educazione familiare» (Deleuze, Guattari 1975, 86; Kafka 1916, 567-570). Il triangolo edipico è infatti uno strumento di moltiplicazione dell'obbedienza ben oltre lo spazio familiare. In queste pagine di Deleuze e Guattari il potere, pur non essendo definito, assume i contorni di una pratica individuabile. Con *Kafka* viene denunciata la funzione del triangolo edipico nel processo di normalizzazione e di repressione sociale: familiare o analitico che sia, Edipo non è una formazione dell'inconscio, bensì un apparato di repressione delle macchine desideranti.

**La burocrazia come desiderio fa tutt'uno con il funzionamento di un certo numero di ingranaggi. [...] Si può parlare in questo senso di un eros burocratico, che è un segmento di potere e una posizione di desiderio. Ed anche di un eros capitalista. E di un eros fascista. Tutti i segmenti comunicano secondo continuità variabili (Deleuze, Guattari 1975, 91).**

L'idea che il potere sia frammentato, segmentato, consente di sviluppare in senso pragmatico l'intuizione presente nell'*Anti-Edipo* secondo la quale il piano sociale, politico ed economico è un unico piano immanente attraversato dalla produzione desiderante.

**Non esiste dunque "il" potere, come una trascendenza infinita [...]. Il potere non è piramidale, come la legge vorrebbe farci credere, ma segmentale e lineare; esso procede per contiguità, non per altezza e lontananza – di qui l'importanza dei subalterni. [...] Ogni segmento è potere, un potere e insieme una figura del desiderio. [...] Non c'è il desiderio di burocrazia, per reprimere o essere represso. C'è un segmento burocratico, con il suo potere, il suo personale i suoi clienti e le sue macchine (ivi, 90).**

La topologia presentata in queste pagine fa riferimento a una specifica geometria di distribuzione nell'esercizio del potere, perché, come si legge in *Mille piani*, «il vissuto è segmentato spazialmente e socialmente» (Deleuze, Guattari 1980, 301). Attraverso la lettura di Kafka, gli autori propongono una netta distinzione tra il piano politico gerarchico, che conosce una distribuzione del potere esclusivamente "verticale" (come le forme politiche dell'*Ancien Régime*) e la distribuzione del potere secondo una segmentarietà "orizzontale", di tipo burocratico. In tale senso, *Il processo* (Kafka 1925) viene descritto come un romanzo interminabile, pianificato in

un campo illimitato d'immanenza invece d'una trascendenza infinita. La trascendenza della legge era un'immagine, una foto delle altezze; ma la giustizia è invece come il suono (l'enunciato) che non cessa di filare. La trascendenza della legge era macchina astratta, ma la legge non esiste che nell'immanenza del concatenamento macchinistico della giustizia. Il processo è la frantumazione di ogni giustificazione trascendentale [...]. *Il processo stesso è un continuum, ma un continuum fatto di contiguità. Il contiguo non si oppone al continuo, tutt'altro; esso ne è la costruzione locale, indefinitamente prolungabile (Deleuze, Guattari 1975, 81).*

In questo passaggio prende forma una lettura topologica (o diagrammatica) dell'esercizio del potere, perché nella moderna società burocratica la distribuzione del giogo edipico è tale da far proliferare i suoi centri di emissione, moltiplicandoli. Il vecchio sovrano, il potere totalitario, le dittature hanno una loro verticalità specifica: "Il capo comanda". Nelle società burocratiche il triangolo edipico è assunto come modello di perpetuazione del regime.

**Ciò che angoscia e fa godere in Kafka non è tanto il padre, un Super-io o un significante qualsiasi, è piuttosto già la macchina tecnocratica americana, o la macchina burocratica russa, o la macchina fascista. E mano a mano che il triangolo familiare si dissolve, in uno dei suoi termini o tutto di un colpo, a vantaggio di quelle potenze che sono realmente in azione, si direbbe che gli altri triangoli che stanno dietro abbiano qualcosa di sfuocato, di diffuso, che si trasformino continuamente gli uni negli altri (ivi, 21).**

Questo processo di proliferazione avviene tramite la de-familiarizzazione delle figure interne al triangolo edipico, e la loro sostituzione con le figure dell'universo burocratico: «Talvolta uno dei termini del triangolo viene ad essere sostituito da un altro termine che riesce da solo a de-familiarizzare l'insieme. [...] Talaltra è tutto il triangolo a cambiar forma e personaggi, rivelandosi giudiziario, o economico, o burocratico, o politico ecc.» (ivi, 20). Alcuni anni dopo, commentando il passaggio dalle società primitive a quelle dotate di un apparato di Stato, Deleuze e Guattari chiariscono ulteriormente la loro concezione della trasposizione del triangolo edipico nel reticolo sociale.

**Il viso del padre, il viso del maestro, il viso del colonnello, del padrone, entrano in ridondanza, rinviano ad un centro di significanza che percorre i diversi cerchi e ripassa su tutti i segmenti. Alle micro-teste flessibili, alle viseificazioni animali si sostituisce un macroviso il cui centro è ovunque e la cui circonferenza non ha luogo. Non ci sono più  $n$  occhi nel cielo o nei divenire vegetali e animali, ma un occhio centrale ordinatore che spazza via tutti i raggi (Deleuze, Guattari 1980, 305).**

Questa lettura permette di elaborare una diagrammatica in cui il fulcro – «l'occhio centrale» – ha uno spazio «entro il quale si sposta, restando esso stesso invariante in rapporto ai suoi spostamenti» (ibidem). All'interno di questa circolarità esiste una segmentarietà cartografata delle forze organizzate in una distribuzione orizzontale: «La contiguità degli uffici sostituirà sempre più la gerarchia dei triangoli» (ivi, 89). Alla trascendenza della Legge subentra una pratica orizzontale di esercizio del potere.

Occorre quindi rinunciare più che mai all'idea di una trascendenza della legge. Se le istanze ultime sono inaccessibili e non si possono rappresentare non è in funzione di una gerarchia infinita propria della teoria negativa, ma in funzione di una contiguità del desiderio la quale fa sì che ciò che accade sia sempre nell'ufficio accanto: la contiguità degli uffici e la segmentarietà del potere sostituiscono la gerarchia delle istanze e l'eminenza del sovrano. [...] Se tutti, dal prete alle ragazzine, appartengono alla giustizia, e ne sono ausiliari, non è in virtù della trascendenza della legge ma dell'immanenza del desiderio (Deleuze, Guattari 1975, 80).

Quindi lo spazio delle decisioni scivola sempre nella stanza di fianco: prolifera nella contiguità degli ambienti, e di conseguenza proliferano e si moltiplicano i centri di potere e i centri di repressione. Di fatto, Deleuze e Guattari suggeriscono una concezione cartografica o diagrammatica dell'esercizio del potere, una cartografia che fa pensare a una tracciabilità delle forze in gioco: «Pensiamo che le linee siano gli elementi costitutivi delle cose e degli eventi» (Deleuze 1980, 49). Ne consegue che ogni cosa ha la propria geografia, la propria cartografia, il proprio diagramma. La burocrazia non si definisce esclusivamente per mezzo di una segmentarietà rigida, perché nello stesso tempo esiste una segmentazione burocratica, un'elasticità e una comunicazione di uffici, una perversione della burocrazia.

**Kafka è il più grande teorico della burocrazia perché mostra come, a un certo livello (ma quale, dal momento che non è localizzabile?), le barriere fra uffici cessino di essere "limiti precisi", s'immergano in un ambiente molecolare che le dissolve, nello stesso tempo in cui fa proliferare il capo in microfigure irricognoscibili, non identificabili, che non possono essere più centralizzate, come non possono essere più distinte (Deleuze, Guattari 1980, 309).**

Una nuova prassi del potere, non più vincolata dalla verticalità e dalla trascendenza che ne legittimava l'esercizio, richiede una nuova cartografia per essere rappresentata.

**Il labirinto del continuo non si configura come una linea che potrebbe dissolversi in punti indipendenti, come la sabbia fluida che si disperde nei singoli granelli, ma piuttosto come una stoffa o un foglio di carta si divide in pieghe all'infinito o si scompone in movimenti curvilinei e ognuno di loro viene determinato da quanto lo attornia, sia consistente o cospirante. [...] La spiegatura non è dunque il contrario della piega, ma segue la piega fino al formarsi di un'altra piega (Deleuze 1988, 9-10).**

Il "potere" diventa un dedalo sotterraneo caratterizzato da una proliferazione di anse e piegature, una moltiplicazione di cunicoli e di tunnel.

**Se lo si considera astrattamente, il potere certamente non vede e non parla. È una talpa che si riconosce solo attraverso la sua rete di gallerie, le sue molteplici tane: esso "si esercita a partire da innumerevoli punti", "viene dal basso". Ma, proprio in quanto il potere stesso non parla e non vede, fa vedere e parlare (Deleuze 1986, 111).**

## Micropolitiche

Come esplicitato da Foucault nell'introduzione all'edizione americana dell'*Anti-Edipo* (1977c), l'intento pedagogico di questo libro pone una questione di ordine etico, perché intende individuare a livello molecolare (individuale ed esistenziale) il modo in cui si produce e si esercita il fascismo. Si è visto che lo Stato moderno funziona con una propria segmentarietà che sa imporre e che ordina contemporaneamente una distribuzione molecolare del suo diagramma.

**Ogni società, come ogni individuo, è dunque attraversata simultaneamente dalle due segmentarietà: una molare e l'altra molecolare. [...] Ma sono anche inseparabili, perché coesistono, passano l'una nell'altra secondo figure differenti come fra i primitivi o fra noi – ma sempre in presupposizione reciproca. In breve ogni cosa è politica, ma ogni politica è contemporaneamente macropolitica e micropolitica (Deleuze, Guattari 1980, 308).**

La distinzione tra *molecolare* e *molare* è estremamente funzionale e chiarificatrice per descrivere la dinamica inconscia delle forze politiche nel tessuto sociale.

**Si dirà che il fascismo implica un regime molecolare inconfondibile con segmenti molari e con la loro centralizzazione. Probabilmente il fascismo ha inventato il concetto di Stato totalitario, ma non c'è ragione di definire il fascismo con una nozione che ha inventato da solo: ci sono Stati totalitari senza fascismo, di tipo stalinista o del tipo della dittatura militare. Il concetto di Stato totalitario è valido solo su scala macropolitica, per una segmentarietà rigida e per una modalità particolare di totalizzazione e di centralizzazione (ivi, 309).**

In *Mille piani* Deleuze e Guattari sembrano approfondire e chiarire le possibilità di una condotta non fascista sulla scorta della lettura critico-clinica dell'*Anti-Edipo* proposta da Foucault. La distinzione tra molare (relativo alle grandi strutture come gli Stati, i partiti, i sindacati) e molecolare (specifico della postura etica) permette di cogliere la portata delle loro riflessioni riguardo sul superamento del fascismo storico da parte di un altro tipo di fascismo.

**Il fascismo è inseparabile dai nuclei molecolari che pullulano e saltano da un punto all'altro, in interazione, prima di risuonare tutti insieme nello Stato nazionalsocialista. Fascismo rurale e fascismo di città o di quartiere, neofascismo e fascismo da vecchio combattente, fascismo di sinistra e di destra, di coppia, di famiglia, di scuola o d'ufficio: ogni fascismo è definito da un microbuco nero, che vale per se stesso e comunica con gli altri, prima di risuonare in un gran buco nero centralizzato. Vi è fascismo quando una macchina da guerra viene installata in ogni buco, in ogni nicchia (ibidem).**

Ma la portata molecolare del fascismo permane anche nel momento in cui lo Stato nazionalsocialista si è insediato, poiché esso ha bisogno della persistenza di questi microfascismi che gli conferiscono uno strumento d'azione

incomparabile sulle "masse" (ivi, 310). È dunque questa potenza micropolitica o molecolare che rende il fascismo pericoloso facendone un movimento di massa.

**Un corpo canceroso più che un organismo totalitario. Il cinema americano ha mostrato spesso questi nuclei molecolari, fascismo di banda, di gang, di setta, di famiglia, di villaggio, di quartiere, d'automobile, un fascismo che non risparmia nessuno (ibidem).**

Queste pagine sembrano trovare una risposta alla domanda che assilla la filosofia politica a partire almeno dalle riflessioni di Spinoza (1670; 1677; 1862). Deleuze e Guattari affermano che «soltanto il microfascismo può dare una risposta alla domanda globale: perché il desiderio desidera la propria repressione, come può desiderare la propria repressione?» (Deleuze, Guattari 1980, 310). Essi ritengono che il desiderio non sia separabile dai concatenamenti che si verificano a livello molecolare. Il desiderio non è un'energia pulsionale indifferenziata, bensì l'espressione di un montaggio elaborato, di un *engineering* a interazioni elevate. L'insieme di queste interazioni ha tutta una segmentarietà flessibile che tratta energie molecolari (proprie della dinamica dell'inconscio), e determina eventualmente il desiderio ad essere in sé fascista. La critica di Deleuze e Guattari si rivolge anche alle «organizzazioni di sinistra che non sono le ultime a discernere i loro microfascismi. È troppo facile brandire una bandiera antifascista, senza vedere il fascista che noi stessi siamo, alimentiamo e coltiviamo, a cui ci affezioniamo, con delle molecole, personali e collettive» (ivi, 311; § *infra* Jonathan Littell e Klaus Theweleit).

In un'intervista, Guattari denuncia la possibilità di una deriva fascista nella contemporaneità, paventando un processo inerziale al quale contrapporre una macchina rivoluzionaria.

**Sì, come molti altri, annunciamo lo sviluppo di un fascismo generalizzato. Non si è visto ancora niente, non c'è nessuna ragione perché il fascismo non si sviluppi. O piuttosto: se non si congegnerà una macchina rivoluzionaria in grado di occuparsi del desiderio e dei fenomeni di desiderio, il desiderio resterà manipolato dalle forze di oppressione e di repressione, e minaccerà, anche dall'interno, le macchine rivoluzionarie (Guattari, Deleuze 1972b, 29-30).**

È dunque necessario comprendere e dare un senso alla *portata politica dell'inconscio*. La moltiplicazione degli Edipi è accompagnata dal loro insediamento, dal loro dettar legge e dal loro tradursi in microfascismi che si propagano grazie alla loro straordinaria adattabilità e pervasività.

**I microfascismi, che hanno la loro specificità, possono cristallizzarsi in un macrofascismo ma possono anche fluttuare per loro conto sulla linea flessibile e diramarsi in ogni piccola cellula. Può succedere benissimo che una moltitudine di buchi neri non si centralizzi, che i buchi neri, simili a virus, si adattino alle situazioni più diverse, scavando nelle percezioni e nelle semiotiche molecolari (Deleuze, Guattari 1980, 331).**

Gli apparati rivoluzionari sono sempre inficiati da una concezione puritana degli interessi,

**i quali non si realizzano mai se non a profitto di una frazione della classe oppressa, in modo che questa frazione riproduce una casta e una gerarchia perfettamente oppressive. Più si sale in una gerarchia, anche pseudorivoluzionaria, meno possibile diventa l'espressione del desiderio. [...] Gli interessi non passeranno dal lato della rivoluzione, finché le linee di desiderio non avranno raggiunto il punto in cui desiderio e macchina sono tutt'uno – desiderio e artificio –, tanto da ribellarsi contro i cosiddetti dati naturali, per esempio della società capitalista (Guattari, Deleuze 1972b, 30-31).**

Ogni centro di potere ha una dimensione molecolare. Questo vuol dire che a detenere e gestire il potere non è solo "il" generale, ma anche gli ufficiali subalterni, i sottoufficiali, "il soldato che è in me".

Il libro su Kafka descrive lo sbriciolamento degli spazi di internamento e una riformulazione della diagrammatica del potere dispotico. Negli scritti politici successivi al *Kafka* (1975), Deleuze e Guattari proseguono la loro riflessione sulla crisi della verticalità politica e sul nuovo modello di società che sta emergendo. In particolare, Deleuze diagnostica una di crisi generalizzata delle istituzioni fondate sull'internamento – la prigione, la scuola, l'ospedale –, mentre si diffonde la logica del controllo continuo e della comunicazione istantanea. È così che nascono gli ospedali aperti e le visite mediche a domicilio, ma non solo. Anche «l'educazione sarà sempre meno un ambito chiuso, distinto dall'ambito professionale in quanto altro ambito chiuso».

**Entrambi scompariranno per essere sostituiti da una mostruosa formazione permanente, da un controllo continuo esercitato sull'operaio-liceale o sul quadro-universitario. Ci vorrebbero far credere a una riforma della scuola, mentre si tratta di una liquidazione. In un regime di controllo non la si fa finita mai con nulla (Deleuze 1990a, 230).**

Gli spazi di internamento sono in crisi e nelle *società del controllo*, che stanno sostituendo le *società disciplinari*, si tratta in fondo di gestire la loro agonia. Nello stesso articolo, Deleuze prende in prestito da Burroughs e da Foucault una definizione estremamente calzante per definire il nuovo modello di società.

**"Controllo" è il nome che Burroughs propone per designare il nuovo mostro e che Foucault riconosce come il nostro prossimo avvenire. [...] Non è il caso di chiedersi quale sia il regime più duro o più tollerabile, dal momento che in ognuno di essi si intrecciano liberazioni e asservimenti. Per esempio, nella crisi dell'ospedale come ambiente di internamento, la settorializzazione, il day-hospital, l'assistenza a domicilio possono sì segnare delle nuove libertà, ma anche partecipare a meccanismi di controllo che non hanno nulla da invidiare alle forme di internamento più dure (Deleuze 1990b, 235).**

Questa nuova situazione è confermata, per esempio, dai cambiamenti concernenti il regime carcerario: alle pene detentive si affiancano infatti, almeno per i reati minori, delle pene sostitutive nonché l'impiego di collari elettronici che vincolano il condannato a rimanere in casa in certe ore. Per quanto riguarda invece il regime dell'istruzione, il controllo continuo e la formazione permanente sono ormai una prassi consolidata, per non parlare

del fatto che la ricerca universitaria perde la propria autonomia dipendendo in misura crescente dalle imprese e dai regimi bancari. Lo stesso vale per il regime ospedaliero, dove il ruolo del medico si indebolisce a vantaggio di una nuova medicina "senza medico né malato". Infine, nell'impresa si manifestano nuovi modi di trattare il denaro con la trasformazione dell'economia in finanza. Si tratta certo di «esempi molto limitati», che permettono tuttavia «di comprendere meglio che cosa si intenda per crisi delle istituzioni, vale a dire l'insediamento progressivo e diffuso di un nuovo regime di dominazione» (ivi, 241).

L'avvento della società del controllo è caratterizzato dall'indebolimento del potere emanante da un solo centro, a cui corrisponde una moltiplicazione dei suoi centri di irradiazione. Alla morte del Grande Edipo fa eco la proliferazione molecolare di numerosi centri dispotici di potere: «Gli internamenti sono stampi, dei calchi distinti, ma i controlli sono una *modulazione*, qualcosa come un calco autodeformante che cambia continuamente, da un istante all'altro, o qualcosa come un setaccio le cui maglie divergono da una zona all'altra» (ivi, 236). Il passaggio alla società del controllo, che coincide in qualche modo con l'affermazione del neoliberismo, si realizza attraverso una lunga serie di cambiamenti, da quelli concernenti l'apparato produttivo (il cosiddetto "lavoro immateriale") all'affermazione di un modello etico basato sul successo e la competizione individuali. Come scrive Deleuze, «se i giochi televisivi più idioti hanno tanto successo è perché esprimono adeguatamente il modo di essere imprenditoriale» (ibidem; § *infra* Umberto Eco).

**Nell'era delle rivoluzioni informatiche, dello sviluppo delle biotecnologie, della creazione accelerata, di nuovi materiali e di una "macchinizzazione" del tempo sempre più affinata, stanno per apparire nuove modalità di soggettivazione. Verrà formulato un maggior invito all'intelligenza e all'iniziativa, mentre come contropartita verrà affidata una maggior cura alla codificazione e al controllo della vita domestica della coppia coniugale e della famiglia nucleare. In breve, riterritorializzando la famiglia su vasta scala (attraverso i media, i servizi assistenziali, i salari indiretti...) si tenterà di imborghesire al massimo la soggettività operaia (Guattari 1991, 40).**

Per comprendere in cosa consista l'imborghesimento della soggettività operaia dobbiamo far riferimento al fatto che il neoliberismo promuove una condotta basata sulla competizione dei rapporti sociali, in cui prevale il principio del *tutti contro tutti*.

**Ne è risultata una società rigida, paragonabile a quella dell'*Ancien Régime*, ma, a lungo termine, altrettanto insostenibile perché travagliata da innumerevoli forze molecolari, espressione della sua essenza produttiva. Di qui le sue tematiche lancinanti della sicurezza, dell'ordine e della repressione. Di qui il suo *immaginario dell'emergenza*, la sua ossessione della crisi, l'impressione che dà di non potere agire che colpo su colpo, senza possibilità di ritorno, senza progetto coerente (Negri, Guattari 1985, 69).**

Volendo usare un lessico strettamente deleuziano, potremmo dire che il neoliberismo insedia una macchina da guerra in ogni angolo del tessuto sociale. Come osserva Foucault in *Nascita della biopolitica* (2004a), l'individuo, divenuto "imprenditore di se stesso", sottopone la sua esistenza a una sorta di tribunale economico permanente.

**L'impresa non fa che introdurre una rivalità inestinguibile come sana emulazione, motivazione eccellente che oppone gli individui tra di loro e attraverso ciascuno dividendolo nel suo stesso intimo. Il principio modulatore del "salario secondo il merito" non manca di sedurre la stessa Pubblica istruzione: in effetti, così come l'impresa sostituisce la fabbrica, la formazione permanente tende a sostituire la scuola, e il continuo controllo a sostituire l'esame. È il mezzo più sicuro per consegnare la scuola all'impresa (Deleuze 1990b, 236).**

Commentando questo articolo di Deleuze, Éric Alliez precisa in maniera lucida quanto segue:

I cambiamenti tecnologici dell'età dell'informatizzazione planetaria sono pertanto legati a una mutazione del capitalismo (un Ipercapitalismo dei servizi), che non conosce alcun discorso di legittimazione al di fuori di quello puramente orizzontale del Mercato (dal neoliberalismo illuminato all'anarco-capitalismo visionario di internet...), e nessuna pratica di dominazione al di fuori di un controllo sociale puramente immanente da parte del marketing universale in continua modulazione e variazione (con le tre M che governano il supposto Nuovo Ordine Internazionale: Moneta, Media, Militari) (Alliez 1997, 86).

È un dato di fatto che viviamo in un capitalismo di iperproduzione che vende servizi e si alimenta con le transizioni finanziarie: «L'uomo non è più l'uomo rinchiuso, ma l'uomo indebitato». L'impresa si rifà il trucco, cambia aspetto e si "scopre" dotata di un'anima: «Il marketing è ora lo strumento del controllo sociale e forma la razza impudente dei nostri padroni. Il controllo è a breve termine» (Deleuze 1990b, 239).

Pertanto, su scala globale è pianificato un *regime di business* del quale tutti, in un modo o nell'altro, saremo amministratori in continui affari... Un regime essenzialmente precario, nel senso che il ruolo combinato di cinismo e infantilismo – le due caratteristiche del discorso della postmodernità – non potrà in alcun modo esaurire il potere costitutivo delle nuove forme di connessione tra conoscenza e produzione sociale (Alliez 1997, 86).

## Individualismo e neofascismo

L'11 marzo 1977 un militante di Lotta Continua viene ucciso a Bologna dai carabinieri. Il giorno dopo 100.000 persone manifestano a Roma. Radio Alice – la radio libera gestita da un gruppo di militanti, tra cui Franco Berardi detto Bifo – diffonde le notizie e racconta lo stato d'assedio in cui si trova Bologna nelle stesse ore. Il giorno successivo, la polizia fa irruzione nella sede della radio ed effettua otto arresti, contestando reati di natura politica, ma non riesce a mettere le mani su Bifo che fugge in Francia dove è ospitato da Guattari. Nel giro di poche settimane, Bifo viene però arrestato dalla polizia italiana e Guattari organizza una rete di sostegno per la sua liberazione. L'inconsistenza delle accuse determina la scarcerazione di Bifo che viene accolto in Francia come perseguitato politico. Successivamente, Bifo e Guattari redigono un appello che condanna la repressione in Italia accusando direttamente la Dc e la politica di compromesso del Pci. Nello stesso periodo, Deleuze conosce Antonio Negri che segue le sue lezioni a Vincennes e i due diventano amici. Anche il filosofo padovano non sfugge all'arresto.

Il giorno 7 aprile 1979, un'imponente iniziativa giudiziaria accusò decine di dirigenti e militanti autonomi di essere a capo di tutte le organizzazioni armate attive in Italia [...]. Il "teorema Calogero", dimostratosi nel tempo del

tutto infondato, fece da iniziale supporto ad arresti di massa, detenzioni preventive nei carceri speciali (Bianchi, Caminiti 2007, 9).

Negri è imprigionato a Rebibbia e legge *Mille piani*, un libro che considera tra i più importanti degli ultimi vent'anni (Dosse 2007, 339-348). Guattari aiuta Negri ad affrontare la prigionia coinvolgendolo nella scrittura di un libro a quattro mani e, successivamente, lo sostiene materialmente nel suo periodo di esilio in Francia. Da questa amicizia militante e filosofica nasce *Les nouveaux espaces de liberté* (1985). In questo libro, Guattari e Negri riflettono sulla crisi dei paesi del socialismo reale e provano a far luce sul successo del sistema neoliberale. Secondo i due saremmo al cospetto di una

**gigantesca macchina di assoggettamento capitalistico che mette in opera una rete implacabile di sorveglianza collettiva e di autosorveglianza, che impedisce ogni fuga da questo sistema e argina ogni tentativo di mettere in discussione la sua legittimità politica, giuridica e morale (Negri, Guattari 1985, 17).**

Il trionfo dell'etica della competizione individuale ha come contropartita l'ossessione identitaria in quanto ripiegamento esistenziale, e l'esperienza della paura in quanto "tessuto connettivo" sociale. Nella società del controllo si mette in moto un processo di ricerca (o di invenzione) di uno o più *vulnus* che vengono identificati come nemici della salute collettiva. A tale riguardo, Deleuze osserva che «l'omosessuale rischia di svolgere il ruolo di un qualunque altro aggressore biologico, esattamente come il minoritario o il rifugiato svolgeranno il ruolo di nemico qualunque» (Deleuze 1985, 178). A proposito dell'Aids e delle malattie del sé, Deleuze riflette sull'idea meschina che agita il corpo sociale secondo la quale «ci viene spiegato che i rischi di una guerra non provengono solo dall'eventualità di un aggressore esterno specifico, ma da un cedimento, o da un crollo delle nostre reazioni di difesa» (ibidem). Berardi coglie invece la portata esistenziale del nuovo fascismo, allorché afferma che «il fascismo, la violenza, la guerra nascono dalla paura del contatto erotico, della contaminazione, del divenire-altro: come direbbe Guattari, dal terrore della de-territorializzazione desiderante» (Berardi 2009, 84; § *infra* Jonathan Littell e Klaus Theweleit).

Il governo fa largo uso del binomio paura/sicurezza in un'ottica al tempo stesso propagandistica e paranoica: «Tutta una microgestione di piccole paure, tutta un'insicurezza molecolare permanente, al punto che la formula dei ministeri potrebbe essere: una macropolitica della sicurezza a favore e per mezzo di una micropolitica dell'insicurezza» (Deleuze, Guattari 1980, 311). A questo proposito è illuminante la lettera aperta che nell'ottobre 1984 Guattari, Châtelet e Deleuze indirizzano all'allora segretario del Partito socialista francese Lionel Jospin e al Premier Laurent Fabius in seguito alla consegna da parte della Francia dei militanti dell'Eta alla Spagna. In questo appello i firmatari accusano il governo di ignorare il diritto d'asilo e si chiedono: «Quale Europa si intende costruire con tali procedure? Quella delle libertà o quella del controllo sociale e della sicurezza eretti a culto supremo?» ("Quelle Europe veut-on construire?", *Le Monde*, 18 ottobre 1984, in Dosse 2007, 453).

Si assiste a una moltiplicazione dei fronti di guerra interni, se ne aprono ovunque e tutti sono chiamati a cercare e a stanare il nemico della società, il "diverso" che viene assimilato sempre più all'untore (Foucault 1999).

**La vita quotidiana è percorsa da fremiti di paura. Una paura che non è più quella che descriveva Hobbes – guerra permanente dell'uno contro l'altro, segmentarietà feroce degli interessi e delle volontà di potere –, si tratta ora di una paura trascendentale, che infiltra la morte nelle coscienze individuali e polarizza tutta l'umanità attorno a un punto di catastrofe (Negri, Guattari 1989, 19).**

Franco Berardi scrive che questo atteggiamento è la condotta tipica di «quella malattia che si chiama fascismo», la quale «è prima di tutto una modalità particolare di gestire ed estrinsecare (aggressivamente) la sofferenza e la paura» (Berardi 2009, 18). Nel neoliberalismo «lo sfruttamento ha assunto il volto della paura» (Negri, Guattari 1989, 20).

### **Esercizio clinico: uscire dalle spire del serpente**

Il pensiero di Deleuze e Guattari ha la capacità di moltiplicare le prospettive secondo una modalità che è al tempo stesso nietzschiana e bergsoniana: l'esercizio *critico* è sempre un esercizio *clinico*. In un'intervista con Negri, Deleuze afferma l'esigenza di un'etica materialista, come quella delineata nei suoi scritti su Nietzsche, Spinoza e Hume: «Avere fiducia nel mondo è ciò che più ci manca: abbiamo completamente smarrito il mondo, ne siamo stati spossessati. Avere fiducia nel mondo vuol dire anche suscitare eventi, per piccoli che siano, che sfuggano al controllo, oppure dare vita a nuovi spazi-tempo, anche di superficie e volume ridotti» (Deleuze 1990, 233).

Il filosofo francese invita a riflettere sull'esigenza di mettere in moto un processo creativo: concatenare e costruire nuovi spazi-tempo, piuttosto che abitare quelli esistenti. «La capacità di resistenza o, al contrario, la sottomissione a un controllo si giudicano a livello di ciascun tentativo. Occorrono al tempo stesso creazione e popolo» (ibidem). L'atto di creazione è un esercizio che rientra nella dimensione critico-clinica di un'esperienza di vita non fascista. Nel corso della videointervista *Abecedario* Deleuze parla dell'atto di creazione come correlato della resistenza: «Alla base dell'arte c'è il sentimento molto vivido di vergogna di esistere, l'arte libera da questa vergogna. Liberare la vita dalle prigioni dell'uomo. Questo è resistere» (Deleuze 1988a). Questa attitudine ha forse motivazioni di ordine biografico, in quanto per il giovane Deleuze l'atto di creazione era stata l'unica forma veramente anti-fascista e propositiva rispetto all'occupazione nazista.

Deleuze e Guattari decostruiscono l'egemonia del "soggetto" e contestano i processi identitari – io, la mia terra, la mia patria, la mia razza – che ne sono la diretta conseguenza. Introducono a una politica della sperimentazione di connessioni eterogenee, provando a rispondere alla domanda: *come farsi un corpo senza organi?* I due pensatori riprendono l'immagine di Artaud del corpo senza organi e gli dedicano una sezione di *Mille piani* per provare ad articolare nel modo più preciso questo processo di dissoluzione dell'io: «Disfare l'organismo non ha mai voluto dire uccidersi, ma aprire il corpo a connessioni che suppongono tutto un concatenamento, circuiti, congiunzioni, suddivisioni e soglie, passaggi e distribuzione di intensità, territori e deterritorializzazioni» (Deleuze, Guattari 1980, 232). Ne consegue che la possibilità di fare del proprio corpo la sede di intensità disposte a connettersi con l'esterno, è un atto creativo che eccede il recinto dell'io e disfa le politiche di riterritorializzazione. Forse in queste intuizioni è anche possibile rintrac-

ciare la risposta alla ricorrente domanda che Deleuze mutua da Spinoza: *che cosa può un corpo?* (Deleuze 1968a; 1969a; 1981; 2007). Come entrare in connessione con una molteplicità di ingranaggi? Come dissolvere l'io combattendo le ossessioni identitarie? Il problema filosofico si presenta come un problema di ordine etico e politico: la rinuncia all'io è, infatti, indispensabile per accedere alla dimensione della comunità. È necessaria una nuova energia da immettere nella sfera pubblica, una terapia per rinsaldare il legame sociale. Ed è per questo che le prospettive indicate da Deleuze e Guattari delineano per la filosofia un compito al tempo stesso critico e clinico.

# **PARTE III**

**Un fascismo per il nuovo millennio?**



**GIORGIO AGAMBEN**

**Il fascismo che viene, o la democrazia a pugni chiusi**

Andrea Russo

### Una storia dello "stato di eccezione"

**L**a genealogia del potere in Occidente, avviata da Giorgio Agamben dieci anni fa con *Homo sacer*, offre un quadro di grande spessore critico e politico per comprendere le modalità attraverso cui il vecchio fascismo è trainato dal nuovo. In particolare, Agamben individua nella triangolazione *sicurezza-emergenza-stato d'eccezione* il piano d'iscrizione giuridico e biopolitico del nazismo e del fascismo archeologico. L'interpretazione novecentesca fondata sull'opposizione secca fra democrazia e totalitarismo viene a perdere centralità e consistenza, nella misura in cui viene dimostrato che nazismo e fascismo non sono altro che "peripezie" interne al funzionamento del diritto nelle democrazie parlamentari. Per Agamben, senza un'analisi preliminare degli usi e abusi dello "stato d'eccezione", a cui hanno fatto costantemente ricorso le nazioni europee fra le due guerre mondiali, non è possibile comprendere la rapidità con la quale le democrazie si sono rovesciate in Stati totalitari. Insomma, per riuscire a spiegare la fondamentale solidarietà tra regimi democratici e regimi totalitari e la loro infinita reversibilità reciproca, è necessario analizzare il funzionamento delle pratiche di eccezione e il sostrato sistemico dei *biopoteri*. Che cos'è lo stato d'eccezione? In prima approssimazione, è importante ricordare che questo dispositivo si emancipa progressivamente dalla situazione bellica (legge marziale e stato d'assedio) cui era in origine legato, per



diventare uno strumento di governo mirante alla “difesa della società” in condizioni eccezionali di necessità e di urgenza. In generale, si potrebbe dire che c’è stato d’eccezione ogni qualvolta la sicurezza e l’ordine pubblico di un paese sono talmente minacciati da disordini e sedizioni interne da esigere l’approntamento di misure straordinarie di governo, che implicano da una parte il ricorso massiccio alle forze armate, e dall’altra una sospensione delle norme costituzionali che proteggono le libertà individuali. Se il regime democratico, con il suo complesso equilibrio di poteri (legislativo, esecutivo, giudiziario), è fatto per funzionare in condizioni normali, in tempi di crisi esso potrà essere sospeso o alterato al fine di neutralizzare il pericolo e restaurare la sicurezza e l’ordine pubblico. È dunque evidente che lo stato d’eccezione comporta sempre che il governo abbia più poteri e i cittadini meno diritti. Ora, benché un uso transitorio e temporaneo dello stato d’eccezione sia teoricamente compatibile con le costituzioni democratiche, un suo esercizio sistematico e regolare conduce necessariamente al disfacimento e alla rovina della democrazia. A proposito di questa pericolosa deriva dello stato d’eccezione, c’è un passaggio di un libro di Carl J. Friederich citato da Agamben (*Constitutional Government and Democracy*, 1941) che è estremamente significativo.

Non vi è alcuna salvaguardia istituzionale in grado di garantire che i poteri di emergenza siano effettivamente usati allo scopo di salvare la costituzione. Solo la determinazione del popolo stesso nel verificare che siano usati a questo scopo può assicurare di ciò [...]. Le disposizioni quasi dittatoriali dei sistemi costituzionali moderni, siano esse la legge marziale, lo stato d’assedio o i poteri d’emergenza costituzionali, non possono realizzare controlli effettivi sulla concentrazione dei poteri. Di conseguenza, tutti questi istituti corrono il rischio di essere trasformati in sistemi totalitari, se si presentano condizioni favorevoli (C. J. Friederich in Agamben 2003, 17-18).

In questa prospettiva, la storia dell’articolo 48 della Costituzione di Weimar – che regolava i poteri del Presidente del Reich nelle situazioni in cui la sicurezza pubblica e l’ordine fossero minacciati – è paradigmatica per comprendere l’ascesa al potere di Hitler (§ *infra* “Un’altra Weimar è possibile?”). Siccome infatti i poteri eccezionali del Presidente non venivano adeguatamente specificati, si cominciò a usare l’espressione “dittatura presidenziale” in riferimento all’articolo stesso. Dal punto di vista teorico, invece, negli anni 20-30 il giurista fascista Carl Schmitt, “giuridicizzando”, per così dire, lo stato d’eccezione attraverso il riferimento alla magistratura romana, cercò di giustificare storicamente i poteri dittatoriali del presidente considerandoli come *extrema ratio* per la salvaguardia della Costituzione (Schmitt 1921, 1931).

**È noto come gli ultimi anni della Repubblica di Weimar si siano svolti interamente in regime di stato d’eccezione; meno ovvia è la constatazione che Hitler non avrebbe probabilmente potuto prendere il potere, se il paese non si fosse trovato da quasi tre anni in regime di dittatura presidenziale e il parlamento fosse stato in funzione (Agamben 2003, 25).**

Nel triennio 1930-1933 la Germania cessò di fatto di essere una repubblica parlamentare. Il parlamento si riunì raramente, mentre il governo dipendeva esclusivamente dal Presidente del Reich.

**La fine della Repubblica di Weimar mostra [...] con chiarezza che una “democrazia protetta” non è una democrazia e che il paradigma della dittatura costituzionale funziona piuttosto come una fase di transizione che conduce**

**fatalmente all’instaurazione di un regime totalitario (ivi, 26).**

Tuttavia, per Agamben lo stato d’eccezione non è, come per Carl Schmitt, una dittatura. Nella tradizione giuridica romana il dittatore è un magistrato straordinario scelto dai consoli, e i suoi poteri sono conferiti da una legge che ne definisce gli scopi; al contrario nello stato d’eccezione moderno, così come nell’oscuro istituto del diritto romano dello *iustitium*, l’estensione dei poteri a disposizione dei magistrati non deriva dal conferimento di un *imperium* dittatoriale, ma dalla sospensione delle leggi che ne limitano le funzioni. Lo stato d’eccezione non è dunque una dittatura, «ma uno spazio vuoto di diritto, una zona di anomia in cui tutte le determinazioni giuridiche [...] sono disattivate» (ivi, 66). In base a questa distinzione, la tendenza della pubblicistica moderna a definire come dittature gli Stati totalitari nati dalla crisi delle democrazie dopo la prima guerra mondiale sarebbe ingannevole, in quanto né Mussolini né Hitler possono essere tecnicamente definiti dittatori. Mussolini fu infatti legalmente investito della carica di capo di governo dal re, così come Hitler fu nominato cancelliere del Reich dal legittimo presidente della Repubblica di Weimar.

**Ciò che caratterizza tanto il regime fascista che quello nazista è [...] che essi lasciarono sussistere le costituzioni vigenti (rispettivamente lo Statuto albertino e la Costituzione di Weimar), affiancando, secondo un paradigma che è stato acutamente definito “Stato duale”, alla costituzione legale una seconda struttura, spesso giuridicamente non formalizzata, che poteva esistere accanto all’altra grazie allo stato d’eccezione (ivi, 63).**

Il 28 febbraio 1933, dopo essere stato nominato Cancelliere del Reich, Hitler proclamò il *Decreto per la protezione del popolo tedesco*, con il quale furono sospesi (ma non aboliti) gli articoli della Costituzione di Weimar relativi ai diritti dei cittadini. Con il successivo *Decreto sul conferimento dei pieni poteri al Cancelliere del Reich* del 28 marzo 1933, vennero invece sospesi (ma non aboliti) gli articoli della Costituzione di Weimar relativi alla tripartizione dei poteri e agli organi di Stato. Poiché questi decreti non furono mai revocati, secondo Agamben «tutto il Terzo Reich può essere considerato, dal punto di vista giuridico, come uno stato d’eccezione [...] durato dodici anni» (ivi, 11). Egli mostra così di condividere la diagnosi contenuta nell’ottava tesi di filosofia della storia di Walter Benjamin: «lo stato d’eccezione [...] in cui viviamo è diventato la regola» (Benjamin 1955, 79).

Che questa confusione fra l’eccezione e la regola avrebbe costituito l’inedita *Grundnorm* del Terzo Reich, era un elemento che, nel 1933, solo Benjamin riuscì a intravedere. Per Carl Schmitt, invece, in seguito ai due decreti dello stesso anno, la Germania si trovava tecnicamente in una situazione di *dittatura sovrana*, che doveva portare alla definitiva abolizione della Costituzione di Weimar e all’instaurazione di una nuova costituzione. È probabile che proprio l’apparizione del sintagma “pieni poteri” nel *Decreto* del 28 marzo 1933 abbia convinto il giurista che Hitler stesse per incarnare la figura del dittatore-sovrano. L’espressione “pieni poteri” con cui si caratterizza a volte lo stato d’eccezione, implica infatti «un ritorno a uno stato originale pleromatico in cui la distinzione tra i diversi poteri [...] non si è ancora prodotta» (Agamben 2003, 15). A questa riattivazione dittatoriale della concentrazione unitaria del potere, Schmitt affidava la funzione miracolistica di ricostruire un ordine diventato impossibile. Tuttavia, «l’ostinazione con cui Hitler

perseguì l'organizzazione del suo "Stato duale" senza promuovere una nuova costituzione» (ivi, 76), costituisce la prova più evidente della fallacia del tentativo schmittiano di ancorare lo stato d'eccezione al modello dittatoriale. Al contrario della Germania, il sistema giuridico dell'Italia post-unitaria non regolava esplicitamente attraverso una legge lo stato d'eccezione. Nella nostra tradizione giuridica, il sintagma "stato d'eccezione", piuttosto che indicare il conferimento dei "pieni poteri" alle figure istituzionali deputate nei casi d'emergenza al ripristino dello stato normale, rinvia ai cosiddetti "decreti-legge", ossia alla legislazione per mezzo di decreti governativi di urgenza.

**Nel 1926 il regime fascista fece emanare una legge che regolava espressamente la materia dei decreti-legge. L'art. 3 stabiliva che potevano essere emanati con decreto reale, previa deliberazione del consiglio dei ministri, «norme aventi forza di legge 1) quando il governo sia a ciò delegato da una legge entro i limiti della delegazione 2) nei casi straordinari, nei quali ragioni di urgente e assoluta necessità lo richiedano. Il giudizio sulla necessità e sull'urgenza non è soggetto ad altro controllo che a quello politico del parlamento». I decreti previsti nel secondo comma dovevano contenere la clausola di presentazione al parlamento per la conversione in legge; ma la perdita di ogni autonomia delle camere durante il regime fascista rese la clausola superflua (ivi, 27).**

#### **Alle radici della democrazia: la determinazione biopolitica dello stato di eccezione**

La breve storia dello stato di eccezione tracciata da Agamben mostra la seguente partizione nelle tradizioni giuridiche degli Stati occidentali: da un lato esistono ordinamenti, come in Francia e in Germania, che regolano lo stato di eccezione nel testo della costituzione o attraverso una legge; dall'altro vi sono ordinamenti, come quello italiano, svizzero, inglese e americano, che preferiscono non regolare esplicitamente il problema. Sebbene sul piano della costituzione formale questa distinzione sia importante, su quello strategico della salvaguardia sistemica la storia dello stato di eccezione mostra che, a prescindere dalla sua formalizzazione costituzionale o legislativa, il dispositivo resta imbrigliato in un circolo vizioso: le misure eccezionali temporanee che vengono adottate per la difesa dell'ordinamento democratico sono le stesse che conducono alla sua rovina, nel momento in cui diventano permanenti. Insomma, il momento più favorevole per l'instaurarsi del totalitarismo è quello in cui lo stato di eccezione cessa di essere riferito a una situazione provvisoria di pericolo, e si confonde con lo stato normale delle cose.

Sospendendo l'ordine giuridico, lo stato d'eccezione produce uno "spazio vuoto di diritto" in cui non è più possibile classificare le azioni umane secondo il canone giuridico tradizionale di atti legislativi, esecutivi e trasgressivi. In effetti, a ben guardare, il Duce e il *Führer* che agiscono durante lo stato d'eccezione, da un lato non trasgrediscono nessuna legge, poiché rivestono rispettivamente la carica di capo del governo e quella di cancelliere del Reich, dall'altro non creano nemmeno diritto, in quanto non promuovono nessuna nuova costituzione. In tal senso, colui che agisce durante lo stato di eccezione «non esegue né trasgredisce, ma *inesegue* il diritto. Le sue azioni

sono, in questo senso, meri fatti [...] e la definizione della loro natura – esecutiva o trasgressiva, e, al limite, umana, bestiale o divina – esula dall'ambito del diritto» (ivi, 65-66). Lo stato d'eccezione permanente inaugura un nuovo paradigma giuridico-politico.

**Si consideri la persona del *Führer* nel Terzo Reich. Egli rappresenta l'unità e l'uguaglianza di stirpe del popolo tedesco. La sua autorità non è quella di un despota o di un dittatore, che s'impone dall'esterno sulla volontà e sulle persone dei sudditi; piuttosto il suo potere è tanto più illimitato, in quanto egli s'identifica con la stessa vita biopolitica del popolo tedesco. In virtù di questa identità, ogni sua parola è immediatamente legge (Agamben 1995, 205).**

Nel nuovo Stato nazionalsocialista la fonte primaria e immediata del diritto coincide con il comando del *Führer*.

**La radicale novità implicita in questa concezione non è stata sufficientemente osservata dagli storici del diritto. Non solo la legge che emana dal *Führer* non è definibile né come eccezione, né come diritto né come fatto; di più: in essa [...] normazione ed esecuzione, produzione del diritto e sua applicazione non sono più in alcun modo momenti distinguibili. Il *Führer* è veramente, secondo la definizione pitagorica del sovrano, un *nómos émpsychon*, una legge vivente. (Per questo, pur restando formalmente in vigore, la distinzione dei poteri che caratterizza lo Stato democratico e liberale perde qui il suo senso. Di qui la difficoltà di giudicare secondo i normali criteri giuridici quei funzionari che, come Eichmann, non avevano fatto altro che eseguire come legge la parola del *Führer*) (ivi, 193-194).**

Nello Stato di diritto sussiste una discrepanza, una differenza tra norma e fatto, norma e applicazione, regola e eccezione, diritto e politica. Finché fatto e diritto, finché l'elemento normativo-giuridico e quello politico-metagiuridico permangono correlati ma distinti, la loro articolazione permette alla macchina del diritto di funzionare. Ma quando essi tendono a coincidere in una sola persona; quando lo stato d'eccezione in cui essi si legano e si indeterminano diventa la regola; quando la parola del *Führer* non è un fatto che si trasforma successivamente in norma, ma è essa stessa «*norma che decide il fatto che decide della sua applicazione*» (ivi, 193); quando insomma la legge coincide puramente e semplicemente con la realtà, allora il sistema giuridico-politico smette di funzionare e si trasforma in una macchina letale in cui tutto diventa possibile.

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

rispetto ai diritti dei cittadini.

La genealogia dello stato di eccezione tracciata da Agamben riesce a portare alla luce la parentela segreta tra democrazia e totalitarismo. Non si tratta ovviamente di cancellare con un colpo di spugna le enormi differenze che caratterizzano la loro storia e il loro antagonismo. Tuttavia, negli ultimi anni diversi segnali stanno a indicare che è lo stato di eccezione – e non lo Stato di diritto – il paradigma a cui le democrazie occidentali fanno sempre più spesso ricorso per il governo della società. La storia dimostra che «le democrazie parlamentari hanno potuto rovesciarsi in stati totalitari e gli stati totalitari convertirsi quasi senza soluzione di continuità in democrazie parlamentari» (Agamben 1995, 134). E questo deve continuare a valere per noi come un avvertimento. Michel Foucault offre un'analisi della società nazista che, oltre a sottolineare la sua irresistibile carica modernizzatrice, fa esplodere gli stereotipi sul totalitarismo.

Il nazismo non è altro che lo sviluppo parossistico dei nuovi meccanismi di potere instaurati a partire dal XVIII secolo. Nessuno stato è risultato più disciplinare del regime nazista; in nessuno stato le regolazioni biologiche sono state riattivate e amministrare in maniera più serrata e più insistente. Potere disciplinare, bio-potere: tutto ciò ha attraversato e sostenuto materialmente fino all'estremo la società nazista (presa in carico e gestione del biologico, della procreazione, dell'ereditarietà, così come della malattia, degli incidenti e così via). Nessuna società è stata più disciplinare e al contempo più assicurativa e [...] universalmente sicurizzante [...] di quella instaurata, o in ogni caso progettata dai nazisti (Foucault 1997, 224).

Per Foucault il nazismo non è un'aberrante *creatio ex nihilo*, ma un regime che prende effetto e consistenza ricombinando dispositivi di potere preesistenti e già operanti a partire dal XVIII secolo: i biopoteri, che svolgono un ruolo fondamentale per l'instaurazione e il consolidamento del liberalismo. In base a questa prospettiva, dunque, non vi sarebbe nulla di completamente inedito nel nazismo, che potrebbe essere perciò considerato come l'estrema e singolare manifestazione storica dello sviluppo degli stessi dispositivi che costituiscono il sostrato sistemico del liberalismo democratico. Insomma, secondo l'indicazione di Foucault, per comprendere l'ascesa del nazismo e del fascismo bisogna indagare le radici biopolitiche della democrazia. Al tempo stesso, è necessario considerare che i biopoteri non si esauriscono con la sconfitta del nazismo e del fascismo.

Anche Agamben, in *Homo sacer*, riprende e sviluppa la tesi di Foucault sulla matrice biopolitica del totalitarismo. Tuttavia, mentre il filosofo francese esclude di poter rintracciare nella sovranità il nucleo originario del biopotere, Agamben sostiene «che la produzione di un corpo biopolitico sia la prestazione originale del potere sovrano» (Agamben 1995, 9). Nel Terzo Reich, a suo giudizio, si sarebbe realizzata la più chiara manifestazione di questo nesso originario fra potere sovrano e vita. Questa teoria del potere, che ha un fascino innegabile, comporta tuttavia il rischio, secondo alcuni critici, di rinunciare al compito che Foucault assegna all'analisi storico-politica: «mostrare insieme alla "forma dominante" che di volta in volta caratterizza l'esercizio del potere, anche l'articolazione storica, l'incoerenza pratica e la disarticolabilità politica dei meccanismi che la sostengono» (Marzocca 2007, 81-82). Il filosofo italiano dà consistenza a questa tesi rifacendosi a Carl Schmitt, che definisce il "sovrano" come «colui che decide dello stato d'eccezione», ossia come colui al quale l'ordinamento giuridico riconosce «la competenza di decidere se la costituzione *in toto* possa essere sospesa» (Schmitt 1922-1934, 33-34). Per Agamben, è proprio attraverso questa fondamentale definizione della sovranità che si può riconoscere l'essenza biopolitica del

potere sovrano. La decisione sovrana sull'eccezione rende infatti evidente che la sovranità, in quanto potere costante di sospensione dell'intero ordinamento, comporta anche un potere di disporre della vita, inscrivendola tra i due estremi della mera sopravvivenza e della pura uccidibilità. Per darci la possibilità di comprendere in maniera più approfondita questa implicazione immediata e diretta della vita nell'esercizio della sovranità, Agamben propone di compiere un passo indietro verso la nozione di *homo sacer*, utilizzata dal diritto romano arcaico per indicare chi veniva escluso dalla *civitas* tramite l'applicazione del "bando". Colui che si trovava in questa condizione non poteva essere messo a morte né con una sanzione legale né con un rito religioso, ma chi lo uccideva, paradossalmente, non commetteva reato. Posto al di fuori dell'ordinamento giuridico-politico e religioso, abbandonato a se stesso e al puro arbitrio degli altri come "nuda vita" assolutamente uccidibile, l'archetipo dell'*homo sacer* costituirebbe la prova più cospicua dell'originaria vocazione biopolitica del potere sovrano.

L'idea di un nesso strutturale fra biopotere e potere sovrano implica che la biopolitica, nella sua tensione a garantire e a rafforzare la salute della vita biologica del popolo-razza, sia necessariamente destinata a rovesciarsi in "tanatopolitica", cioè in guerra e sterminio di massa. Ed è proprio sulla base di questa reciprocità che Agamben formula la sua tesi principale, vale a dire che il *campo* e il totalitarismo costituirebbero i luoghi per eccellenza della biopolitica moderna. Nella biopolitica del Terzo Reich, la cura della vita del corpo biologico della nazione «è un concetto politico, in cui è in questione l'estrema metamorfosi della vita uccidibile e insacrificabile dell'*homo sacer*, su cui si fonda il potere sovrano» (Agamben 1995, 157). In altri termini, nel regime nazista il concetto biologico di vita, presentato come una nozione scientifica, è in realtà un concetto politico secolarizzato. Si potrebbe pertanto affermare che la categoria foucaultiana di "soglia di modernità biologica" – il momento in cui la vita stessa diventa una posta in gioco delle strategie di potere nelle società occidentali –, più che inaugurare una nuova cifra dell'agire politico, renderebbe in qualche modo sistematica e permanente la figura della vita sacra o nuda vita. Secondo Agamben, è dunque importante osservare che il regime nazista non volle semplicemente realizzare il miglioramento della razza, ma anche e soprattutto conseguire la totale presa in carico della vita da parte del potere sovrano. Nel Reich nazionalsocialista la biopolitica si rovescia in tanatopolitica, in base al volere sovrano del *Führer* «che decide sul valore o sul disvalore della vita in quanto tale» (ivi 158). Nella genealogia del potere di Agamben, presupposto fondamentale per l'esercizio del biopotere è dunque lo stato di eccezione su cui si fonda il potere sovrano.

Secondo Foucault, il razzismo è ciò che consente al biopotere di continuare a esercitare la tradizionale funzione di morte del potere sovrano. Esso introduce infatti una separazione nel *continuum* biologico della specie umana, consentendo «ciò che deve vivere e ciò che deve morire» (Foucault 1997, 220). Agamben svolge ulteriormente questa analisi di Foucault nello specifico della società nazista.

**La cesura fondamentale che divide l'ambito biopolitico è quella fra *popolo* e *popolazione*, che consiste nel far emergere dal seno stesso del popolo una popolazione, nel trasformare, cioè, un corpo essenzialmente politico in un corpo essenzialmente biologico, di cui si tratta di controllare e regolare natalità e mortalità, salute e malattia. [...] Nel Reich nazista, la legislazio-**

ne del 1933 sulla “protezione della salute ereditaria del popolo tedesco” segna precisamente questa cesura originaria. La cesura immediatamente successiva è quella che distingue nell’insieme della cittadinanza i cittadini di “ascendenza ariana” da quelli di “ascendenza non ariana” [...]. Così il non ariano transita nell’ebreo, l’ebreo nel deportato [...], il deportato nell’internato [...], finché, nel campo, le cesure biopolitiche raggiungono il loro limite ultimo (Agamben 1998, 78-80).

Tale limite si identifica con la figura del musulmano. Quando l’internato nel campo diventa musulmano,

**la biopolitica del razzismo va, per così dire, al di là della razza e penetra in una soglia in cui non è più possibile stabilire cesure. [...] Si capisce allora la funzione decisiva dei campi nel sistema della biopolitica nazista. Essi non sono soltanto il luogo della morte e dello sterminio, ma, anche e innanzitutto, il luogo di produzione del musulmano, dell’ultima sostanza biopolitica isolabile nel *continuum* biologico. Al di là sta soltanto la camera a gas. [...] La morte è, a questo punto, un semplice epifenomeno (ibidem).**

Il razzismo si presenta dunque come il dispositivo attraverso il quale il potere sovrano «viene reinserito nel biopotere» (Agamben 2007, 91). La sua prestazione specifica consiste nella possibilità di operare, nell’essere umano, la separazione dell’elemento puramente biologico (*zoé*) dalla forma di vita qualificata che gli esseri umani possono condurre (*bíos*). La riduzione del *bíos* a *zoé* è il presupposto a partire dal quale il potere può esercitarsi sulla vita nella sua nudità biologica. Per essere assolutamente “libera” di operare, la sovranità nazista ha bisogno di trasformare un corpo essenzialmente *politico* in un corpo essenzialmente *biologico*. Non bisogna infatti dimenticare che «il primo passo decisivo verso il dominio totale è l’uccisione del soggetto di diritto che è nell’uomo» (Arendt 1951, 612). Senza dar corso al processo di annientamento della personalità giuridica del cittadino, il sistema dei lager non avrebbe potuto funzionare. È tuttavia nel campo di concentramento che la nuda vita si rivela nella sua forma di vita al bando e di vita uccidibile. Essa trova la sua espressione più tragica ed estrema nel “musulmano”, in quella figura che abita la zona di indistinzione fra la vita e la morte. In quanto cadavere vivente o morto ambulante, il musulmano, essendo catturato fuori dalla vita e dalla morte, segna anche il superamento della distinzione fra *bíos* e *zoé*.

**L’aver voluto restituire allo sterminio degli ebrei un’aura sacrificale attraverso il termine “olocausto” è un’irresponsabile cecità storiografica. L’ebreo sotto il nazismo è il referente negativo privilegiato della nuova sovranità biopolitica e, come tale, un caso flagrante di *homo sacer*, nel senso di vita uccidibile e insacrificabile. [...] La verità difficile da accettare per le stesse vittime, ma che pure dobbiamo avere il coraggio di non ricoprire di veli sacrificali, è che gli ebrei non sono stati sterminati nel corso di un gigantesco e folle olocausto, ma letteralmente, come Hitler aveva annunciato, “come pidocchi”, cioè come nuda vita. La dimensione in cui lo sterminio ha avuto luogo non è né la religione né il diritto, ma la biopolitica (Agamben 1995, 126-127).**

Tuttavia, a ben guardare, il progetto dei nazisti di voler purificare la società da tutto ciò che considerano sporco, infezione, batteri, parassiti, sangue impuro ecc., è un’utopia che eccede di gran lunga l’obiettivo scientifico-igienistico di eliminare il maggior numero di rischi che possono minare la salute del corpo e del sangue di una popolazione. In realtà, se nella società nazista la coincidenza tra biopolitica e tanatopolitica è stata assoluta, ciò è dipeso anche dall’ibridazione tra le tecnologie di potere moderne e miti profondamente arcaici. Come ha osservato Norman Cohn, il concetto scientifico di *igienismo* appare come una secolarizzazione del paradigma messianico, apocalittico-rivoluzionario, secondo il quale la salvezza passa sempre attraverso una lotta di purificazione contro gli elementi che corrompono il mondo.

Per quanto concerne il nazismo, l’ispirazione apocalittica balza subito agli occhi. Hitler fu considerato dai suoi seguaci come un messia destinato a rinnovare ogni cosa e il Millennio nazista – quell’impero che egli [...] aveva promesso di instaurare per mille anni – doveva essere un impero in cui [...] la razza dei signori, la razza germanica, avrebbe dominato le razze inferiori, ridotte in schiavitù (Cohn 1957, 343).

Ciò nonostante, prima che quell’ideale potesse concretizzarsi, bisognava affrontare un grande conflitto – un conflitto su scala planetaria dal quale Hitler e soci non sarebbero usciti come dei comuni imperialisti, e nemmeno come dei comuni razzisti. La loro immaginazione era ossessionata da un mito del tutto particolare, direttamente connesso a un libro a cui i nazisti attribuivano un’enorme importanza: *I protocolli dei Savi di Sion*. Il contenuto di questo famoso falso storico è ben noto. Esso conterrebbe un piano minuzioso per l’instaurazione della dominazione ebraica su tutte le nazioni della terra. Per i nazisti, era un’evidenza incontrovertibile che il “giudaismo internazionale” stesse compiendo uno sforzo gigantesco e segreto per dominare e infine distruggere il mondo. È per questo che essi si percepivano come dei salvatori designati da Dio per liberare l’umanità ariana da quel mostruoso pericolo. In *Mein Kampf*, Hitler fa uso di un linguaggio prevalentemente apocalittico.

Se il nostro popolo e il nostro Stato cadono vittime di quei tiranni dei popoli che sono gli ebrei assetati di sangue e avidi di denaro, tutta la terra sarà presa nei tentacoli di quelle idre; ma se la Germania sfugge al loro avvinghiamiento, si potrà ritenere che il maggiore pericolo corso da tutti i popoli non minaccerà più il mondo intero [...]. E l’ebreo [...] proseguirà dunque il suo fatale cammino finché non gli si opporrà un’altra forza che, in una lotta titanica, respinga Lucifero, colui che dà l’assalto al cielo (A. Hitler in *ivi*, 345).

## Il paradigma e l’analogia

Nel suo studio dedicato alla concezione teologica “catechontica” di Erich Peterson, Agamben sottolinea come un certo cattolicesimo esoterico abbia giocato un ruolo nella lotta apocalittica contro gli ebrei. In quanto cattolico, Peterson non poteva non professare la fede escatologica nella seconda venuta di Cristo. Riferendosi tacitamente alla seconda lettera di San Paolo ai Tessalonicesi, il teologo afferma che vi è qualcosa che ritarda e trattiene l’*eschaton*, cioè l’avvento del Regno e la fine del mondo. A suo giudizio, questo ritardo è da imputare al fatto che gli ebrei non credono in Cristo. Secondo Peterson, la storia presente dell’umanità è dunque un *interim* fondato sul ritardo del Regno, ed è precisamente questo ritardo a fondare l’esistenza storica della Chiesa. In sostanza, la Chiesa può esistere solo perché gli

ebrei, come popolo eletto da Dio, non hanno creduto al Signore. La conseguenza di tutto ciò è che la fine del mondo non è imminente. La vera posta in gioco della questione è

**la natura e l'identità del *katechon*, del potere che ritarda ed elimina «l'escatologia concreta». Ma ciò implica che [...] decisiva sia in ultima analisi proprio la neutralizzazione della filosofia della storia orientata alla salvezza. Nel punto in cui il piano divino [...] era giunto a compimento con la venuta del Cristo, si è prodotto un evento (la mancata conversione degli ebrei) che ha il potere di tenere in sospenso l'*eschaton*. L'esclusione dell'escatologia concreta trasforma il tempo storico in un tempo sospeso, in cui ogni dialettica è abolita e il Grande Inquisitore veglia a che la *parusia* non si produca nella storia (Agamben 2007, 19-20).**

Evidenziando i due presupposti a cui Peterson lega l'esistenza della Chiesa (la mancata conversione degli ebrei e il ritardo della *parusia*), Agamben fa emergere l'inquietante specificità dell'antisemitismo cattolico di cui il teologo è rappresentante.

**Se l'avvento escatologico del Regno diventerà concreto e reale solo quando gli ebrei saranno convertiti, allora la distruzione degli ebrei non può essere indifferente per il destino della Chiesa. Peterson si trovava probabilmente a Roma quando, il 16 ottobre 1943, ebbe luogo, con il complice silenzio di Pio XII, la deportazione verso i campi di sterminio di un migliaio di ebrei romani. È lecito chiedersi se, in quel momento, egli si sia reso conto della terribile ambiguità di una tesi teologica che legava tanto l'esistenza che il compimento della Chiesa alla sopravvivenza o alla scomparsa degli ebrei (ivi, 29).**

Il nazismo ha dunque riattivato, su larga scala e in forma secolarizzata, i miti arcaici della lotta apocalittica e dell'avvento del Millennio. Non è fuori luogo ipotizzare che questa componente chimerica del partito nazista possa aver contribuito in parte alla decisione, altrimenti incomprensibile, di intraprendere – nel pieno di una guerra disperata e al prezzo di un enorme sacrificio di manodopera, materiali e mezzi di trasporto – lo sterminio di sei milioni di ebrei.

In un testo del 2008, Agamben, per rispondere ai suoi critici, prova a delineare il concetto di *paradigma* attraverso una serie di tesi, due delle quali sono utili ai fini della nostra analisi: «1) Il paradigma è una forma di conoscenza né induttiva né deduttiva, ma analogica, che si muove dalla singolarità alla singolarità. 2) Neutralizzando la dicotomia fra il generale e il particolare, esso sostituisce alla logica dicotomica un modello analogico bipolare» (Agamben 2008, 32).

**Lo statuto epistemologico del paradigma diventa perspicuo solo se [...] si comprende che esso revoca in questione l'opposizione dicotomica fra il particolare e l'universale [...] e ci presenta una singolarità che non si lascia ridurre ad alcuno dei due termini della dicotomia. Il regime del suo discorso non è la logica, ma l'analogia (ivi, 21).**

Come è noto la logica occidentale si fonda sull'alternativa drastica "o A o

B". Ora, contro tale principio dicotomico l'analogia «fa valere ogni volta il suo *tertium datur*, il suo ostinato "né A né B". L'analogia interviene, cioè, nelle dicotomie logiche [...] non per comporle in una sintesi superiore, ma per trasformale in un campo di forza percorso da tensioni polari, in cui – proprio come avviene in un campo elettromagnetico – esse perdono la loro identità sostanziale» (ivi, 21-22). Si consideri ora il dualismo "o democrazia o fascismo", che implica a sua volta la doppia equazione fascismo = male, democrazia = bene. In base alla logica manichea, tra democrazia e fascismo ci sarebbe una netta linea di separazione. Da un lato la democrazia, con la sua radiosa tradizione di libertà e uguaglianza, governo della legge, separazione e limitazione dei poteri, Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, sistema rappresentativo elettivo, Stato di Diritto, *Welfare State*; dall'altro il fascismo, con la sua oscura tradizione mitologica e messianica, l'identificazione carismatica delle masse con le figure del Duce e del *Führer*, l'adozione di una politica della purezza del *Blut*, dell'ordine e della pulizia, lo Stato corporativo, autoritario e di polizia, le leggi razziali, i campi di concentramento, la pianificazione della guerra per il dominio mondiale, lo sterminio degli individui "anormali" e delle razze inferiori. Con la vittoria sulle potenze nazi-fasciste, la realtà storica ha assunto la consistenza ontologica della dicotomia "o democrazia o totalitarismo", alimentando la certezza che in fondo la democrazia (= bene) avrà sempre la meglio sul totalitarismo (= male). Qui dicotomia logica e dualismo del bene e del male, rafforzandosi reciprocamente, pongono in essere un nuovo principio di realtà. Ma, per chi pratici la genealogia, vale il principio che dietro le cose c'è sempre "tutt'altra cosa". Per sospendere il valore di realtà del dualismo democrazia/fascismo, la genealogia dovrà effettuare una sorta di *epoché*, ovvero mettere tra parentesi i due termini della dicotomia facendo emergere una terza figura. Questa figura inedita sarà il "paradigma", ossia ciò che esibendo la propria singolarità, renderà intelligibile un nuovo insieme e un nuovo contesto problematico non più riconducibile ai due poli della dicotomia. Ma in che senso e in che modo si dà un terzo?

**Certamente non come un termine omogeneo ai primi due, la cui identità potrebbe a sua volta essere definita da una logica binaria. È solo dal punto di vista della dicotomia che l'analogia (o il paradigma) può apparire come un *tertium comparationis*. Il terzo analogico si attesta qui attraverso la deidentificazione e la neutralizzazione dei primi due, che diventano ora indiscernibili. Il terzo è questa indiscernibilità [...] (ivi, 22).**

Per raggiungere questo risultato, dunque, la pratica genealogica deve fare un uso ponderato dell'analogia, poiché se esagera con essa «tutto diventa identico», mentre se la evita «tutto si divide all'infinito» (ivi, 32). Insomma, tracciare un'analogia è un atto complesso, e se nella ricerca viene ignorata questa cautela si corre il rischio di non riuscire a disattivare la vigenza del principio dicotomico "o A o B". Per chi svolga un'indagine sul rapporto tra vecchio e nuovo fascismo questa è una precauzione importante. Se ci si limitasse a proporre una serie di discorsi massimalisti del tipo: "Viviamo in uno Stato fascista uguale a quello degli anni 30 e non lo sappiamo"; oppure: "Berlusconi è come Mussolini e non ce ne accorgiamo", ebbene che tipo di effetto si sortirebbe? La risposta non è difficile: pessimo. Chiunque capirebbe che si tratta di mezze verità, poiché non è alla riproposizione *tout court* del fascismo novecentesco che stiamo assistendo. Quello che oggi abbiamo

di fronte è un potere più scaltro e più sottile di quello del totalitarismo. Non si tratta di ricodificare fenomeni attuali con vecchi concetti storici. Il presente non è mai un passato al presente. Bisogna piuttosto riuscire a indicare, come suggerisce Agamben, che cosa c'è di «primavoltità e ripetizione» in quel che succede oggi (ivi, 31). In fondo, ogni analisi che intende produrre un effetto politico resuscitando esclusivamente vecchi spettri è destinata allo scacco. Tuttavia, come inquadrare il pacchetto sicurezza approvato dal Parlamento italiano – che prevede le ronde, il reato di immigrazione irregolare con relative sanzioni pecuniarie, il divieto di iscrizione all'anagrafe dei bambini figli di clandestini, il divieto di matrimonio fra italiani e irregolari ecc. –, senza introdurre i sintagmi “fascismo”, “razzismo” o “nuda vita”? In realtà, il nuovo assetto sistemico delle nostre società è un'inquietante zona grigia, in cui fascismo, razzismo e democrazia si sono progressivamente trasformati, confusi, ibridati, creando un piano di consistenza comune che li ha resi indiscernibili. Proprio a causa di questa dimensione, non è mai possibile “tirarsi fuori” dal problema del razzismo e del fascismo.

Tutto un neofascismo si sta installando, in rapporto al quale l'antico fascismo si presenta come mero folklore [...]. Piuttosto che essere una politica e un'economia di guerra, il nuovo fascismo è un'intesa mondiale per la sicurezza, per la gestione di una “pace” non meno terribile, con l'organizzazione concertata di tutte le piccole paure, di tutte le piccole angosce che fanno di noi dei microfascisti, pronti a soffocare ogni volto, ogni parola un po' forte, nella propria strada, nel proprio quartiere, nel proprio cinema (Deleuze 1977, 125).

Deleuze invita a riflettere sul fatto che, invece di preoccuparsi delle vecchie forme di fascismo, bisognerebbe temere la generalizzazione della sicurezza come imperativo assoluto, come diritto che ha sempre più diritto degli altri. Nel momento in cui la sicurezza diventa “totalitaria”, nel senso che tende a imporsi sia come paradigma fondamentale dell'azione di governo degli Stati che come desiderio sociale, della democrazia fondata sullo Stato di diritto non resta più nulla. L'attuale “società di sicurezza” mostra concretamente quale possa essere la deriva fascista della governamentalità democratico-liberale, senza che si debba per forza scomodare il fascismo storico (§ *infra* Michel Foucault). La sicurezza è dunque al di sopra della legge non in quanto pretende di svincolarsi, a torto o a ragione, dal vincolo normativo costituito dalla legge, ma in quanto instaura, come ripete Agamben a mo' di ritornello, uno stato di eccezione permanente, che a sua volta comporta una disattivazione permanente dei principi basilari dello Stato di diritto (libertà, democrazia, diritti dell'uomo ecc.). Nell'ambito della vasta indagine sulla coppia liberalismo-governamentalità (il liberalismo come arte di governo degli uomini e la governamentalità come razionalità politica democratico-liberale), Foucault porta alla luce il paradosso che si trova alla base delle società securitarie: la produzione di libertà è costantemente accompagnata da meccanismi di limitazione della libertà stessa, che possono spingersi fino alla sospensione dei fondamenti dello Stato di diritto. Questi meccanismi sono al tempo alimentati e giustificati da quella che Foucault chiama la “cultura del pericolo” (Foucault 2004a).

## Dal governo del terrorismo alla biopolitica delle catastrofi (1979-2001)

Nel mondo contemporaneo, il terrorismo è uno dei principali vettori della cultura del pericolo. Esso diventa l'occasione e il mezzo attraverso cui diffondere il sospetto che il comportamento pericoloso si nasconda ovunque. A tutti i rischi d'instabilità e d'insicurezza che il terrorismo comporta a livello locale e globale deve corrispondere, punto per punto, un'intensificazione delle strategie securitarie, al fine di escludere preventivamente ciò che potrebbe minacciare la vita delle società. La pratica della detenzione preventiva nei confronti di coloro che sono sospettati di essere agenti del terrorismo sta a significare che la legge autorizza a punire una semplice virtualità. Forse in molti non si rendono conto che oggi chiunque può essere sequestrato per più giorni sulla base dell'opinione di un semplice poliziotto. Forse in molti non si rendono conto che oggi basta solo aver desiderato ad alta voce che un Cie (Centro di identificazione e di espulsione per migranti irregolari), un complesso militare, o una fabbrica dello sfruttamento vengano distrutte, per essere perseguiti penalmente.

Per ciò che attiene al governo del terrorismo globale, c'è da dire che l'Italia degli anni 70 ha fatto scuola. La peculiarità del caso italiano consiste nell'esistenza di una fattispecie di reato la cui motivazione è palesemente politica: l'*associazione sovversiva*. La sua origine risale al codice Rocco (dal nome del Ministro della Giustizia di Mussolini). Essa non è mai stata abrogata: l'Italia integra così nella propria legislazione alcune disposizioni risalenti all'epoca fascista con le più moderne misure di controllo antiterroristiche (intercezioni telefoniche, di posta elettronica ecc.). L'articolo 270 del Codice penale relativo all'organizzazione sovversiva così recita:

Chiunque nel territorio dello Stato promuove, costituisce, organizza, o dirige associazioni dirette a stabilire violentemente la dittatura di una classe sociale sulle altre, ovvero a sopprimere violentemente una classe sociale o, comunque, a sovvertire violentemente gli ordinamenti economici o sociali costituiti nello Stato, è punito con la reclusione da cinque a dodici anni. Alla stessa pena soggiace chiunque nel territorio dello Stato promuove, costituisce, organizza o dirige associazioni aventi per fine la soppressione violenta di ogni ordinamento politico e giuridico della società. Chiunque partecipa a tali associazioni è punito con la reclusione da uno a tre anni (in Paye 2004, 83-84).

È evidente che tale articolo, perseguendo anche la semplice partecipazione a movimenti di opposizione radicale, ricopre una funzione direttamente politica: la difesa del potere economico e politico istituito. Inoltre, esso fa riferimento alla sovversione violenta, ma non offre nessuna definizione precisa di tali atti violenti. Il termine “violenza” ha una portata generica e indefinita: esso può applicarsi tanto a un blocco del traffico da parte di scioperanti quanto a un atto di sabotaggio o a un attentato dinamitardo. Ora, l'articolo 270 fu riportato in auge sul finire degli anni 70, nell'ambito della lotta al terrorismo. Attraverso il decreto del 15 dicembre 1979, noto come “legge Cossiga”, esso fu trasformato nell'articolo 270bis, che riprende integralmente il testo del codice fascista inasprendo le pene. In aggiunta, l'articolo 272 permette di punire come “propaganda sovversiva” il semplice appello alla lotta contro la società di classe. Ciò significa che, nel quadro della dottrina penale nostrana, non è neanche necessario passare all'azione diretta per essere perseguiti penalmente. Nel suo fondamentale studio dedicato al declino dei sistemi democratici occidentali, determinato dalla progressiva sostituzione dello Stato di diritto con uno stato di eccezione permanente, il sociologo francese Jean-Claude Paye commenta la legge Cos-

sigla anti-terrorismo, promulgata il 6 febbraio 1980:

Non solo esaspera le disposizioni contenute nel codice fascista, ma instaura un nuovo complesso di deroghe alle normali procedure di uno Stato di diritto. Essa autorizza la polizia, nel caso di "cospirazione politica" [...] ad arresti preventivi della durata di 48 ore, più un equivalente periodo di libertà vigilata. Durante queste 96 ore la persona interessata non può consultare il proprio avvocato, ed è quindi lasciata alla mercé di qualunque tentativo di pressione fisica e psicologica (ivi, 67).

La legge sui pentiti del 29 maggio 1982, e il decreto ministeriale del 4 maggio 1977 che istituisce le carceri speciali, forniscono un ulteriore supporto a questa legislazione d'eccezione. Nell'arco dell'ultimo trentennio, sono quattro i principali settori di gestione emergenziale in cui i dispositivi di sicurezza si sono sviluppati e affinati, tanto da diventare il "modello" e la "matrice" del governo politico ordinario: terrorismo interno negli anni 70, tossicodipendenze negli anni 80, migrazione negli anni 90 e terrorismo globale all'inizio del nuovo millennio. In ciascuno di questi ambiti ha preso forma una tecnologia di sicurezza il cui nocciolo di razionalità è più o meno riconducibile allo stato di eccezione e al *campo*, inteso come «materializzazione dello stato di eccezione» (Agamben 1995, 195). Le carceri speciali, le comunità di recupero per i tossicodipendenti, i centri di permanenza temporanea per i migranti, le gabbie di Guantanamo sono pezzi di territorio che vengono posti fuori dell'ordinamento giuridico normale, fornendo allo stato di eccezione uno stabile assetto spaziale. Da un certo punto di vista, tali dispositivi d'eccezione rientrano ancora nello schema del *lager*. Tuttavia, nelle attuali società di sicurezza, stato d'eccezione e campo presentano una certa tendenza a uscire da queste fortezze moloch, dove assolvono funzioni detentive *sui generis*, per circolare allo stato "libero". Ciò significa che essi si scompongono in procedimenti flessibili che si possono trasferire ed adattare laddove lo richiedano minacce gravi per la sicurezza pubblica. Sarà un campo tanto lo stadio San Nicola di Bari, in cui nel 1991 la polizia internò provvisoriamente gli immigrati clandestini albanesi prima di rispedirli nel loro paese, quanto la caserma Nino Bixio di Bolzaneto durante il g8 di Genova 2001.

La "posizione del cigno" – in piedi, gambe divaricate, braccia alzate, faccia al muro – è inflitta nel cortile per ore, nel caldo di quei giorni, nell'attesa di poter entrare "alla matricola". Superati gli scalini dell'atrio, bisogna ancora attendere nelle celle e nella palestra con varianti della "posizione" peggiori, se possibile. In ginocchio contro il muro con i polsi ammanettati con laccetti dietro la schiena o nella "posizione della ballerina", in punta di piedi. Nelle celle, tutti sono picchiati. Manganellate ai fianchi. Schiaffi alla testa. La testa spinta contro il muro. Tutti sono insultati: alle donne viene gridato «entro stasera vi scoperemo tutte»; agli uomini, «sei un gay o un comunista?». Altri sono stati costretti a latrare come cani o tagliare come asini; a urlare: «viva il Duce», «viva la polizia penitenziaria». C'è chi viene picchiato con stracci bagnati; chi sui genitali con un salame, mentre steso sulla schiena è costretto a tenere le gambe aperte e in alto: G. ne ricaverà un "trauma testicolare". C'è chi subisce lo spruzzo del gas urticante-asfissiante. Chi patisce lo spapolamento della milza. A. D. arriva nello stanzone con una frattura al piede. Non riesce a stare nella "posizione della ballerina". Lo picchiano con il manganello. Gli fratturano le costole. Sviene. Quando ritorna in sé e si lamenta, lo minacciano «di rompergli anche l'altro piede». Poi, gli innaffiano il viso con gas urticante mentre gli gridano: «Comunista di merda». C'è chi ricorda un ragazzo poliomiolitico che implora gli aguzzini di «non picchiarlo sulla gamba buona». I. M. T. lo arrestano alla Diaz. Gli viene messo in testa un berrettino con una falce e un pene al posto del martello. Ogni volta che prova a toglierselo, lo picchiano. B. B. è in piedi. Gli sbattono la testa contro la grata della finestra. Lo denudano. Gli ordinano di fare dieci flessioni e intanto, mentre lo picchiano ancora, un carabiniere gli grida: «Ti piace il manganello, vuoi provarne uno?». S. D. lo percuotono «con strizzate ai testicoli e colpi ai piedi». A. F. viene schiacciata contro un muro. Le gridano: «Troia, devi fare pompini a tutti», «ora vi portiamo nei furgoni e vi stupiamo tutte». S. P. viene condotto in un'altra stanza, deserta. Lo costringono a denudarsi. Lo mettono in posizione fetale e, da questa posizione, lo obbligano a fare una trentina di salti mentre due agenti della polizia penitenziaria lo schiaffeggiano. J. H. viene picchiato e insultato con sgambetti e sputi nel corridoio. Alla perquisizione, è costretto a spogliarsi nudo e «a sollevare il pene mostrandolo agli agenti seduti alla

scrivania». J. S. lo ustionano con l'accendino (Calandri 2008, 5).

In concomitanza del g8 di Genova, la caserma di Bolzaneto è diventata un'area territoriale posta fuori dell'ordinamento giuridico, del diritto penale e carcerario; una zona d'indistinzione tra eccezione e regola, lecito e illecito, in cui ogni protezione giuridica è venuta a mancare. Chiunque vi è transitato, per alcune ore o per alcuni giorni, in quello spazio ha fatto la tragica esperienza di essere ridotto a nuda vita. È un errore credere che nuda vita significhi soltanto Auschwitz. In determinate circostanze, è sufficiente un minimo gesto fuori luogo, una piccola sbavatura del linguaggio per divenire *homo sacer* ed essere esposto alla morte. Tutto ciò fa ormai parte di un'economia di potere quotidiana in cui ognuno può avere la sfortuna di incappare.

Genova 2001 costituisce la riprova più evidente di come – in nome dell'ordine pubblico, del pericolo concreto e imminente, della sicurezza dello Stato – sia possibile trasformare lo spazio urbano in "campo", in una inquietante zona d'indistinzione tra violenza e diritto, in cui regna libera e sovrana la polizia. In quelle giornate, è apparso chiaro che la polizia non stava svolgendo la mera funzione amministrativa di esecutrice del diritto, ma una funzione sovrana. L'opinione ufficiale, secondo la quale gli scopi del potere di polizia coincidono sempre con quelli del diritto, è profondamente falsa. In realtà, il ricorso al "diritto di polizia" segna precisamente il punto in cui lo Stato, vuoi per impotenza, vuoi per i vincoli immanenti all'ordinamento giuridico, non è più in grado di garantire, attraverso l'ordinamento giuridico stesso, gli scopi empirici che intende perseguire. La sicurezza – in seguito al superamento del compromesso sociale keynesiano-fordista tra capitale e lavoro che aveva prodotto il *Welfare State* – si riduce ormai a un affare di polizia, di giudici e di ministri degli Interni. Gli avvenimenti di Genova hanno costituito i prolegomeni all'odierna politica per la sicurezza nazionale. La sentenza del processo del 14 luglio 2008, per i soprusi e le violenze compiute nella caserma di Bolzaneto, che ha somministrato pene inconsistenti ai poliziotti torturatori e non ha risarcito i torturati, sta a significare che la giustizia è del tutto impotente a fare i conti con quel paradigma moderno che è il "campo". Questa sentenza si limita ad avvisarci che in questi luoghi "fuori della legge", dove le regole sono sospese, ci si potrà affidare solo alla civiltà e al senso etico delle polizie, e non al diritto. Accettare quest'eventualità vuol dire che lo Stato democratico ha già metabolizzato come regola, come paradigma normale di governo, lo stato di eccezione venuto alla luce a Bolzaneto.

Dopo il g8 di Genova, sono due gli eventi che hanno svolto un ruolo decisivo nel dispiegamento planetario dei dispositivi governamentali di eccezione: gli attacchi terroristici alle Torri Gemelle dell'11 settembre 2001 e la successiva risposta della "guerra contro il terrore", voluta dall'Amministrazione di George W. Bush, culminata con l'aggressione all'Afghanistan. All'inizio del nuovo millennio, l'eccezione è diventata la regola, determinando «una situazione in cui la stessa distinzione fra la pace e la guerra (e fra guerra esterna e guerra civile mondiale) risulta impossibile» (Agamben 2003, 14). Nello stesso tempo, l'estensione di tale dispositivo ha permesso l'instaurazione di un'ulteriore dispositivo, che ha riconfigurato le norme e le eccezioni degli ultimi quarant'anni in modo ancora più radicale e pervasivo. Frédéric Neyrat ha definito "biopolitica della catastrofe" la forma di governamentalità che, scavalcando il problema neoliberale della gestione dei rischi, fa della catastrofe stessa il punto di articolazione del nuovo *nomos* globale. L'esempio

su cui Neyrat si sofferma è la *National Security and Homeland Security Presidential Directive*, promulgata negli Usa nel 2007. Tale direttiva ha la facoltà di sospendere il governo costituzionale introducendo poteri "speciali" di natura dittatoriale in caso di "emergenza catastrofe", ossia qualora un *incidente* si abbatta sulla popolazione, le infrastrutture, l'ambiente, l'economia o le funzioni di governo degli Usa.

Numerosi responsabili di governo, di organi internazionali ed esperti hanno oggi esplicitamente accettato l'idea dell'"irreparabile": cambiamenti climatici, guerre per le risorse idriche nell'immediato futuro, inevitabile aumento dei rifugiati per ragioni tanto ecologiche quanto economiche. [...] Ciò a cui stiamo assistendo è l'affermazione di una divisione e di una nuova distribuzione, di un *nomos* dunque. Ciò che accade sotto i nostri occhi è l'attuazione di programmi di adattamento agli sconvolgimenti previsti. Ed è in questo contesto che ormai occorre pensare la formulazione di leggi e di strutture cosiddette "anti-terrorismo": la loro funzione è quella di collegare la sorveglianza, il controllo, la reclusione delle popolazioni soggette a catastrofe, che si tratti di rifugiati venuti da lontano o di affamati interni (Neyrat 2009, 5).

Il nuovo *nomos* globale persegue il seguente obiettivo:

Ritagliare gruppi privilegiati dal "resto" della popolazione, creando sacche di immunità, *Green Zones* come in Iraq. Eppure, alla fine, dall'Iraq bisogna andarsene come farà Obama [...]. Perché sappiamo che la biopolitica delle catastrofi è condannata al fallimento, che l'adattamento sarà disastroso, che nessuna "classe" se la caverà e che le velleità di disobbedienza sono ormai moneta corrente, al punto da rendere tendenzialmente impossibile qualunque forma di controllo efficace. Purtroppo però a regnare è l'antinomia del giudizio immunologico: da un lato, si sa di essere parte di un mondo, di un flusso integrato e di comportamenti mimetici che questo produce; dall'altro, si crede di poter costituire l'eccezione, "a noi non succederà niente, siamo al sicuro" e si vota per Sarkozy e per Berlusconi (ibidem).

Nel desolato panorama dei "movimenti" italiani, il collettivo "Eterà" ha proposto una delle rare riflessioni critiche in grado di decifrare in maniera significativa la portata strategico-politica della scelta dell'Aquila, città colpita dal terremoto, come *location* del G8 del luglio 2009.

Berlusconi, andando a piantare il supervertice nel cuore di una catastrofe, si mostra perfettamente consapevole di come la temporalità dell'impero sia quella della crisi e di come la sua essenza materiale non risieda in alcuna istituzione, in alcuna figura sovrana sovranazionale, in alcuna costituzione mono o multilaterale, ma solo e semplicemente nel *governo*. È nella gestione della catastrofe che l'impero mostra davvero la sua capacità managerial-governamentale: pandemie e terremoti, uragani e crisi finanziarie sono effettivamente i momenti in cui il governo è. Bisognerebbe chiedersi perché in Italia la gran parte di coloro che "fanno movimento" sia invece concentrata a ricercare soluzioni del politico in fantasmatiche "istituzioni del comune", mentre non ha la minima idea di come *abitare la catastrofe* (Eterà 2009, 17).

Senza la pretesa di dettare le linee guida del conflitto, ecco allora un'ipotesi:

Nella lotta contro la "democrazia reale" e l'egemonia popfascista del berlusconismo, crediamo che diverse pratiche poste in una strategia comune di attacco possano ricostituire una solidarietà di fondo. Bisogna mettere da parte ogni sofisma tattico e aprire il campo a una ricostruzione della capacità collettiva di attacco e di auto-difesa. La lotta contro la TAV, contro le discariche e gli inceneritori e infine il terremoto hanno messo in luce la brutalità dei vincoli tra interessi capitalistici, le varie mafie e la distruzione delle forme di vita. Ma se la catastrofe innaturale di Katrina a New Orleans ha significato il risveglio della combattività della plebe nera e l'incontro con il radicalismo americano, da noi la debolezza delle forze autonome e l'incapacità di affrontare una catastrofe per scarsità di mezzi e di saperi hanno reso ancora più forte il governo (ivi, 18).

## Profanare i dispositivi: la potenza dell'ingovernabile

La catastrofe diventa così una delle principali poste in gioco politiche del nostro tempo. Essa ha insomma un "valore d'uso": può essere usata, da un lato per giustificare gli eccessi di potere di un governo che si presenta come un'istanza salvifica; dall'altro invece per sperimentare possibilità inedite di autonomia. Nelle attuali democrazie securitarie, pandemie, uragani, terremoti, crisi finanziarie, terrorismo, non costituiscono qualcosa di esterno al sistema governamentale, ma, come suggerisce Agamben, il suo centro segreto. Se, inoltre, consideriamo che le democrazie occidentali si preparano a organizzare l'archivio del DNA di tutti i cittadini, tanto nel nome della sicurezza e della repressione del crimine quanto in quello della gestione della salute pubblica, possiamo facilmente immaginare le conseguenze catastrofiche che potrebbero derivare dall'utilizzo di tali archivi per fini di genocidio: il risultato sarebbe totalmente efficace e velocissimo. Per Agamben, il controllo assoluto e senza limiti esercitato da un potere che dispone dei dati biometrici e genetici dei suoi cittadini, costituisce la conferma che la biopolitica s'inscrive perfettamente nel paradigma governamentale, e che essa proprio in questa prospettiva acquisisce il suo vero senso (Agamben 2009). In generale, secondo Agamben, la gigantesca accumulazione e proliferazione dei «dispositivi» costituisce la specificità delle attuali democrazie capitalistiche.

**Dispositivo è qualunque cosa abbia in qualche modo la capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi. Non soltanto, quindi le prigioni, i manicomi, il Panopticon, le scuole, le confessioni, le fabbriche, le discipline, le misure giuridiche, la cui connessione con il potere è in un certo senso evidente, ma anche l'autostrada, la televisione, i computer, i telefoni cellulari (Agamben 2006, 21-22).**

Ora, la vera questione è che i dispositivi non vengono imposti agli individui attraverso una costrizione da parte di un potere esterno, ma vengono, per così dire, assunti e interiorizzati liberamente. In sostanza, «i dispositivi mirano, attraverso una serie di pratiche e di discorsi, di saperi e di esercizi, alla creazione di corpi docili ma liberi, che assumono la loro identità e la loro libertà di soggetti nel processo stesso del loro assoggettamento» (ivi, 29). Insomma, se il dispositivo non implicasse un processo di soggettivazione non potrebbe funzionare come dispositivo di governo, ma si ridurrebbe a un mero esercizio di violenza. Dai dispositivi biometrici ai telefoni cellulari, la vita quotidiana è plasmata, contaminata, infiltrata, controllata e immobilizzata da dispositivi che, in quanto "macchine di soggettivazione", sono anche "macchine di governo". In che modo possiamo allora far fronte a questa situazione? Quali strategie potremmo adottare nel nostro quotidiano corpo a corpo con i dispositivi, dal momento che non ce ne possiamo sbarazzare con un gesto definitivo di rottura?

**Secondo il diritto romano, sacre o religiose erano le cose che appartenevano in qualche modo agli dei. Come tali, esse erano sottratte al libero uso e al commercio degli uomini, non potevano essere vendute né date in pegno, cedute in usufrutto o gravate di servitù. Sacrilego era ogni atto che violasse o trasgredisse questa loro speciale indisponibilità, che le riservava**



**esclusivamente agli dei celesti [...]. E se consacrare [...] era il termine che designava l'uscita delle cose dalla sfera del diritto umano, *profanare* significava per converso restituire al libero uso degli uomini. "Profano" [...] si dice in senso proprio ciò che da sacro o religioso che era, viene restituito all'uso e alla proprietà degli uomini (ivi, 27).**

In questa prospettiva, si può definire "religione"

**ciò che sottrae cose, luoghi, animali o persone all'uso comune e le trasferisce in una sfera separata. [...] Il dispositivo che attua e regola la separazione è il sacrificio: attraverso una serie di rituali minuziosi [...] esso sancisce [...] il passaggio di qualcosa dal profano al sacro, dalla sfera umana a quella divina. Ma ciò che è stato ritualmente separato, può essere restituito dal rito alla sfera profana. La profanazione è il controdispositivo che restituisce all'uso comune ciò che il sacrificio aveva separato e diviso (ivi, 27-28).**

Il capitalismo e le figure moderne del potere «sembrano generalizzare e spingere all'estremo i processi separativi che definiscono la religione» (ivi, 28). Proprio per questo la *profanazione dei dispositivi*, vale a dire «la restituzione all'uso comune di ciò che è stato catturato e separato in essi» (ivi, 34), risulta necessaria e urgente. Evidentemente, in questa prospettiva, non si tratta di riprendere il grande mito romantico di una guerra degli uomini contro le macchine, ma piuttosto di «intervenire sui processi di soggettivazione non meno che sui dispositivi, per portare alla luce quell'Ingovernabile, che è l'inizio e, insieme, il punto di fuga di ogni politica» (ivi, 35). I primi gesti di rottura contro il mondo dei dispositivi, non presupponendo alcun "Soggetto", possono presentarsi come politicamente "informi" (§ *infra* Georges Bataille). Si pensi, per esempio, alle rivolte nelle *banlieues* francesi del novembre 2005.

Fra gli accusati si trova ogni sorta di profilo; essi sono unificati dall'odio per la società esistente e non dall'appartenenza di classe, di razza o di quartiere. La novità non risiede in una "rivolta delle banlieues", che non era nuova neanche negli anni Ottanta, ma nella rottura con le sue forme stabilite. Gli assalitori non ascoltano più nessuno, né i fratelli maggiori né l'associazione locale che dovrebbe gestire il ritorno alla normalità. [...] Tutta questa serie di azioni notturne, di attacchi anonimi, di distruzioni *sans phrases* ha avuto il merito di aprire al massimo la separazione tra *la* politica e *il* politico. Non si può onestamente negare il peso evidente di questo assalto che non formula nessuna rivendicazione [...]. Bisogna essere ciechi per non vedere tutto ciò che vi è di puramente politico in questa negazione risoluta *della* politica (Comité Invisible, 2007, 8-9).

In tal senso, questa precisazione dell'Istituto Benjamenta può essere utile per inquadrare la categoria di Ingovernabile.

Ingovernabile è il nome di una condizione dell'essere – e sappiamo quanto la topologia di questo sia differente da una qualsiasi cartografia del conflitto sociale – o, ancora, è il segnale di un'assenza di fondamento radicale, nella sua estraneità a ogni esistenza politica che non faccia i conti con l'irriducibilità di una forma-di-vita che ha scelto di non essere governata da alcun governo X, qualunque sia la sua politica e qualunque nome esso porti (Istituto Benjamenta 2009).

La coppia ingovernabile-profana non va identificata banalmente con la violenza dello scontro della guerriglia metropolitana. Si tratta piuttosto di una linea pratica di pensiero che apre un vasto e articolato campo di sperimentazione rivoluzionaria fra i "disertori". In questa prospettiva, di-

serzione significa esodo e separazione dalla famiglia, dalla scuola, dal lavoro, dal ruolo maschile, femminile, dalla coppia. Un esempio storico molto eloquente di questo protocollo di sperimentazione rivoluzionaria sono stati i "movimenti" di autonomia degli anni 60-70. «Qui il grande malinteso è che l'autonomia non era l'attributo rivendicato dai soggetti *ma dai divenire*» (Tiqqun 2001, 108-109). Autonomia fu il proliferare diffuso, molecolare, di un vasto movimento di sottrazione del corpo alle strutture dell'identità, dell'assoggettamento, dello sfruttamento, e il loro aggregarsi e disaggregarsi continuo in un piano di consistenza comune: «Il fatto qui degno di nota non è l'affermazione di giovani, donne, disoccupati, omosessuali in quanto "nuovi soggetti" politici, sociali o produttivi, ma al contrario la loro desoggettivazione violenta, pratica, in atto, il rifiuto e il tradimento del ruolo che spetta loro *in quanto soggetti*. Ciò che i diversi divenire dell'autonomia hanno in comune è il fatto di rivendicare un movimento di *separazione* rispetto alla società» (ivi, 109-110). I movimenti di autonomia, mettendo in pratica un'insurrezione dei comportamenti, nei termini di ciò che Foucault chiamava "disindividualizzazione", hanno rivelato «la possibilità di una forma-di-vita esterna alla macchina governamentale e alle sue forme di vita serializzate» (Istituto Benjamenta 2008). Siamo lontanissimi dall'idea di prendere il potere per gestire finalmente l'economia, il diritto e le istituzioni della società e dello Stato. L'autonomia mirava semplicemente a fare a meno dello Stato, a tenerlo a distanza dal proprio contro-mondo la cui regola aurea era l'*inoperosità*. Ecco allora configurarsi un'ipotesi:

Questa strategia si fonda sull'intuizione, mai formulata dall'autonomia, che non solo non c'è più soggetto rivoluzionario, ma che è *lo stesso non-soggetto rivoluzionario* a essere diventato rivoluzionario, ovvero operativo contro l'Impero. Istillando nella macchina cibernetica questa specie di conflittualità permanente, quotidiana, endemica, l'autonomia porta a termine il processo della sua ingovernabilità. In modo significativo, il riflesso dell'Impero di fronte a questo *nemico qualunque* sarà sempre quello di rappresentarlo come un'organizzazione strutturata, unitaria, come soggetto e, se possibile, renderla tale (Tiqqun 2001, 130).

Dopo gli scontri più duri del movimento del 1977, il movimento operaio ufficiale riesuma più volte lo spauracchio della crisi e del pericolo fascista.

Non ci faremo più fregare da questa storia della crisi e del pericolo fascista. Noi la crisi la rivendichiamo, e non faremo nulla per arrangiare le cose. [...] Noi non ci accontentiamo di mettere in discussione la forma delle relazioni tra sfruttatori e sfruttati, noi attacchiamo alla radice la materia stessa dello sfruttamento capitalistico burocratico, cioè il lavoro salariato, la passiva accettazione di una rottura tra lavoro e desiderio, l'investimento del lavoro come droga in cui i tutti i desideri aperti al mondo sono aboliti. Quanto al pericolo fascista, non sono più in Italia altro che un gruppo di *clown*. Influenzano sempre meno gente. E, per noi, il pericolo non viene essenzialmente di là, ma dal congiungimento tra apparato capitalista e di Stato e apparati burocratici del Pci e dei sindacati. [...] Nessuno può chiederci, in nome di una crociata antifascista immaginaria, di allearci a quelli che oggi sono gli agenti della forma embrionale di un nuovo tipo di fascismo (Guattari 1977, 186).

## La "rottura etica", tra critica del governo e secessione

In quegli stessi anni faceva la sua apparizione furtiva il nuovo assetto di potere che avrebbe governato l'Italia a partire dagli anni 90.

Una serata dell'ottobre del 1977, mentre i fuochi delle rivolte si stavano spegnendo, Silvio Berlusconi incontra Mike Bongiorno, l'uomo che ha accompagnato, con la sua presenza sullo schermo, tutta la storia della televisione italiana. Cenarono insieme in un ristorante milanese, e dalle loro intelligenze semplici nacque una macchina di linguaggio straordinaria, capace di penetrazione biopolitica nel cervello degli italiani. [...] Alla liberalizzazione collettiva della

comunicazione, di cui il movimento studentesco e Radio Alice erano stati portatori, rispose la privatizzazione e la commercializzazione del sistema comunicativo. Era l'inizio di una trasformazione di cui oggi, trent'anni dopo, possiamo misurare l'intera portata (Berardi 2009, 98-99).

Oggi si sostiene che l'Italia sia un paese a rischio di fascismo: «Ci si sgola a denunciare la presa del potere da parte di una specie di dittatore (un uomo: Berlusconi), quando si ha invece a che fare con *la presa del sociale da parte di una forma-di-vita*: il manager. Nulla di meno personale di Berlusconi, e al tempo stesso niente di altrettanto contagioso» (Tiqqun 2000, 134). In una prospettiva più generale, si potrebbe collegare l'attuale patologia delle società occidentali a una deriva manageriale della democrazia. In altri termini, la democrazia si sarebbe trasformata in una *oikonomia*, cioè in un dispositivo di mera gestione razionale degli uomini e delle cose. Tale modello, come sostiene Agamben, avrebbe del tutto neutralizzato il principio democratico in base al quale la politica è possibile solo se vi è da qualche parte un conflitto che non può essere mediato e governato.

**Non si tratta in alcun modo di un modello di disordine o di guerra civile permanente, al contrario: in questione sono i principi stessi che rendono possibile la democrazia. [...] Ad Atene la *stasis*, la guerra civile, funziona come una sorta di esterioresità, la cui possibilità fonda e mantiene la democrazia. Ma anche la tradizione della democrazia moderna si fonda sull'idea di un potere costituente che deve essere necessariamente esterno al potere costituito, e senza il quale la vita politica perde vitalità. Si ha democrazia quando il sistema giuridico-politico si mantiene in relazione dialettica con una esterioresità, che non è semplicemente esclusa. Se il potere costituito pretende, invece, di governare il potere costituente e di includerlo in sé, la base stessa della democrazia viene meno (Agamben 2008a).**

Rispetto alla deriva manageriale della democrazia, si profilano due atteggiamenti possibili. Il primo consiste nel proporre un'idea di democrazia come spazio costantemente aperto alla domanda *come sono governato*, e a *quale prezzo*? Emersa negli anni 60-70, a partire da una serie di lotte "locali" (ospedali, prigioni, manicomi), questa domanda riecheggia oggi in tutti gli ambiti nei quali, in un modo o nell'altro, sono in gioco i nostri "diritti di governati" (Foucault 1977d). Il secondo atteggiamento procede invece da un'affermazione di questo tipo: *no, non mi ritengo un cittadino e non nutro nessun sentimento di lealtà nei confronti della democrazia biopolitica; perché i dispositivi di governo – stato di eccezione, campo, biometria, videosorveglianza, leggi anti-terrorismo, detenzione preventiva, pacchetti sicurezza – sono l'anticamera di una nuova forma di fascismo*. In base a questa seconda prospettiva, si produce una rottura nei confronti del sistema di governo che organizza la nostra vita quotidiana, la quale si esprimerà con la lotta ai suoi dispositivi piuttosto che con la denuncia della loro incostituzionalità.

Nonostante le innegabili differenze tra questi due atteggiamenti di critica della democrazia, ciò che potrebbe accomunarli è la base "etica" della rottura che essi implicano e producono. Considerando l'*Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari come un libro di etica, Foucault indica i principali precetti di una vita non fascista. Il sesto recita:

Non esigete dalla politica che essa ristabilisca i "diritti" dell'individuo [...]. L'individuo è il prodotto del potere. Quel che è necessario è "disindividualizzare" le varie concatenazioni per moltiplicazione e spostamento. Il gruppo non deve essere il legame organico che unisce degli individui gerarchizzati, ma un costante generatore di "disindividua-

lizzazione" (Foucault 1977c, 244).

Separazione, secessione, esodo dall'individuo, dall'identità, dal ruolo è la pratica antifascista per eccellenza.

**UMBERTO ECO**

**Analitica della banalità e popfascismo**

Pierangelo Di Vittorio

**A**

ttaverso gli articoli con i quali interviene regolarmente su quotidiani e settimanali, Umberto Eco persegue da tempo, parallelamente all'attività di studioso e di narratore, una riflessione sull'attualità. Nonostante l'eterogeneità dei temi trattati e il differente modo di trattarli, questi interventi sono accomunati dalla prospettiva critica su cui riposano: un'analisi semiologica "militante" del mondo d'oggi. Facendo emergere le poste in gioco politiche che la cultura di massa al tempo stesso veicola e nasconde, tale analisi ne riattiva il potenziale polemico, inibito dall'inesorabile processo di banalizzazione che caratterizza le società del marketing e dello spettacolo. Forse per questo Eco si è interrogato a più riprese sul problema del vecchio e del nuovo fascismo. Inoltre, essendo nato nel 1932, le sue esperienze personali nell'Italia di Mussolini e durante la seconda guerra mondiale non possono non aver costituito uno sprone costante a riflettere sul presente attraverso il gioco delle analogie con il passato.

Si potrebbe addirittura collegare l'interesse di Eco per la semiologia con la "scoperta" della libertà dopo la caduta del regime fascista. Ipotesi azzardata, oltre che suggestiva, corroborata tuttavia da alcuni significativi passaggi di una conferenza tenuta il 25 aprile 1995 presso la Columbia University di New York. Eco ricorda il giorno in cui si sparse la notizia che il fascismo era crollato e che Mussolini era stato arrestato. Era il 27 luglio 1943, quando sua madre lo mandò a comprare il giornale.

**Andai al chiosco più vicino e vidi che i giornali c'erano, ma i nomi erano diversi. Inoltre, dopo una breve occhiata ai titoli, mi resi conto che ogni giornale diceva cose diverse. Ne comperai uno, a caso, e lessi un messaggio stampato in prima pagina, firmato da cinque o sei partiti politici, come Democrazia Cristiana, Partito Comunista, Partito Socialista, Partito d'Azione, Partito Liberale. Fino a quel momento avevo creduto che vi fosse un solo partito in ogni paese, e che in Italia ci fosse solo il Partito Nazionale Fascista. Stavo scoprendo che nel mio paese ci potevano essere diversi partiti allo stesso tempo (Eco 1995, 46).**

È come se d'un tratto Eco avesse scoperto l'universo dei segni: la loro circolazione e proliferazione inarrestabile, la libertà di significare cose diverse al tempo stesso, la pluralità delle interpretazioni che impedisce di designare un senso ultimo e definitivo del discorso, l'impossibilità del testo di richiudersi su se stesso assegnando una volta per tutte la posizione dell'autore. È come se l'idea di un'Opera aperta (Eco 1962) fosse diventata possibile nel momento in cui le città italiane cominciavano a essere "aperte" durante la liberazione. Il «messaggio» che il piccolo Umberto legge sul giornale, e che è firmato da una molteplicità di soggetti politici, annuncia la fine della dittatura e il ritorno della libertà: «libertà di parola, di stampa, di associazione politica».

**Queste parole, "libertà", "dittatura" – Dio mio – era la prima volta che le leggevo. In virtù di queste nuove parole ero rinato uomo libero occidentale. Dobbiamo stare attenti che il senso di queste parole non si dimentichi ancora. L'Ur-Fascismo è ancora intorno a noi, talvolta in abiti civili (Eco 1995, 46).**

A differenza del termine nazismo, che indica un fenomeno politico specifico e ben riconoscibile, il termine fascismo si riferisce a una varietà di idee e situazioni: da Mussolini alle dittature di Franco e di Salazar, dal fascismo balcanico al pensiero di Pound e di Evola. In tal senso, il fascismo sarebbe una forma di totalitarismo «fuzzy», cioè dai contorni sfumati, confusi, incerti. Non essendo circoscritto da una ideologia compatta e unitaria, si presenterebbe come «un collage di diverse idee politiche e filosofiche», e come «un alveare di contraddizioni» (ivi, 33). L'indeterminatezza del fenomeno fascista fa sì che il termine si adatti praticamente a tutto: è infatti possibile «eliminare da un regime fascista uno o più aspetti, e lo si potrà sempre riconoscere per fascista» (ivi, 37). Nonostante questa sostanziale vaghezza, è possibile secondo Eco elencare una serie di caratteristiche di quello che egli chiama "Ur-Fascismo" o "fascismo eterno". I fenomeni fascisti saranno sempre confusi e contraddittori, tuttavia è sufficiente che una di queste caratteristiche sia presente affinché si coaguli una «nebulosa fascista» (ivi, 38). Magari in forme inedite che renderanno più difficile la sua identificazione.

**Sarebbe così confortevole, per noi, se qualcuno si affacciasse sulla scena del mondo e dicesse: "Voglio riaprire Auschwitz, voglio che le camicie nere sfilino ancora in parata sulle piazze italiane!". Ahimè, la vita non è così facile. L'Ur-Fascismo può ancora tornare sotto le spoglie più innocenti. Il nostro dovere è di smascherarlo e di puntare l'indice su ognuna delle sue nuove forme – ogni giorno, in ogni parte del mondo (Eco 1995, 46-47).**

Il problema del riconoscimento delle "nuove forme" di fascismo è posto in maniera esplicita in questa conferenza, che s'inscrive in un periodo storico dominato dalle guerre in Jugoslavia e in Iraq ed è di poco successiva all'insediamento del primo governo Berlusconi. Questo problema occupa evidentemente un posto centrale nella riflessione di Eco sull'attualità: è una preoccupazione profonda e costante che affiora puntualmente sotto la pressione degli eventi. E che si manifesta in modo addirittura eclatante, a più di dieci anni di distanza dalla conferenza di New York, in un articolo pubblicato nella rubrica "La bustina di Minerva" del settimanale *L'espresso*, dal titolo significativo di *Rinasci, rinasci nel 1940!* (Eco 2008). Nel frattempo c'è stato l'attentato alle Twin Towers dell'11 settembre 2001, l'inizio della guerra in Afghanistan e, nel marzo 2003, lo scoppio della seconda Guerra del Golfo. Ma, soprattutto, nel mese di maggio 2008 ha avuto inizio il quarto governo Berlusconi e da allora l'Italia sembra vivere una situazione che sa di *déjà vu*. Eco registra sulla propria pelle questa sensazione diffusa: risvegliarsi all'improvviso in un mondo che ricorda stranamente quello della propria infanzia. Che cosa caratterizzava infatti gli «orribili anni 40»? Le città di notte erano buie e vigeva il coprifuoco, di giorno invece erano percorse da reparti militari e dalle ronde di marò della San Marco o di Brigate nere, a cui si univano sciame di Balilla e di Piccole Italiane in divisa, nonché gli scolaretti in grembiule nero all'uscita delle scuole.

**Ora non posso dire che tutto questo sia tornato, certo non integralmente. Ma comincio a riavvertirne il profumo (ibidem).**

Oltre al fatto che gli ex fascisti sono al governo, che i militari svolgono operazioni di polizia nelle città, che sono tornate persino le ronde e le divise per gli alunni delle scuole, Eco si sofferma soprattutto sul clima xenofobo e razzista che si sta diffondendo in Italia.

**A quei tempi apparivano sui muri manifesti in cui si vedeva un nero americano ributtante (e ubriaco) che tendeva la mano adunca verso una bianca Venere di Milo. Oggi vedo in televisione volti minacciosi di neri smagriti che stanno invadendo a migliaia le nostre terre e francamente intorno a me la gente è ancora più spaventata di allora. [...] Leggo articoli e odo discorsi assai simili a quelli che leggevo su "La difesa della razza", che non solo attaccavano gli ebrei ma anche zingari, marocchini e stranieri in genere (ibid.).**

A circa un anno dalla pubblicazione di questo articolo, la situazione in Italia è precipitata e le analogie tra gli anni 30-40 ed oggi superano in senso sia quantitativo che qualitativo quelle segnalate da Eco. L'elenco non fa che crescere e forse non ha più senso continuare a redigerlo. Non passa giorno senza che si gridi apertamente al razzismo e al fascismo, come se queste parole avessero lo stesso valore che avevano un tempo e fossero di per sé capaci di mobilitare le coscienze. Al contrario, in questo modo si rischia di banalizzare il problema, e ciò è tanto più pericoloso se pensiamo che una delle caratteristiche essenziali delle nuove forme di razzismo e fascismo potrebbe essere precisamente la loro "banalità".

Si può anzi sostenere che la novità di questi fenomeni possa essere colta solo nella misura in cui si riesce a costruire un'analitica della banalità. Impresa non facile, dal momento che l'ostacolo più grande per sviluppare un'analisi

di questo genere è che la banalità ha il potere di rendere banali tutti i discorsi che provano a riflettere su di essa. Eco ci offre alcuni utili strumenti per aggirare questo ostacolo, a partire dalla maniera d'intendere il *rapporto tra cultura d'élite e cultura popolare nell'età moderna*. Riprendendo un'indicazione di Antonio Gramsci, egli rovescia infatti il punto di vista consueto mostrando che è la seconda a fornire i modelli alla prima.

**Mi pare che si possa affermare che molta sedicente "superumanità" nietzschiana ha solo come origine e modello dottrinale non Zarathustra, ma il Conte di Montecristo di A. Dumas. Il tipo più compiutamente rappresentato dal Dumas in Montecristo trova, in altri romanzi dello stesso autore, numerose repliche: esso è da identificare, per esempio, nell'Athos dei Tre moschettieri, in Giuseppe Balsamo e forse anche in altri personaggi (Gramsci 1975, III, 1879).**

Questa tesi domina come un'«idea fissa» la raccolta intitolata *Il superuomo di massa* (Eco 1976 e 1978, V), ma è già operante nel precedente libro *Apocalittici e integrati*, dove Eco si riferisce alla «malizia» dell'insinuazione di Gramsci secondo la quale il superuomo avrebbe un'origine popolaesca e il suo modello andrebbe individuato negli eroi del romanzo ottocentesco di appendice (Eco 1964, 5). La formula "superuomo di massa" è un ossimoro, un'enunciazione paradossale che consente di pensare due importanti questioni collegate tra loro. La prima è che il modello mitico – messia, santo, eroe o genio – sopravvive infinitamente alla sua banalizzazione, ossia al processo di erosione, tipico della modernità, che lo avvicina alla massa delle persone comuni senza possibilità di distinguerlo in modo assoluto o definitivo. Le vie del superuomo, come quelle del Signore, «sono infinite», e non è detto che perdendo il loro carattere sublime esse perdano anche la loro efficacia (ivi, VI). Al contrario, nel passaggio dal sublime al banale l'efficacia dei modelli mitici può risultare persino accresciuta, per non parlare del fatto che tale accrescimento potrebbe rivelarsi senza fine come il processo di banalizzazione cui è legato. Non sembra esserci limite al banale e, di conseguenza, alla sopravvivenza delle forme mitiche nel mondo contemporaneo. La seconda questione riguarda appunto la capacità della cultura di massa di produrre i propri miti, secondo una logica relativamente autonoma e tale, in ogni caso, da imporre i propri modelli anche alla cosiddetta cultura alta. La forza mitopoietica della cultura di massa è evidentemente fondamentale per cogliere le metamorfosi del fascismo nel mondo contemporaneo. Entrambe le questioni sollevate dall'idea del "superuomo di massa" si ritrovano intrecciate nella logica dello *star system*. Hollywood è una fabbrica di modelli che non può essere certo paragonata a Versailles, ma solo perché è una Versailles sopravvissuta allo smantellamento del sistema teologico-politico in quanto orizzonte di senso. Non sono più i "re taumaturghi" ad avvolgere la vita quotidiana in un'aura sublime (Bloch 1924), bensì le vite affatto prosaiche dei divi del cinema. I quali tuttavia, attraverso il loro splendore amplificato dai *mass media*, conservano una forma residuale di grandezza e di trascendenza nei confronti della gente comune. La banalizzazione del sublime che sfocia nel culto delle star subisce un'ulteriore trasformazione con l'avvento della tv. Qui la banalizzazione dei modelli diventa un'escalation inarrestabile nella misura in cui tende asintoticamente verso l'annullamento del sublime. Ma siccome il grado zero del sublime non sarà mai raggiunto in modo definitivo, la banalizzazione proseguirà a oltranza producendo cumu-

li di "residualità" sublime. In tal senso, il mondo contemporaneo può essere visto come la discarica del passato splendore mitico e messianico. L'aura si riduce ormai all'oscuro luore dei mucchi di spazzatura spettacolare sotto i quali le società contemporanee continuano a sprofondare. Per questo, il confronto critico con la *banalità* dei modelli mitici e dei processi mitopoietici è un'impresa la cui necessità cresce con la difficoltà di attuarla. Le condizioni storiche che rendono oggi questo confronto possibile sono raccolte nel lasso di tempo, tutto sommato abbastanza breve, che separa i *Miti d'oggi* di Roland Barthes (1957) da *La mostra delle atrocità* di James Ballard (1970 e 1990). Se Barthes coglie l'effimero momento in cui l'uomo piccolo borghese si rispecchia nella crepuscolare lucentezza del suo pantheon banale, Ballard riesce invece a stracciare il velo della banalità prima che l'avvento della tv renda impossibile registrare il "collasso mentale" dell'uomo contemporaneo (§ *infra* James G. Ballard). Lasciando apparire le ulcere causate dall'innesto dello *star system* direttamente sul sistema nervoso, la "mostra delle atrocità" rappresenta, nonostante tutto, il filo conduttore quasi autobiografico che accomuna la morte prematura di Michael Jackson con la vigorosa vecchiaia di Silvio Berlusconi. L'eclisse della grande pop star e l'eterna giovinezza del personaggio televisivo, viste in controluce, si confondono in un'unica visione apocalittica dal grande contenuto pedagogico.

Lo studio dedicato al "mito di Superman", pubblicato in *Apocalittici e integrati*, sarebbe dovuto a rigore apparire nel volume *Il superuomo di massa*. Il capostipite dei supereroi dei *comics* viene, infatti, considerato come un esempio paradigmatico a causa del compromesso tra il suo carattere mitico e il contesto pop nel quale s'inserisce: «il protagonista ha in partenza e per definizione tutte le caratteristiche dell'eroe mitico, trovandosi nel tempo immerso in una situazione romanzesca di stampo contemporaneo» (Eco 1964, 231). Nella raccolta di studi sul romanzo popolare, Eco sviluppa l'ipotesi gramsciana andando alla ricerca «degli *avatars* del superuomo di massa», dai personaggi di Sue e Salgari fino a James Bond di Fleming, superuomo calato nell'universo *spy thriller* (Eco 1976 e 1978, VI). Merita comunque attenzione il fatto che le analisi di Eco, in particolare quelle sulla *banalità del superuomo*, costituiscano un riferimento più o meno esplicito per tutti coloro che oggi, a diverso titolo, s'interrogano sul "fenomeno Berlusconi" (Abruzzese, Susca 2004; Boni 2008; Belpoliti 2009; Pellizzetti 2009). La particolarità di questo fenomeno dipende probabilmente dalla sua capacità di abbracciare una gamma di possibili molto ampia, al punto da poter a buon diritto affermare che "tutto è Berlusconi", dall'allenatore di calcio al presidente del consiglio, dall'imprenditore di successo allo *showman* e al venditore televisivo. Ma a guardare meglio Berlusconi si presenta soprattutto come la perfetta fusione tra l'uomo qualunque e il superuomo. È il messia della porta accanto e, indifferentemente, il vicino di casa unto dal Signore. È la normalità che riesce a trasfigurarsi, senza mai trascendere se stessa, attraverso l'accrescimento ipertrofico del suo potere – che è in primo luogo potere di apparire, di manifestarsi – e lo sfavillante riverbero mediatico delle sue manifestazioni. La fenomenologia di Berlusconi, vale a dire la disinvoltà, quasi funambolica capacità d'interpretare come Zelig (Allen 1983) una molteplicità di ruoli eterogenei e contraddittori, si comprende solo se ricondotta alla sua base ontologica, al fatto cioè che l'essere di Berlusconi *si dà* come la plastica incarnazione di questa lacerante polarità tra l'assolutamente normale e l'assolutamente eccezionale. Berlusconi è il ricettacolo ontologico di un puro delirio di "super-normalità": nella loro massima espressione, la normalità e l'eccezionalità, non solo cessano di contraddirsi, ma s'identificano

in una sintesi superiore senza possibilità di distinguerle l'una dall'altra. È la normalità che rende superiori, mentre ciò che rende superiori non fuoriesce mai dall'orbita della normalità. Si tratta dunque di un delirio squisitamente idealistico, certamente peculiare all'uomo contemporaneo, del quale Berlusconi è al tempo stesso attore e vittima, nonostante il grande ottimismo di cui dà sfoggio. Ma l'armonia e il lieto fine sono il banale ritornello di ogni idealismo.

È importante riconoscere che il fenomeno Berlusconi riassume in sé un'ampia gamma di fenomeni, evitando però di "personalizzare" troppo tale fenomenologia. Come ogni modello mitico banalizzato, Berlusconi si nutre infatti dell'estrema volatilità della propria immagine. I miti pop sono una *nebbia d'immagini*, e per questo non bisogna affrettarsi a riconoscere ovunque la loro figura o il loro marchio. Altrimenti si finisce per alimentare il processo di evaporazione attraverso il quale la loro presenza diventa diffusa e saturante. Berlusconi funziona piuttosto come una *sineddoche*: la parte per il tutto. È dunque importante dire che «prima di pensare alla fenomenologia di Berlusconi» bisognerebbe pensare alla «fenomenologia dei nostri modi di vedere la personalità di Berlusconi» (Abruzzese 1994, 12). Meglio allora parlare di "fenomenologia del berlusconismo", se per berlusconismo s'intende un sinonimo o una delle possibili espressioni del delirio idealistico di cui soffre la civiltà occidentale, stretta tra il sogno biopolitico di un mondo perfetto e l'etica neoliberale della gestione di sé come capitale umano. In tal caso, però, perché non parlare direttamente di "fenomenologia della supernormalità" (Action30 2007)? Sembra comunque abbastanza evidente che gli attuali richiami alle analisi di Umberto Eco avvengano all'interno di riflessioni che, soffermandosi sul rapporto tra comunicazione di massa e politica, costituiscono altrettante implicite interrogazioni sul problema del vecchio e nuovo fascismo. Non a caso tali riflessioni si sviluppano attraverso una fitta trama di *analogie* tra il presente e il passato (§ *infra* Giorgio Agamben), in particolare tra le figure carismatiche di Hitler e Mussolini e quella di Berlusconi. È ciò che rileva lo stesso Eco in una "bustina di Minerva" dedicata al libro di Marco Belpoliti *Il corpo del capo* (2009).

**Se ci sono analogie tra Berlusconi e Mussolini (intendiamoci, per non scandalizzare nessuno, non perché Berlusconi sia "fascista", ma perché come Mussolini vuole stabilire un rapporto populistico con la folla, scavalcando le istituzioni parlamentari, abolendole in un caso, svilendole nell'altro) vanno cercate proprio nella cura quasi maniacale della propria immagine (Eco 2009).**

In particolare, le analisi di Eco riprese nei recenti lavori sul fenomeno Berlusconi sono soprattutto quelle centrate sulla capacità della cultura di massa di creare i propri miti, nonostante la banalità che li caratterizza, e sono quindi direttamente connesse con la ricezione dei *Miti d'oggi* di Roland Barthes (1957). Una ricezione tempestiva, quella di Eco, che ha senza dubbio contribuito a plasmare il suo atteggiamento critico militante. Entrato nella Rai-Radiotelevisione italiana nel 1954, egli è sicuramente tra i primi a riflettere sulle trasformazioni che l'avvento della tv produce nella cultura di massa. *Fenomenologia di Mike Bongiorno* (Eco 1961) è un testo di svolta, segnando il passaggio dai miti d'oggi analizzati da Barthes a quelli che cominciano a stagliarsi sul paesaggio televisivo. Se vogliamo, questo breve saggio – nel quale l'*aplomb* accademico si rovescia ironicamente nella violenza dell'in-

vettiva contro l'idolo del piccolo schermo – può essere considerato l'anello mancante tra l'eclissi del pantheon piccolo-borghese analizzato da Barthes e la banalizzazione televisiva dello *star system* che farà desistere Ballard dal proposito di aggiornare la sua *Mostra delle atrocità*. Sorta di ponte tra il non più e il non ancora delle mitologie contemporanee, il testo di Eco mostra insomma che un'*analisi dei miti d'oggi nell'era televisiva* è, non solo possibile, ma addirittura necessaria e urgente. Il presupposto implicito su cui si fonda il suo ragionamento è che il tipo d'indagine inaugurata da Barthes risulta assolutamente indispensabile per affrontare in modo critico il mondo contemporaneo e per essere all'altezza delle sue sfide. Ma proprio per questo l'analisi dei miti pop richiede di essere continuamente "aggiornata", dovendo per sua natura seguire il flusso ininterrotto dell'attualità. La cultura di massa non smette di produrre schemi di comportamento e modelli di identificazione. Perciò i "miti d'oggi" sono per principio effimeri. Invecchiano rapidamente e sono destinati ad essere rimpiazzati da "nuovi" miti d'oggi. Perché l'oggi è già domani. A volte la loro sostituzione consiste in un semplice avvicendamento che lascia inalterato l'essenziale; altre volte invece, come nel caso dell'avvento della tv, a cambiare sono le stesse condizioni della loro produzione e ricezione. In ogni caso, Eco ha impresso una torsione letteralmente "avveniristica" alle *Mythologies* di Barthes: se queste ultime sono uno sguardo rivolto verso il passato, la *Fenomenologia di Mike Bongiorno* è lo sguardo rivolto verso un futuro nel quale, nonostante tutto, siamo ancora iscritti.

Per quanto detto, l'aggiornamento delle mitologie contemporanee, pur essendo inevitabile, non si presenta mai come qualcosa di meccanico o scontato. Al contrario, si tratta di un'operazione in se stessa problematica, perché bisogna prima di tutto domandarsi se sia sufficiente aggiornare l'*elenco* dei miti pop, ovvero se non si debba procedere anche e simultaneamente a un aggiornamento del *modo* in cui analizzarli. Per esempio, siamo sicuri che sia possibile sostituire i Suv alla Citroën DS, o i glutei delle "veline" al volto di Greta Garbo, lasciando inalterato il modo con cui Barthes analizzava i miti d'oggi nella Francia degli anni 50? È lo stesso Barthes a rilevare questa difficoltà quando, nella nota alla seconda edizione francese di *Mythologies*, afferma che non potrebbe scrivere delle nuove mitologie «nella forma passata» (Barthes 1957, XVII). Il suo progetto originario si fondava su una doppia determinazione: «da un lato una critica ideologica applicata al linguaggio della cosiddetta cultura di massa; dall'altro un primo smontaggio semiologico di questo linguaggio». In sostanza, il tentativo di Barthes era di «uscire dalla generosa denuncia e rendere conto *in dettaglio* della mistificazione che trasforma la cultura piccolo-borghese in natura universale» (ibidem). Nel saggio finale intitolato "Il mito, oggi", Barthes spiega in termini semiologici che cosa sia il mito e quale sia la sua funzione nelle società contemporanee. Il mito è una «parola depoliticizzata» il cui compito è di «istituire un'intenzione storica come natura, una contingenza come eternità» (ivi, 222). In altri termini, il mito ha la funzione di cancellare la «qualità storica» delle cose: lì dove c'è un concetto fabbricato secondo intenzioni particolari e in modo contingente, il mito fa invece apparire qualcosa di *universale* ed *eterno*, qualcosa che «*va da sé*» (ivi, 223).

Passando dalla storia alla natura, il mito fa un'economia: abolisce la complessità degli atti umani, dà loro la semplicità delle essenze, sopprime ogni dialettica, ogni spinta a risalire al di là del visibile immediato, organizza un mondo senza contraddizioni perché senza profondità, un mondo dispiegato nell'evidenza, istituisce una chiarezza felice: le cose sembrano significare da sole (ivi, 223-224).

In tal senso, il mito designa in fondo la capacità di "idealizzazione" legata all'uso stesso del linguaggio. Una capacità che non ha perso la propria efficacia, nonostante le grandi trasformazioni che hanno scandito la storia umana. Anzi, secondo Barthes «il campo privilegiato delle significazioni mitiche» è proprio la nostra società (ivi, 218). Il processo di idealizzazione attraverso il quale la qualità storica e politica delle cose viene dispersa, è infatti lo stesso che caratterizza «l'ideologia borghese» (ivi, 222). La borghesia si presenta come la classe che fa di tutto per cancellare il proprio "nome", e che grazie a questa «ideologia anonima» riesce a pervadere tutti i campi della vita culturale, sociale e politica.

La stampa, il cinema, il teatro, la letteratura di largo uso, i cerimoniali, la Giustizia, la diplomazia, le conversazioni, il tempo che fa, il delitto che si giudica, il matrimonio a cui ci si commuove, la cucina dei nostri sogni, l'abito che si indossa, tutto, nella nostra vita quotidiana, è tributario dell'immagine che la borghesia *si fa* e *ci fa* dei rapporti fra l'uomo e il mondo (ivi, 220).

Più le rappresentazioni borghesi si propagano, più diventano "natura"; più le norme borghesi sono praticate, più vengono vissute come semplici espressioni di un "ordine naturale". In questo modo, non ci sarà più l'uomo borghese, distinto dal proletario, bensì l'Uomo universale ed eterno. Il «fatto borghese» si dissolve in un «universo indistinto» che coincide in fondo con la natura stessa (ivi, 221). I miti d'oggi analizzati da Barthes operano appunto questa *naturalizzazione della "borghesità"*: assolvono il concetto di borghesia dalle sue determinazioni storico-politiche concrete, sublimandolo in un'essenza ideale. Da qui il nesso inestricabile tra denuncia militante e analisi erudita che, secondo Barthes, deve fondare le mitologie contemporanee. Questo tipo d'interrogazione critica sul presente svolge evidentemente un ruolo importante nell'aprire spazi di trasformazione e nel rilanciare «il lavoro indefinito della libertà» (Foucault 1984, 228). Il vero scopo dei miti è infatti quello di «immobilizzare il mondo». In particolare, «la *pseudo-physis* borghese», alla cui istituzione i miti pop lavorano, funziona come un vero e proprio «divieto all'uomo di inventarsi» (Barthes 1957, 234-235). Non bisogna tuttavia confondere l'azione di immobilizzare con l'inibizione che ne deriva. I miti irretiscono il possibile attraverso un processo attivo che non sarebbe difficile ricondurre alla logica della "banalizzazione". I miti della borghesità sono come statue di gesso che si sbriciolano al vento: più si polverizzano, più volano lontano spargendosi ovunque.

Proprio penetrando nelle classi intermedie l'ideologia borghese può quindi con più certezza perdere il suo nome. Le norme piccolo-borghesi sono residui della cultura borghese, sono verità degradate, impoverite, commercializzate, leggermente arcaizzanti o, se si preferisce, fuori moda (Barthes 1957, 221).

Secondo Barthes, ciò che da più di un secolo decide della Francia è l'alleanza politica tra la borghesia e la piccola borghesia. Un'alleanza che è diventata «simbiosa», grazie al fatto che la piccola borghesia si è sempre più profondamente calata nell'ideologia borghese come negli abiti dismessi del fratello maggiore. Esiste ormai solo un unico e indifferenziato «impasto naturale», che «ricopre tutte le forme di rappresentazione nazionali». Si pensi per esempio al «grande matrimonio borghese», che è nato da un rito di classe e non può avere nessun tipo di rapporto con lo statuto economico della piccola borghesia. Ebbene, a furia di essere messo in scena dalla stampa, la cronaca mondana, la letteratura, questo cerimoniale è diventato la "norma sognata" di ogni coppia piccolo-borghese.

Diffondendo le sue rappresentazioni attraverso tutto un catalogo di immagini collettive ad uso piccolo-borghese, la borghesia consacra l'illusoria indifferenziazione delle classi sociali: l'e-nominazione borghese raggiunge il suo pieno effetto dal preciso momento in cui una dattilografa [...] *si riconosce* nel grande matrimonio borghese (ivi, 221-222).

La morte del grande matrimonio borghese partorisce la folla dei piccoli matrimoni piccolo-borghesi. Esiste dunque un preciso nesso tra la banalizzazione di un mito e la possibilità di realizzare una sempre più efficace naturalizzazione del suo concetto determinato. In altri termini, l'idealismo mitico si sviluppa nel punto di convergenza tra la *naturalizzazione* imposta dal mito e la *banalizzazione* del mito stesso. Questo dipende dal fatto che il mito è «un linguaggio che non vuole morire», ma che sopravvive al contrario attraverso lo svuotamento dei significati di cui si nutre (ivi, 214). Meno si potrà ricondurre il concetto di borghesia a dei significati determinati, più il mito della borghesità diventerà astratto e capace di generalizzazione. In definitiva, la capacità che caratterizza il mito è di sopravvivere come forma ideale attraverso l'illimitata evaporazione dei suoi contenuti specifici e determinati. Nel suo procedere indefinito, questa banalizzazione produce dei *residui* mitici attraverso i quali il mito stesso, non solo sopravvive, ma diventa una sorta di specchio nel quale tutti senza distinzioni possono riconoscersi. Banalizzandosi, i miti contemporanei sono riusciti ad estendere la pseudo-natura borghese colonizzando, impoverendo e immobilizzando lo spazio sociale. Fino ad arrivare alla situazione attuale, nella quale c'è solo la piatta distesa della "normalità" e i modelli mitici, per imporsi, non devono fare altro che riverberarla all'infinito, facendo l'economia dei segni distintivi della gloria e del sublime. Se una volta l'eccezionalità era appannaggio esclusivo di figure straordinarie come l'eroe o il santo, oggi l'eccezionalità non è altro che una normalità di livello "superiore": una normalità più performante, più grande, più potente, più brillante. Una normalità *seducente*. In fondo, fra Berlusconi e il suo esercito di replicanti non c'è, non può e non deve esserci nessuna differenza *di principio*, così come non c'è nessuna differenza di principio fra l'uomo comune e lo sciame di modelli liofilizzati che gli ronza continuamente nella testa: calciatori, personaggi della tv, protagonisti di *fiction* e *reality show* ecc. Ribaltando una verità marchiata a fuoco nella grande letteratura moderna (Girard 1961), oggi è l'estrema "accessibilità" di un sogno a fare il suo *appeal*. Ma in questo modo non s'infrange la stessa logica del desiderio? Si può continuare a sognare ciò che "si è già" senza sprofondare nella malinconia? C'è un limite alla tristezza? "Specchio, specchio delle mie brame, chi è la più bella del reame?" recita il celebre adagio. Ma questa è la domanda retorica del potere sovrano, inaccessibile per principio, che tutti i giorni si rassicura riaffermando la propria statutaria *eccezionalità*. Mentre oggi chiunque può porsi questa domanda, e il mondo offre una miriade di specchi nei quali riconoscere e nobilitare la propria statutaria *normalità*. L'uomo contemporaneo è diventato un tiranno per se stesso. Tra i tatuaggi sul corpo di David Beckham e quelli che offriamo agli sguardi più familiari, tra i festini dei vip e quelli fatti in casa, non c'è in fondo nessuna differenza, se non l'*appeal* che ci legittima a continuare a fare della nostra banale esistenza un sogno. I modelli mitici sono l'amplificazione della normalità che in ogni istante promette una specie di trascendenza *sur place*. Sono la normalità pubblicizzata come un resort alle Maldive. Sono la trasfigurazione della normalità offerta su carta patinata come un programma intensivo di *lifting*. È questo l'insidioso succo del berlusconismo. L'altra faccia della democratizzazione del mito, e della connessa liberalizzazione

dei suoi modelli, è la *dittatura del banale*.

Sembrano dunque esserci tutti i requisiti per procedere a un aggiornamento, non solo dei miti pop, ma anche del modo di analizzarli. In tal senso, si potrebbe ipotizzare di mantenere la cornice critica delle mitologie di Barthes, operando però due importanti spostamenti: il primo è centrare l'analisi sulla nozione foucaultiana di *società di normalizzazione*, piuttosto che sulla quella marxiana di società di classe; il secondo è passare da una critica ideologica delle forme di alienazione a una *critica genealogica delle forme di soggettivazione*. In questo modo, sarà possibile ribadire l'assunto di partenza di Barthes, e cioè che la funzione essenziale del mito è di trasformare «la storia in natura» disperdendo la qualità storico-politica delle cose (Barthes 1957, 210). Al contempo, però, sarà possibile mostrare che questa funzione consiste oggi essenzialmente nella *naturalizzazione della "supernormalità"*, la quale ha come effetto specifico di erodere la *qualità etico-politica* delle forme di vita. Dagli status symbol come i SUV agli sportivi modello, dai personaggi delle fiction alle varie batterie di pollame televisivo, i nuovi miti d'oggi sono come "zoo della normalità" nei quali l'uomo contemporaneo apprende a coltivare se stesso nel segno di una indefinita espansione del suo potenziale di vita, salute, benessere e sicurezza (§ *infra* James G. Ballard). Il risultato è lo stesso indicato da Barthes: l'impoverimento dell'esperienza, la chiusura del possibile, il divieto all'uomo di trasformare se stesso e il mondo. Per tutte queste ragioni, è evidente che l'analisi mitologica di Barthes rappresenta un tassello fondamentale nella costruzione di un'*ontologia dell'attualità*, ossia di quel doppio atteggiamento, insieme critico e sperimentale, che consiste nel riconoscere i propri limiti storici e nel provare a oltrepassarli (Foucault 1984). Al tempo stesso, però, l'analisi genealogica può offrire un contributo importante all'analisi dei miti pop e, più in generale, alla costruzione di un'analisi della banalità. Esiste dunque un punto di saldatura tra Barthes e Foucault sul quale vale la pena insistere per costruire nuove prospettive critiche sul presente. In particolare, c'è un testo di Foucault che come la grotta di Aladino non smette di svelare i propri tesori. Si tratta di *La vita degli uomini infami* (1977b). Se osservato dalla particolare angolatura dei miti d'oggi, questo scritto appare sotto una luce inedita e può essere letto come una sorta di *protostoria del pop*. Analizzando gli archivi di internamento dell'Hôpital Général e della Bastiglia tra XVII e XVIII secolo, Foucault sviluppa in filigrana una profonda riflessione sulla meccanica del potere nell'epoca moderna. Caratteristica essenziale della modernità sarebbe che il potere, perdendo le sue prerogative sublimi, diventa accessibile e va incontro a un processo irreversibile di banalizzazione. Il potere si "volgarizza", acquista cioè i caratteri della popolarità, ponendosi in tal modo come piano d'immanenza all'interno del quale l'esistenza umana s'inscrive e fa presa. *Potere* sta dunque a indicare, da un lato le condizioni storico-politiche che delimitano la possibilità di un'esperienza, dall'altro il tessuto di relazioni all'interno del quale – attraverso una tensione costante tra visibilità e anonimato, brama e seduzione del potere – l'uomo moderno mette in gioco se stesso, la propria vita. La *modernità del potere* coincide insomma con la *banalità del potere*, e la banalità del potere significa in primo luogo che è intorno al potere che l'uomo moderno ha organizzato i suoi giochi più intensi e pericolosi.

È stato Gilles Deleuze a suggerire che *La vita degli uomini infami* nascerebbe da una sorta di meditazione di Foucault sul tema della "celebrità". In effetti, è del tutto legittimo domandarsi se questo testo non possa essere considerato come un contributo genealogico alla riflessione sullo *star system* che in

modo più diretto ed esplicito hanno sviluppato, per esempio, Andy Warhol e James Ballard. Inoltre, se Deleuze giunge a definire *La vita degli uomini infami* come un "capolavoro", non sarà forse perché questo scritto sembra offrire uno spessore storico all'idea stessa di *pop-filosofia*? Ossia a quell'atteggiamento che, negli anni 70, ha visto proprio Foucault e Deleuze uniti e in prima linea, non solo nel portare l'interrogazione filosofica in territori "minori" e accademicamente infrequentabili, ma anche nel farla crescere come una pianta di vite intorno alle lotte quotidiane della gente? Deleuze ci invita dunque a cogliere il sottile filo autobiografico che percorre questo testo, pubblicato per la prima volta nel 1977 sulla rivista "Le Cahiers du Chemin", e originariamente pensato come introduzione per un'antologia di documenti d'archivio riguardanti le *lettres de cachet*. Bisogna considerare che negli anni 70 Foucault era diventato lui stesso una celebrità: i suoi corsi al Collège de France erano seguiti da migliaia di persone e la sua icona faceva ormai parte del paesaggio parigino al pari di quelle di Jean-Paul Sartre, Yves Montand e Simone Signoret. Che rapporto poteva esserci tra la sua vita di persona famosa e quella delle donne e degli uomini "infami"? L'uomo infame non si distingue per nessun tipo di eccezionalità, nemmeno per un eccesso nel male; si tratta altresì dell'uomo comune, la cui oscura esistenza viene bruscamente portata allo scoperto da un fatto di cronaca, una denuncia dei vicini, una convocazione della polizia, un processo. L'uomo infame è l'uomo strappato all'anonimato da un contatto improvviso con il potere che lo costringe a parlare e a mostrarsi, più vicino in tal senso ai personaggi di Čechov che a quelli di Kafka (Deleuze 1990).

L'uomo infame è il *Dasein*. L'uomo infame è una particella presa in un fascio di luce e in un'onda acustica. Forse alla "gloria" non si giunge diversamente: essere afferrati da un potere, da un'istanza di potere che ci mette in mostra e ci fa parlare (ivi, 145).

E Deleuze prosegue: «C'è stato un momento in cui Foucault non sopportava la sua notorietà». Qualsiasi cosa potesse dire o fare, era come se la gente sapesse dove trovarlo, e lo aspettasse come si aspetta una preda all'uscita della sua tana. Poco importa se per lodarlo o per criticarlo, il fatto è che nessuno cercava più di «capire». Come fare "ricerca" a queste condizioni?

Come riconquistare l'inatteso? L'inatteso è una condizione di lavoro. Essere un uomo infame era una specie di sogno per Foucault, il suo sogno comico, il suo particolare modo di ridere: sono forse un uomo infame? (ibidem).

Foucault confessa di essere immancabilmente colto da una «vibrazione» quando gli capita d'imbattersi nelle vite degli uomini infami (Foucault 1977b, 246). Perché si tratta di vite che nulla ha predisposto a un qualsiasi tipo di «notorietà», non essendo dotate di nessuna delle «grandezze che sono prestabilite e riconosciute»: nascita, fortuna, santità, eroismo, genio (ivi, 249). Vite che non hanno niente da fare né con la *Legenda aurea* né con le gesta orribili di personaggi come Gilles de Rais o Sade, facce speculari di un'unica «leggenda gloriosa» della quale si nutre la «fama universale» (ivi, 251). Gli uomini infami esistono invece solo grazie alle «poche parole terribili che erano destinate a renderli indegni, per sempre, della memoria degli uomini». Inutile, quindi, cercare qualcosa di grande o di straordinario nelle loro vite: ironia della sorte, essi sopravvivono unicamente attraverso ciò che li ha stroncati e ridotti in cenere. Una denuncia, un rapporto di polizia, una sentenza.



Tale è l'infamia in senso stretto, quella che non essendo mescolata né a uno scandalo ambiguo, né a una sorda ammirazione, non si concilia con nessun tipo di gloria (ivi, 252).

Si capisce allora perché Foucault senta, a un certo punto, il bisogno di rispecchiarsi nella vita degli uomini infami. È un modo di meditare sulla sua condizione di uomo moderno: uomo qualsiasi tra gli uomini qualsiasi. In questa meditazione, l'infamia diventa lo specchio nel quale la sua cultura *tragica* (Nietzsche, Bataille, Heidegger) si riverbera negli inediti riflessi di una beffarda compassione per l'uomo moderno. Una *comica pietà* nei confronti di noi stessi: è questo lo spirito del *pop*? Le vite degli uomini infami appartengono ai «miliardi di esistenze destinate a passare senza lasciare traccia». Esse non sarebbero mai potute giungere fino a noi se non avessero urtato contro il potere. Perché è la luce del potere che strappa le vite degli uomini qualunque «alla notte in cui avrebbero potuto, e forse avrebbero dovuto rimanere». Non sei nessuno, d'un tratto l'incontro con il potere, le luci della ribalta, l'incandescenza. Poi di nuovo il nulla e poche tracce di cenere sul palcoscenico. Sarebbe dunque di gran lunga preferibile starsene raccolti nel buio dell'anonimato, se non fosse che il «destino» dell'uomo moderno sembra assumere proprio «la forma del rapporto con il potere, della lotta con o contro di esso». Beffa crudele.

Il punto più intenso delle vite, quello in cui si concentra la loro energia è proprio là dove si scontrano con il potere, si dibattono con esso, tentano di utilizzare le sue forze o di sfuggire alle sue trappole. Nelle parole brevi e stridenti che vanno e vengono tra il potere e le esistenze più inessenziali, vi è senza dubbio il solo monumento che sia mai stato loro accordato; è questo a dar loro, permettendo di attraversare il tempo, quel poco di fama, il breve lampo che conduce fino a noi (ivi, 250).

Il destino è il destino, ma la modernità si presenta soprattutto come lo spazio di un'aporia legata alla banalizzazione del potere. Il potere: da un lato è il piano d'immanenza che erode le condizioni di una vita grande o eccezionale; dall'altro è la superficie d'illuminazione che crea le condizioni residuali di un destino. Nel domandarsi "chi sono?", l'uomo moderno dovrà ammettere che entrambe le risposte sono vere: grazie al potere non sono nessuno, grazie al potere sono qualcuno. Potrei volere un pieno anonimato, se potessi rinunciare definitivamente a un supplemento di destino. Si tratta di un'impasse, rispetto alla quale sembra tuttavia delinearsi una linea di fuga di tipo "etico". In altri termini, la soluzione dell'antinomia moderna potrebbe essere cercata sul terreno delle strategie e delle pratiche di *soggettivazione*. Esiste un modo di uscire allo scoperto, senza offrirsi alle prese del potere? C'è un modo di fallire l'appuntamento con il destino, soprattutto se esso assume la forma di un gioco di reciproca seduzione con il potere? Si può apprendere a mancare gli appuntamenti amorosi con il potere, costruendo la propria forma di vita su questo tipo di atteggiamento? Si può fare del rapporto con il potere una "scuola di libertà"? Questioni cruciali, che Foucault ritrova nel cuore dell'*Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari. Nella sua sorprendente prefazione all'edizione americana, questo libro si trasforma in un manuale di esercizi spirituali, una specie d'*Introduzione alla vita non fascista* il cui precetto generale e definitivo è: "Non innamorarti del potere" (Foucault 1977c; § *infra* Michel Foucault; Gilles Deleuze e Félix Guattari).

I documenti su cui Foucault si sofferma nella *Vita degli uomini infami* appartengono a un periodo compreso tra il 1660 e il 1770, e provengono tutti dalla medesima fonte: gli archivi degli internamenti, della polizia, delle suppliche al re e delle *lettres de cachet*. Il sistema *lettre de cachet*-internamento

era uno dei principali dispositivi attraverso i quali il problema della follia veniva affrontato durante l'ancien régime: simbolo odiato e temuto del dispotismo monarchico, fu soprattutto contro di esso che dopo il 1789 si provò a immaginare in Francia una soluzione diversa che si accordasse con il nuovo diritto borghese e liberale (Castel 1976). Foucault invita tuttavia a vedere le cose da un'altra prospettiva: gli "ordini del re" solo raramente si abbatterono all'improvviso come segni dell'ira del sovrano, nella maggior parte dei casi erano invece la risposta a una «domanda venuta dal basso». L'arbitrarietà del potere assoluto funzionava insomma come un semplice «servizio pubblico», dal momento che era l'entourage a sollecitare l'intervento smisurato del re per mettere ordine nelle piccole turbolenze della vita quotidiana. Gli "ordini del re" erano richiesti da un padre o una madre, dai figli o dai vicini, talvolta dal curato o da qualche notevole del posto.

Li si richiedeva con insistenza, come se si fosse trattato di grandi criminali che avrebbero meritato la collera del sovrano, per oscure storie di famiglia: sposi beffati o battuti, fortune dilapidate, conflitti d'interesse, giovani indocili, bricconate o bevute, e tutti i piccoli disordini della condotta (Foucault 1977b, 255).

Le suppliche al re – il cui stile solenne stride con la banalità degli argomenti trattati – danno luogo a un'inchiesta della polizia mirante a giudicare la fondatezza e la gravità delle accuse. Alla fine di questa indagine può giungere la famigerata *lettre de cachet*: ossia la volontà espressa e particolare del re di disporre, al di fuori delle regolari procedure di giustizia, l'internamento di uno dei suoi sudditi. La tempesta del potere in un banale bicchier d'acqua. Allora, se si parla di "abusi" dell'assolutismo, lo si deve fare soprattutto nel senso che ognuno poteva «usare per sé, per i propri fini e contro gli altri, l'enormità del potere assoluto». Il potere sublime si lascia usare volgarmente, i suoi meccanismi sono un bene comune, alla portata di tutti. La sovranità politica è una spada invincibile e mortale, ma chiunque può provare, in qualsiasi momento, a sguainarla contro il suo prossimo. Questa estrema accessibilità della sovranità politica comporta una serie di conseguenze. La prima è che il potere comincia a circolare orizzontalmente, rasoterra. È come una marea silenziosa che penetra ovunque, insinuandosi negli interstizi del gioco sociale e organizzando i rapporti abituali tra le persone. È un filo politico che s'intreccia con la trama della vita quotidiana, tessendo giorno dopo giorno le relazioni che costituiscono e delimitano il nostro essere storico. È già il potere come piano d'immanenza e come legame sociale, ma è pur sempre il potere "assoluto". Infatti, «chiunque, se sa giocare il gioco, può diventare per l'altro un monarca terribile e senza legge: *homo homini rex*» (ibidem). Certo, la testa del re è caduta da un pezzo. Ma siamo sicuri che questa affermazione – che con sarcastica disinvoltura rovescia la filosofia politica di Hobbes e tutto quello che a partire da essa è stato pensato e costruito – non sia vera anche oggi? *Ognuno può essere un tiranno per sé e per gli altri*: siamo sicuri che non sia questa la faccia più violenta e grottesca del *pop*?

A un certo punto il potere diventa accessibile. È ciò che potremmo definire la "soglia di modernità politica" delle società. Ma proprio nella misura in cui il potere diventa accessibile, di fatto per avervi accesso non si può fare altro che "giocare il gioco". Almeno per un attimo, bisogna «appropriarsi di questo potere, canalizzarlo, captarlo e indirizzarlo nella direzione voluta». In questo preciso istante, si fa strada la strana idea, la sottile tentazione di credere che bisogna *saperci fare con il potere*, che «bisogna "sedurlo", per farne un uso a proprio profitto» (ivi, 256). È lo "sblocco etico" della moder-

nità. È nata un'anima. Perché forse la condizione dell'uomo moderno è che la sua anima non esista se non attraverso il patto diabolico che la perde e al tempo stesso la "converte", che la altera, che la fa entrare in un processo di trasformazione radicale, che la trasfigura. Il patto con il diavolo dell'uomo moderno si riduce in fondo a un banale flirt con il potere. Tutto un commercio fisico, carnale, sguardi accattivanti e amorevoli carezze, ma se non se ne coglie anche la dimensione "spirituale", l'anima moderna scivola via tra le dita come una manciata di sabbia. Non a caso Foucault vede nella figura di Faust l'espressione residuale del «sapere di spiritualità» nell'epoca moderna; un sapere che caratterizzò l'antichità ellenistico-romana e che, a differenza del «sapere di conoscenza», è fondato sul presupposto che non c'è sapere «senza una modificazione profonda dell'essere del soggetto (Foucault 2001, 275, 24). L'idea che per avere accesso alla verità sia necessario trasformare se stessi, con tutti i rischi che ne derivano, sarà progressivamente evacuata nel corso della modernità. Ci si potrebbe però domandare se il sapere di spiritualità non sia sopravvissuto precisamente nel rapporto insolubile che lega l'uomo moderno al potere in quanto piano d'immanenza storico-politico e in quanto fibra del legame sociale. Il sapere moderno non è – sempre, anche – un "saperci fare con il potere"? E non è appunto questo saperci fare con il potere, in un modo o nell'altro, cioè nella brama o nella rinuncia, nella seduzione o nella sfida, che ci trasforma, che ci costituisce come "soggetti", che ci trasfigura? Non è forse questo che intende dire Foucault nel momento in cui collega la possibilità di un destino alla lotta con o contro il potere? La possibilità, si badi bene, non la necessità. Ci sono vite che, pur intessute di potere, non varcano mai la soglia del destino, esistenze confuse nella massa che passano senza lasciare traccia; ma quando una qualsiasi di queste vite varca la soglia del destino è perché, in un modo o nell'altro, ha incrociato le luci del potere. Questa è la modernità.

La seconda conseguenza dell'accessibilità del potere è dunque che essa incide direttamente sulla dimensione etica o spirituale dei processi di "soggettivazione". L'anima dell'uomo moderno nasce insieme alla tentazione di un destino, cioè di un incontro fatidico con il potere. Per questo il mito di Faust – se considerato dal punto di vista delle poste in gioco spirituali del rapporto con il potere – è lo specchio nel quale si riflettono le possibilità ultime della nostra esistenza. È la scena ancestrale di una profonda *intimità* con il potere. D'un tratto il potere arriva e si siede al nostro fianco: per seguirci nella dura formazione di noi stessi (*Selbstbildung*), oppure per prenderci la mano e festeggiare con noi un eterno San Valentino. L'*ascesi* come lavoro di sé su di sé e il movimento dell'*eros* sono «le due grandi forme attraverso cui, nella spiritualità occidentale, sono state concepite le modalità in base alle quali il soggetto doveva essere trasformato per diventare, alla fine, un soggetto capace di verità» (ivi, 18). Il problema è che, con l'ingresso nell'età moderna, il potere è diventato il partner fisso di queste pratiche ascetiche ed erotiche.

La terza e ultima conseguenza di questo processo è che all'accessibilità del potere nella vita di tutti i giorni corrisponde l'accessibilità della vita di tutti i giorni da parte del potere. Nella modernità viene a crearsi un insidioso rapporto di reciprocità tra la possibilità di fare presa sul potere da un lato, e la presa del potere sulla vita dall'altro. Il sistema *lettre de cachet*-internamento segna «il primo affiorare del quotidiano nel codice del politico», a partire dal quale si svilupperà in Occidente un'ingiunzione a parlare, a raccontare gli aspetti più banali dell'esistenza, a dire «i gradi ultimi e più tenui del reale», ad esporre «il più comune dei segreti» (Foucault 1977b, 259-261).

Sulla base di questa grande spinta all'esposizione di sé – sollecitata dalla stessa accessibilità di un potere che nel frattempo ha assunto la forma grigia e meticolosa dell'Amministrazione – si sono costituiti nuovi saperi e un nuovo regime "letterario". Ed è proprio su questo immenso sostrato discorsivo che il potere moderno ha potuto attecchire nelle pieghe più elementari della vita quotidiana. Una delle più importanti intuizioni di Foucault riguarda il rapporto tra politica ed etica nella modernità e si trova precisamente nelle pagine finali della *Vita degli uomini infami*. La "presa del potere sulla vita", caratteristica dell'età moderna, è stata possibile grazie alla sistematica "messa in discorso" della vita stessa, delle sue quotidiane turbolenze, dei suoi infimi segreti. In altri termini, l'emergenza del *biopotere* va posta direttamente in relazione con un'«etica immanente» al discorso occidentale che potremmo chiamare *biodiscorsività*: si va dai fogli volanti (*canards*) alle suppliche al re, dalle cronache dei giornali alla letteratura e alla psicoanalisi (Foucault 1975a; 1976; 1977b; Farge, Foucault 1982; Di Vittorio 2006). Seguendo questa strada si arriva poi senza difficoltà alle attuali forme e modalità di "messa in spettacolo" della vita quotidiana: dalla tv dell'intimità ai blog personali e a Facebook passando per la fiorente industria dei *reality show* (Mehl 1996; Razac 2002; 2006; Codeluppi 2007). Ma il fenomeno più rilevante consiste senz'altro in quell'estrema, insidiosa forma di banalizzazione della logica spettacolare che potremmo designare con il nome di *Hi-performance*: riproduzione e diffusione delle proprie performance – più o meno organizzate, trasgressive e violente – attraverso dispositivi *Hi-tech* di largo consumo quali i cellulari e internet (Action30 weblog 1).

Il potere diventa al tempo stesso «oggetto di brama e oggetto di seduzione», e quanto più si dimostrerà temibile, tanto più sarà «desiderabile» (Foucault 1977b, 256). Potere a portata di mano, potere "disponibile", come si dice di una persona che è sentimentalmente o sessualmente disponibile. Allora si desidera il potere, si desidera il potere che altri desiderano, si fa di tutto per intercettarlo, per sedurlo, si costruisce la propria vita pensando al momento in cui ci si potrà finalmente buttare sotto i suoi piedi, intrufolare tra le sue coperte. Ma proprio perché il potere è sempre così vicino e ti alita in faccia, si può provare al contrario a puntare i piedi e a mettersi di traverso, allenandosi a disertare gli appuntamenti quotidiani attraverso cui si costruisce la relazione con esso. Basta un sorriso non corrisposto o un sì non detto e si diventa bravi a fallire la propria *love story* con il potere. Ben sapendo tuttavia che anche in questo caso non si è immuni dalla tentazione del destino. È davvero possibile non innamorarsi del potere? Come lottare contro il potere senza esserne in qualche modo già segretamente innamorati? Domande scomode che albergano nel cuore di ogni rivoluzionario. Come se non bastasse, il potere ricambia. Oggetto di seduzione, a sua volta attivamente e massicciamente seduce. «*Il faut enchanter les foules comme on enchante une femme*», dice con orgoglio in un film documentario il nazista belga Léon Degrelle (Charlier 1978; § *infra* Jonathan Littell e Klaus Theweleit). Lisciare il pelo è una vecchia astuzia del gioco democratico. Invece di dire la verità al popolo, si preferisce sussurrargli all'orecchio parole d'amore: tutto ciò che possa fargli piacere sentire, poco o niente che possa risultargli scomodo sapere. Deriva demagogica del "dire vero" che, come già avvertiva Platone, non cessa di dissanguare la democrazia, esponendola a sua volta a una pericolosa deriva populista (Foucault 2009). Pericolosa perché ha marcato lo slittamento delle democrazie europee verso il fascismo all'inizio del XX secolo; e pericolosamente attuale perché proprio in Europa il populismo torna a diffondersi, sebbene in forme inedite, in questo primo scorcio di

XXI secolo. Non si può allora che sottoscrivere quanto dice Umberto Eco a proposito del rapporto tra *verità* e *libertà*. Una riflessione che egli affida al ricordo del primo discorso che gli capitò di ascoltare a Milano dopo la liberazione nell'aprile 1945, quando il capo partigiano Mimo, acclamato a gran voce, apparve pallido e claudicante al balcone del Comune cercando con la mano di calmare la folla.

**Io ero lì che aspettavo il suo discorso, visto che tutta la mia infanzia era stata segnata dai grandi discorsi storici di Mussolini, di cui a scuola imparavamo a memoria i passi più significativi. Silenzio. Mimo parlò con voce rauca, quasi non si sentiva. Disse: "Cittadini, amici. Dopo tanti dolorosi sacrifici... eccoci qui. Gloria ai caduti per la libertà". Fu tutto. E tornò dentro. La folla gridava, i partigiani alzarono le loro armi e spararono in aria festosamente. Noi ragazzi ci precipitammo a raccogliere i bossoli, preziosi oggetti da collezione, ma avevo anche imparato che la libertà di parola significa libertà dalla retorica (Eco 1995, 26).**

Libertà dalla retorica, ma anche dall'*appeal*. Libertà dagli incantesimi. Libertà dal carisma. Libertà dalla seduzione del potere. Libertà di parlar franco al potere e, viceversa, libertà di dire la verità al popolo. Se la libertà si misurasse su questo metro, saremmo obbligati ad ammettere che, a più di sessant'anni di distanza, ne è rimasta ben poca nelle nostre tasche. In Italia esplose oggi una bomba a scoppio ritardato che si chiama *Salò o le 120 giornate di Sodoma*. Non c'è bisogno di dire altro, le orge di potere che riempiono le pagine dei giornali di mezzo mondo è già scritta a chiare lettere in questo film di Pasolini del 1975. C'è davvero tutto, nei minimi dettagli, dai finti matrimoni al mangiar merda. Viceversa, la martellante campagna di stampa che fomenta l'operazione "letti puliti" (più che improbabile in un paese cattolico come l'Italia) è solo uno stratosferico depistaggio. Basterebbe proiettare il film di Pasolini in tutte le scuole, in tutte le piazze. E poi a casa. A dormire. Cos'altro volete dire? Cos'altro volete capire? *Salò, una storia italiana*. È vero infatti che questa storia s'inscrive a pieno titolo nella più lunga e complessa storia della banalizzazione della sovranità politica, che è solo l'ultimo episodio, sicuramente grottesco, della *love story* dell'uomo moderno con il potere. Ma poi bisogna pure svegliarsi e constatare che l'"attualità" non si riduce alla semplice somma delle cose attuali, tanto meno ai titoli dei giornali.

L'intervento di un potere politico senza limiti nei rapporti quotidiani diviene così non solo accettabile e familiare, ma profondamente auspicato, non senza divenire, per lo stesso motivo, il tema di una paura generalizzata (Foucault 1977b, 256).

Foucault si riferisce qui al diabolico patto che, nelle prime ore della modernità, la povera gente contrasse con il potere smisurato del re. La tentazione è troppo forte, l'uomo comune firma e poi vive nel terrore. Ma siamo sicuri che questa vecchia scena, archetipo di tutte le scene pop-politiche, non parli della situazione attuale in modo più acuto e puntuale di molte divagazioni moralistiche? Che sia una vera coltellata al cuore della nostra attualità politica? Basta aprire gli occhi e mettere, al posto del potere sovrano, le *politiche di sicurezza*. È la sicurezza che rende oggi accettabili, familiari, desiderabili e auspicati gli eccessi di potere nella vita quotidiana. Da diversi anni, le società occidentali sono impegnate in un pericoloso gioco di seduzione

sicuritario, che intacca in profondità i ruoli e le professioni, che devasta l'intelligenza e l'anima. E in realtà non si sa più di chi o di cosa avere paura, se di ciò che dovrebbe costituire una minaccia, o di ciò che ha invece la pretesa di garantire la sicurezza. L'attualità di Salò fuoriesce dunque ampiamente dalle mura domestiche e dai vari castelli di Silling. È l'ordinaria macelleria di interi popoli catturati nella guerra (De Palma 2007); è il mangiare merda di migliaia di persone marchiate a vivo da parole come "clandestino", "irregolare" o semplicemente "straniero"; è il matrimonio farsa con cittadini cui si continua, nell'intimo, a negare la piena umanità e l'accesso ai diritti (§ *infra* Pier Paolo Pasolini).

Tocchiamo qui evidentemente qualcosa di tragico nel rapporto tra la vita degli uomini qualunque e il potere, ma non bisogna dimenticare che, nelle nostre società, il tragico sarà sempre l'effetto di una certa dittatura del banale. E che questa dittatura del banale, qualora assuma l'aspetto di un fascismo, si presenterà inevitabilmente come un *popfascismo*. Una particolare direzione della riflessione di Umberto Eco consente quanto meno di porre il problema di come, in Italia, la dittatura del banale si sia storicamente collegata con la possibilità di un *popfascismo*. A conferma di come la sua semiologia militante si sia sviluppata nel tempo, si può tirare una linea abbastanza diretta tra la *Fenomenologia di Mike Bongiorno*, che nel 1961 segnalava la svolta nella cultura di massa determinata dall'avvento della tv, e i recenti scritti sul "populismo mediatico" raccolti nel libro *A passo di gambero* (Eco 2006; Jachia 2006). Sulla scorta di questo percorso, potremmo porci la seguente domanda: il nesso che lega il *fenomeno Bongiorno* al *fenomeno Berlusconi* non è forse uno di quei patti diabolici che costellano la storia del rapporto dell'uomo moderno con il potere?

La regola generale su cui si fondano i *mass media* è che non bisogna mai chiedere alle persone di diventare qualcosa di diverso da ciò che "già sono". Da questo punto di vista, la comunicazione di massa funziona sostanzialmente come uno specchio: i nuovi desideri vengono suscitati sulla base dell'immagine familiare di sé riflessa all'infinito. Si tratta quindi di una seduzione di carattere essenzialmente narcisistico, compensata però da una promessa del tutto illusoria di trascendenza, di trasfigurazione, che crea una certa «tensione» nell'uomo dei *mass media*.

**Insomma, gli si chiede di diventare un uomo con il frigorifero e un televisore da 21 pollici, e cioè gli si chiede di rimanere com'è aggiungendo agli oggetti che possiede un frigo e un televisore; in compenso gli si propone come ideale Kirk Douglas o Superman. L'ideale del consumatore di *mass media* è un superuomo che egli non pretenderà mai di diventare, ma che si diletta a impersonare fantasticamente... (Eco 1961, 29).**

Con l'arrivo della tv la situazione cambia: la distanza tra il sé e l'ideale sognato si comprime fin quasi a scomparire, spegnendo di conseguenza la tensione tra il consumatore di *mass media* e i modelli mitici con cui s'identifica. La tv è l'industria del narcisismo allo stato elementare. È questo fondamentale cambiamento a rendere necessario un aggiornamento dell'analisi mitologica inaugurata da Roland Barthes.

**La tv non offre, come ideale in cui immedesimarsi, il *superman* ma l'*everyman*. La tv presenta come ideale l'uomo assolutamente medio. A teatro Juliette Gréco appare sul palcoscenico e subito crea un mito e fonda un cul-**

**to; Joséphine Baker scatena rituali idolatrici e dà il nome a un'epoca. In tv appare a più riprese il volto magico di Juliette Greco, ma il mito non nasce neppure; l'idolo non è costei, ma l'annunciatrice, e tra le annunciatrici la più amata e famosa sarà proprio quella che rappresenta meglio i caratteri medi: bellezza modesta, sex-appeal limitato, gusto discutibile, una certa casalinga inespressività (ivi, 29-30).**

Parole profetiche. Certo, siamo ormai lontani dalla domestica "medietà" delle annunciatrici televisive degli anni 50, ma le ultime notizie dalla Mostra del cinema di Venezia 2009 non lasciano dubbi: *Patrizia D'Addario sbarca al Lido di Venezia e ruba la scena alle star*. Chi? Ah quella... Il sorpasso dell'*everyman* sul *superman* è avvenuto da un pezzo e non facciamo altro che assistere, impotenti o compiaciuti, alla sua infinita deriva. Il potenziale mitico è inversamente proporzionale all'eccezionalità del modello. In altri termini, più normale è il frutto che cade dall'albero, più se ne potrà tirar fuori un mitico succo. E fa niente che il fiore avvizzisca non appena annusato, dietro c'è un enorme esercito di riserva latente che preme per avere il suo momento di gloria. Miliardi di esistenze che potrebbero e forse dovrebbero rimanere nell'ombra e invece corrono incontro al loro destino, ridotto a sua volta a una banale, effimera passerella sotto i riflettori. Alla fine degli anni 50, Umberto Eco vede in Mike Bongiorno – conduttore del programma televisivo a quiz *Lascia o raddoppia?*, personaggio idolatrato da milioni di italiani – il prototipo di una nuova generazione di miti pop. Egli considera questa novità nei termini di una «riduzione del *superman* all'*everyman*». Certo, l'abbassamento, la banalizzazione, la volgarizzazione del modello è indiscutibile, ma come rileva lo stesso Eco ciò non intacca la capacità di idealizzazione. Al contrario, l'esempio di Mike Bongiorno mostra precisamente come una «mediocrità assoluta» possa diventare oggetto di un culto di massa (ivi, 30). Nuove stelle si accendono nel firmamento, e fa niente che siano ormai così vicine da dare l'impressione di poterle toccare con un dito. Riduzione dunque del superuomo all'uomo normale, ma siccome l'uomo normale è comunque portatore di un grande potenziale mitico, nel suo essere "normale" può sempre tornare a pulsare qualcosa di "super". È la stessa normalità – amplificata e resa brillante dal mezzo televisivo – che diventa mito, funzionando da specchio per l'uomo qualsiasi che può riflettersi perfettamente in essa, senza alcun di tipo di tensione, senza bisogno di nutrire nessun sogno di trascendenza. Da questo punto di vista, si può considerare Mike Bongiorno come uno dei primi *avatar* del mito della supernormalità legato all'affermazione della tv come mezzo di soggettivazione di massa. L'accessibilità di questo modello è pari alla sua forza di seduzione. Il carisma è una conseguenza diretta della sua piattezza e della sua mediocrità.

**Mike Bongiorno convince dunque il pubblico, con un esempio vivente e trionfante, del valore della mediocrità. Non provoca complessi di inferiorità pur offrendosi come idolo, e il pubblico lo ripaga, grato, amandolo. Egli rappresenta un ideale che nessuno deve sforzarsi di raggiungere perché chiunque si trova già al suo livello. Nessuna religione è stata così indulgente con i suoi fedeli. In lui si annulla la tensione tra essere e dover essere. Egli dice ai suoi adoratori: voi siete Dio, restate immoti (Eco 1961, 34).**

Finita la tensione, spenta l'aspirazione alla trascendenza, annullata ogni possibilità di trasfigurazione. L'epoca della riproducibilità televisiva del mito

sembra presentarsi come il grado zero del destino. Eppure, il mito "sopravvive" e il destino pure. Proprio nel momento dell'estrema massificazione, proprio quando la seduzione narcisistica dei *mass media* diventa totalizzante, una prigione dove l'io ristagna in una vuota ipertrofia, ebbene proprio in questo momento si esprime il massimo potere di seduzione e di immobilizzazione del mito. L'incantamento del mondo: *siete Dio, non vi muovete*. Attraverso la figura di Mike Bongiorno, è lo stesso potenziale mitico della tv che Berlusconi mette al servizio di una nuova strategia politica. Il patto che, a partire dagli anni 80, ha legato il conduttore televisivo all'imprenditore milanese destinato a diventare capo del governo, ha lo stesso sapore sulfureo di quello che, nell'ultimo romanzo di Ballard intitolato *Regno a venire* (2006), lega un pubblicitario esperto di marketing a un mediocre personaggio televisivo proiettandoli insieme verso l'edificazione di uno Stato popfascista (§ *infra* James G. Ballard). Spesso il nuovo messia si presenta in coppia, e forse anche questo è un segno dei tempi. Berlusconi si è nutrito di Mike Bongiorno, è andato a scuola da lui, ha studiato sodo per interiorizzare il suo *savoir faire*. Così è diventato a sua volta un incantatore di mondi. Nel frattempo, però, la scena televisiva ha rotto gli argini invadendo come un fiume in piena la vita politica italiana. E arriviamo all'oggi.

**Indubbiamente qualcosa di nuovo, almeno nel nostro paese, è avvenuto – qualcosa che non era ancora avvenuto prima: l'instaurazione di una forma di governo basata sull'appello populistico via media, perpetrato da un'impresa privata intesa al proprio privato interesse – esperimento certamente nuovo, almeno sulla scena europea, e molto più avveduto e tecnologicamente agguerrito dei populismi del Terzo Mondo (Eco 2006, 7).**

Una delle prerogative degli allievi di successo è di doversi un giorno liberare della memoria dei maestri per affermare la loro assoluta originalità. E uno dei modi migliori per farlo è di glorificarli pubblicamente: che si accomodino in paradiso e non se ne parli più. Poco prima di ricevere il ben servito da Mediaset, dopo quasi trent'anni di dedizione totale alla causa, Mike Bongiorno viene celebrato in una puntata di *Vite Straordinarie*, trasmessa su Rete4 il 19 novembre 2008. È l'apoteosi. Il pubblico mi ama, io ricambio con il cuore in mano. Principale *testimonial* del programma, un Silvio Berlusconi nelle vesti ufficiali di Presidente del Consiglio. Riprendendo il tema della funzione omologante della tv ma in un'accezione affatto positiva, Berlusconi dipinge il conduttore di *Lascia o raddoppia?* come l'autentico eroe dell'Unità d'Italia. Mike è "visibilmente" commosso. Il pubblico lo rincuora applaudendo a scena aperta. Ma c'è una nuvola che aleggia sul mito e che richiede di essere dissipata una volta per tutte. Se Berlusconi è fermamente convinto che Bongiorno abbia insegnato l'italiano agli italiani, Umberto Eco invece, nel suo celebre scritto del 1961, aveva sostenuto l'esatto contrario. «Sì, ci rimasi molto male» dice Mike «perché fra me e me dicevo: questo signore, che è un uomo di cultura, evidentemente non ha capito cos'è questo mezzo, perché la televisione è un mezzo per la grande massa...». Ma l'uomo di cultura incombe, non è facile scrollarsi di dosso l'ombra del prof. Eco. Allora Mike, candidamente, aggiunge: «Lui lo nega, ma in quel periodo scriveva molte domande che noi facevamo a *Lascia o raddoppia?*» (all'epoca Eco lavorava in effetti per la Rai). Una staffilata da far venire i brividi. Joseph Goebbels, ministro della propaganda del III Reich, diceva di non poter sentir parlare

di cultura senza che gli venisse voglia di mettere mano alla pistola. Il tono di Mike è decisamente più disteso e pacifico, ma non ci si lasci ingannare: qui siamo alla resa dei conti del *Kulturkampf* tra cultura di massa e cultura d'élite che alla fine ha visto uscire trionfante la tv. O almeno è quello che Mike vuol credere e farci credere. Insomma, basta guardare Berlusconi nel suo ufficio a Palazzo Chigi per rendersi conto che la tv ha scalato tutte le vette e adesso le manca solo il premio Nobel (o i funerali di Stato, che saranno effettivamente riservati a Bongiorno dopo la sua morte, sopravvenuta l'8 settembre 2009). No, per liquidare definitivamente il vecchio rivale, Mike non ha bisogno di mettere mano alla Luger. Gli è sufficiente ricordare che il prof. Eco era uno dei galoppini al suo servizio, stipendiato dalla tanto vituperata tv.

Potrebbe bastare. Invece no, la vittoria è un calice da gustare fino all'ultimo sorso. La conduttrice del programma insiste citando testualmente un passaggio dello scritto di Eco: «Mike Bongiorno è privo di senso dell'umorismo. Ride perché è contento della realtà, non perché sia capace di deformarla» (Eco 1961, 33). Mike scuote la testa. Questo ragazzo è proprio incorreggibile. Mi verrebbe voglia di sculacciarlo. Sì, quando ho letto queste cose mi ha fatto male, anche perché ero all'inizio della carriera... In fondo, spiega Mike, non è che io non avessi il senso dello humour, forse dentro di me ce l'avevo, ma non mi sono mai posto il problema perché all'epoca i dirigenti della Rai erano molto rigidi. Allora io che facevo? «Stavo buono, stavo tranquillo, dicevo sempre sì, e quindi ero il personaggio più adatto, probabilmente, per fare la televisione in quel modo.» Strana spiegazione, soprattutto perché sembra dare completamente ragione a Eco. Strana confessione. Lapsus: se sono diventato un divo della tv e ho fatto carriera, è perché sono sempre stato "più realista del re". Un atteggiamento, in effetti, che mal si concilia con la pratica dell'umorismo. Viene allora in mente un personaggio come Adolf Eichmann, ufficiale delle SS tra i principali esecutori dello Sterminio, che fu processato a Gerusalemme nel 1961, e sulla cui figura Hannah Arendt costruì la tesi della "banalità del male" (Arendt 1963). Eichmann è un burocrate, un tecnico, un esperto. Non si distingue per nessuna qualità particolare. Anzi, viene spesso descritto come una persona meschina, che prende il suo lavoro «troppo sul serio» e non ha la minima abitudine «a pensare in grande». Un uomo che può «mandare a morte milioni di persone», dimostrandosi però del tutto incapace «di parlare di simili cose in maniera conveniente». Una creatura primitiva, priva «di tatto e d'istruzione», la cui personalità non si distingue in fondo da quella di un «comune postino» (ivi, 150-152). Insomma, Eichmann è l'*everyman*, l'uomo medio tendente verso il basso. Eppure in una cosa eccelle e gli va riconosciuta: lo *zelo*. La legge è legge, nessuna eccezione. Eichmann è più realista del re perché, come mostra Arendt, la sua obbedienza alla legge passa attraverso l'*identificazione totale* con il legislatore, cioè con il *Führer*.

Essere ligi alla legge non significa semplicemente obbedire, ma anche agire come se si fosse il legislatore che ha stilato la legge a cui si obbedisce. Da qui la convinzione che occorra fare anche più di ciò che impone il dovere (ivi, 144).

Non è dunque l'obbedienza cieca o, come la chiamava lo stesso Eichmann, l'"obbedienza cadaverica" (*Kadavergehorsam*) a essere la causa delle sue azioni; è altresì la sua anima di cittadino ligio alla Legge e di funzionario zelante dello Stato ad essere la ragione profonda della sua cieca obbedienza. Per questo, inoltre, l'assoluta mediocrità di Eichmann viene a sublimarsi

nella "grandezza" del compito salvifico che il Reich millenario si è affidato, e che consiste in primo luogo nel liberare l'umanità dai suoi più insidiosi nemici: gli ebrei in particolare, gli anormali in generale. Eichmann è quindi a sua volta un prototipo di supernormalità. Con una differenza fondamentale e cioè che, nel caso di Mike Bongiorno e Silvio Berlusconi, è scomparso il "sublime" quadro politico all'interno del quale la vita dell'uomo qualunque si trascendeva e si trasfigurava, e ormai è la normalità stessa a presentarsi in abiti messianici e a lanciarsi alla conquista del Palazzo d'Inverno. In ogni caso, per concludere si può dire che nella misura in cui Eichmann si presenta come l'*everyman* dello Sterminio, Mike Bongiorno potrebbe presentarsi invece come l'SS della televisione. Ma niente paura Mike, era da un pezzo che il potente al quale avevi unito il tuo destino, come una mantide religiosa aveva divorato il suo doppio.

**JAMES G. BALLARD**

**This is Tomorrow: biofascismo e follia d'elezione**

Pierangelo Di Vittorio

**N**

ato a Shanghai nel 1930 da genitori inglesi, James Graham Ballard è stato uno dei principali esponenti della *New Wave* britannica nel campo della fantascienza sperimentale, movimento che si sviluppò a partire dagli anni 60 sulle pagine della rivista "New Worlds" diretta da Michael Moorcock. Convinto che la fantascienza dovesse «occuparsi del presente» piuttosto che di astronavi e pianeti alieni (Ballard 2008, 28), operò una svolta negli anni 70: prima con la raccolta intitolata *The Atrocity Exhibition*, poi con i romanzi *Crash*, *Concrete Island* e *High-Rise*. Non rinunciò mai, però, all'idea che la fantascienza fosse il veicolo migliore per «portare la propria immaginazione al limite» (Ballard 2008, 24). Il grande pubblico lo ha scoperto abbastanza tardi, in particolare grazie ai film che Steven Spielberg e David Cronenberg hanno tratto dai romanzi *Empire of the Sun* e *Crash* (Spielberg 1987; Cronenberg 1996). Prima della sua morte, avvenuta il 19 aprile 2009, Ballard era considerato uno dei maggiori scrittori viventi. Non sembra, tuttavia, che le potenzialità critiche e politiche racchiuse nelle sue strane "visioni" del presente siano state investigate fino in fondo. Al tal fine, è utile ripercorrere le tappe fondamentali della sua formazione.

### **Infanzia a Shangai, la meraviglia e l'orrore**

Nel 1929, dopo il crollo di Wall Street, i coniugi Ballard abbandonano l'In-

ghilterra in preda agli spettri della recessione, e si trasferiscono a Shanghai dove il marito è chiamato a dirigere la China Printing and Finishing Company, un'affiliata del cartello tessile Calico Printers Association. James Graham nasce il 15 novembre 1930 al General Hospital di Shanghai. Città «mediatica ante litteram», con i suoi giornali in tutte le lingue e decine di stazioni radio, capitale mondiale del vizio nota come la Parigi d'Oriente, Shanghai è soprattutto una metropoli violenta nella quale le contraddizioni si manifestano in modo esplosivo (Ballard 2008a, 12). Il capitalismo sfrenato convive con un'estrema miseria: di sera si festeggia nei nightclub tra fiumi di alcol e denaro, al mattino i camion comunali sgombrano le strade dalle centinaia di cadaveri di cinesi morti di fame durante la notte. Lo stesso scelciato – «il più spietato del mondo» dice Ballard – è insanguinato dagli scontri tra bande di gangster e dalle furiose battaglie tra i comunisti e le forze del Kuomintang di Chiang Kai-shek. Shanghai appare come un «caleidoscopio scintillante ma crudele» agli occhi estasiati del ragazzino inglese che non si stanca di percorrerla in lungo e in largo, prima nella Buick di famiglia, poi con la sua bicicletta (ivi, 13).

**La vita di Shanghai si svolgeva soprattutto nelle strade, i mendicanti che mostravano le loro ferite, i gangster e i borsaioli, i moribondi che agitavano le loro scatolette di Craven A, le dragon ladies, le signore in pellicce di visone lunghe alla caviglia che mi terrorizzavano con il loro sguardo da strega, i chioschi che vendevano leccornie fritte che non potevo mai comprare perché uscivo sempre senza un soldo, contadini affamati e migliaia di malviventi e truffatori (ivi, 31).**

A Shanghai c'è sempre qualcosa di strano e sorprendente da vedere: uomini d'affari cinesi che gustano il sangue appena spillato dal collo di un'oca appesa a un palo; giovani gangster vestiti all'americana che prendono a bastonate un negoziante; autoblindo della polizia che caricano una folla di operai rivoltosi; armate di prostitute che aspettano i clienti davanti al Park Hotel. Shanghai è una specie di enorme «set cinematografico» nel quale i confini tra la realtà e il sogno tendono a sfumare, costringendo il giovane Ballard a spostarsi di continuo per acquisire un punto di vista critico su ciò che lo circonda. La sua narrativa sarà in primo luogo il tentativo di evocare l'atmosfera sospesa, quasi ineffabile di Shanghai in un modo diverso dal semplice ricordo (ivi, 14).

**In Bubbling Well Road, un giorno, la nostra automobile dovette arrestarsi quando il coolie del riscio che ci precedeva si fermò all'improvviso, si abbassò i calzoni di cotone e, piegandosi in avanti oltre le stanghe del suo veicolo, defecò un torrente di liquido giallo sul bordo della strada, che poi, calpestato dai passanti e portato in giro per tutta Shanghai, avrebbe diffuso in ogni fabbrica, in ogni negozio, in ogni ufficio, la dissenteria o il colera (ivi, 20-21).**

Shanghai è la scena nella quale anche le cose più insolite e incongrue appaiono come normali, dando alla realtà la consistenza di un sogno a occhi aperti: «Il fantastico, che per la maggior parte delle persone sta dentro alla propria testa, per me stava fuori, lo vedevo dovunque mi girassi». Il giovane Ballard mobilita le proprie energie per «cercare, in tutta quella finzione, la realtà». Rientrato in Inghilterra dopo la guerra, si troverà invece immerso in

una dimensione persino «troppo reale» rispetto a quella di Shanghai. Con l'ostinato rigore di uno scienziato s'imporrà, allora, di trattare anche questa nuova dimensione come se fosse una «strana finzione», ritagliandosi così ancora il compito di «tirarne fuori la verità» (ivi, 35). Nella *Science Fiction* di Ballard, risuona un appello propriamente "sperimentale". La sua scrittura è una sorta di alchimia, un complicato gioco di specchi tra la realtà e il sogno, la verità e la finzione, attraverso il quale si finisce per spalancare gli occhi dinanzi al mondo senza possibilità di redenzione. Che cosa accadrebbe, infatti, se provassimo a considerare la realtà come un sogno? E che tipo di finzione sarebbe quella che avesse la pretesa di tirar fuori la verità da tale sogno? Domande che riecheggiano in qualche modo il celebre testo di Nietzsche *Come il "mondo vero" fini per diventare favola*, nel quale riaffiora la vena sperimentale del pensatore tedesco – spesso misconosciuta nonostante sia presente sin dai tempi delle *Considerazioni inattuali* – e che non a caso si conclude con la luce spietata di un mondo finalmente libero dall'opposizione tra verità e apparenza attraverso cui è stato da sempre filtrato e organizzato (Nietzsche 1888).

Le domande che danno un particolare spessore alla scrittura di Ballard, mettono soprattutto in evidenza l'ambivalenza del suo rapporto con il surrealismo. Si può persino dire che l'interesse di tale rapporto sia di offrire un contributo – tanto più importante perché performativo, ossia intrinsecamente legato al gesto di scrittura – alla *problematizzazione del surrealismo*. In altri termini, uno dei meriti di Ballard è di aver rilanciato, alla fine del XX secolo, il surrealismo come "problema". Pur avendo sempre ammesso il proprio debito nei confronti di questo movimento, in particolare della sua produzione nel campo delle arti visive, non sarà difficile notare come tale debito sia in realtà una filiazione densa di tensione e interrogativi. L'«ignoto» che irrompe per la prima volta nella vita di Ballard attraverso l'immagine di una «piscina vuota» (Ballard 2008a, 29), non può non far pensare alla fotografia della locomotiva abbandonata in mezzo a una foresta che faceva letteralmente impazzire di meraviglia André Breton. Da questo punto di vista, ha senz'altro ragione Rosalind Krauss a dire che, in fondo, la pratica della fotografia è così prossima alla logica interna del surrealismo da porsi quasi come una sorta di surrealismo di secondo grado o all'ennesima potenza. Il Meraviglioso appare quando il reale si raddoppia nel "segno": strano sovrappiù (*sur-plus*) che si aggiunge al reale e che, continuando ad aggiungersi, mostra che il reale stesso non è mai una totalità piena e compiuta (Blanchot 1962). Il surrealismo è l'eccesso di realtà che non cessa di supplire il reale scavando infinitamente la sua tenuta. Logica supplementare della scrittura (Derrida 1967) e della fotografia come scrittura (Krauss 1981).

Un giorno Ballard, disobbedendo al padre, entra in un casinò in disuso chiamato Del Monte, e si ritrova in una specie di «caverna magica uscita dalle pagine delle *Mille e una notte*».

**Sentivo che quel casinò in rovina, come la città e al di là di essa tutto il mondo, era più reale adesso di prima, e aveva più senso adesso di quanto ne avesse avuto quando era pieno di giocatori e ballerine. Le case e gli uffici abbandonati avevano una magia tutta speciale, e tornando a casa da scuola spesso mi fermavo a guardare un palazzo di abitazioni completamente vuoto. Vedere come tutto si spostava e si ridisponeva in modo casuale mi diede allora per la prima volta il senso del surrealismo nella vita di tutti i giorni, per quanto Shanghai fosse sempre stata già di per sé**

**abbastanza surrealista (Ballard 2008a, 54).**

I primi ricordi di Ballard risalgono alla metà degli anni 30, sono quindi in qualche misura contemporanei del movimento surrealista la cui scoperta, però, avverrà in un periodo successivo. Impossibile, e vano, stabilire se Ballard ricordi delle esperienze effettivamente surrealiste, o se abbia invece codificato a posteriori tali esperienze in termini surrealisti. Dal modo in cui vengono riportati i fatti, si evince tuttavia che la logica surrealista è spinta ogni volta fino al limite in cui essa, un attimo prima di rovesciarsi nel suo contrario, si flette, devia, prende una direzione diversa e inaspettata, senza però giungere mai a negarsi come tale. Che cosa accadrebbe, infatti, se l'idea di una *realtà più reale della realtà* fosse presa, per così dire, alla lettera? Che cosa sarebbe il surrealismo se venisse portato alle sue estreme conseguenze? Probabilmente, il Meraviglioso surrealista ricadrebbe di schianto sulla terra, come Icaro al colmo della sua ascesa, ma questo non implicherebbe necessariamente una fuoriuscita dalla logica surrealista del "supplemento di realtà". Lo spettacolo del casinò in rovina, dice Ballard, mi ha toccato a un livello «più profondo».

**Mi dava la sensazione che la realtà stessa non fosse che un palcoscenico che poteva essere demolito in ogni momento, e che ogni cosa, per quanto magnifica apparisse, potesse da un istante all'altro essere spazzata via per finire nelle macerie del passato (ivi, 54).**

La catastrofe è qui già prefigurata. E la guerra – tragico compendio della finitezza e della caducità umane – è probabilmente l'epicentro viscerale del surrealismo di Ballard. Un surrealismo radicale o senza riserve che potrebbe comunicare con il positivismo senza riserve di matrice nietzschiana (dall'*eterologia* di Bataille alla *genealogia* di Foucault): nella luce spietata di mezzogiorno, quando le ombre si fanno più corte, solo l'immane accecante eterogeneità dei "fatti". Se dunque la fotografia, in quanto realtà che si raddoppia nel segno, può essere considerata surrealista "in sé", nulla impedisce che possano esserci diversi usi della fotografia. In tal senso, Rosalind Krauss e Yve-Alain Bois hanno riattivato l'operazione di Bataille sulla rivista "Documents" in quanto biforcazione radicale del surrealismo (Bois, Krauss 1997; § *infra* Georges Bataille). Tutto si divide, ogni cosa ha un "doppio uso". Per esempio, Sade. Bataille rifiuta l'uso idealizzante che ne fanno i surrealisti, soffermandosi sull'episodio in cui il marchese si fa portare in prigione le rose più belle per sfogliarne i petali sullo scolo di una fogna (Bataille 1929b; § *infra* "Il linguaggio dei fiori e il cavallo accademico"). Per Breton, invece, questa è la prova inconfutabile e definitiva di una passione patologica per tutto ciò che è laido, sporco, infetto (Breton 1930). Anche Salvador Dalí, ultimo gioiello della scuderia surrealista, può essere usato in due modi: mentre Bataille focalizza la propria analisi del dipinto *Jeu lugubre* sul dettaglio dell'omino con le mutande sporche di merda (Bataille 1929e; § *infra* "Tutto si divide!"), Breton squalifica preventivamente questa lettura scatologica, nella presentazione del catalogo della prima mostra di Dalí a Parigi, tenutasi nel 1929 presso la Galerie Goemans (Bois, Krauss 1997).

Allo stesso modo, si divide il supplemento fotografico: c'è un uso della fotografia che può andare nella direzione del meraviglioso (Breton), un altro che può andare nella direzione del basso materialismo (Bataille). Sfolgiando i volumi che raccolgono le riproduzioni anastatiche delle due folgoranti an-

nate di "Documents" (Bataille, Leiris 1991), si coglie tutta la portata operativa dell'informe. La violenta desublimazione del surrealismo operata da Bataille fu prima di tutto iconografica, in particolare fotografica. Basti citare le foto "horror" di Eli Lotar ai mattatoi della Villette per l'articolo *Abattoir*; le foto di André Boiffard per *Le gros orteil* (ritratti di alluci) e *Bouche* (una bocca urlante); le foto di William B. Seabrook per *Le caput mortuum ou la femme de l'alchimiste* di Michel Leiris (donne incappucciate con maschere di cuoio). Ma è soprattutto la rigogliosa eterogeneità dei soggetti e degli accostamenti, dei montaggi, che colpisce. È sufficiente scorrere a caso le didascalie delle tavole: illustrazioni dell'Apocalisse di San Severo; la foto di un matrimonio piccolo-borghese all'inizio del secolo; arconti con la testa di anatra; un dio acefalo sormontato da due teste di animali; l'ingrandimento di una campanula delle Azzorre; un disegno di Picasso; graffiti di bambini abissini; girasoli di Van Gogh; la dea Kali; un dipinto di Mirò; un disegno di Grandville; una soffitta con manichini, rottame e polvere; una cappella mortuaria della chiesa di S. Maria della Concezione a Roma decorata con le ossa dei cappuccini lì sepolti; carta vischiosa con mosche morte; fotogrammi di un film Eisenstein; illustrazioni di mostri umani; teste di gamberetto e di granchio; una foto della Senna ghiacciata; la foto del cadavere di un gangster intrappolato nei ghiacci del lago Michigan; l'illustrazione di un sacrificio umano per estirpazione del cuore; la testa di una donna obesa; maschere rituali; teste di bambole ecc. Le due annate della rivista "Documents" sono una galleria dell'*informe* che – da lontano – sembra preannunciare *La mostra delle atrocità* di Ballard: frammentaria antologia originariamente pensata come un magmatico impasto di flussi testuali e iconografici (Ballard 2008; 1990). Resterebbe da domandarsi per quale ragione Ballard, alla fine degli anni 60, avrebbe sentito di nuovo la necessità di catapultarsi dall'altro lato dello specchio mostrando il volto "più reale" della nostra civiltà. In effetti, un terribile squarcio storico ci separa dagli anni 30: la seconda guerra mondiale, Auschwitz, Hiroshima. Evidentemente il mondo, sotto l'apparenza della più banale realtà, è riuscito di nuovo a "incantare" se stesso. Ballard si professa surrealista ma, a voler fare un po' di fantaletteratura, è probabile che, dopo la lettura di libri come *La mostra delle atrocità* e *Crash*, Breton lo avrebbe volentieri scomunicato invitandolo a raggiungere Bataille con tutte le sue nefandezze. Non si tratta certo di decidere una volta per tutte se Ballard debba essere arruolato dalla parte del meraviglioso di Breton o da quella dell'informe di Bataille, un'eventualità che, posta in questi termini, risulta del tutto priva d'interesse. Ballard condivide con Icaro la passione del volo (al punto da arruolarsi nella Royal Air Force e partire nel 1954 per un addestramento in Canada), almeno quanto condivide con le talpe e altre creature del sottosuolo una naturale familiarità con il buio e la putredine. Si tratta, allora, di riconoscere piuttosto che la battaglia tra il surrealismo e il basso materialismo infuria ancora sotto la superficie della narrativa di Ballard, dando alla sua scrittura un'increspatura e un tumulto caratteristici. Da un lato la trama surreale è continuamente lacerata da una visione tragica che sgorga e cola come un rigurgito di materia bassa, inasimilabile, *sacra* (nel senso di Bataille). Dall'altro la finzione non decolla verso i cieli dell'utopia, essendo schiacciata a terra da un'inesorabile forza di gravità: permeabile a tutto ciò che avviene qui ed ora, s'impregna e rilascia senza sosta squarci anatomici del presente, emorragie di attualità *storico-politica* (nel senso di Foucault).

Nel 1937 scoppia la Seconda guerra sino-giapponese la quale porterà nel giro di pochi mesi all'occupazione di Shanghai da parte dell'esercito del Sol



levante. Lo «spettacolo di strada» che incantava il ragazzino inglese si trasforma sotto i suoi occhi in una scena «agghiacciante» (Ballard 2008a, 28). La violenza è ormai così endemica da rendere impensabile che gli si possano risparmiare le scene più crude.

**Quando scendevamo dalle macchine, posavamo i piedi in mezzo ai bossoli luccicanti, strisce di proiettili per mitragliatrici, cinghie e zaini. Ai lati della strada, giacevano cavalli morti, le enormi gabbie toraciche aperte al cielo, e nei canali galleggiavano i cadaveri di soldati cinesi, le gambe mosse dalla corrente che agitava le canne (ivi, 32).**

Dopo l'attacco di Pearl Harbor, nel dicembre 1941, il conflitto sino-giapponese viene inglobato nella Seconda guerra mondiale, con la Cina alleata di Stati Uniti e Gran Bretagna. I civili di nazionalità britannica e americana sono i primi ad essere arrestati dalla Kempeitai, la polizia militare giapponese, e internati nei campi di prigionia. «La vecchia Shanghai finì in quel momento» scrive Ballard nella sua autobiografia (ivi, 51). Nel 1943 verrà rinchiuso con la famiglia nel campo di Lunghua, otto chilometri a sud di Shanghai, e vi resterà fino al 1945. Tale esperienza – ricordata per la prima volta nel romanzo parzialmente autobiografico *L'impero del sole* (Ballard 1984) – lo marcherà in modo indelebile. La ricerca ossessiva del cibo e la noia insopportabile, ma anche, paradossalmente, la possibilità di muoversi liberamente entrando in un rapporto più intimo e diretto con il mondo degli adulti, hanno fatto dire a Ballard, a distanza di quasi settant'anni, che la vita nel campo di Lunghua è stato il periodo più «felice» della sua vita prima del matrimonio e della nascita dei suoi figli (Ballard 2008a, 74). La logica del campo di prigionia si ritrova, inoltre, nell'ambivalenza che caratterizza i luoghi in cui Ballard spesso ambienta i suoi romanzi: dal grattacielo di *Condominio*, alle zone residenziali di *Cocaine Nights* e *Super-Cannes*, per arrivare alla periferia londinese di *Regno a venire* la cui vita gravita attorno a un immenso e ieratico centro commerciale.

**È naturale che proprietà residenziali ben protette [...] potessero diventare dei campi di concentrazione ideali. Le misure di sicurezza che tenevano fuori gli intrusi funzionavano altrettanto bene per lo scopo contrario, e cioè per tenere dentro gli abitanti (ivi, 55).**

Su un punto Ballard non ha dubbi: per lui la vera scuola fu la guerra. Il suo «carattere» si formò in seguito agli shock dei drammatici sconvolgimenti di cui fu testimone nel 1937 e nel 1941 (ivi, 73).

**La grande maggioranza della gente nel mondo ha sempre vissuto come me a Shanghai, a stretto contatto con la violenza, la morte, le malattie e simili. Tutto sommato, in Europa e in America si conducono vite iperprotette, e qui i ragazzi sono molto ben tutelati. [...] Arrivare in Inghilterra nel 1946 è stato per me un tale shock che ancora non mi sono ripreso. Anche se l'Inghilterra era direttamente coinvolta nella Seconda guerra mondiale, [...] nel 1946 la vita inglese nell'insieme mi sembrava enormemente lontana dalla realtà. Pareva un mondo di piccoli sobborghi e prati di campagna recintati dove non era mai successo niente (Ballard 2008, 14).**

Ballard è l'eterno reduce che non riesce ad adattarsi alla favola del quie-

to vivere borghese. Come una lama continuamente affilata il suo sguardo squarcia il velo delle apparenze, facendo balzar fuori le ombre di un passato ancora vivo e bruciante.

**La mia creatività si impenna sui miei primi quindici anni, si è forgiata sulle mie esperienze durante la guerra. Scrivendo le ho continuamente riciclate, nel senso che *percepisco la realtà quotidiana come se fosse una forma di continuazione della guerra con altri mezzi*. Soprattutto se la guardiamo dal punto di vista dei civili, la guerra non è una continua sparatoria o un continuo bombardamento. Chiunque sia stato nell'esercito vi dirà che la maggior parte del tempo passa senza che nulla succeda. [...] Per un lungo periodo, quando i giapponesi invasero la Cina e occuparono Shanghai, fino al 1945, aleggiò questa atmosfera arcana di bonaccia prima della tempesta, o forse dopo la tempesta, e ogni fatto era gravido di pericoli nascosti o di potenzialità, un po' come nel mondo odierno. Quello che io chiamo il paesaggio mediatico ha trasformato la realtà quotidiana in un enorme sogno, che dobbiamo analizzare se vogliamo capirci qualcosa. Ho usato le formule di base che appresi durante la guerra, da bambino, per capire quella che chiamiamo "pace" (ivi, 140; cors. nostro).**

*La pace come continuazione della guerra con altri mezzi*: in termini analoghi Michel Foucault, nella lezione inaugurale del corso *"Bisogna difendere la società"*, propone di capovolgere il noto aforisma di von Clausewitz, secondo il quale la guerra sarebbe la politica continuata con altri mezzi (Foucault 1997). Se si considera invece il potere come uno «scontro bellicoso delle forze», allora tutti i giochi politici che si sviluppano nel quadro della cosiddetta "pace civile" dovranno essere interpretati come continuazioni della guerra. Questo punto di vista – che Foucault chiama per comodità *l'ipotesi di Nietzsche* – è una sorta di atteggiamento sperimentale che consiste nell'usare la guerra come chiave di lettura per comprendere la pace. Come apparirebbe il mondo se lo analizzassimo attraverso le categorie della guerra? Come percepiremmo il presente se lo guardassimo con gli occhi di chi è cresciuto durante gli anni 30-40? Al di là degli esiti di questo esperimento, bisogna essere consci del fatto che, «quand'anche si scrivesse la storia della pace e delle istituzioni, non si scriverebbe mai nient'altro che la storia della guerra» (ivi, 22-23). Ballard ne è convinto fino al punto di ammettere che le sue visioni del presente sono quasi ossessivamente scandite dall'imprinting ricevuto durante gli anni di guerra: in primo luogo la presenza di una *catastrofe* tanto imminente da essere forse già avvenuta; poi *l'atmosfera straniante di bonaccia* che precede o segue la catastrofe, e che è gravida tanto di pericoli quanto di potenzialità; infine le improvvise *esplosioni di violenza* che di tanto in tanto squarciano questo tempo sospeso, denso di febbrile attesa. È davvero sorprendente constatare quanto, nei romanzi di Ballard, il profilo del tempo di guerra si attagli ai paesaggi più banali di oggi, facendo emergere con nitidezza il lato oscuro del tempo di pace.

Il surrealismo di Ballard è un occhio rovesciato sull'orrore, ed è questo che gli conferisce la sua tensione caratteristica. Com'è noto, Bataille conservò per tutta la vita le foto intollerabili del supplizio cinese dei *Cento pezzi*: un uomo smembrato vivo sul cui volto si poteva cogliere l'estasi quasi erotica della morte (Bataille 1961). Allo stesso modo, Ballard nella sua autobiografia confessa di aver serbato in un angolo recondito della sua mente una terribile istantanea: testa di Medusa e compendio di tutti i traumi del «mondo

sommerso dalla crudeltà» nel quale trascorse la sua infanzia (Ballard 2008a, 93).

**Mentre mi avvicinavo sentivo una strana cantilena, e vidi allora che un gruppo di soldati giapponesi stava fermo sulla banchina, come se aspettasse qualcosa. Erano armati e sedevano sulle casse delle munizioni, pulendosi i denti, mentre uno di loro torturava un giovane cinese coi calzoni neri e una camicia bianca. Il soldato giapponese aveva tagliato dei lunghi pezzi di cavo telefonico e aveva legato il cinese a uno dei pali del telefono, e adesso lo stava strangolando lentamente col filo, mentre il cinese cantilenava quella strana nenia (ivi, 91-92).**

Il bambino prova a sorpassare il gruppo facendo finta di niente, ma il soldato, incuriosito dalla cintura di celluloidi trasparente che gli sostiene i pantaloni, lo invita ad avvicinarsi. Il giapponese si mette a giocare con la striscia di plastica, che nel frattempo si è fatto consegnare dal ragazzo, osservandolo divertito attraverso di essa. In un'atmosfera di spaventosa indifferenza, si consuma il dramma: il cinese muore soffocato mentre la sua urina si sparge sul marciapiede.

**Ero abbastanza cresciuto per sapere che questa sperduta pattuglia di giapponesi aveva superato il limite in cui vita e morte significavano ancora qualcosa. Sapevano bene che anche le loro vite sarebbero finite presto, e che erano dunque liberi di fare tutto ciò che volevano, di infliggere qualsiasi dolore (ibidem).**

Gli orrori della guerra – dai ricordi personali di Shanghai ai racconti di quanto avvenuto in Europa emersi durante il processo di Norimberga – accompagneranno Ballard per tutta la vita come un inquietante album di famiglia, e saranno sicuramente all'origine di alcune sue scelte come quella di studiare medicina.

**Il cinese morto che avevo visto da ragazzo stava ancora lì, nei canali della mia mente, un brutto mistero che aspettava di essere risolto (ivi, 116).**

Fa una certa impressione pensare che sotto il letto di Ballard, nel periodo in cui studiò anatomia al King's College, ci fosse una cassa di pino con dentro lo scheletro di un piccolo contadino asiatico che era forse servito da modello per altre generazioni di studenti a Cambridge. La sensibilità tragica acquisita nel periodo di guerra renderà Ballard refrattario a ogni forma d'idealismo. Piuttosto, per esempio, che considerare le atrocità in Europa orientale come un'aberrazione imputabile unicamente ai nazisti, egli s'interroga sul presupposto di un'intrinseca, essenziale razionalità del genere umano. Spesso infatti *normalità* e *razionalità* non coincidono, e ciò che bisogna cercare di capire è precisamente la follia inscritta nei modi di vivere più comuni, banali, rassicuranti. La visione pessimistica di Ballard è tuttavia accompagnata da un naturale ottimismo, figlio anch'esso della guerra. *Pessimismo della visione del mondo e ottimismo del temperamento*: questa formula, che Burckhardt coniò per definire l'essenza del popolo greco e che sarà poi ripresa da Gramsci (Montinari 1973), si addice perfettamente a Ballard. L'ottimismo lo abbandonerà solo nel periodo immediatamente successivo al suo arrivo in Inghilterra, per trovare poi nuova linfa nel felice caos di una vita

familiare vissuta intensamente. *Miracoli della vita* è anche la migliore dimostrazione di come si possa essere vitali e propositivi senza cedere alle sirene dell'idealismo, e nutrendo anzi qualche serio dubbio sulla bontà del genere umano e sulla sensatezza dell'esistenza. Un toccasana in un'epoca come la nostra, nella quale sono tornati di moda i tristi censori del nichilismo.

### **Psicoanalisi, surrealismo, pop art: il laboratorio di una nuova fantascienza**

Stabilitosi in Inghilterra nel 1946, Ballard entra come convittore alla Leys School di Cambridge. La frequenta senza passione fino al 1949, ritenendola l'ennesima stranezza che la vita gli ha riservato. Legge Hemingway, Dos Passos, Kafka, Camus, Joyce, Dostoevskij, ma si entusiasma soprattutto per la psicoanalisi, divorando tutto ciò che risulti direttamente o indirettamente legato a Freud.

**Mettendo l'accento sull'irrazionale e sul perverso, sul significato delle associazioni libere apparentemente casuali, e introducendo il concetto di inconscio, la psicoanalisi costituiva una mitologia completa della psiche, che poteva essere usata per esplorare la realtà interna della nostra vita (Ballard 1966, 128).**

Per il veterano Ballard, la psicoanalisi è in primo luogo la possibilità di esplorare il lato nascosto e conflittuale dell'esistenza umana. È «fare un viaggio all'interno del proprio io» (ivi, 126), più precisamente in quello che qualche tempo dopo chiamerà lo «spazio interno» (*Inner Space*), per sottolineare la differenza rispetto all'«ambiente di astronavi e balzi interplanetari» nel quale le potenzialità creative della fantascienza continuano ad essere limitate, inibite, represses (Ballard 1962, 273-274). All'età di sedici anni Ballard scopre, dunque, contemporaneamente Freud e i surrealisti: «Un bel grappolo di bombe che mi scoppiarono davanti e distrussero tutti i ponti che sino ad allora avevo esitato ad attraversare» (Ballard 2008a, 113). In realtà, come risulta dall'articolo *L'avvento dell'inconscio* pubblicato su "New Worlds" (Ballard 1966), la psicoanalisi e il surrealismo non si presentano come ambiti separati, bensì come vasi comunicanti le cui acque si rovesciano senza sosta le une nelle altre creando un moto vorticoso. Si può persino affermare che la portata più profonda di questi movimenti sia direttamente connessa con l'impossibilità di tenerli separati. Il rapporto tra la psicoanalisi e il surrealismo è l'esperienza di una dissoluzione dei confini tra la razionalità e l'immaginazione: è il divenire onirico della scienza e, al tempo stesso, il divenire scientifico del sogno. Un flusso indistinto e turbinoso che riaffiorerà come un geiser nella fantascienza sperimentale di Ballard. Il cui riferimento principale però, è bene ricordarlo, non è il surrealismo letterario, bensì quello delle arti visive: «l'iconografia dello spazio interno» è costituita infatti dalle immagini di Max Ernst, Giorgio de Chirico, René Magritte e Salvador Dalí (ivi, 126).

Nell'Inghilterra postbellica, Ballard corre incontro alla depressione come al proprio destino. È uno dei tanti *disadattati*: «Vittime della guerra che con la pace hanno perso la bussola» (Ballard 2008a, 148). Non può fare a meno di chiedersi: che cosa ci sto a fare qui? È come se lo costringessero ad addormentarsi, lui che a Shanghai ha imparato a vivere in uno stato di veglia

permanente. Immaginate la tortura di dover chiudere gli occhi quando durante la guerra vi hanno persino strappato le palpebre. In un certo senso, la psicoanalisi e il surrealismo sono per Ballard la zattera che gli permetterà di rimanere a galla traghettandosi al di là del naufragio. La corrente che gli farà attraversare la bonaccia mantenendosi sveglio e con gli occhi bene aperti sull'orrore. La scoperta della psicoanalisi e del surrealismo è, in altri termini, l'incontro con una "cultura" in grado di offrire il sostegno necessario a *mantenere viva con altri mezzi* la percezione della vita appresa a Shanghai e durante la guerra. Cioè, in fondo, a restare quello che è – *un perfetto disadattato* – ma con dei buoni argomenti e dei buoni strumenti critici e creativi per continuare ad esserlo: Ballard opera così una seconda formazione (o una formazione di secondo grado) che non è altro che l'assimilazione meditata e cosciente di uno stile di ricerca "inattuale" (nel senso di Nietzsche). La sua più grande paura resterà, infatti, a lungo quella di farsi assorbire dal contesto attuale, «diventando sempre più inglese» (ivi, 113). Un perfetto inglese che sonnecchia in un mondo pacificato.

**La pittura surrealista dimostra che gli elementi più comuni della realtà – la stanza che occupiamo, il paesaggio attorno a noi, la muscolatura dei nostri corpi, le posizioni che assumiamo – possono assumere significati molto differenti nel momento in cui raggiungono il nostro sistema nervoso centrale. [...] Le tecniche del surrealismo acquistano una particolare importanza nel momento attuale, in cui gli elementi finzionali del mondo che ci circonda si moltiplicano a un punto tale che è quasi impossibile distinguere tra il "vero" e il "falso", due termini che non hanno più alcun significato. I visi dei personaggi pubblici arrivano a noi come se fossero la proiezione di una pantomima globale infinita, e hanno la forza di persuasione di giganteschi manifesti pubblicitari. Il compito dell'arte sembra sempre più quello di isolare i pochi elementi di realtà da questo coacervo di finzioni... (Ballard 1966, 131-132).**

Inutile dire quanto questo compito, che Ballard negli anni 60 assegnava alla pittura surrealista, sia oggi più che mai importante e urgente, nella misura in cui la "pantomima globale infinita" coincide con la realtà tout court, senza possibilità di distinguere l'una dall'altra né teoricamente né praticamente. L'esperienza di essere ipnotizzati a casa propria da un abile venditore di materassi o di scope elettriche è diventata la pietra miliare su cui misurare qualsiasi strategia di produzione del consenso. Se l'uomo resta ancora un animale politico, la politica rischia tuttavia di ridursi a un mero sottoprodotto del "magnetismo animale". Le logiche del *marketing* e della *politica* hanno infatti subito un brutale processo di "omogeneizzazione", la qual cosa le ha rese, non solo più facilmente digeribili, ma soprattutto digeribili simultaneamente e senza possibilità di distinguerle. La logica profonda che deve passare – e che tutti i giorni passa come una preghiera pronunciata a denti stretti – è che in fondo *si tratta sempre della stessa broda*. Quando poi da questa fede profonda, diventata ormai religione universale, spunta fuori un personaggio pubblico che è la personificazione, la plastica incarnazione di siffatta brodaglia; quando in qualche improbabile landa della terra compare un piccolo messia i cui programmi politici si vendono insieme alle pelli di daino e alle pentole inox; allora vuol dire, semplicemente, che è troppo tardi. Che la nottola ha smesso di volare e riposa ormai nel suo nido, che la ciliegina è ammuffita sulla torta, che la realtà ha cominciato a sognare

se stessa lasciando apparire una smorfia grottesca. Di qui la necessità di una sveglia, di una scossa, di una serie di shock, di una batteria reiterata di fuochi d'artificio. Che saranno necessariamente "inattuali", proprio come lo sono i frammenti di realtà con cui Ballard, attraverso la corrente sinergica della psicoanalisi e del surrealismo, intende ustionare lo stanco sistema nervoso dell'uomo postbellico. In definitiva, la psicoanalisi e il surrealismo consentono a Ballard di rilanciare la ricerca di un *supplemento di realtà* (oltre il sogno) e *di verità* (oltre la finzione). Questo supplemento consiste essenzialmente in una percezione bellicosa della vita che irrompe in modo intempestivo nel presente aprendo squarci problematici nella sua tela di fondo. Esso assolve alla stessa funzione che fu un tempo quella di Socrate: il tafano inviato dagli dèi che continuava a punzecchiare gli Ateniesi impedendogli di dormire.

Quando, alla fine del liceo, Ballard viene ammesso al King's College, sceglie di studiare medicina vedendovi una sorta di zona di confine tra la psicopatologia e il surrealismo, nella quale avrebbe potuto conciliare le sue due principali aspirazioni: diventare psichiatra e fare lo scrittore. Il progetto si rivelerà effimero, tuttavia i due anni passati a studiare anatomia, fisiologia e patologia saranno tra i più importanti della sua vita e contribuiranno a puntellare la sua sensibilità visionaria nonché a formare gran parte del suo immaginario. E comunque, ripensando a quell'esperienza, Ballard ammette che l'interesse per la psichiatria sia potuto nascere anche dall'esigenza di "curare se stesso". Da piccolo, si era sempre sentito un po' responsabile di tutti i morti incontrati nelle strade di Shanghai.

**Nel 1949, soltanto pochi anni dopo, stavo sezionando degli esseri umani morti, sfilando via gli strati di pelle e grasso per arrivare ai muscoli sottostanti, poi separando questi ultimi per mettere a nudo i nervi e i vasi sanguigni. In qualche modo stavo facendo l'autopsia a tutti quei cinesi morti che avevo visto ai lati della strada quando andavo a scuola. Mentre andavo scoprendo il mondo vasto e misterioso del corpo umano, stavo effettuando un'indagine di tipo emotivo, ma anche morale, sul mio passato (Ballard 2008a, 120-121).**

L'atmosfera macabra, con gli armadi che ogni sera si riempiono di teste, gambe e altre parti del corpo, evoca le atrocità naziste che in quel periodo si scoprono grazie ai filmati dei campi di Bergen-Belsen e Dachau proiettati nelle sale cinematografiche. La maggior parte dei cadaveri sui quali vengono effettuate le autopsie appartengono a dottori scomparsi, che li donano per la formazione delle nuove generazioni di medici. Ballard è colpito in particolare da ciò che accade ai loro volti: gli strati muscolari messi a nudo dalla dissezione ricordano le «pagine di un libro antico» o «un mazzo di carte pronto a essere rimescolato in vista di un'altra vita» (ivi, 122). Una sensazione analoga a quella provata nel casinò in rovina visitato a Shanghai: come un pittore surrealista, le catastrofi personali e collettive scompongono e ricompongono in modo casuale il puzzle dell'esistenza, facendo apparire dei supplementi di realtà che possono talvolta presentarsi come "più reali" della realtà stessa.

**Per certi versi tutta la mia narrativa è la dissezione di una patologia profonda di cui fui testimone a Shanghai, e poi nel mondo postbellico, dalla minaccia di guerra nucleare all'assassinio del presidente Kennedy, dalla**

**morte di mia moglie alla violenza che ha puntellato la cultura dell'intrattenimento negli ultimi decenni del secolo. Ma può essere anche che quei due anni nell'aula di dissezione fossero un modo inconscio, per me, di mantenere viva Shanghai con altri mezzi (Ballard 2008a, 123).**

La fantascienza di Ballard è una perpetua dissezione del presente, grazie alla quale vengono portati alla luce gli strati psicopatologici più profondi che si agitano sotto la crosta della normalità. Per questa ragione "la mostra delle atrocità", lungi dall'essere il semplice titolo di uno dei suoi libri, potrebbe designare il motivo essenziale di tutta la sua narrativa. Non è affatto sorprendente che Ballard, da sempre interessato alle arti visive, abbia finito per incrociare Francis Bacon, vedendovi «il più grande pittore del dopoguerra» (ivi, 132). Dopo aver assistito nel 1955 a una piccola retrospettiva presso l'Institute of Contemporary Arts a Londra, la «rivelazione» definitiva avviene nel 1962 con una grande mostra alla Tate Gallery (ibidem). In effetti, ci sono alcuni punti in cui il profilo di Ballard e quello di Bacon combaciano in modo sorprendente. A cominciare dal fine che quest'ultimo persegue con la sua pittura: «Scorticare la cosa per non conservare che la nuda realtà» (Leiris 1983, 83).

Penso che la nostra concezione del realismo sia cambiata, per certi aspetti, a partire dal surrealismo – beh, in realtà a partire da Freud – perché siamo diventati più consapevoli di quanto il realismo possa attingere dall'inconscio. E penso che un ottimo esempio sia fornito da certe opere di Picasso realizzate negli anni intorno al 1930, come i piccoli dipinti che ha fatto a Dinard – credo nel 1928 – con delle figure sulla spiaggia. Dal momento che Picasso, a mio avviso, assimilava tutto, ha assimilato anche il surrealismo, e quelle immagini sono profondamente non-illustrative eppure profondamente reali per ciò che concerne le figure. Per esempio, una curiosa sagoma curva che apre la porta di una cabina da spiaggia è molto più reale di quanto sarebbe l'illustrazione di una figura umana che apre la porta di una cabina da spiaggia (Sylvester 1993, 151).

Il compito che Bacon affida all'arte sembra quello del medium in una seduta spiritica: attingere senza interferenze il "materiale surreale" per riconvo-gliarlo direttamente nel sistema nervoso al fine di produrre una scossa, uno shock. Perennemente sospesa tra la figurazione e l'astrazione, la pittura di Bacon è appunto il tentativo di «fare arrivare la cosa figurativa dentro al sistema nervoso con maggiore violenza, con maggiore intensità» (ivi, 13). Allo stesso modo, per Ballard la scrittura deve cercare d'intensificare la realtà, isolandone i frammenti surreali che, proiettati come dardi sul sistema nervoso, andranno ad elettrizzare l'esperienza del mondo. Quando una figura gira la chiave nella serratura di una porta con il piede piuttosto che con la mano – come succede per esempio nel *Dipinto 1978* – un dato supplementare viene ad aggiungersi all'illustrazione letterale della realtà: è «la realtà inconscia del girare la chiave nella serratura».

Penso che il realismo debba essere reinventato. Deve essere continuamente reinventato. In una delle sue lettere, Van Gogh parla della necessità di apportare dei cambiamenti alla realtà, i quali diventano menzogne che sono più vere della realtà letterale. Questo è l'unico modo possibile in cui il pittore può riprodurre l'intensità della realtà che sta cercando di catturare (ivi, 151-153).

Come per Ballard, anche per Bacon questo modo d'intendere l'arte affonda le sue radici in un preciso atteggiamento di fronte alla vita, nel quale si spon-sano in modo paradossale una percezione tragica e un innato ottimismo, di carattere quasi fisiologico.

Beh, sicuro, siamo carne, potenziali carcasse. Ogni volta che entro in una macelleria mi stupisco di non essere lì io al posto dell'animale. [...] Ho sempre questa sensazione di essere mortale. Perché se la vita ti dà eccitazione, anche il suo opposto, come un'ombra, la morte, ti deve eccitare. Forse non proprio eccitare, ma ne sei consapevole quanto lo sei della vita, ne sei consapevole come delle due facce di una moneta che oscilla fra la vita e la morte. E questa idea ce l'ho molto presente circa le persone, e anche circa me stesso, in fondo. Sono sempre molto sorpreso quando mi sveglio al mattino... (ivi, 42 e 69-70).

Questo *feeling* della mortalità, della finitezza radicale dell'esistenza, la consapevolezza che «non c'è presenza carnale che non appaia come già rosicchiata dalla futura assenza» (Leiris 1980, 23), non significano necessariamente soccombere a una tristezza cupa e rinunciataria. Al contrario, secondo Bacon «si può essere ottimisti e totalmente senza speranza», perché in fondo siamo «per natura del tutto privi di speranza, ma il sistema nervoso è fatto di una stoffa ottimista» (Sylvester 1993, 70).

Avere un gusto sfrenato per la vita e viverla avidamente pur sapendo che essa è priva di senso e che è possibile dargliene uno solo per se stessi e per un limitatissimo lasso di tempo – convinzione sconvolgente ma che sembra fornire a Bacon un sovrappiù di energia: è questa [...] la tensione fondamentale che rende così affascinante la sua personalità (Leiris 1980, 23-24).

Per definire il suo atteggiamento generale nei confronti della vita, Bacon parla di «*exhilarating despair*»: di una gioiosa, eccitante, esilarante disperazione (Sylvester 1993, 74). Lo stesso ossimoro, che riecheggia Nietzsche (Leiris 1983, 100), scandisce tutta l'autobiografia di Ballard, il quale non poteva, a sua volta, che rilevare l'intima corrispondenza con il pittore dei papi urlanti e della carne macellata.

**I quadri di Bacon erano urla dal mattatoio, grida dalle fosse di esecuzione della Seconda guerra mondiale. Nei suoi funzionari impazziti e nei suoi principi della morte con le loro palandrane pontificali era assente la pietà e il rimorso. I suoi papi urlavano perché sapevano che non c'era nessun Dio. Bacon andò ben oltre i surrealisti, presumendo la nostra complicità negli orrori della metà del secolo. Eravamo noi che sedevamo in quelle stanze claustrofobiche, come salette per ospiti televisivi bisognose di una mano di vernice, sotto una lampadina nuda che annunciava l'arrivo del morto, l'unico testimone della nostra ultima intervista. Eppure Bacon tenne viva la speranza in un tempo oscuro, e guardare i suoi quadri mi dava un impeto di fiducia (Ballard 2008a, 133).**

Nel 1956, lo stesso anno in cui viene pubblicato il suo primo racconto, Ballard vede *This is Tomorrow*, una mostra presso la Whitechapel Art Gallery di Londra composta da una decina di stand il cui allestimento è il risultato del lavoro di diversi team, ciascuno dei quali formato da un architetto, un pittore e uno scultore. Considerata come «l'atto di nascita della pop art», questo evento è per Ballard una «rivelazione», paragonabile alla scoperta dell'opera di Francis Bacon, soprattutto perché conferma la sua scelta della fantascienza, orientandola però in una direzione decisamente anti-utopistica: «La fantascienza deve occuparsi di quello che succede adesso, non di pianeti alieni» (Ballard 2008a, 156; 2008, 27). Tale convinzione, non solo non abbandonerà mai Ballard, ma crescerà dentro di lui determinando l'evoluzione successiva della sua opera. Con *This is Tomorrow* la vita di tutti i giorni irrompe finalmente nel mondo delle belle arti come una folata di vento: per la prima volta il visitatore può focalizzare l'attenzione e guardare

sotto una luce diversa il paesaggio della pubblicità, del design, della cultura popolare e dei beni di consumo nel quale è immerso. Oltre all'installazione di un habitat post-atomico cui partecipa lo scultore Eduardo Paolozzi, che diventerà in seguito suo amico, Ballard si sofferma su quella che considera la più grande opera di tutta la pop art: il collage di Richard Hamilton intitolato *Just what is it that makes today's homes so different, so appealing?* (*Che cos'è che rende le case di oggi così diverse, così attraenti?*).

**Hamilton mostrava un mondo fatto interamente di pubblicità popolare, ed era una convincente visione del futuro che ci stava di fronte – il marito tutto muscoli e la moglie spogliarellista nella loro casa di periferia, i beni di consumo, come la lattina di prosciutto, considerati in quanto tali come decorazioni, l'idea della casa come elemento primario del circuito di vendita e di tutta la società dei consumi. Siamo ciò che vendiamo e compriamo (Ballard 2008a, 157).**

“Questo è il domani” potrebbe essere in fondo lo slogan della fantascienza di Ballard, perché vuol dire che il domani è già qui tra noi, adesso. Dalla pop art egli trae insomma la consapevolezza che l'universo che merita di essere perlustrato, indagato, osservato al microscopio, radiografato, tagliuzzato con il bisturi è quello della vita di tutti i giorni.

**Ciò che era straordinario nella pop art era la reazione che suscitava nel pubblico. La gente era sbalordita. C'era per la prima volta una forma d'arte che veramente si occupava di cosa voleva dire comprare un nuovo frigorifero, cosa significava stare in una cucina moderna, cosa significavano i tessuti e gli abiti sintetici e la pubblicità di massa, tutto il mondo delle comunicazioni: tv, radio e cinema. Voglio dire, gli artisti pop [...] prendevano seriamente il mondo in cui vivevano, per quel che era. Pensavo che anche gli scrittori di SF dovessero fare lo stesso, lasciare perdere i viaggi interplanetari, i viaggi nel tempo, la telepatia e tutte queste sciocchezze (Ballard 2008, 27).**

### Come si diventa “inattuali”?

Nel momento in cui una prospettiva *pop* si sovrappone alla visione *tragica* dell'esistenza senza possibilità di distinguere l'una dall'altra, la formazione di Ballard può considerarsi conclusa. La fantascienza – con la sua ossessione puerile e un po' kitsch del futuro – si presenta d'un tratto come l'unico spazio in grado di ospitare le tensioni laceranti che si agitano nella sua scrittura, lumaca errabonda alla ricerca del proprio guscio. Ma è sufficiente che la fantascienza entri in contatto con la ribollente creatività dell'ex ragazzino di Shanghai, perché essa si trasfiguri radicalmente presentandosi con un volto del tutto nuovo e diverso. Da un lato, infatti, in modo analogo alla pop art, la fantascienza può rivelarsi «molto più vicina alla realtà» di quando non lo sia il romanzo realista convenzionale. Dall'altro, proseguendo il percorso avviato dal surrealismo, essa può funzionare come il più potente «motore visionario» che la letteratura contemporanea sia in grado di offrire (Ballard 2008a, 158). Ma se la fantascienza vuole assolvere a questo duplice ruolo, essa dovrà imboccare con entusiasmo la strada della sperimentazione, voltando decisamente le spalle «allo spazio, ai viaggi interstellari, alle forme

di vita extraterrestre, alle guerre galattiche» (Ballard 1962, 276).

**I maggiori sviluppi dell'immediato futuro avranno luogo non sulla Luna o su Marte, ma sulla Terra, ed è lo spazio *interno*, non quello esterno, che va esplorato. L'unico pianeta veramente alieno è la Terra (ivi, 277).**

Convinto che la fantascienza, tradizionalmente inclinata verso le scienze *fisiche* (astronautica, elettronica, cibernetica), debba orientarsi verso le scienze *biologiche*, Ballard predica maggiore “disinvoltura” e si augura di veder apparire «più idee psicoletterarie, più concetti metabiologici e metachimici, più sistemi temporali individuali, più psicologie e spazi-tempi sintetici, più semimondi cupi come quelli che affiorano nei dipinti degli schizofrenici». Completamente invasato dall'alchimia surrealista, che sogna di tramutare la scienza in sogno e viceversa, Ballard auspica una fantascienza che sia «una poesia speculativa completa, una fantasia della scienza» (ibidem).

**Mi viene in mente lo scafandro nel quale Salvador Dalí tenne una conferenza a Londra alcuni anni fa. L'operaio mandato a ispezionare la tuta chiese a Dalí quanto si proponesse di scendere e, con arguzia iperbolica, il maestro esclamò: «Fino all'inconscio!», al che l'operaio rispose saggiamente: «Ho l'impressione che non ce la faremo a scendere così tanto!». Cinque minuti dopo, potete stare certi che Dalí quasi soffocava dentro al casco. È questa tuta spaziale *interna* che ancora ci manca, e spetta alla fantasia costruirla! (ivi, 278).**

*Qual è la via per lo spazio interno?*, pubblicato nel 1962 su “New Worlds”, è uno dei testi programmatici che annunciano la nascita del movimento di riforma della SF che prenderà il nome di *New Wave*. Tale scritto è importante anche perché mostra con chiarezza quale sia l'esito della formazione di Ballard: la fantascienza non è altro che il bacino nel quale confluiscono le correnti emerse durante la sua burrascosa infanzia a Shanghai, correnti tumultuose che hanno innervato la sua personalità e dato un particolare orientamento al suo modo di percepire il mondo. In sintesi, i principali flussi che si rovesciano nella fantascienza sperimentale di Ballard sono due. Il primo è quello in cui la *scienza* e il *sogno* si rimescolano senza fine. Sulla base del rapporto circolare tra la psicoanalisi e il surrealismo, Ballard continuerà a intrecciare il lavoro della fantasia con i dati e le scoperte provenienti dal mondo scientifico: prima grazie agli studi di medicina, poi a causa del lavoro come redattore della rivista “Chemistry & Industry”, infine grazie al sorprendente sodalizio con l'amico scienziato Chris Evans, che settimanalmente gli invierà il contenuto dei cestini del suo laboratorio (un magma di opuscoli farmaceutici, manuali scientifici, bollettini ecc.). Il secondo flusso che irrompe nella fantascienza di Ballard facendola esplodere dall'interno, è quello in cui un modo di *sentire tragico* si aggroviglia in modo inestricabile con la costruzione di un'*analitica del presente*. In tal senso, la narrativa di Ballard può essere senz'altro posta sotto il segno del cosiddetto *tragic pop*, più precisamente dell'articolazione tra un'ascendenza batailliana (il basso materialismo e l'eterologia come scienza del sacro) e un'ascendenza foucaultiana (il basso storicismo politico e la genealogia come storia del presente) con la quale Action30 prova a cimentarsi (§ *infra* Georges Bataille).

È tuttavia evidente che sia Bataille che Foucault vanno a loro volta ricondotti a una comune matrice che è Nietzsche, il cui pensiero si presenta come

una corda tesa tra due poli: il ritorno al passato nel segno di una rinascita della cultura tragica, e l'interrogazione critica della modernità, ossia del presente. Il problema della modernità sarebbe stato infatti posto nei termini o di un rapporto "longitudinale" con gli antichi o di un rapporto "sagittale" con la propria attualità (Foucault 1984a; 2008). Sarebbe stato Kant a inaugurare questa relazione sagittale, con la sua interrogazione filosofica sull'*Aufklärung* e sulla Rivoluzione francese in quanto eventi epocali della modernità. Per Foucault, questa *problematizzazione del presente* costituisce il modello stesso della *critica* in quanto ethos filosofico specificamente moderno. All'interno di tale schema, la particolarità di Nietzsche sarebbe invece quella di aver intrattenuto, al tempo stesso, un rapporto longitudinale con gli antichi e un rapporto sagittale con la propria modernità.

Alla dinastia ellenica, che si estende da Hölderlin a Heidegger, si oppone quella dei moderni *Aufklärer*, che andrebbe da Marx a Lévi-Strauss. La "mostruosità" di Nietzsche è forse di appartenere a entrambe. Essere greci o *Aufklärer*, dalla parte della tragedia o da quella dell'enciclopedia, del mattino dell'essere o del mezzogiorno della rappresentazione: è questo il dilemma al quale il pensiero moderno [...] non è mai ancora riuscito a sfuggire (Foucault 1966a, 547).

Volendo sviluppare questa suggestiva indicazione di Foucault, si potrebbe affermare che la *mostruosità* di Nietzsche consista nel fatto che il suo atteggiamento critico si nutre, contemporaneamente e in modo circolare, di un punto di vista tragico e di uno illuministico moderno – sebbene la notte tragica illumini il presente di bagliori rivoluzionari, e i lumi della ragione finiscano invece per oscurare il volto solare delle origini. In altri termini, la mostruosità di Nietzsche nasce dall'impossibilità di decidere dove il passato smetta d'irrompere nel presente per interrogarlo in modo radicale, e dove, viceversa, il presente smetta d'immergersi nel passato per leggerlo in modo sempre inedito. Strapparsi al proprio tempo e crescere «sotto il lontano cielo greco» (Schiller 1795, 87) significa iscriversi nel presente per porre il problema delle condizioni che rendono tale rottura possibile. Mentre seguire le linee di tensione attuali significa inabissarsi nella storia per ritrovarvi i casi e le contingenze in grado di far emergere margini di "possibile" nell'identità consolidata del presente. Insomma, nel momento stesso in cui ci si strappa al presente ci s'iscrive nell'attualità, e più ci s'iscrive nell'attualità più si allentano i vincoli che ci assoggettano ai miti d'oggi. Mutuando il termine da Nietzsche stesso, si potrebbe definire "inattuale" questa particolare declinazione dell'atteggiamento critico moderno. E l'*inattualismo* – indecidibilità di un rapporto perennemente sospeso tra la rottura con il presente e l'iscrizione nel suo piano d'immanenza – è ciò che fa del pensiero di Nietzsche il modello di riferimento per tutti gli esempi contemporanei di *tragic\_pop*, tra i quali si potrebbe senz'altro annoverare la strana fantascienza di James Ballard.

Sebbene l'atteggiamento inattuale di Nietzsche non abbia mai smesso di ondeggiare tra un'inattuale attualità e un'attuale inattualità, esso ha assunto inclinazioni diverse a seconda dei contesti nei quali si è sviluppata la sua riflessione. Nel periodo di Basilea e delle *Considerazioni inattuali* (*Unzeitgemässe Betrachtungen*), l'inattualismo si presenta con un'inclinazione *tragico-militante* e s'iscrive nel programma di una riforma generale della cultura tedesca, in stretta corrispondenza con la fondazione del *Festspielhaus* di Bayreuth. La rigenerazione del popolo tedesco dipenderà dalla sua capacità di riconoscere e mettersi al servizio, contemporaneamente, del genio filosofico di Schopenhauer e del genio artistico di Wagner. La domanda che in questo periodo caratterizza l'atteggiamento inattuale di Nietzsche, e

che costituisce il vero leitmotiv dei suoi scritti polemici, è la seguente: *com'è possibile che dai materiali bassi e scadenti dell'epoca moderna nasca (cioè affermarsi e diffondersi) un genio filosofico-artistico di matrice tragica?* Dopo la delusione del festival di Bayreuth nel 1876 e la fine del sodalizio con Wagner, l'atteggiamento inattuale di Nietzsche si emancipa da ogni forma d'impegno pratico e politico presentandosi, all'inizio del cosiddetto periodo illuminista, con un orientamento di tipo *critico-genealogico*. Nel momento in cui non si tratta più di edificare un altro mondo possibile, bensì di erodere dalle fondamenta quello esistente, la domanda che Nietzsche si poneva ai tempi delle *Considerazioni inattuali* cambia direzione: *che cosa accadrebbe se scopriremo che le cose che consideriamo nobili e preziose – le verità ultime, i valori supremi – si ottengono da materiali bassi e infetti?*

I problemi filosofici riprendono oggi in tutto e per tutto quasi la stessa forma interrogativa di duemila anni fa: come può qualcosa nascere dal suo opposto, per esempio il razionale dall'irrazionale, ciò che sente da ciò che è morto, la logica dall'illogicità, il contemplare disinteressato dal bramoso volere, il vivere per gli altri dall'egoismo, la verità dagli errori? La filosofia metafisica ha potuto finora superare questa difficoltà negando che l'una cosa nasce dall'altra e ammettendo per le cose stimate superiori un'origine miracolosa, che scaturirebbe immediatamente dal nocciolo e dall'essenza della "cosa in sé". Invece la filosofia storica, che non è più pensabile separata dalle scienze naturali, [...] ha accertato in singoli casi [...] che quelle cose non sono opposte [...] e che alla base di tale contrapposizione sta un errore di ragionamento: secondo la sua spiegazione, non esiste, a rigor di termini, né un agire altruistico né un contemplare pienamente disinteressato, entrambe le cose sono soltanto sublimazioni, in cui l'elemento base appare quasi volatilizzato e solo alla più sottile osservazione si rivela ancora esistente. Tutto ciò di cui abbiamo bisogno e che allo stato presente delle singole scienze può esserci veramente dato, è una *chimica* delle idee e dei sentimenti morali, religiosi ed estetici [...]: ma che avverrebbe, se questa chimica concludesse col risultato che anche in questo campo i colori più magnifici si ottengono da materiali bassi e persino spregiati? (Nietzsche 1878, 15).

Troviamo qui lo stesso assunto *sperimentale* – non a caso Nietzsche parla di "chimica" – che anima il surrealismo radicale di Ballard: che cosa accadrebbe se guardassimo l'universo pop delle attuali società di consumo con gli occhi tragici di un bambino cresciuto a Shanghai negli anni 30? Che effetti avrebbe sulla nostra percezione del mondo la scoperta che la pace odierna non è altro che la guerra di ieri continuata con altri mezzi? Queste domande – che aprono lo spazio supplementare di uno strano esperimento nel quale si rimescolano di continuo i confini tra la realtà e il sogno, la verità e la finzione – sono al tempo stesso la causa e l'effetto di un movimento violentemente inattuale: è infatti possibile porle, e porsele, solo nella misura in cui, strapandosi al presente, si diventa in qualche modo "stranieri a casa propria". È stato Schiller a offrire l'immagine definitiva dell'ethos inattuale moderno, in un passaggio memorabile delle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* che riportiamo più avanti. Svanito l'entusiasmo per la Rivoluzione francese, sull'altra sponda del Reno si assiste attoniti al tragico epilogo del Terrore. Questa disillusione, condivisa da molti intellettuali tedeschi tra cui il grande amico e modello Goethe, diventa il paesaggio su cui si staglia la riflessione teorico-estetica sviluppata da Schiller in queste lettere, pubblicate nel 1795 sulla rivista "Die Horen". Schiller sembra dunque muoversi nel solco di quella che Foucault chiama un'*interrogazione sagittale sull'attualità come problema*: non solo perché riprende il motto di Orazio *sapere aude* che Kant aveva citato nella sua risposta alla domanda *Was ist Aufklärung?* (1784; Foucault 1984), ma anche e soprattutto perché anticipa le riflessioni che, qualche anno dopo, Kant stesso dedicherà alla Rivoluzione francese nello scritto intitolato *Il conflitto delle facoltà* (1798; Foucault 1984a; 2008). A questo proposito, basti dire che per Schiller la Rivoluzione francese, non solo non risolve la contraddizione tra natura e libertà da cui procede la storia umana

nel suo complesso, ma finisce persino per acuire le lacerazioni e le frammentazioni che ne sono l'esito propriamente moderno. La modernità – il secolo (*Jahrhundert*), l'epoca nuova (*Neuzeit*) – è il momento in cui l'uomo si rivela tanto più autonomo sul piano intellettuale e politico, quanto più scisso dalla sua sensibilità e ridotto a semplice ingranaggio al servizio della macchina sociale. A questa realtà, Schiller oppone la visione "surreale" – onirica, utopistica – di un regno a venire nel quale, grazie all'educazione estetica, l'umanità ritroverà l'armonia perduta tra la sensibilità e la razionalità, e tra l'esistenza singolare e la vita sociale.

Ma nel momento stesso in cui propone questa visione supplementare, Schiller mette in scena, in tutta la sua violenza, il dramma dell'*uomo inattuale* (il cui prototipo è un artista: Goethe), ovvero drammatizza l'*inattualità* come condizione dell'atteggiamento critico moderno.

L'artista è sì figlio del suo tempo, ma guai se ne è insieme l'allievo o addirittura il favorito. Strappi tempestivamente una divinità benigna il poppante dal seno di sua madre, lo nutra col latte di un'età migliore e, sotto il lontano cielo greco, lo faccia maturare sino alla maggiore età. Diventato uomo, egli ritorni, in vesti straniere, nel suo secolo; ma non per farlo gioire della sua comparsa, bensì, terribile come il figlio di Agamennone, per purificarlo (Schiller 1795, 87).

C'è qualcosa di demoniaco nell'atteggiamento inattuale, una specie di magia nera nella quale si evocano le forze infernali del passato per portare scompiglio nella pace di tutti i giorni. In ogni caso, il pathos tragico di questo passaggio schilleriano sta a indicare in modo performativo il nesso inestricabile tra la rottura (*tragic*) e il legame (*pop*) con il presente che sta alla base dell'atteggiamento inattuale. In altri termini, appare qui il fondo tragico dell'*ethos* critico, costantemente lacerato tra l'urgenza di strapparsi al presente e la necessità di rimanere iscritti nel suo piano d'immanenza. È come se la critica fosse lo spazio di un'antinomia (di un paradosso senza soluzione) propriamente moderna, che ha nel rapporto con il presente il suo campo di battaglia e la sua posta in gioco. «Vivi con il tuo secolo, ma non essere sua creatura»: più facile a dirsi che a farsi. Infatti, ci vuole «coraggio». Il coraggio di dare ai contemporanei «ciò di cui hanno bisogno, non ciò di cui tessono le lodi» (ivi, 93). *Il coraggio della verità* (Foucault 2009). L'antinomia risuona in una domanda che, eludendo qualsiasi soluzione di tipo teorico, fa segno verso una risposta di carattere unicamente pratico e storico: «Come si salva l'artista dalla corruzione del suo tempo, che da ogni parte lo circonda?» (Schiller 1795, 89). Come si diventa inattuali «nonostante tutta la resistenza del secolo», che rende questa possibilità estremamente improbabile (ivi, 91)? Come si nasce *contro* il proprio tempo? Tutto quello che si può fare è mettersi alla prova, allestendo degli esperimenti in grado di liberare margini di possibile pratico e storico, lì dove il presente sembra invece richiudersi ermeticamente su se stesso. Da questo punto di vista, non sarebbe difficile mostrare come in questo passaggio delle *Lettere sull'educazione estetica*, attraverso il fondamentale relais di Nietzsche, siano programmate le principali direttrici dell'atteggiamento inattuale nel XX secolo: da un lato la *decostruzione della storia della metafisica* di Heidegger e Derrida, dall'altro le *antiscienze* di Bataille e Foucault.

L'esperimento inattuale consiste nel liberare tracce di possibile in grado di lacerare la trama del presente facendo apparire interrogativi radicali. Questi elementi di possibile possono essere liberati seguendo modalità e inclinazioni diverse, in ogni caso la loro liberazione provoca una sorta di "fuori tempo", un'*estaticità* nel senso in cui ne parla per esempio Heidegger

(anche se l'*estaticità* heideggeriana ha la fastidiosa particolarità di eludere costantemente la "prova" del presente). L'uomo inattuale che Schiller paragona a Oreste, è uno straniero perché il suo modo di essere nel tempo e nella storia è radicalmente sospeso: egli è postumo, dal momento che la sua formazione avviene sotto il lontano cielo greco, ma è anche in anticipo sul proprio tempo, a causa della capacità d'intravedere un mondo a venire. Nel caso di Ballard, le cose non vanno in maniera diversa, anche se cambiano le coordinate della sua *estaticità*. Per lo scrittore inglese, il lontano cielo greco è senza dubbio la Shanghai degli anni della guerra. La familiarità con l'orrore e il conseguente imprinting tragico troveranno, in seguito, un supporto culturale nell'incontro con la psicoanalisi e il surrealismo, e saranno corroborati dagli studi di medicina e anatomia. Infine, la scoperta della pop art lo convincerà che l'unica fantascienza che meriti di essere scritta è quella che si occupa del presente. Un presente osservato però con lo sguardo sospeso tra il *non più* della catastrofe di ieri e il *non ancora* della catastrofe di domani. In altri termini, è il passato della guerra a strappare Ballard al presente, consentendogli di farvi ritorno con le visioni di un futuro che, in fondo, è solo la sua trasfigurazione anatomica. La consapevole insistenza di Ballard a considerarsi un uomo postumo, un reduce, un disadattato, uno straniero nell'Inghilterra del suo tempo, non è altro che la logica conseguenza del suo atteggiamento critico e inattuale. Come abbiamo detto, questo atteggiamento può essere visto come una corda tesa tra due poli. Il primo è una visione tragico-catastrofica che possiamo ricondurre a Bataille, in particolare al visionario romanzo *Le Bleu du Ciel* (1935) che non solo precede l'*alzamiento* e la guerra civile spagnola, ma prefigura in qualche modo il più vasto conflitto che insanguinerà l'Europa. Il secondo è invece un'analisi del presente che possiamo ricondurre alla pop-filosofia di Foucault: alle *genealogie* come accoppiamento tra saperi eruditi e memorie popolari, e alla critica come *ontologia dell'attualità*.

L'analogia tra la narrativa di Ballard e la "filosofia storica" di Foucault è tanto sorprendente quanto stimolante per le conseguenze che se ne possono trarre sia sul versante creativo che su quello critico. Troppo filosofo per gli storici, troppo storico per i filosofi, Foucault, quasi a volersi liberare di un peso, un giorno afferma che nella sua «pratica storico-filosofica» si tratta in fondo «di farsi la propria storia, di fabbricare, come *per finzione*, la storia che sarebbe attraversata dal tema dei rapporti tra le strutture razionali che articolano il discorso vero e i correlati meccanismi di potere» (Foucault 1978, 49; cors. nostro). Guardate dalla luna, cioè nemmeno da troppo lontano, le genealogie foucaultiane – della prigione, del manicomio, della sessualità, dei dispositivi biosicuritari, della governamentalità – potrebbero essere viste come esempi di *History Fiction*, che a sua volta potrebbe essere considerata come una particolare branca della *Science Fiction*. Inoltre, se l'anacronismo è il vizio atavico di «fare la storia del passato nei termini del presente», la genealogia rappresenta invece il tentativo di fare la «*storia del presente*» andando a ritroso nel passato (Foucault 1975a, 34).

Quel che l'intellettuale può fare è dare strumenti di analisi, e questo è oggi essenzialmente il ruolo dello storico. Si tratta infatti di avere una percezione spessa, di lunga durata, che permetta di individuare dove sono le linee di fragilità, dove i punti forti, a cosa si sono legati i poteri – sulla base di un'organizzazione che ha ormai centocinquanta anni –, dove si sono impiantati. In altri termini, fare un rilievo topografico e geologico della battaglia (Foucault 1975b, 144).

Non c'è forse modo migliore per avvicinarsi ai romanzi di Ballard che leg-

gerli e usarli come *rilievi topografici e geologici delle battaglie che agitano il presente*. L'unica differenza è che cambiano le coordinate temporali, essendo il suo punto d'osservazione sbilanciato verso il futuro piuttosto che verso il passato. Per Ballard, è anacronistica la fantascienza che "profetizza il futuro nei termini del presente", mentre si tratta di fare una *profezia del presente* inoltrandosi a piccoli passi nel futuro. Se nel caso di Foucault l'atteggiamento critico implica un'inattualità *dal passato*, nel caso di Ballard implica invece un'inattualità *dal futuro*. Ma si tratta comunque di un passato e di un futuro che restano per principio "prossimi": l'iscrizione di Foucault e di Ballard nel presente in quanto piano d'immanenza radicale, li porta infatti a farvi costantemente ritorno per valutare gli eventuali effetti – critici, pratici, politici – delle loro intempestive visioni. In questo senso, anche se in modi diversi, entrambi si muovono nella direzione di un'*ontologia critica del presente e di noi stessi*: «Un atteggiamento, un ethos, una vita filosofica in cui la critica di quello che siamo è, al tempo stesso, analisi storica dei limiti che ci vengono posti e prova del loro superamento possibile» (Foucault 1984, 231).

Mi sembra che questo atteggiamento storico-critico debba essere anche un atteggiamento sperimentale. Intendo dire che questo lavoro ai limiti di noi stessi deve, da un lato, aprire un ambito di indagini storiche e, dall'altro, mettersi alla prova della realtà e dell'attualità, per afferrare i punti in cui il cambiamento è possibile e auspicabile e, al tempo stesso, per determinare la forma precisa da dare a questo cambiamento. Vale a dire che questa ontologia storica di noi stessi deve distogliersi da tutti quei progetti che pretendono di essere globali e radicali. In realtà, sappiamo per esperienza che la pretesa di sottrarsi al sistema dell'attualità per formulare dei progetti d'insieme di un'altra società, di un altro modo di pensare, di un'altra cultura, di un'altra visione del mondo non hanno fatto altro che rinnovare delle tradizioni molto pericolose (ivi, 229).

Ballard, la cui fantascienza è sin dall'inizio attraversata dalla stessa tensione anti-utopistica, sottoscriverebbe senz'altro questa posizione. A conferma di come, senza farsi sedurre dalle sirene dell'idealismo, si possa coltivare un atteggiamento critico che sia al contempo un atteggiamento sperimentale, ed essere inattuali adoperandosi contemporaneamente per trasformare se stessi e il mondo. Non è forse un caso che Ballard si consideri, al tempo stesso, uno *straniero in patria* e uno *scrittore del cambiamento*.

**...l'Inghilterra aveva bisogno di essere liberata da se stessa e dall'illusione, comune a persone di ogni estrazione sociale, sulla posizione della Gran Bretagna nel mondo. [...] Non pagavano gli inglesi un prezzo salatissimo per il sistema di autoillusione che era praticamente alla base di tutta la loro vita? Era la domanda che sembrava balzare agli occhi dalle strade dissestate e dalle buche delle bombe quando misi piede per la prima volta in Inghilterra, e che in gran parte fu all'origine della difficoltà che trovai ad ambientarmi qui. Essa alimentò la mia incertezza su me stesso, e mi incoraggiò a vedermi per il resto della vita come un estraneo e un dissidente. Probabilmente mi indirizzò nel diventare uno scrittore specializzato nel prevedere e, se possibile, provocare il cambiamento (Ballard 2008a, 108).**

Senza dubbio, uno dei problemi sui quali oggi siamo chiamati a interrogarci, nei termini di un'ontologia dell'attualità, è l'emergere di "nuove" forme di razzismo e di fascismo. Qual è la differenza rispetto alle forme storiche? C'è qualcosa di specifico, o si tratta solo, banalmente, del ritorno del passato? E ancora, il nuovo e il vecchio si escludono a vicenda, o possono invece convivere, sovrapporsi, articolarsi, magari confondersi in qualcosa di più difficile

da percepire, da afferrare e, quindi, da combattere? Quali sono gli effetti di questa stratificazione sui "limiti" del nostro essere storico, ossia su ciò che siamo, pensiamo e facciamo? Infine, com'è possibile oltrepassare tali limiti e rilanciare il lavoro indefinito della libertà? Ebbene, grazie ai romanzi di Ballard queste domande prendono corpo, consentendoci di avanzare nel problema del rapporto tra vecchie e nuove forme di razzismo e di fascismo.

## Radiografia di un collasso mentale

**I libri illustrati sono molto costosi. La mia idea originale per La mostra delle atrocità era di fare un collage di illustrazioni. La presentai a Cape. Originariamente volevo un libro di grosso formato, stampato in foto-offset, per il quale potevo preparare io direttamente l'artwork – un sacco di collage, materiale preso da documenti e foto mediche, macchine che si scontrano e tutto quel genere di iconografia (Ballard 2008, 32).**

Il progetto non va in porto. Non solo per ragioni di convenienza editoriale – i libri "illustrati" costano troppo e hanno un target limitato –, ma anche perché Ballard ha in mente un'idea diversa dal consueto libro illustrato per la sua raccolta di *condensed novels*. Un'idea vicina a quella di costruire un impasto "informe" di flussi testuali e flussi iconografici che Action30 chiama *Graphic Essays*. Questo approccio non convenzionale e sperimentale troverà invece espressione in una serie di pubblicità uscite su diverse riviste alternative europee tra la fine degli anni 60 e l'inizio degli anni 70. Mimando lo stile e le procedure della pubblicità commerciale, Ballard costruisce le sue pubblicità come se dovessero comparire su "Vogue", "Newsweek" o "Paris Match". Ottimi esempi di *détournement* situazionista, queste pagine, per la cui pubblicazione Ballard paga come qualsiasi altro inserzionista, servono in realtà a pubblicizzare in suoi «concetti»: idee o frasi, riprese nella maggior parte dei casi da *La mostra delle atrocità*, che egli sovraimprime a foto patinate ad alta definizione (Ballard 2008, 52). Ancora una volta, troviamo qui una significativa anticipazione di alcuni principi e metodi di Action30: sovvertire attraverso la "distorsione" della forma (o del format) piuttosto che attraverso la sua dissoluzione; produrre "sensazioni concettuali" attraverso una strategia di sovrapposizione di testi e immagini.

**La pettinatura di Reagan. Sono stati fatti vari studi sul deciso fascino esercitato dalla pettinatura del candidato alla presidenza. Il 65 per cento dei soggetti di sesso maschile ha realizzato dei collegamenti tra questa pettinatura e il proprio pelo pubico. È stata messa a punto una serie di pettinature ottimali (Ballard 1970 e 1990, 213).**

Predicendo l'elezione di Reagan a presidente degli Stati Uniti, Ballard dedica al mediocre attore hollywoodiano il capitolo intitolato "Ecco perché voglio fottere Ronald Reagan" (ivi, 209-216), che gli costerà diverse noie giudiziarie, nonché la decisione dell'editore Doubleday di mandare al macero la prima edizione americana della *Mostra delle atrocità*. Nella nota a questo capitolo, inclusa nell'edizione riveduta e ampliata pubblicata nel 1990 dalla Re/Search di San Francisco, Ballard ritorna sul caso Reagan e le sue riflessioni sembrano illustrare in modo quasi programmatico ciò che avverrà nei decenni successivi, in Italia e non solo.



Nei suoi spot Reagan usava il linguaggio fluido e i toni da perfetto telepersuasore di un venditore televisivo di automobili, per trasmettere un messaggio politico che era l'esatto contrario della dolcezza e della rassicurazione. C'era insomma una netta discontinuità tra le maniere e il linguaggio corporeo di Reagan, da una parte, e il rozzo semplicismo del suo messaggio ultrareazionario dall'altra. Ma quello che soprattutto mi colpiva era il fatto che Reagan fosse il primo uomo politico a sfruttare certe caratteristiche del mezzo televisivo: lo spettatore televisivo faceva poca attenzione, per non dire nessuna, a ciò che egli andava dicendo, e poteva benissimo ricavare, dai suoi modi e dalla sua capacità di presentarsi, l'esatto contrario delle parole che uscivano dalla sua bocca (ivi, 215).

Ballard considera *La mostra delle atrocità* come uno dei suoi libri più importanti, ma anche dei più sottovalutati. Sicuramente è il libro della svolta, perché qui prende corpo la decisione a favore di una fantascienza integralmente sperimentale, presupposto di una narrativa come "profezia dell'attualità". In un senso più profondo, *La mostra delle atrocità* è un libro sperimentale perché il suo approccio è radicalmente performativo. È frammentato, magmatico, ossessivo proprio come il mondo che prova a descrivere. È un libro in cui l'analisi, rinunciando a qualsiasi distanza di sicurezza, penetra all'interno di ciò che intende analizzare, come se avesse deciso di farsi circondare dal nemico al fine di verificare fisicamente le possibilità di resistenza e contrattacco.

**È se l'ambiente quotidiano non fosse altro che un gigantesco collasso mentale? Come avremmo fatto a sapere se eravamo sani o psicotici? C'era un qualche rito che potevamo compiere, qualche sacramento impazzito messo insieme con un kit di paure, disperazioni e fobie, che evocasse un mondo dotato di qualche significato? (Ballard 2008a, 194).**

*La mostra delle atrocità* è il libro attraverso il quale Ballard si espone alla prova del presente rinunciando a qualsiasi rapporto di "oggettivazione" nei confronti del mondo che lo circonda. Almeno una volta nella vita, chi svolge un'attività critica o creativa dovrebbe rinunciare agli appigli esterni che gli consentono di tenersi a galla sul mare dei problemi, lasciandosi colare a picco in una lunga apnea senza intervalli. Nel cuore di ogni avventura critica e creativa dovrebbe esserci un'estrema forma di "onestà" consistente nell'accettare la sfida dei problemi in un corpo a corpo dove non si sa più chi sia il soggetto e chi l'oggetto dell'impresa critica o creativa. Proprio questo nocciolo performativo avviluppa tuttavia tali imprese in un'opacità che le rende sempre un po' impenetrabili, segrete. Ciò spiega senz'altro la difficile ricezione della *Mostra delle atrocità*. Solo l'avvento di internet, che ha per così dire volgarizzato la frammentarietà e l'ipertestualità, ha permesso secondo Ballard di dissipare la nebbia che avvolgeva il suo libro rendendolo «molto più accessibile» (ivi, 195).

Il nucleo profondo della *Mostra delle atrocità* è la lotta ingaggiata da Ballard con la "nuova mitologia" che egli vede albeggiare attorno a sé. Un approccio che fa di questo libro, almeno idealmente, la continuazione del *Pasto nudo* di William Burroughs (Caronia 2001). Ballard cerca di analizzare «cosa succede nel punto d'incontro tra il sistema dei media e il nostro sistema nervoso» (Ballard 2008, 148). Singoli eventi come il suicidio di Marilyn Monroe, l'assassinio di Kennedy o l'elezione di Reagan vengono isolati dal

flusso mediatico per essere riconvogliati nel sistema nervoso con maggiore intensità e violenza. Il risultato non è altro che la registrazione di un'ininterrotta serie di scosse sismiche. *La mostra delle atrocità* è «uno spettacolo di fuochi d'artificio in un ossario» (Ballard 2008a, 193).

Attraverso le successive incarnazioni, capitolo dopo capitolo, di un indistinto personaggio metà dottore e metà paziente, i suoi tentativi di assassinio della moglie, le sue peregrinazioni in un paesaggio catastrofico che ricorda le sue circonvoluzioni cerebrali e mentali, Ballard compie una *gigantesca operazione di riscrittura della mitologia dei media* che è strettamente complementare alla riscrittura di Burroughs dell'epopea della modernità (Caronia 2001, 99).

Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy si sono soffermati nelle loro analisi sull'essenza propriamente "mitica" del nazismo: il popolo tedesco plasma se stesso come un'opera d'arte a partire dal mito del tipo ariano in quanto soggetto assoluto della storia (Lacoue-Labarthe, Nancy 1991; § *infra* Georges Bataille). In altri termini, il nazismo è un'*auto-mitopoiesi* di carattere indistinguibilmente estetico e politico. La sua specificità dipende dal fatto che in esso il mito si esprime soprattutto come "forza plastica". Il popolo si produce come il proprio mito, che è in primo luogo la capacità di produrre miti. Circolarità perfetta.

La razza è l'identità di una potenza che forma, di un tipo singolarizzato; una razza, ecco chi introduce il mito. [...] E ciò vuol dire che la razza è, prima di ogni altra cosa, il principio e il luogo privilegiato di una potenza mitica. Se il mito nazista si determina innanzitutto come mito della "razza", ciò è dovuto al fatto che esso è il mito del Mito, vale a dire il mito della potenza creatrice del mito in generale. Come se le razze fossero, in primo luogo, i *tipi sognati* da una potenza superiore (Lacoue-Labarthe, Nancy 1991, 48).

Per questa ragione, il mito nazista non può essere confuso con le varie mitologie tedesche o, più generalmente, germaniche, come per esempio quella di Erda e Wotan. Questo tipo di esaltazione nostalgica, analoga a quella per Giovanna d'Arco da parte del governo francese del generale Pétain, non ha nulla di «specifico». Si tratta, anzi, di «un fenomeno relativamente superficiale e secondario» che appartiene alla storia di ogni nazionalismo (ivi, 26). Questa avvertenza, sicuramente preziosa quando ci si confronta con il mito nazista, può rivelarsi inutile o addirittura controproducente nel momento in cui ci si confronta invece con i cosiddetti *miti d'oggi* (Barthes 1957). Si può infatti essere d'accordo sul fatto che la specificità del nazismo esiga la messa al bando di ogni forma di "banalizzazione". Ma nel momento in cui ci riferiamo alle società democratiche di massa, è proprio la *banalizzazione dei processi mitopoietici* che va presa in considerazione e analizzata, se vogliamo indagare fino in fondo il rapporto tra le *nuovi miti* e le *nuove forme di razzismo e fascismo*. La banalizzazione è uno dei banchi di prova fondamentali dell'ontologia dell'attualità, la qual cosa equivale a dire che una critica del presente sarà possibile solo nella misura in cui terrà conto della "banalità" come elemento strutturante dell'attuale esperienza di noi stessi e del mondo (§ *infra* Gilles Deleuze e Félix Guattari; Umberto Eco). Riconosciuta la «grande finezza» dell'analisi critica realizzata da Barthes in *Mythologies*, attraverso l'uso congiunto della sociologia, del marxismo brechtiano e della semiologia, Lacoue-Labarthe e Nancy escludono che il medesimo approccio possa essere adottato per i miti del nazismo. Non si può infatti pensare di evacuare tali miti, come Barthes intese «smantellare i mitologemi che strutturavano l'inconscio della piccola borghesia francese», per la semplice ragione che nel nazismo è il *mito stesso* che si presenta nella sua "essenza" estetico-politica, restando perciò *en retraits* rispetto alle va-

rie figure mitologiche determinate (Lacoue-Labarthe, Nancy 1991, 27). Solo sulla base di questo presupposto, si può comprendere l'affermazione-limite secondo la quale «lo Sterminio è per l'Occidente la terribile rivelazione della sua essenza» (Lacoue-Labarthe 1987, 56). Questa posizione sembra quindi escludere la possibilità di stabilire un qualsiasi rapporto di analogia tra il mito nazista e le miti pop e, conseguentemente, tra le vecchie e le nuove forme di razzismo e fascismo. In realtà, c'è un elemento che rende questa analogia, non solo possibile, ma in qualche misura auspicabile, ed è il riferimento all'opera di Hans Jürgen Syberberg *Hitler, un film dalla Germania* (1977). Pur prendendo le distanze dalle successive dichiarazioni filo-prussiane e antisemite del regista tedesco, Lacoue-Labarthe e Nancy ammettono che la loro analisi non sarebbe stata possibile senza la sua monumentale opera cinematografica, nella quale, sulla scia dell'intuizione brechtiano-benjaminiana, viene dimostrato che il nazismo fu «la costruzione, la formazione e la produzione del popolo tedesco nell'opera d'arte, mediante l'opera d'arte, come un'opera d'arte» (Lacoue-Labarthe, Nancy 1991, 44).

Io, SS Etterkamp, proiezionista di Hitler, sono l'uomo che conosceva i suoi desideri più segreti. I suoi sogni, ciò che voleva essere, al di là del mondo reale. Ogni giorno due o tre film: *Broadway Melody*, con Fred Astaire – *Biancaneve* di Disney – *Mustergatte* con Heinz Rühmann – *Die zwei Seehunde* con Weiss Ferdl – amava molto Weiss Ferdl, e Moser, e Rühmann – *I Nibelunghi* di Fritz Lang, ininterrottamente – *Die Feuerzangenbowle* – *Quax der Bruchpilot* – *Die Finanzen des Grossherzogs* – delle operette – *Krach und Jolanthe* – e l'ho visto salutare Jenny Jugo, Anny Ondra e Leni. L'ho visto scherzare con Grett Szlezack, Renate Müller, Olga Tschechowa, Paula Wessely e Lil Dagover. L'ho visto guardare i film francesi che proibiva al popolo. Ho visto Goebbels nascondergli Chaplin e tirargli fuori *Via col vento*. Sì, chi ha in pugno il cinema, ha in mano il futuro ed il mondo, e non c'è che un futuro, il futuro del cinema: lui lo sapeva, lui che era chiamato Gröfaz (*größter Feldherr aller Zeiten*), "il più grande stratega di tutti i tempi", da alcuni con devozione, da altri con un'ironia spietata. Lui di cui però so che fu il più grande cineasta di tutti i tempi (Syberberg 1984, 138; Lacoue-Labarthe 1987, 86).

Il Terzo Reich come film, cioè come opera d'arte totale. Perché Syberberg, non solo avalla le analisi condotte da Benjamin in *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1935), ma mostra anche di condividere la diffidenza di Adorno nei confronti del *Festspiel* wagneriano di Bayreuth: «Questa scena immensa, questi personaggi che declamano sullo sfondo di una musica tonitruante ed ininterrotta [...] sono in realtà, eccezione fatta per il *medium* tecnico, [...] l'estetica hollywoodiana stessa, la "soap opera" di massa» (Lacoue-Labarthe 1987, 85; Adorno 1952). Ma era stato proprio Nietzsche il primo a intuire che con il dramma wagneriano si entrava nell'epoca dello spettacolo di massa e dell'intensificazione esponenziale degli effetti speciali stordenti, narcotizzanti. Un processo che troverà il proprio compimento, prima con il cinema di Hollywood e il connesso sistema delle celebrità, poi con l'avvento della televisione.

**Sono rimasto sorpreso anch'io... avevo scritto di Reagan già negli anni 60, avvertendo che avrebbe potuto diventare presidente. E quando lo è diventato ho pensato: questa è la realizzazione di una logica che esiste da molto tempo. In America c'è l'idea che tutto sia mitologico, fantastico. La realtà non esiste! Dimenticatela! Solo i film di Hollywood sono reali. E quando Reagan è stato eletto ho pensato che forse era giusto così. E forse anche Berlusconi è necessario per gli italiani. Adesso non voglio fare troppe analogie storiche. Ma potrei farne una con il periodo di Weimar in Germania, o forse ci troviamo adesso nel periodo di Weimar. Per le nazioni arriva sempre il momento del cambiamento. Forse Berlusconi è quel momento, forse no**

(Ballard 2008, 200).

Durante la Repubblica di Weimar si cominciò a immaginare la venuta di un Salvatore che mettesse ordine nella società, e che ridesse dignità al popolo tedesco umiliato dalla guerra ponendosi alla guida del Reich millenario. Il sogno si concretizzò nel 1933 con l'avvento al potere di Adolf Hitler, il messia nero. Dopo Mani pulite e la catastrofe della Prima Repubblica, in un'Italia vogliosa di cambiamento si materializzò invece Silvio Berlusconi, l'uomo della calzamaglia sull'obiettivo della telecamera. Più che un messia nero, un messia in polvere, ossia l'estrema banalizzazione dell'istanza messianica nel nostro tempo, la liofilizzazione con cui il messianismo continua a circolare e ad essere respirato nelle nostre società come un impercettibile pulviscolo. Certo, tra il mito che fonda il programma nazista e i miti che sostengono un'impresa come quella di Berlusconi, la differenza è fin troppo evidente. Difficile tuttavia non cogliere anche le analogie, come faceva Ballard nell'intervista del 1996 riferendosi all'esperienza di Weimar. E l'aspetto essenziale su cui tali analogie riposano, il punto di sovrapposizione e di aderenza tra il vecchio e il nuovo è che, in entrambi i casi, abbiamo a che fare con una certa fusione o confusione tra la dimensione estetica e quella politica.

L'inclinazione mitopoietica degli italiani è stata più volte sottolineata e studiata (Bernagozzi 1983; Belpoliti 2009). Gli italiani sono un "popolo bambino" che ha bisogno di produrre costantemente miti (Gibelli 2005), magari per abatterli subito dopo e vederli strisciare nella polvere come Mussolini a Piazzale Loreto. Proprio a causa di questa tendenza infantile, tuttavia, l'Italia potrebbe ancora una volta trovarsi in una posizione d'avanguardia: laboratorio che sperimenta nuove forme di mitopoiesi di massa nella società dello spettacolo e della politica-spettacolo. Penetrare in questo laboratorio offre perciò la possibilità di scoprire cose particolarmente interessanti, soprattutto per quanto riguarda i rapporti tra queste nuove forme di mitopoiesi e le nuove forme di razzismo e fascismo. Basta sapere dove posare gli occhi, dove mettere le mani.

**Se il timore è quello di un regime totalitario che s'impadronisca dei mass media e che trasformi l'Italia in un nuovo Stato fascista, penso proprio che non succederà. La peggior cosa che potrà succedere è che l'Italia venga trasformata in gigantesco telequiz, che banalizzi tutto (Ballard 2008, 200-201).**

Questa affermazione di Ballard è del 1996, in seguito lo scrittore esprimerà altre opinioni sul caso italiano, di tono leggermente diverso. Tuttavia, per quanto datata, essa è molto interessante e può essere letta in due maniere diverse. La prima è questa: "Non temiate l'avvento di un nuovo regime totalitario, tutto ciò che potrà succedere è che l'Italia diventi una marmellata televisiva, cioè che il processo di democratizzazione vada fino in fondo". E sarebbe sicuramente il male minore, un effetto collaterale fastidioso, ma che confermerebbe lo stato di salute generale del paese. L'altra maniera di leggere la frase di Ballard è invece questa: "Se il vostro timore è che rinasca uno Stato fascista vecchia maniera, ebbene siete sulla cattiva strada; ciò che dovrete temere è invece la *banalizzazione* che la televisione produce, veicola, impone". Perché è questa banalizzazione che, nel momento in cui diventa "totalitaria", configura, non tanto la riedizione di uno Stato fascista, quanto l'emergere di un *nuovo stato di cose* e, soprattutto, di un nuovo

stato d'animo di carattere fascista.

L'originalità di un personaggio come Berlusconi è di essere l'elastica cinghia di trasmissione tra Hollywood e la marmellata televisiva, nella misura in cui fa costantemente la spola tra il sistema cinematografico delle *celebrità* e la celebrazione televisiva dell'*everyman* (§ *infra* Umberto Eco). Hollywood e lo *star system* che a loro volta costituiscono l'alternativa – liberale ed egualitaria – alla mitopoiesi nazista e al connesso sistema dell'*eroismo guerriero* (Ehrenberg 1983). Non dimentichiamo che, almeno a livello di propaganda, il superuomo ariano è stato combattuto sulle pagine dei *comics* statunitensi attraverso le figure di Superman, nato nel 1938 sulle pagine di "Action Comics", e Captain America, creato da Joe Simon e Jack Kirby nel 1941, poco prima dell'attacco giapponese a Pearl Harbor e del conseguente ingresso degli Stati Uniti nella guerra. La popolarità dei fumetti li rende da sempre estremamente permeabili allo spirito del tempo con le sue ricorrenti tempeste mitologiche. Per questa ragione, la storia dei supereroi nei fumetti resta un'interessante chiave di lettura, non solo per analizzare la storia politica e sociale degli Stati Uniti d'America, ma anche per inoltrarsi nel più vasto ed eterogeneo universo dei miti d'oggi (Di Nocera 2006; Brolli 1992; Action30 2007; Action30 weblog 2).

È stato il cinema, in particolare quello hollywoodiano, ad aver fornito i modelli, su cui sono ricalcate molte istantanee del Presidente del Consiglio, almeno fino al 1991. Negli anni 70, Silvio Berlusconi appare come un simpatico quarantenne che non smette di imitare gli attori della sua giovinezza, quando [...] non si presenta sotto i panni dello statista con gli occhiali o esibisce pose da imprenditore moderno (Belpoliti 2009, 42).

Questo "simpatico quarantenne", di certo non è Hitler che ogni giorno guarda *Biancaneve*, forse però è già il figlio dell'incubo sognato da Ballard nella *Mostra delle atrocità*. È l'incarnazione di ciò che accade quando, a furia di bombardare il sistema nervoso con il sistema delle celebrità amplificato in modo industriale dai media, si arriva al "collasso mentale". Volete vedere che cosa succede nel punto d'incontro tra il sistema dei media e il sistema nervoso? *Please, visit Italy!* L'unica differenza – per ragioni che vedremo fra un attimo, e che hanno a che fare proprio con la banalizzazione televisiva dei processi mitopoietici e dello *star system* – è che il collasso risulta difficile da percepire. Mentre la sfida è, probabilmente, il significato storico del libro di Ballard risiedono nel tentativo di "mostrare", almeno una volta, questo collasso mentale in tutta la sua "atrocità". Prima che sia troppo tardi. Infatti, «il ruolo delle star è "psicotico", perché polarizza e fissa delle ossessioni». Perché le star attivano dei sogni che, pur non potendo tradursi in azione, ispirano in profondità il nostro comportamento dandogli un aspetto e un colore caratteristici (ivi, 47). Ma che ne è della psicosi (cinematografica) nel momento in cui finisce in marmellata (televisiva)? Diventa dolciastra, vischiosa e si appiccica ostinatamente alla normalità senza possibilità di distinguersela. Forse per questo Ballard dice di aver strutturato *Crash*, il romanzo nato per raffreddamento dal magma incandescente della *Mostra delle atrocità*, come una sorta di «inno psicopatico» (Ballard 2008a, 198).

**Contenuto sessuale latente degli scontri automobilistici. Sono stati condotti numerosi studi tesi a valutare il latente richiamo sessuale di personaggi pubblici che abbiano conquistato notorietà a seguito della loro morte in un incidente d'auto: James Dean, Jayne Mansfield, Albert Camus (Ballard 1970 e 1990, 193).**

Quanti *crash mentali* sono alla base della nostra personalità? I modelli a cui Berlusconi si ispira, per la sua auto-mitopoiesi iconografica e mediatica, provengono soprattutto dal mondo del cinema. In alcune fotografie, si riscontra per esempio la presenza dello stereotipo del *goodbadboy*: il personaggio mezzo cattivo mezzo buono incarnato da attori come James Cagney, Humphrey Bogart o William Powell (Belpoliti 2009). Ma il repertorio cui attinge Berlusconi non si riduce a questo: oltre alla tradizione italiana dell'avanspettacolo, ci sono sicuramente le commedie musicali americane, come per esempio *Anchors Aweigh (Due marinai e una ragazza)* del 1945, dove i volti di Frank Sinatra e Gene Kelly riescono ancora a trasfigurarsi, nella loro divisa di semplici marinai, irradiando una luce quasi soprannaturale. Avviene qualcosa di simile nell'istantanea che ritrae Berlusconi con un berretto da capostazione in occasione dell'inaugurazione dell'alta velocità sul treno Frecciarossa (marzo 2009). Emana un'aura così perfettamente hollywoodiana che quando, alcuni giorni dopo, lo stesso berretto è finito sulla testa di Dario Franceschini, leader dell'opposizione, nel migliore dei casi si sarebbe potuto pensare di trovarsi di fronte al capostazione in persona. In una foto di Evaristo Fusar del 1980, Berlusconi mima Alain Delon, gangster marsigliese in *Borsalino* (1970), posando con il cappello di traverso, la sigaretta pendente dalla bocca, lo sguardo del bel tenebroso. Ma Berlusconi non è Alain Delon, che a sua volta s'ispira agli stessi modelli hollywoodiani (logica abissale dell'imitazione); è solo il lato infantile di ciascuno di noi che si sforza d'imitare allo specchio il divo del cinema, magari senza farsi vedere per non morire di vergogna. Ora, ciò che bisogna cercare di capire è che Berlusconi non è Alain Delon, non solo perché non ha potuto trasformare in azione il suo sogno hollywoodiano, ma anche perché la sua azione si svolge essenzialmente altrove e ha una sua specifica connotazione. Berlusconi non è Alain Delon, soprattutto perché è massimamente impegnato a fare Berlusconi. E si tratta di un vero lavoro, che implica un'educazione, un apprendistato, dei tirocini ecc. Per dirlo in maniera schematica, Berlusconi imita Alain Delon, ma poi tutti i giorni va a scuola da Mike Bongiorno: l'eroe del telequiz, il primo esempio italiano, formatosi professionalmente negli USA, di mitizzazione televisiva dell'uomo comune. La specificità della televisione è di rendere possibile processi di adesione e d'identificazione fondati sull'azzeramento del rapporto di distanza o di trascendenza del modello nei confronti del pubblico. In questo senso, la televisione è il mito dell'assenza di mito. Come dice Umberto Eco in *Fenomenologia di Mike Bongiorno*, la novità introdotta dalla tv è che essa «non offre, come ideale in cui immedesimarsi, il *superman* ma l'*everyman*» (Eco 1961, 29). In altri termini, il consumatore di *mass media* non si trova più di fronte il superuomo o la superdonna, che d'altronde continuano a esistere nella dimensione dello *star system*, bensì l'uomo assolutamente medio, l'uomo normale. Al posto di modelli irraggiungibili come Kirk Douglas, Greta Garbo o Batman, c'è Mike Bongiorno, l'uomo che io non ho bisogno di "diventare", per la semplice ragione che lo sono già. Tuttavia, quest'uomo normale che più normale non si può, attraverso la mediazione televisiva, si presenta pur sempre come un modello idealizzato. Il personaggio televisivo si ritrova nella posizione di colui che è "superiore" alla massa, anche se (o proprio perché) non possiede nessuna qualità particolare o eccezionale, ma si presenta anzi come una persona perfettamente "normale". Nella logica televisiva, il *super* e il *normale* si avvicinano saldandosi in un legame tanto paradossale quanto indissolubile. Il nuovo regno, alla cui venuta la tv ci ha abituati, è quello in cui domina una temibile specie mutante, frutto di un'ibridazione mostruosa tra il *superman*

e l'*everyman* (Boni 2008). È il *super-normale*, ossia l'uomo assolutamente normale idealizzato però come uomo superiore, come modello (Action30 2007). Un gigantesco delirio idealistico, nel cuore della mitopoiesi televisiva in quanto grado zero del mito.

Dunque Berlusconi va a scuola da Mike Bongiorno, arruolato sin dall'inizio nell'avventura televisiva di Canale 5, pietra miliare dell'impero Mediaset.

Nel 1994, anno della "discesa in campo", il principale consiglio che il presentatore-Bongiorno dà all'attore-Berlusconi nella gara elettorale è: sorridi sempre, sorridi di più, così il tuo viso risulterà illuminato da una luce straordinaria (Belpoliti 2009, 57).

Ma qui l'aura non è più lo scopo o l'effetto della performance cinematografica di un attore. È altresì un mezzo al servizio delle performance televisive di un semplice venditore. Un nuovo tipo di venditore, certo, che potremmo definire "integrale" o "totale", e la cui filosofia è vendere qualsiasi cosa, con qualsiasi mezzo, in qualsiasi luogo e circostanza. Dall'attività imprenditoriale alla politica, passando per quella grandiosa fabbrica di sogni e di psicosi che è il calcio (ivi, 47): *tutto è marketing*. Tutto deve essere ridotto allo statuto di merce "vendibile", cominciando dalla vendita stessa, cioè dalla pubblicità, che infatti, a partire dagli anni 80, viene venduta a profusione attraverso Publitalia, concessionaria della pubblicità per le reti Mediaset. In conclusione, si può dire che il tratto saliente di Berlusconi risieda nella facilità di fare la spola all'interno di una forbice alle cui estremità ci sono, da un lato il divo del cinema (Alain Delon), dall'altro il personaggio della tv (Mike Bongiorno). In altri termini, Berlusconi è la lancetta che si sposta senza sosta tra il modello eccezionale e irraggiungibile dello star system, e il modello banalizzato e *prêt-à-porter* somministrato in modo intensivo dalla tv. Ma Berlusconi è anche la capacità mimetica d'interpretare tutte le sfumature di questo ventaglio di possibilità che si apre tra il "super" e il "normal".

Edgar Morin suggerisce che se la tragedia è fatta per purificare lo spettatore dai propri fantasmi, il sistema delle celebrità alimenta invece fantasmi che «avrebbero la volontà di tradursi in azioni, tuttavia non ci riescono» (ivi, 46; Morin 1957). Le star non producono azione ma ossessione, perciò la loro funzione è psicotica. Ma l'azione torna a essere presente, anzi protagonista, nel momento in cui lo star system si banalizza e la psicosi finisce in marmellata. Berlusconi è essenzialmente *azione*. Azione che consiste nel percorrere tutta l'oscillazione, e nell'incarnare tutte le fasi (in senso sia discendente che ascendente), del processo di banalizzazione televisiva dei miti pop: dal grande al piccolo, dal lontano al vicino, dal verticale all'orizzontale, dal *super* al *normal*. E ritorno, senza soluzione di continuità. Berlusconi indossa tutte le possibili maschere che separano la figura dell'uomo eccezionale da quella dell'uomo comune, per ottimizzare e dilatare al massimo la logica del marketing. Per fare del marketing un'opera d'arte totale, si potrebbe dire, se non fosse che il segreto di questa operazione è appunto che l'opera d'arte è sempre anche un'operetta, una *soap opera*, più precisamente un *reality show*.

**Per la prima volta il sogno collettivo di Hollywood si mescolava all'immaginazione privata dello spettatore televisivo iperstimolato degli anni 60. A volte qualcuno mi incita a scrivere un seguito di *La mostra delle atrocità*, ma ormai la nostra percezione della fama è cambiata. [...] Si è verificata una sorta di banalizzazione della celebrità: oggi la fama che ci viene offerta è istantanea, pronta per l'uso, e ha il potere nutritivo di una zuppa**

**in scatola. Le serigrafie di Warhol mostrano questo processo in atto. I suoi ritratti di Marilyn Monroe e di Jackie Kennedy sottraggono alla vita di queste donne disperate la loro tragedia, e la sua tavolozza lucida e brillante le restituisce al mondo innocente dei libri colorati per bambini (Ballard 1970 e 1990, 26).**

L'unica differenza è che mentre le serigrafie di Warhol si limitano a mostrare il processo di banalizzazione in atto, Berlusconi è la viva incarnazione di tale processo. Come se le opere di Warhol, a un certo punto, si fossero staccate dalle pareti e, continuando a proliferare, avessero cominciato a respirare e ad andarsene in giro nelle stanze del museo. In confronto al *Leviatano* di Hobbes, Berlusconi è una matrioska animata il cui cuore batte all'unisono nel petto della bambola madre e in quello di tutte le bambole figlie, che com'è noto rimpiccioliscono progressivamente essendo sempre figlie di figlie. Berlusconi è la (copia della) star, ma è anche e al tempo stesso tutte le forme che punteggiano la sua curva discendente, fino al grado zero della persona assolutamente normale, il vicino di casa che racconta barzellette e si vanta delle sue avventure erotiche. L'intuizione di Warhol è che in ogni icona pop, per quanto grande e irraggiungibile, è inscritta la sua infinita moltiplicazione seriale. La quale potrebbe essere considerata come una mortifera coazione a ripetere, se non fosse che queste copie rimpicciolite e degradate mostrano una vitalità incredibile, di carattere virale. In altri termini, i ritratti di Marilyn Monroe e di Jackie Kennedy sono già intaccati da un processo di polverizzazione farsesca, per questo ogni traccia di "tragico" risulta evacuata. Il segreto della mitopoiesi pop è che le grandi icone dello *star system* tendono a scomparire, a diluirsi e a dissolversi nella folla brulicante dei piccoli super-normali. È il grande schermo (tutto sommato ancora pubblico) che esplose in una miriade di piccoli schermi (privati). È il grande divo che sfilava sulla Croisette, mentre l'armata di replicanti del Grande Fratello invade le piazze d'Italia. Il problema è che più il modello si rimpicciolisce e si degrada, più il dispositivo mitopoietico si generalizza, diventa diffuso, volatile e guadagna in efficacia. È questa la diavoleria della banalizzazione dei miti pop e del connesso sistema delle celebrità. Il mito, con tutto il suo charme salvifico o messianico, è ormai polvere fina che vola ovunque trasformandosi nel banale respiro dell'anima.

L'unica particolarità del "fenomeno Berlusconi" – il fatto di essere così ampio da offrire una specie di compendio della supernormalità – rischia tuttavia di essere fuorviante, nella misura in cui, per prenderlo sul serio, si finisce per personalizzare troppo il problema. In realtà, ciò di cui oggi si sente il bisogno, soprattutto se si vuole analizzare il rapporto tra i nuovi miti e le nuove forme di razzismo e fascismo, è un pensiero che sia in grado di fare i conti fino in fondo con la "banalità dell'anima", vale a dire con la *miniaturizzazione* dei modelli di natura mitopoietica e dei relativi processi d'identificazione. Si tratta insomma di riuscire a seguire la banalizzazione nel suo stesso processo: il divenire piccolo di ciò che è grande, il divenire prossimo di ciò che è lontano o trascendente. È probabile infatti che oggi un pensiero materialistico debba necessariamente presupporre una *fenomenologia del banale*, vale a dire *dell'infimo e del prossimo*, come mostra in modo suggestivo e inequivocabile lo scritto di Foucault *La vita degli uomini infami* (1977b; § *infra* Umberto Eco; Gilles Deleuze e Félix Guattari). Perché, certo, non si può escludere che un giorno tutte le schegge si ricompongano facendo apparire di nuovo il volto plastico di un Mito o di un Messia con la

maiuscola. Tuttavia, come avverte Ballard, è necessario comprendere che non c'è bisogno di aspettare il ritorno di ciò che è grande per avere paura. Anzi, se c'è qualcosa da temere è proprio la banalizzazione, tanto dei processi mitopoietici, quanto del razzismo e del fascismo. Da un certo punto di vista, questa banalizzazione, che ha raggiunto proporzioni gigantesche grazie al potenziale tecnologico-industriale della televisione e di internet, coincide con uno dei tratti più caratteristici della modernità: il *riformismo*. Per esempio, la riforma del diritto criminale nel XVIII secolo, voluta da intellettuali illuministi quali Cesare Beccaria o Joseph M. A. Servan, può essere considerata una strategia di banalizzazione del potere di punire, tendente, non ad annullarlo o a ridurlo, bensì a renderlo più generale, onnicomprensivo ed efficace.

Fare della punizione e della repressione degli illegalismi una funzione regolare, suscettibile di estendersi a tutta la società; non punire meno, ma punire meglio; punire con una severità forse attenuata, ma per punire con maggiore universalità e necessità; inserire nel corpo sociale, in profondità, il potere di punire (Foucault 1975a, 89).

Scopo di un'ontologia dell'attualità potrebbe essere, in questo senso, l'analisi del modo in cui il razzismo e il fascismo, a partire dal secondo dopoguerra, si sono "riformati". *La mostra delle atrocità* può essere considerato come uno dei gesti inaugurali di questa analisi, forse addirittura come una delle sue condizioni di possibilità "storiche". Quando nel 1990 Ballard dice che non potrebbe scrivere una continuazione del suo libro, a causa della banalizzazione della celebrità, sta dicendo in primo luogo che la sua operazione è stata possibile quasi *in extremis* rispetto all'affermarsi di tale tendenza. *La mostra delle atrocità* è come un gesto di ribellione in leggero anticipo sull'avvento dell'era televisiva. Una ribellione del tutto comprensibile, dal punto di vista di Ballard, perché il passaggio dalla celebrazione dell'uomo ideale (Hollywood) all'idealizzazione dell'uomo normale (tv) finisce per ammantare la realtà di un estremo residuo di aura: una puerile e generica brillantezza grazie alla quale la realtà televisiva si presenta come "più reale" della realtà stessa.

La televisione, proprio per questa sua capacità di scrutare nel dettaglio e in tempo reale – in diretta – i personaggi che vi appaiono, siano essi attori, politici o uomini comuni, offre un'idea di realtà più reale del reale, e dunque più vera del vero (Belpoliti 2009, 89-90).

A questo proposito, non si può non pensare a *Videodrome*, film nel quale David Cronenberg affida le sue profetiche visioni al personaggio di Brian O'Blivion, vagamente ispirato al sociologo canadese Marshall McLuhan di cui lo stesso Cronenberg fu allievo. Fondatore della "Chiesa Cattolica", il professor O'Blivion affida a una serie di video registrati, che continuano a uscire anche dopo la sua morte, l'annuncio apocalittico di una nuova religione universale.

Lo schermo televisivo è ormai il vero occhio dell'uomo [...]. La televisione è la realtà, e la realtà è meno della televisione (Cronenberg 1983).

Da parte sua, è come se Ballard avesse intuito che anche il surrealismo stava, in qualche modo, finendo in marmellata. Che cosa succede quando la televisione trasforma il "surrealismo" in una gigantesca industria del conformismo, del consenso e della normalizzazione? Se invece di funzionare come una sveglia e un appello alla vigilanza, il "supplemento di realtà" assolve

invece a una funzione essenzialmente ipnagogica e narcotica? Per questo Ballard – che sembra avere intuitivamente assimilato, da un lato la lezione situazionista sulla società dello spettacolo (Debord 1967), dall'altro l'invito di Eco ad aggiornare, dopo l'avvento della tv, le *Mythologies* di Roland Barthes (Eco 1961) – straccia preventivamente il velo e fa sanguinare la ferita. Prima che si richiuda senza lasciare traccia. Un ultimo sussulto di orrore prima di sprofondare nello yogurt.

***La mostra delle atrocità. Entrando nella mostra, Travis vede le atrocità del Vietnam e del Congo mimetizzate nella morte "parallela" di Elizabeth Taylor; cura l'attrice morente, erotizzando i suoi bronchi trafitti nelle verande iperventilate dell'Hilton; sogna Max Ernst, superiore degli uccelli; "Europa dopo il diluvio"; la razza umana, Calibano che dorme su uno specchio imbrattato di vomito (Ballard 1970 e 1990, 21)***

C'è qualcosa di definitivo e d'inconfutabile nella *Mostra delle atrocità*, qualcosa che dà a questo libro quasi il valore di una testimonianza storica: è la visione spietata di ciò che stiamo diventando, prima di addormentarci del tutto in ciò che diventeremo. Gli anni 60 sono gli anni del cambiamento, e il cambiamento nutre la speranza.

**Al tempo stesso, però, appena sotto la superficie scorrevano correnti più cupe. La ferocia della guerra nel Vietnam, il senso di una colpevolezza pubblica che aleggiava sull'assassinio di Kennedy, le perdite umane nella scena delle droghe pesanti, il pervicace tentativo della cultura dell'intrattenimento di ricacciarci nell'infanzia [...]. Nei film tipo *Mondo cane* era solo la nostra volontaria complicità che rendeva possibile quest'offuscamento della verità e della realtà, e la stessa strada prendevano i media, l'intero panorama dei media, e i politici e gli ecclesiastici. Contava solo la celebrità. Se negare Dio rendeva famoso un vescovo, che altro poteva fare il poverino? Lo negava (Ballard 2008a, 194).**

Nel 1973 esce *Crash*. Dopo l'apnea sperimentale, Ballard riprende uno dei principali filoni della *Mostra delle atrocità* – le nozze tra sessualità e incidenti automobilistici celebrate in nome del culto psicopatico della celebrità – dando vita a un'opera dall'aspetto nettamente più convenzionale. Dietro le consuete apparenze del romanzo si cela tuttavia una sorpresa, come nel proverbiale cavallo di Troia. *Crash* inaugura infatti per Ballard la stagione di una SF intesa come visionaria anatomia del presente, attraverso un attacco frontale e senza esclusione di colpi nei confronti delle censure che avvolgono il problema della "violenza". Si tratta di un'operazione dalla forte carica desublimatoria: «L'incursione di mille bombardieri sulla realtà» che manda in frantumi la corazza idealistica all'interno della quale gli uomini amano dissimulare il loro tenebroso immaginario (ivi, 195). Ballard incide l'involucro a rasoiate lasciando defluire un denso effluvio di allucinazioni sessuali che stridono sull'asfalto come brandelli di carne e lamiera. Collocato nel punto d'innesto tra il sesso e la morte, *Crash* è l'erotismo tragico di Bataille impiantato e fatto proliferare nell'universo pop di Warhol (il quale, oltre a dipingere le star, tra il 1962 e il 1963 realizza la serie *Death and Disaster*, di cui fanno parte diverse opere basate su foto di incidenti stradali: *White Car Crash*, *Orange Car Crash*, *Green Burning Car* ecc.).

## La prigione del mondo perfetto

Non si può attaccare l'idealismo senza rovesciare le gerarchie che organizzano il rapporto tra ciò che sta in alto e ciò che sta in basso (§ *infra* "Tutto si divide!"). Nel caso di Ballard, la psicoanalisi e il surrealismo offrono una solida base per realizzare questo rovesciamento. Nel *Disagio della civiltà*, Freud aveva diagnosticato la nevrosi dell'uomo moderno trovandone la principale causa nell'incapacità di assegnare un posto alle pulsioni sessuali e all'aggressività, considerate alla stregua di semplici materiali di scarto o di caratteri recessivi (Freud 1929). Il mondo ideale si presenterà dunque come un luogo dal quale saranno banditi questi retaggi ancestrali, sepolti come resti fossili della notte animalesca da cui sbocciarono la coscienza e la ragione umane. Ma il corpo resiste, e negli anni 60 del XX secolo diventa l'avamposto di una riscossa dell'energia libidinale contro le istanze oscurantiste e repressive della società borghese.

Il sogno che, tra la Prima Guerra mondiale e l'avvento del fascismo, aveva ammaliato le frazioni più utopiste d'Europa – la Germania di Wilhelm Reich e la Francia dei surrealisti – era ritornato per infiammare la realtà stessa: Marx e Freud illuminati dalla stessa incandescenza (Foucault 1977c, 133).

Avvicinandosi ai romanzi di Ballard degli anni 70, non si può non tener conto di questo clima nel quale la liberazione sessuale si presenta come uno dei principali vettori della rivoluzione sociale. Solo presupponendo una simile atmosfera è possibile spiegare l'incredibile coincidenza – sia temporale che tematica – tra il romanzo di Ballard *Il condominio* e il film di Cronenberg *Il demone sotto la pelle*. È vero infatti che tra i due artisti esiste una certa affinità, la quale si rivelerà più tardi, prima con la trasposizione cinematografica di *Naked Lunch* di Burroughs e poi, soprattutto, con quella di *Crash* (Cronenberg 1991; 1996). Tuttavia, nel caso di queste opere apparse simultaneamente nel 1975, tra le quali non sembra esservi alcun legame diretto, l'impressione è che Ballard e Cronenberg, più che trarre ispirazione l'uno dall'altro, si siano divertiti a "plagiarsi" a vicenda. In realtà, come talvolta succede, devono aver semplicemente sognato lo stesso sogno (o lo stesso incubo). Il film di Cronenberg – originariamente intitolato *The Paradise Murders*, poi *Shivers* (mentre negli USA sarà distribuito con il titolo *They Came from Within*) – comincia con un facsimile di spot commerciale nel quale viene reclamizzato un lussuoso residence chiamato l'Arca di Noè (*Starline Island*).

Salve, mi chiamo Ronald Merrick e il mio compito è quello d'invitare anche voi a entrare nell'Arca di Noè. È un'Arca di gran lusso, un complesso residenziale unico al mondo ideato per difendervi dalla contaminazione e dai pericoli della città. Qui in quest'isola tutta vostra nel mezzo del fiume, niente inquinamento, niente violenza, aggressioni, delitti, immoralità. La città è vicina, ma la sua vita corrotta e corruttrice in tutti i sensi sarà sempre lontana da voi. Lasciate qui, insieme alla vostra auto, tutte le tensioni e le preoccupazioni, tutti i lati negativi dell'esistenza. E un grande parcheggio esterno accoglierà tutti gli ospiti che verranno a raggiungervi in quest'oasi. Una volta arrivati, molti non vorranno più lasciarla. Potremo sistemare adeguatamente anche loro, le possibilità non mancano, anche se, certo, non potrà contenere tutti. I più moderni ritrovati della scienza e della tecnica vi faranno sentire in quest'Arca come su un'astronave, ma dalle finestre spalancate. La nostra piscina olimpionica riscaldata funziona in tutte le ore del giorno e l'impianto di depurazione sterilizza l'acqua del fiume. I migliori esperti internazionali hanno ideato e costruito il nostro terreno da golf. E se preferite il tennis, non avrete che da scegliere tra i nostri campi accessibili giorno e notte. Vi troverete in un moderno paradiso terrestre. La nostra Arca di Noè rimarrà stabilmente ancorata a una vita di verità e di bellezza che sarà la vostra nuova vita. Qui troverete tutto: un ristorante con servizio negli appartamenti, un supermercato dotato di specialità internazionali, boutique, *drugstores*, servizi di lavanderia, stileria e inceneritore di rifiuti. E non dimenticate i nostri gabinetti medici e di analisi, in cui troverete un'assistenza sanitaria a livello

delle grandi cliniche da parte di illustri specialisti. Il mondo migliore che sognavate è qui, pronto per accogliervi. Non rinunciate a un'esistenza veramente a misura d'uomo (Cronenberg 1975).

Il progetto di edificare un nuovo paradiso terrestre dal quale risulti bandita qualsiasi minaccia alla vita, alla salute, al benessere e alla sicurezza dei cittadini, è l'ultima manifestazione di un sogno propriamente "biopolitico" che le società moderne hanno coltivato a partire almeno dal XVIII secolo (Foucault 1976; 1976a; Di Vittorio 2006d; § *infra* Michel Foucault), e che ha dato luogo ai grandi dispositivi statali di gestione dei fenomeni biologici e patologici delle popolazioni: *Medizinische Polizei*, *Hygiène Publique*, *Social Medicine*. Su questo terreno, è emersa una nuova arte di condurre gli uomini, che possiamo definire *management medico-politico* e che, all'indomani della Rivoluzione francese, ha visto gli psichiatri alienisti imporsi come una delle prime figure manageriali nel senso moderno, ossia politico, del termine (Castel 1976; Di Vittorio 2007). La funzione storica del management medico-politico è di aver costituito, per così dire, un ponte tra la guida spirituale delle anime – il cosiddetto "pastorato" cristiano – e il governo politico della materialità, al tempo stesso, biologica ed economica delle popolazioni. In tal senso, si potrebbe considerare l'igienismo e, più in generale, la gestione medico-politica della salute e della biologia umana come una sorta di "religione secolare" del mondo moderno (La Berge 1992; Fassin 2001). Com'è noto, il sogno biopolitico, dopo aver partorito il razzismo contro gli anormali e la caccia ai degenerati in quanto strategie necessarie al miglioramento della specie (Foucault 1997), sfocerà nell'incubo nazista con i suoi programmi di eutanasia selvaggia e lo sterminio. Tuttavia, è altrettanto noto che un movimento eugenetico attecchì anche in un paese liberale e democratico come gli Stati Uniti, dove nei primi decenni del secolo scorso furono promulgate legislazioni per la sterilizzazione coatta di ritardati, alcolisti, criminali abituali, poveri e alienati. Inoltre, sebbene il giudizio della storia condanni in modo irrevocabile l'eugenetica, negli ultimi trent'anni il discorso genetico ha acquistato un'importanza crescente, non solo nella ricerca scientifica e nella pratica medica, ma anche negli orientamenti etici e nelle strategie politiche. Le ricerche e le sperimentazioni sui geni si giustificano sempre sulla base di una promessa terapeutica: curare tutte le malattie che restano «avvolte da fantasmi di disperazione» (Canguilhem 1989, 20). Tuttavia, dietro l'aura umanitaria che avvolge come una corazza il discorso genetico, è difficile non scorgere la regola neoliberale del "massimo possibile" per il miglioramento del proprio *capitale umano* (Foucault 2004a; Lemke 2006; 2006a). In effetti, il neoliberalismo – con il suo culto di una performance al tempo stesso biologica ed economica – ha dato un nuovo impulso al sogno di una "vita di verità e bellezza", con la sola differenza, però, che la biopolitica non è più il programma coercitivo di uno Stato autoritario, bensì il progetto autonomamente scelto da individui apparentemente autonomi. Come vedremo grazie all'analisi dei romanzi di Ballard, una delle principali differenze tra il vecchio e il nuovo fascismo è proprio questa: ciò che una volta veniva accettato per necessità, obbedienza o condiscendenza, ora viene praticato in modo volontario, spontaneo e gratuito, un po' come si pratica un *hobby*. La biopolitica, nella fattispecie, è diventata "d'elezione" (nella stessa accezione in cui parla per esempio di patria o di lingua d'elezione): se una volta era lo Stato a farsi carico di proteggere la società debellando i focolai d'impurità e anomalia che la minacciavano dall'interno, oggi sono gli stessi individui a voler eventualmente optare per l'evacuazione di un gene difettoso o di un comportamento indesiderato dalla propria vita. E

c'è sempre qualcuno pronto a motivare gli individui facendoli sentire parte di un gruppo o di una comunità, a partire dalla condivisione della stessa finalità "terapeutica": il miglioramento delle proprie *prestazioni bio-psico-economiche*.

Se dunque il sogno biopolitico ha una lunga storia, nella versione propostaci a metà degli anni 70 da Ballard e Cronenberg esso ha già assunto le vesti kitsch e piccolo borghesi del mondo neoliberale con i suoi *tycoons* ricoperti d'oro. Il residence presentato da Mr. Merrick all'inizio del film di Cronenberg è il paradigma di una rivoluzione del comfort che assumerà l'aspetto di un'inarrestabile secessione delle classi dirigenti verso isole abitative depurate da ogni genere d'insalubrità: "Niente inquinamento, niente violenza, aggressioni, delitti, immoralità". Luoghi asettici e tendenzialmente auto-sufficienti, paradisi autarchici nei quali la tecnologia è posta al servizio del benessere e della sicurezza dei cittadini, isole di socialità al riparo da ogni forma di aggressività e di violenza: basti pensare che il guardiano dell'Arca di Noè possiede una pistola che non ha mai dovuto estrarre dalla fondina. Questo tema architettonico e urbanistico si ritrova nei romanzi di Ballard in modo costante, quasi ossessivo. Se Ballard e Cronenberg sognano questi "iperluoghi" alla metà degli anni 70, ebbene c'è qualcuno che i *supercondomini* ha già cominciato a idearli, progettarli, costruirli e pubblicizzarli. Qualcuno come Silvio Berlusconi: il messia di Milano Due.

Milano Due (abbreviato MI2) è un centro residenziale costruito nel comune di Segrate (MI). La società *Edilnord*, appartenente al Gruppo *Fininvest* di Silvio Berlusconi, ne iniziò i lavori nel 1970, per completarli nel 1979. Il quartiere è stato interamente progettato dagli architetti Giancarlo Ragazzi, per la parte architettonica, ed Enrico Hoffer, per quella paesaggistica. Milano Due in realtà si può descrivere come un indipendente quartiere modello, a misura di pedone e di bambino: i ponti pedonali permettono di evitare qualsiasi attraversamento del traffico. Il laghetto, le strutture scolastiche, il parco-giochi e lo Sporting Club completano il quadro. [...] Grazie al fatto di essere un "supercondominio" e alla presenza di un sistema di distribuzione dei canali televisivi via cavo (per evitare le antiestetiche antenne), nel 1974 nacque grazie a Giacomo Propperzj (futuro sindaco di Segrate) una piccola tv via cavo, *Telemilanocavo*. In seguito l'emittente, rilevata da Silvio Berlusconi, diventerà prima *Telemilano 58* (58 era il numero della frequenza utilizzata per trasmettere), poi *Canale 5*, dell'allora *Fininvest*. Molti spot e promo di programmi televisivi vengono girati con lo sfondo del laghetto... (da "Wikipedia").

Dettaglio non trascurabile: l'impero mediatico sorge nel bel mezzo del sogno biopolitico di un habitat perfetto (e fa quasi sorridere pensare che Canale 5 sia stato all'inizio una piccola emittente che affrontava i problemi condominiali attraverso la viva voce dei "coloni" di Milano Due). Casualità o disegno della Provvidenza, proprio a Segrate, in corrispondenza dell'ingresso nord di MI2, viene inaugurato nel 1971 l'Ospedale San Raffaele. Secondo il fondatore Don Luigi Verzé – presidente della Fondazione Centro San Raffaele del Monte Tabor, alla quale fa capo inoltre l'Università Vita-Salute San Raffaele di cui è anche il rettore – la *missione spirituale* dell'uomo non si distingue sostanzialmente dalla sua *sopravvivenza biologica*. «È come se fossimo la clonazione di Dio, noi siamo il percorso di un neurone di Dio... Il dna va oltre l'aspetto biologico... La stirpe umana è il processo di cellule neuroniche dal pensiero purissimo... La croce è alla base del dna e significa che il mio dna non è tale se non porta in sé quello di Dio, che permette di elevarci oltre ogni limite» (Nicoletti 2009, 209-210). La realtà è sfuggita di mano alla fantascienza, con buona pace dei nostri più allucinati beniamini. Altro che fruste ripetizioni del cliché dello scienziato pazzo, qui siamo in presenza di un delirio idealistico in carne e ossa, fatto di soldi e mattoni veri. Che cosa avrebbero detto Ballard e Cronenberg trovandosi a passeggiare in questo network celestiale di supercondomini e superospedali nel quale si

fabbrica la supervita del futuro? Che cosa avrebbero provato vedendo una croce sormontata da una doppia elica del dna che si protende nel cielo, nascosti all'interno di una cupola più alta del Duomo di Milano e più larga di San Pietro che sembra pronta a decollare da un momento all'altro? Oppure confusi tra la gente che fa shopping nella "Galleria delle Botteghe", primo esempio in Italia di centro commerciale situato all'interno di una struttura ospedaliera? Probabilmente sarebbero impalliditi, ammutoliti. Troppo, anche per dei visionari come loro. Fatto sta che, dagli anni 70 a oggi, Berlusconi e Don Verzé non hanno smesso d'intrecciare i loro sogni, e oggi il primo promette in campagna elettorale la vita di 120 anni che il secondo prova a costruire in laboratorio. Uno dei programmi che devono condurre a questa versione aggiornata del superuomo – forse la più prosaica nonostante i mistici tentativi di nobilitarla – prevede la possibilità d'inserire un microchip sotto la pelle delle persone per una sorveglianza senza limiti né di tempo né di distanza del loro stato di salute. L'idea è d'intervenire, non solo a livello delle patologie, ma anche degli stili di vita e dei comportamenti, al fine d'implementare un ethos biologicamente efficace, ottimizzando il benessere psicofisico dei cittadini. L'ultima frontiera del cyborg è la creazione di un habitat tecnologicamente sensibile, all'interno del quale il soggetto possa acquistare consapevolezza di quale sia il modo migliore di nutrirsi, relazionarsi, curarsi. Perché, non diversamente da qualsiasi *reality show* che si può incontrare oggi in tv, l'imperativo è sempre e soltanto quello di "sopravvivere". Anche se, in questo caso, la conservazione del corpo sembra propedeutica alla salvezza dell'anima.

La vita è il più grande dono di Dio e su di noi incombe l'obbligo di rispettarla e conservarla sana il più a lungo possibile. Oggi già possiamo contare su un allungamento medio dell'esistenza di tre mesi ogni anno (L. Verzé in Nicoletti 2009, 212).

Parola di Don Verzé. È vero, Ballard e Cronenberg sono stati scavalcati dalla realtà. Questo però non vuol dire che le loro visioni siano inutili. Al contrario. Esse mostrano il lato oscuro di questo luminoso programma idealistico: "Sequitateci, avrete una vita sana, lunga e sicura". Bisogna cominciare a chiedersi seriamente se in questa pretesa non si celi una nuova forma di fascismo, che chiameremo forse "biofascismo". Un caso come quello di Eluana Englaro – con il reiterato rifiuto di accettare le sentenze della magistratura, l'ospedale presidiato dagli *squadroni della vita*, il premier Berlusconi che minaccia d'intervenire con un decreto affinché non venga sospesa la nutrizione artificiale della ragazza in stato vegetativo da 17 anni – corrobora la nostra ipotesi. Certo, fa venire la pelle d'oca – "vivere per decreto governativo" – ma è solo la punta dell'iceberg. In tal senso, non è comunque un caso che la "resistenza" a questa nuova forma di fascismo provenga da quello che Ballard chiama *Inner Space*, e assuma l'aspetto, nel film di Cronenberg, di un'epidemia provocata dalla diffusione, nel paradiso biopolitico, di un parassita in grado di risvegliare gli istinti sessuali più segreti e brutali. Dopo il ritrovamento di due cadaveri in un appartamento del complesso residenziale – quelli di una ragazza e del prof. Hobbes, uno scienziato geniale impegnato in strani esperimenti –, alcuni inquilini si rivolgono al medico denunciando fastidiosi gonfiori localizzati nel ventre. Grazie a un collega che era stato vicino al prof. Hobbes, il medico dell'Arca di Noè, Roger St. Luc, viene a conoscenza dei lavori in cui era impegnato lo scienziato. La sua idea di base era che, in alternativa al tradizionale trapianto di organi, si potessero creare dei parassiti in grado di assolvere la funzione degli organi malati o difettosi. Che cosa

accadrebbe, per esempio, se innestassimo un parassita capace di supplire a un rene difettoso? Facile: avremmo «un eccellente parassita al posto di un pessimo rene». Scartabellando tra le carte, il collaboratore ritrova infine alcuni appunti nei quali lo scienziato enuncia la sua filosofia (non dimentichiamo che si chiama Hobbes!) e li comunica telefonicamente a St. Luc.

Ho sfogliato gli appunti del dottor Hobbes e sono arrivato a questa conclusione... Hobbes ha fregato tutti... Credeva che l'uomo fosse un animale che pensa in modo eccessivo, una bestia troppo razionale che ha perso contatto con il suo corpo. Così l'uomo si sarebbe snaturato indebolendo i suoi poteri di difesa e di offesa. Hobbes voleva potenziarli con un parassita che fosse una combinazione di forza afrodisiaca e stimolante di ogni altro istinto, in modo da far vivere gli uomini in una continua ebbrezza senza freni (Cronenberg 1975).

Troppo tardi: il parassita si è ormai moltiplicato penetrando nei corpi di tutti gli abitanti del residence. Uomini e donne, anziani e bambini, nessuno viene risparmiato dall'impetuoso, irrefrenabile rigurgito di energia libidinale che si trasforma presto in follia collettiva. Il paradiso mostra il suo rovescio infernale, e quando anche il dottor St. Luc viene contaminato, tutta la serena e distaccata socialità del condominio finisce in una formidabile orgia in piscina (forse una parodia *ante litteram* dei festini simil-hollywoodiani che di lì a poco avrebbero invaso i sogni degli yuppie di tutto il mondo...). Semplici coincidenze? Una semplice coincidenza il fatto che, sotto la pelle, al posto di un microchip incaricato di vegliare sul benessere dei cittadini, ci sia invece un diabolico parassita che apre la porta ai più tenebrosi e deleteri miasmi dionisiaci? Il dottor Hobbes contro Don Verzé. La sfida è lanciata da tempo. Perché il sulfureo scienziato del *Demone sotto la pelle*, che guarda caso si chiama Hobbes, non fa altro che prendere sul serio la diagnosi effettuata da Freud nel *Disagio della civiltà*, il più "hobbesiano" dei testi freudiani, provando a sperimentare una possibile terapia. Se il male di cui soffre la nostra società è di non riuscire a trovare un posto al proprio "male" – alle pulsioni sessuali e all'aggressività considerati come semplice materiale di scarto da eliminare nel modo più rapido ed efficace – ebbene proviamo a trovargli finalmente un posto! La cura del dottor Hobbes consiste nel reiniettare nel corpo sociale le stesse "tossine" dalle quali, nel suo delirio idealistico, essa immagina di potersi liberare in modo totale e definitivo. Sebbene in una forma rovesciata e paradossale, questo tipo di soluzione denuncia un aspetto estremamente importante per cogliere fino in fondo il senso e la portata della cosiddetta biopolitica. Significa infatti che il corpo sociale esperisce se stesso come una sorta di *comunità terapeutica*: un insieme di individui che deve costantemente provvedere al proprio benessere (alla propria salvezza), approntando di volta in volta strategie e modalità d'intervento il cui successo è direttamente proporzionale al riconoscimento e alla condivisione, da parte di ciascun individuo, della loro finalità terapeutica. Questa visione per così dire "sociologica" della biopolitica – intesa come comunità terapeutica generalizzata e permanente – è un'altra costante della narrativa di Ballard. Come nel caso del *Demone sotto la pelle*, questo particolare punto di vista sulla società viene ottenuto attraverso un sistematico "ribaltamento" della logica della comunità terapeutica: peggio stanno gli individui – nel senso del loro essere permeabili alle diverse pulsioni "negative" – più la comunità si cura, e magari guarisce. Come vedremo, questo ribaltamento ha un grande potenziale euristico, in particolare rispetto al problema delle nuove forme di razzismo e fascismo che ci interessa approfondire.

**Dieci anni fa [l'intervista risale al 1982, ndr.] la Mercedes mi regalò un**

**viaggio in Germania. Celebrava il centenario dell'invenzione di Benz, o forse della prima vettura da lui prodotta, un festeggiamento con i fiocchi. Una interminabile carovana di auto d'epoca partì da Bremerhaven, all'estremo nord della Germania, e si spinse a Stoccarda, dove producono le VW. [...] Procedemmo lungo stradine di provincia ai 40 all'ora, di modo che riuscii ad avere un'impressione esauriente. Ebbi una folgorazione spaventosa: capii che se avessi dovuto indicare come sarebbe stato il futuro, non sarebbe stato come New York o Tokyo o Los Angeles o Rio de Janeiro. Il futuro sarebbe stato come la periferia di Düsseldorf ultramoderna, con le Bmw e le barche dietro ogni cancello, ogni giardino e ogni casa consoni all'ideale della classe media. Strade immacolate – non c'era un mozzicone –, immacolati la scuola dall'architettura modernista e il centro acquisti. Un paradiso consumista: non c'era una foglia fuori posto, anche una foglia portata dal vento è un segnale di troppa libertà! Conturbante, agghiacciante (Ballard 2008, 84).**

Il futuro sarebbe stato come un'enorme Milano Due, o come una serie di città-satellite e di sobborghi collegati in una periferia senza fine, nella quale avrebbe regnato un «Nuovo Puritanesimo», una nuova forma di *igienismo* totalmente votata al culto della vita, della salute e della sicurezza (ivi, 65-66). Ecco la scoperta che fa rabbrivire Ballard agli inizi degli anni 70, e che si porterà dentro come un'ombra sinistra fino alla fine della sua vita.

**C'è una certa logica che conduce a queste immacolate periferie. E sono così terrificanti perché rappresentano la morte dell'anima. E io pensavo: «Mio Dio, il pianeta si sta trasformando in questa galera»... (ibidem).**

Ballard scopre la prigione del mondo perfetto. Promesso e messo in opera da un idealismo di tipo biopolitico, il paradiso terrestre dell'era neoliberale è una gabbia dorata nella quale lo sterminio sistematico delle anime viene surrogato attraverso il consumo di merci e la produzione di benessere psicofisico.

**In quei giorni la Baader-Meinhof – dovrete conoscerla, era una banda armata di estrema sinistra – assaltava banche, faceva attentati contro militari americani ecc. Erano dei marziani, nessuno li comprendeva. Quelli che si davano a questa "assurda violenza" erano ragazzi di buona famiglia, rampolli ben educati e ben istruiti di famiglie relativamente ricche. Nessuno li comprendeva. Ma all'improvviso capii, Cristo, certo che li capii. Se sei cresciuto in uno di questi posti, dove non c'è mai niente in disordine, dove sono ancora tanto scossi dall'esperienza della guerra e del nazismo che non si sono fermati di fronte a nulla affinché tutti fossero felici, e ogni bambino a scuola o all'asilo non manca mai di niente, per evitare devianze o l'insorgere di turbative... se ti trovi in questo tipo di mondo, senza una vera libertà dello spirito, l'unica libertà che ti rimane è la follia. Lo ripeto, in un mondo troppo ragionevole, la follia è l'unica libertà (Ballard 2008, 84; cors. nostro).**

In questi passaggi di un'intervista rilasciata nel 1982, si trova il motivo conduttore di una serie di romanzi che sembrano collegati fra loro in modo quasi programmatico: *Il condominio* (1975), *Un gioco da bambini* (1988),



*Cocaine Nights* (1996), *Super-Cannes* (2000) e *Regno a Venire* (2006). Riprendendo un'intuizione risalente a dieci anni prima, è come se in questa intervista Ballard si lasciasse sfuggire un pensiero a voce alta. L'importanza di tale riflessione è pari agli equivoci cui può dare adito. A seconda di come la si consideri, può sembrare un'implicita giustificazione della "follia" terrorista, ovvero una sua condanna senz'appello. In realtà, qui Ballard non intende affatto esprimere un qualsiasi tipo di giudizio sulle esperienze di lotta armata. È sua intenzione invece riportare un'impressione che ha avuto per lui la forza imperativa di un'evidenza: "Qui sta nascendo un nuovo tipo di fascismo". Ballard coglie soprattutto l'oscuro gesto di resistenza al biofascismo, e cerca di analizzarlo da vari punti di vista nel tentativo di sviscerarne tutte le possibilità, senza per questo sentirsi obbligato a prendere posizione a favore dell'una o dell'altra, o ad esprimere giudizi morali. Il sogno neoliberale di un mondo sano, opulento e sicuro nel quale dovrà nascere un nuovo umanesimo, si traduce di fatto nell'emergere di un management in grado farsi carico, contemporaneamente, della gestione medica, economica e politica degli uomini. Un *supermanagement*, quindi, che ha la pretesa di gestire tutti gli aspetti dell'esistenza, anche le foglie che cadono e le mosche che ronzano. Un management che a questo punto potremmo definire totalizzante, se non addirittura totalitario. In un certo senso, è comprensibile che si tenti di evadere dalla prigione di un mondo così perfetto. Un mondo dove ogni minimo particolare viene sorvegliato e regolato per il bene dei cittadini (Di Vittorio 2006d). Ed è probabile che il primo gesto di ribellione contro questo mondo sarà politicamente "informe" (non presupponendo il "soggetto" che potrebbe invece emergere come effetto di un più ampio processo storico e politico). Non avrebbe quindi alcun senso porsi nei confronti di tale gesto con la pretesa di giudicare a priori se sia di destra o di sinistra. Bisogna invece tener conto del fatto che simili gesti di rifiuto o di ribellione sono come "lettere" che continuano ad essere inviate dalle viscere del corpo sociale. Sono rigurgiti, sintomi o lapsus politici che spesso non trovano altri destinatari all'infuori di coloro che sono unicamente interessati o alla loro manipolazione o alla loro strumentalizzazione (Action30 2008). Al di là degli aspetti ideologici contenuti nell'intuizione di Ballard, è dunque la sua forza bruta che ci interessa. Si tratta di una diagnosi che fende il tempo e sembra applicarsi meglio alla situazione attuale che a quella degli anni 70.

**Ecco cosa sta per accadere. Per questo le periferie m'interessano, perché vedi accadere il futuro. Lì ti devi svegliare al mattino e devi decidere di compiere un atto deviante o antisociale, perverso, foss'anche prendere a calci il cane, per poter affermare la tua libertà... (Ballard 2008, 85).**

### Razzismo per normali

Come si evince dal titolo, il vero protagonista del romanzo *Il condominio* (*High-rise*) è il luogo in cui viene ambientato: un lussuoso complesso residenziale del tutto analogo a quello in cui si svolge il film di Cronenberg. È come se Ballard avesse sentito il bisogno d'immergersi completamente nell'habitat nel quale prende corpo il sogno del mondo perfetto e dove la comunità può trasformare i propri fantasmi in strategie di resistenza e di sopravvivenza. La biopolitica è prima di tutto una scena, definita da una serie di elementi architettonici e urbanistici, all'interno della quale la storia nasce

e si sviluppa. Vi è quindi una corrispondenza perfetta tra *Il demone sotto la pelle* e *Il condominio*. L'unica differenza è che per descrivere lo scatenamento pulsionale attraverso cui la comunità prova a curare se stessa, Ballard non ha bisogno di ricorrere all'immagine *splatter* di un parassita a forma di pene che se ne va in giro allegramente infilandosi nel primo corpo che capita. Il supercondominio di Ballard è un grattacielo di vetro e cemento, alto quaranta piani e con mille appartamenti, situato in una zona residenziale di Londra: «Una piccola città verticale, con i suoi duemila abitanti inscatolati nel cielo» (Ballard 1975, 9). Costruito secondo le tecnologie più avanzate, il grattacielo è pensato per soddisfare le esigenze di una popolazione omogenea di agiati professionisti: avvocati, medici, fiscalisti, docenti universitari, pubblicitari, piloti d'aereo, tecnici cinematografici. Al decimo piano si trova una galleria dotata di vari servizi: supermarket, banca, parrucchiere, piscina con palestra, scuola materna, enoteca. Più in alto, al trentacinquesimo piano, c'è un'altra piscina, una sauna e un ristorante. L'idea è che si debba lasciare il condomino solo per recarsi al lavoro, e che una volta tornati a casa e parcheggiata l'auto non si debba più sentire il bisogno di uscire. Presto, tuttavia, anche l'attività professionale perderà d'interesse e si svuoterà di senso. Gli abitanti lasceranno il condominio di rado e con riluttanza: rinchiusi in una prigione senza muri, vittime di una cattività quasi volontaria, come nell'*Angelo sterminatore* di Luis Buñuel (1962).

L'architetto Anthony Royal – installato come un sovrano all'ultimo piano del grattacielo di sua progettazione – ha sempre nutrito una passione, oltre che per l'architettura, per gli zoo. Ne ha disegnati diversi nel corso della sua vita, uno dei quali, ironia della sorte, «era una struttura a torre, dove gli uccelli sarebbero stati liberi di spostarsi in quei settori di cielo che erano poi la loro vera casa» (Ballard 1975, 88).

**Royal detestava quella ortodossia degli intelligenti. Quando andava in visita negli appartamenti dei suoi vicini provava una repulsione fisica per le linee delle loro caffettiere d'autore, per l'insieme ben modulato dei colori, per il buon gusto e l'intelligenza che, come Mida, avevano trasformato tutto ciò che c'era in quelle case in un perfetto connubio tra funzione e design. In un certo senso, erano le avanguardie degli agiati e colti proletari del futuro, inscatolati in quegli appartamenti carissimi con i loro arredamenti eleganti, le loro intelligenti sensibilità e nessuna possibilità di fuga (ivi, 89).**

Come gli uccelli del suo zoo, gli abitanti del condominio sono liberi di svollazzare in porzioni di cielo inscatolato. Un cielo che somiglia a una prigione, o a una specie di santuario, governato da precisi codici estetici e igienici i quali evocano, a loro volta, fantasmi di profanazione e di fuga.

**Royal avrebbe fatto qualsiasi cosa per una decorazione volgare sulla cappa del caminetto, per una tazza del gabinetto non proprio candida, per un segnale di speranza. Grazie a Dio alla fine stavano riuscendo a evadere da quella prigione foderata di pelliccia (ivi, 89-90).**

Il grattacielo garantisce «protezione e sicurezza»; il grattacielo è un'oasi tecnologica nella quale bellezza e funzionalità convivono armoniosamente; il grattacielo è un baluardo contro il cattivo gusto, la sporcizia e la miseria, ossia contro tutto ciò che si oppone al sogno di una vita perfetta. Ma la vita

perfetta è una gabbia d'oro nella quale è preclusa persino la possibilità di ammalarsi. Ed è precisamente di questa impossibilità che gli abitanti del grattacielo soffrono e, in definitiva, si ammalano. È sufficiente allora un black out elettrico perché si scateni una spirale apocalittica, la quale viene però vissuta come una via di fuga e una speranza di salvezza. I lumi della civiltà si sono spenti per un attimo ed ecco riaffiorare dalle profondità della storia, come un getto di petrolio, il corteo nefasto delle pulsioni represses e dell'aggressività. Rapidamente, il grattacielo si trasforma in un'isola dei dannati, uno spazio separato dal mondo circostante, un frammento di stato di natura volato non si sa come nel XX secolo e nel quale una serie di clan rivali si affrontano selvaggiamente, in un lotta di puro prestigio lungo la verticale che divide i piani alti dai piani bassi.

**Mi hanno buttato addosso un secchio di urina, oggi pomeriggio. Se va avanti così potrei prendere la clava io stesso. Ma è un errore pensare che stiamo tutti spostandoci verso uno stato di felice primitivismo. Qui il modello non sembra essere il buon selvaggio, piuttosto, direi, il nostro sé post-freudiano e nient'affatto innocente, violentato da un'educazione all'evacuazione troppo indulgente, dalla devozione per il nutrimento al seno dall'amore genitoriale... Una miscela ovviamente più pericolosa di qualsiasi cosa abbiano dovuto sopportare i nostri antenati vittoriani. I nostri vicini hanno tutti avuto un'infanzia che più felice non si poteva, ma sono comunque arrabbiati. Forse è perché non hanno mai avuto la possibilità di diventare dei perversi... (ivi, 119).**

La prigione dell'uomo post-bellico è una mamma amorevole che non ti rimprovera nemmeno quando te la fai addosso di proposito. Lo stato di natura non si presenta più come la premessa, bensì come l'ultima conseguenza, sicuramente inaspettata, del processo d'incivilimento della specie umana. Ecco allora emergere un nuovo tipo d'uomo, covato nel laboratorio verticale del condomino come un florido germoglio le cui radici affondano però nell'inferno. L'uomo di fine millennio è freddo, controllato, insensibile, emotivamente asettico; eppure, proprio questa "neutralità" psicologica e affettiva, unita alla possibilità di delegare completamente al grattacielo il compito di preservare la sicurezza della struttura sociale, gli consente di «rimuovere anche la necessità di reprimere tutti i comportamenti antisociali», e lo lascia perciò libero di «sperimentare ogni impulso deviante o capriccioso» (ivi, 40). Rimossa la necessità stessa della rimozione, l'uomo nuovo del grattacielo è un collettore dove scorre una corrente impetuosa d'istinti che sfocia poi in comportamenti aberranti quali l'incesto, la tortura e l'omicidio. Il grattacielo si trasforma così in un «vaso di Pandora» i cui mille coperchi sono aperti tutti verso l'interno (ivi, 39).

**Al sicuro nella conchiglia del grattacielo, come passeggeri a bordo di un aereo con il pilota automatico, erano liberi di comportarsi in qualsiasi modo volessero, di esplorare le pieghe più oscure della propria personalità. Per molti versi, il grattacielo era il perfetto modello di tutto ciò che la tecnologia aveva fatto per rendere possibile l'espressione di una psicopatologia autenticamente "libera" (ivi, 40-41; cors. nostro).**

In un mondo biopoliticamente perfetto, l'unica libertà rimasta sembra risiedere in una qualche forma di follia. Nessuna visione ottimistica in questo

tipo di considerazione, lontana anni luce dallo stereotipo della follia come autentica espressione della libertà umana. Si tratta al contrario di un grido d'allarme. È la visione lucida e spietata che l'unica possibilità attraverso la quale la libertà umana sarà in grado di manifestarsi, sarà quella di manifestarsi "follemente". È come se la libertà fosse destinata a non vincere mai, poiché l'uomo di fine millennio lavora tragicamente alla propria catastrofe, più precisamente al proprio "collasso mentale". Il nesso tra libertà e psicopatologia è il nocciolo della folgorante rivelazione avuta da Ballard durante il suo viaggio in Germania. Essa trova qui la sua prima formulazione, ma si espliciterà meglio in seguito, diventando l'asse intorno al quale ruotano romanzi come *Running Wild* e *Super-Cannes*. Non si può evadere dal grattacielo, se non coltivando deliberatamente una forma di follia come se si trattasse di un ethos, di una maniera di vivere. Solo che questa estrema forma di resistenza alla galera foderata di pelliccia sembra essere al tempo stesso la migliore strategia di sopravvivenza cui il grattacielo aspira attraverso la selezione di una nuova razza di eletti.

**Che vincano gli psicotici. Solo loro capivano cosa stava accadendo. [...] Ogni nuovo episodio li avvicinava alla meta finale a cui tutto il grattacielo puntava, un regno in cui i loro impulsi più devianti fossero finalmente liberi di manifestarsi, in qualsiasi modo. A quel punto la violenza fisica sarebbe finalmente cessata (ivi, 157 e 163-164).**

Il grattacielo non è solo una prigione di lusso, in un senso più preciso è uno zoo di lusso. Il termine ritorna più volte nel romanzo. A proposito dell'architetto Royal, per esempio, il quale avrebbe costruito «un gigantesco zoo verticale, con centinaia di gabbie accatastate l'una sull'altra» (ivi, 147). O a proposito degli abitanti del grattacielo: «Animali di uno zoo sprofondato nell'oscurità che giacevano insieme immersi in uno scontroso silenzio e, ogni tanto, si dilaniavano l'un l'altro in brevi atti di ferina violenza» (ivi, 138). Gli zoo, in particolare gli zoo umani – una pratica che ebbe una certa diffusione alla fine del XIX secolo in stretta relazione con la politica coloniale dei grandi Stati europei (Bancel *et al.* 2004) – hanno in comune con gli odierni *reality show* il fatto che «degli individui interpretano i loro ruoli visti attraverso la lente d'ingrandimento delle rappresentazioni stereotipate del pubblico» (Razac 2006, 258; 2002). Lo zoo è insomma il dispositivo grazie al quale la normalità viene amplificata, intensificata, rafforzata, incrementata in modo esponenziale. I *reality show* portano alle estreme conseguenze tale dispositivo, nella misura in cui mettono in scena la competizione a partire dalla quale diventa possibile stabilire quali siano le normalità più normali delle altre, distinguere tra le normalità più normali e quelle meno normali, creare un rapporto gerarchico tra le normalità superiori e quelle inferiori. In tal senso, gli zoo dell'epoca televisiva sono dei "parchi umani" (Sloterdijk 1999) nei quali si alleva la "super-normalità".

Si chiede agli spettatori di scegliere l'esemplare difettoso tra le specie rappresentate. Difettoso perché annoiante, irritante, urtante, incompatibile, minoritario ecc. La selezione e l'eliminazione spettacolari vanno ricondotte alla selezione e all'eliminazione sociali, in un contesto d'intensa competizione (Razac 2006, 262).

Questa discriminazione, impernata sulla *normalità* come fattore differenziale, delinea sicuramente una forma di razzismo, se è vero che nelle società biopolitiche il razzismo costituisce «la condizione di accettabilità della messa a morte» (Foucault 1997, 221). Il razzismo è ciò che consente di far

funzionare una logica di tipo differenziale all'interno delle società di normalizzazione o di sicurezza, senza la quale verrebbe meno la stessa funzione del governo: preservare e incrementare il capitale bioeconomico delle popolazioni. Che senso avrebbe governare, se non vi fosse un gioco tra normalità differenziali e non fosse possibile intervenire al suo interno? E perché intervenire in questo gioco, se non per decidere quali siano le vite degne e quelle indegne di essere vissute, quali siano le vite capaci di migliorare la specie e quelle invece che la minacciano, le vite da proteggere e quelle da esporre alla morte o da eliminare?

Un potere il cui obiettivo è essenzialmente quello di far vivere, come può lasciar morire? In un sistema politico incentrato sul biopotere, in che modo è possibile esercitare il potere della morte, come esercitare la funzione della morte? [...] Il razzismo [...] consentirà di dire: "Più le specie inferiori tenderanno a scomparire, più gli individui anormali saranno eliminati, meno degenerati rispetto alla specie ci saranno, e più io – non in quanto individuo, ma in quanto specie – vivrò, sarò forte, vigoroso e potrò proliferare". [...] La morte dell'altro, la morte della cattiva razza, della razza inferiore, o del degenerato, o dell'anormale, è ciò che renderà la vita in generale più sana; più sana e più pura (ibidem).

Detto questo, è chiaro che il razzismo proprio delle società di normalizzazione è diverso da quello tradizionale di tipo etnico. Si tratta di un nuovo tipo di razzismo contro gli "anormali", considerati come minaccia al benessere del corpo sociale; un razzismo rivolto quindi verso l'interno, che nasce nella psichiatria a cavallo tra XIX e XX secolo e sfocia infine nell'eugenetica nazista (Foucault 1999). Nonostante questo "neorazzismo" abbia ormai più di un secolo di vita, le sue implicazioni non sono state indagate fino in fondo, soprattutto per quanto riguarda il modo in cui si presenta nella situazione attuale. L'esempio dei *reality show* mostra, ancora una volta, che abbiamo a che fare con un processo di "banalizzazione", a partire dal quale siamo passati dal razzismo *contro gli anormali* a un razzismo *per normali*.

Il mondo dei *reality* si presenta come un training domestico di massa per imparare come si sopravvive negli zoo della normalità. Un training finalizzato ad apprendere, non tanto come s'individua e si espelle l'anormale, quanto piuttosto come si lavora sul proprio differenziale di normalità. Si tratta, in altri termini, di allenarsi a migliorare le proprie performance biologiche ed economiche nell'ottica di un'escalation calcolata della normalità. Questo training – che non si riduce certo al mondo dei *reality* e della tv – prepara ad essere (sempre più) supernormali. È allora evidente quanto la componente "psicologica" diventi centrale nell'economia del razzismo proprio delle attuali società di normalizzazione. Sono io a selezionare i miei comportamenti e le mie inclinazioni, i miei gesti e i miei desideri, le mie relazioni e le mie emozioni. L'energia mentale viene canalizzata allo scopo di organizzare la vita quotidiana come una sorta di immensa "raccolta differenziata": da un lato le prestazioni di *razza superiore*, quelle che mi fanno preservare e incrementare la mia normalità bioeconomica; dall'altro le prestazioni di *razza inferiore*, quelle che invece minacciano il mio capitale umano producendo uno spreco insensato di vita, salute, benessere, sicurezza. Le prestazioni che ritengo buone le tengo e provo a incrementarle; quelle che ritengo invece cattive le butto via e provo a smaltirle nel modo più rapido ed efficace. La vita psichica tenderà così a ridursi a una mera funzione di *expertise* dal carattere intrinsecamente razzista: la possibilità di essere se stessi dipenderà infatti dalla capacità d'identificare ed eliminare quella parte di sé, della propria vita considerata come materiale di scarto, rifiuto, spazzatura. Il tal senso, il razzismo continua ad avere la funzione di «frammentare», di «isti-

tuire delle cesure», di «introdurre una separazione tra ciò che deve vivere e ciò che deve morire» (Foucault 1997, 220); la differenza, però, è che queste cesure vengono stabilite nel *continuum* della vita quotidiana degli individui, piuttosto che in quello biologico della specie. Grazie alla "funzione-razzismo", al posto di un unico piano d'immanenza – nel quale s'iscriverebbero senza soluzione di continuità le esperienze della salute e della malattia, della bellezza e della bruttezza, del benessere e del disagio ecc. – appare una rottura insanabile tra ciò che merita di essere vissuto, e ciò che invece va subito eliminato perché costituisce un limite e una minaccia allo sviluppo di sé. Il razzismo si rinnova dunque trasformandosi. E *razzismo per normali* significa innanzitutto questo, e cioè che soggetto e oggetto del razzismo coincidono definitivamente nel "sé". Si potrebbe parlare di *self-racism*, come si parla di self-service o di self-help. Non solo il nemico non è esterno al gruppo, come nel caso del razzismo etnico; ma non è nemmeno interno al gruppo, come nel razzismo contro gli anormali; il nemico è in primo luogo interno all'individuo, nel senso dell'*Inner Space* di cui parla Ballard. Perciò il *Self* si presenta come il principale attore e il principale bersaglio di questa nuova forma di razzismo per normali. E l'anima somiglia sempre più a un dispositivo antispam per l'eliminazione dei messaggi indesiderati provenienti dall'interno di noi stessi. Abbiamo a che fare insomma con un razzismo di matrice "intrapsichica" che installa il delirio idealistico direttamente alla fonte di ciò che pensiamo, diciamo e facciamo. La qual cosa non significa affatto che le altre forme di razzismo siano scomparse, ma solo che è cambiato l'innescamento della miccia. E mettere la miccia direttamente nel cervello o nell'anima non può che rendere la situazione ancora più esplosiva. *Libertà, razzismo, psicopatologia*: sono queste le coordinate del collasso mentale che Ballard ci mette sotto gli occhi, simile all'ammasso informe di una spaventosa deflagrazione.

## Il fascismo è terapeutico?

Negli zoo della normalità, sopravvivere significa diventare imprenditori della propria vita, manager a tutti gli effetti capaci di gestire nel modo migliore e nei minimi dettagli il proprio capitale biologico ed economico. Ma, com'è noto, non c'è sopravvivenza senza *competizione*. La connotazione zoologica del *reality show* esalta la lotta per la sopravvivenza. Non solo, la democrazia banalizzandola e massificandola: ognuno è spinto a sentirsi una specie minacciata e a reclamare perciò il sacrosanto diritto alla propria sopravvivenza.

Nella società biopolitica e spettacolare, ognuno finalmente può urlare: "Sono una specie in via d'estinzione!". "Ho un diritto alla vita incondizionato!". "Fatemi vivere a ogni costo!" (Razac 2006, 262).

E il sopravvissuto, come suggerisce Canetti, è un potenziale assassino: nell'atto di sopravvivere, infatti, «l'uno è nemico dell'altro» (Canetti 1960, 273).

La situazione del sopravvivere è la situazione centrale del potere. [...] L'intenzione autentica del vero potente è, infatti, incredibilmente grottesca: egli vuole essere *l'unico*. Vuole sopravvivere a tutti, affinché nessuno sopravviva a lui (Canetti 1972, 16 e 27).

Si potrebbe allora avanzare un'ipotesi: l'industria del *reality* – che nell'attuale società dello spettacolo si distingue a malapena dalla realtà tout court

– contribuisce a diffondere come cenere al vento quello che Deleuze e Guattari, nell'*Anti-Edipo*, chiamano l'atteggiamento *paranoico-fascista* (Deleuze, Guattari 1972). Le intenzioni terribilmente "grottesche" che dilagano negli zoo della normalità di cui è costellata la vita quotidiana, sembrano purtroppo confermare questa ipotesi. Il romanzo di Ballard è in fondo l'annuncio che le nostre società si stanno trasformando nel sistema integrato di questi zoo. Si salta da uno zoo all'altro, o meglio si fluisce da uno zoo all'altro coltivando in modo intensivo e senza soluzione di continuità il proprio essere supernormali: dallo zoo-ufficio allo zoo-palestra, dallo zoo-centro benessere allo zoo-villaggio turistico, dallo zoo-discoteca allo zoo-casa dove a tutte le ore del giorno e della notte, comodamente seduti in poltrona, è possibile giocare a come si gestisce uno zoo della normalità. A tal proposito, viene in mente *Zoo Tycoon*, un videogioco gestionale sviluppato dalla Blue Fang e distribuito da Microsoft, che simula appunto la creazione, il mantenimento e lo sviluppo di uno zoo. Il giocatore dispone di un appezzamento di terra sul quale può organizzare il proprio zoo, costruendo recinti per gli animali acquistati e creando l'habitat adatto per ogni specie. Potrà inoltre arricchire il proprio zoo di una serie di servizi come ristoranti, bar, negozi ecc. Non bisogna tuttavia dimenticare che dentro gli zoo della normalità ci siamo "noi". Noi, persone più o meno comuni che in modo del tutto spontaneo e consapevole si impegnano a rispondere correttamente agli stimoli "positivi". Noi, fratellini evoluti del cane di Pavlov che scodinzolano e sbavano per ogni supplemento di normalità prima ancora che suoni il fatidico campanello. Da questo punto di vista, i romanzi di Ballard sono tutti giochi gestionali di zoo della normalità. Non è un caso allora che il look brillante degli uomini d'affari abbia soppiantato le ormai vecchie e logore tute mimetiche dei militari.

**Wilder entrò nella stanza dei bambini. Felici di vedere il padre, si misero a battere sulle loro scodelle vuote con le pistole di plastica. Erano vestiti con dei costumi da paracadutisti ed elmetti di latta – una divisa sbagliata, pensò Wilder, alla luce di quanto stava accadendo nel grattacielo. La corretta tenuta da combattimento era: gessato da finanziere, ventiquattrore e Homburg (Ballard 1975, 129).**

Quando la gestione si presenta in primo luogo come direzione di un gruppo di uomini, essa rivela immediatamente le sue implicazioni *politiche*. Al centro dei romanzi di Ballard, c'è spesso un management biopolitico la cui missione è gestire nel modo più razionale ed efficace il capitale umano di propria competenza. Uno dei grandi modelli di gestione dei gruppi umani è sicuramente la *comunità terapeutica*. La forza di questo modello dipende dal fatto che esorbita largamente dallo specifico psichiatrico nel quale è sorto e si è sviluppato a partire dalla seconda guerra mondiale, per poi essere identificato con il campo delle tossicodipendenze. Senza però dimenticare che la psichiatria è lo spazio nel quale si è manifestata una delle prime forme di management biopolitico (l'alienismo), e che la comunità terapeutica potrebbe essere il più compiuto risultato del processo di riforma di tale management, nel quadro della razionalità liberale di governo degli uomini (Di Vittorio 2007). In ogni caso, il modello manageriale della comunità terapeutica è oggi così diffuso e generalizzato da risultare pressoché invisibile. Ed è difficile vederlo perché è diventato l'"anima" – l'armatura interna, la struttura inconscia – delle più molteplici e svariate forme di gestione degli

uomini, da quelle di carattere sanitario a quelle aziendali. Al punto che si potrebbe rappresentare la società stessa come una sorta di *comunità terapeutica illimitata*. I romanzi di Ballard sono come radiografie dello spazio sociale che ci aiutano a riconoscere l'ossatura razionale della comunità terapeutica lì dove non ci aspetteremmo d'incontrarla. Si tratta di "radiografie", anche perché la possibilità di vedere come funziona questa logica dipende dalla capacità di farla apparire "al negativo".

La scoperta cruciale su cui si fonda il dispositivo della comunità terapeutica è che per gestire in modo più razionale ed efficace un gruppo di uomini è preferibile abbandonare i metodi coercitivi e repressivi a favore di un atteggiamento più liberale, tollerante, permissivo. In questo modo, si abbassa drasticamente il livello di aggressività che rischia sempre di far ripiombare la comunità nel caos, consegnandola all'imprevedibilità della violenza e alla violenza dell'imprevedibile. È quindi lo spettro dell'"ingovernabile" che la comunità terapeutica consente d'imbrigliare e di tenere a freno, senza perciò avere la pretesa di dissolverlo completamente e una volta per tutte. La fondamentale posta in gioco strategica della comunità terapeutica, in quanto metodo di gestione degli uomini, è di gestire la *violenza* degli uomini. Per fare questo, essa opera tutta una serie di spostamenti tattici: piuttosto che piegare la loro volontà per renderli docili nei confronti dell'autorità, analizza le loro intime motivazioni per sviluppare le loro potenzialità; piuttosto che impartire ordini e divieti, promuove forme di autogestione che facilitano l'interiorizzazione di una finalità comune; piuttosto che organizzare gli uomini mettendoli in divisa e sull'attenti, scommette sulla loro anima affinché le loro aspirazioni combacino con gli obiettivi dell'organizzazione.

Durante la guerra, le esperienze di alcuni campi di concentramento per i prigionieri avevano dimostrato che, se agli internati si dava un obiettivo di vita, i campi potevano essere gestiti tranquillamente, senza problemi di rivolta né necessità di oppressione. [...] È con questa logica che nasce in Inghilterra l'esperienza di apertura del manicomio e il primo concetto di comunità terapeutica. Una comunità diventa terapeutica perché funziona su principi condivisi, che non appartengono solo al vertice dell'istituzione e che portano tutti a lavorare insieme: in questo modo il gruppo riesce a curare se stesso e la malattia perde alcune sue caratteristiche essenziali perché anche il malato più grave, il più delirante, comincia ad essere parte attiva della comunità (Basaglia 2000, 106-107).

Franco Basaglia ricollega la nascita della comunità terapeutica a certe esperienze di gestione dei campi di prigionia e si richiama in particolare al film di David Lean *Il ponte sul fiume Kwai* (1957), che resta forse la migliore introduzione al tema. Il film narra la vicenda di un campo di concentramento giapponese in Thailandia durante la seconda guerra mondiale, ma può essere visto appunto come la storia del passaggio da una gestione di tipo *disciplinare* a una di tipo *comunitario*. Il colonnello Saito governa il campo in modo ferocemente autoritario, la qual cosa crea un clima di ammutinamento più o meno esplicito tra i prigionieri inglesi che dovrebbero lavorare alla costruzione di un ponte d'importanza strategica per i giapponesi. Nel momento in cui, però, gli ufficiali inglesi, preoccupati del benessere fisico e morale della truppa, ottengono dal comando giapponese che siano loro stessi a dirigere in modo autonomo i lavori, ecco che la scena si trasfigura radicalmente. Interiorizzata come una finalità comune, la costruzione del ponte cessa di essere vissuta dai prigionieri come una punizione e diventa una formidabile leva per la loro "riabilitazione". Si tratta certo di una sublimazione dei rapporti di potere all'interno del campo: gli inglesi finiranno infatti per costruire nei modi e nei tempi previsti il ponte voluto dai loro nemici, e questa è la realtà. Ma la realtà è anche che questa sublimazione del conflitto risulta

estremamente efficace, performante sul piano della gestione politica degli uomini. La gestione comunitaria produce risultati insperati che talvolta hanno del miracoloso.

Ora, non sappiamo se la sensibilità di Ballard abbia, in questo caso, a che fare con la sua esperienza nel campo di prigionia giapponese di Lunghua. Fatto sta che egli dimostra di possedere una grande familiarità con questa tematica. Non solo ci fa vedere come funziona la comunità terapeutica, ma ce lo fa vedere fa rovesciandola su se stessa e presentandocela attraverso il suo negativo fotografico. Tale rovesciamento è molto importante, ai fini della ricerca, perché trasforma immediatamente la comunità terapeutica, da semplice oggetto di analisi, a strumento che permette di indagare i meandri della vita sociale. La scoperta cruciale, nei romanzi di Ballard, è che gli uomini possono essere gestiti nel modo migliore se il loro potenziale di violenza, piuttosto che essere neutralizzato, viene in qualche modo riattivato e fatto circolare all'interno gruppo. Ciò introduce una differenza fondamentale rispetto alla comunità terapeutica tradizionale: non è la condivisione di una finalità terapeutico-riabilitativa a fondare il programma comunitario; è altresì la condivisione di un certo grado di violenza esplicita a fondare il progetto terapeutico-riabilitativo.

**In futuro, la violenza sarebbe certo divenuta un valido collante sociale (Ballard 1975, 101).**

In un mondo perfetto dal quale siano stati banditi tutti gli impulsi "negativi", la violenza non si presenta solo come ciò che fa regredire la comunità verso lo stato di natura esponendola al rischio della catastrofe. Al contrario, proprio a causa della sua forza regressiva e catastrofica la violenza si presenta anche e al tempo stesso come l'unico antidoto in grado di porre rimedio all'inesorabile deperimento del *legame sociale*. La violenza è un valido ricostituente per una socialità ormai infiacchita dal sogno biopolitico di bandire gli aspetti più bassi – tragici, radicali – dell'esperienza umana. Si può pensare il legame sociale senza libido e senza aggressività? Escludere per principio questo fondo di pulsioni e di conflitti non significa forse raffreddare il legame sociale fino al punto di esporlo a un'entropia irreversibile? Nei romanzi di Ballard, emerge la scomoda "verità" secondo la quale, se c'è qualcosa in grado di curare e riabilitare gli uomini, ebbene questo qualcosa è proprio la violenza. In altre parole, il rimedio è la malattia stessa, assunta liberamente e in dosaggi convenienti.

Nel 1993, Bifo pubblicò un libro nel quale, sulla scorta dell'*Anti-Edipo*, poneva il problema delle nuove forme di fascismo in termini di malattia e di cura.

La malattia non si combatte: si cura. [...] Per poter curare la malattia occorre sapere che essa non è solo là fuori, nel nemico, nel cattivo, nei nazi – ma che noi stessi ce la portiamo dentro (Berardi 2009, 17-18).

Pare che questa prospettiva abbia suscitato un certo scandalo. Considerare i fascisti come malati da curare implica che si adotti nei loro confronti un duplice atteggiamento: umanitario sul piano sociale, assolutorio sul piano storico-politico. Ma qui non si tratta affatto di riprendere il vecchio stereotipo della "follia" di Hitler, bensì di porre il problema della dimensione *etica* – nel duplice senso delle pratiche di soggettivazione e del modo di vivere – nella quale ogni agire politico si radica. Proprio a causa di questa dimensione, non è mai possibile "tirarsi fuori" dal problema del razzismo e del fa-

scismo. Soprattutto oggi che il "sé" è diventato la principale posta in gioco del governo politico degli uomini. In ogni caso, se l'idea di curare i fascisti può risultare indigesta, figuriamoci quanto possa esserlo l'idea che *il fascismo è la cura* – che il fascismo è terapeutico, che il fascismo fa star bene. In parte, è questo lo scandalo che si leva come un nugolo di vespe dai romanzi di Ballard. Ma solo in parte, perché Ballard non propone mai una semplice equazione tra violenza e fascismo. Dall'assunto che la violenza sia la cura non si può inferire che il fascismo sia la cura, per la semplice ragione che non tutte le forme di violenza sono – per principio – fasciste. Anzi, è proprio questo modo di ragionare "per principio" che grazie alla narrativa di Ballard riusciamo a eludere. Certo, "usa la violenza che ti fa bene" è un appello inquietante che può farci intuire qualcosa di decisivo rispetto al problema delle nuove forme di razzismo e fascismo. Ma come direbbe Wittgenstein, il significato della violenza sta nel suo "uso", non in una sua presunta "essenza". Bisogna perciò considerare ogni volta che uso viene fatto della violenza all'interno dei diversi giochi di potere in cui essa si manifesta. E questo apre un vasto e articolato campo di analisi politica.

**Wilder apprezzava e capiva la notte, solo al buio si poteva diventare sufficientemente ossessivi, far agire intenzionalmente tutti i propri istinti repressi. Gli piaceva quel reclutamento forzato delle tendenze devianti della sua personalità. Fortunatamente, un comportamento libero e degenerato gli diventava tanto più facile quanto più saliva nell'edificio, come se fosse incoraggiato dalla segreta logica del grattacielo (Ballard 1975, 131).**

"Liberi e degenerati": ecco una divisa per il terzo millennio! Potrebbe star scritta nel risvolto della giacca di molti manager e uomini d'affari che negli ultimi dieci-quindici anni hanno lasciato il mondo in mutande. Uno degli effetti più rilevanti della narrativa di Ballard è che, attraverso il rovesciamento della comunità terapeutica, offre un ritratto molto preciso e tagliente della leadership nell'epoca neoliberale. Dove c'è gestione c'è direzione. D'accordo. Ma che cosa succede nel caso di una comunità terapeutica, quando cioè la gestione lascia il posto all'autogestione, le gerarchie vengono azzerate e il processo decisionale viene aperto a una partecipazione di carattere liberale e democratico? In teoria, l'autorità è assente. Ma solo in teoria. Che cosa accade infatti nel momento in cui si crea una situazione che sfugge al controllo minacciando il buon funzionamento dell'organizzazione comunitaria? Si manifesta tutta l'ambivalenza della comunità terapeutica: equilibrio precario tra l'ideale dell'autogestione e la realtà del management, oscillazione perenne tra la poesia della partecipazione e la prosa dell'autorità. Lo psichiatra britannico Maxwell Jones, uno degli inventori della comunità terapeutica alle cui esperienze si ispirò inizialmente Franco Basaglia, rivolse forti critiche nei confronti degli eccessi del potere medico. In un secondo tempo, però, rispose al problema dei conflitti di potere all'interno degli ospedali psichiatrici con la famosa teoria dell'*autorità latente*. Quando viene superata la soglia di sicurezza, la leadership deve tornare a manifestarsi facendo tutto il necessario affinché la comunità ritrovi la fiducia nelle sue capacità di controllo (Schittar 1968). L'autorità non è assente, ma solo dissimulata. Arriva sempre il momento in cui, dinanzi a una crisi d'ingovernabilità, è necessario prendere una decisione. Tuttavia, una buona gestione comunitaria sarà quella che riuscirà a neutralizzare il caos della violenza differendo il più possibile il momento della decisione. La comunità terapeutica

tica è quel sistema di gestione degli uomini che fa della decisione sovrana un caso limite dell'arte di governo.

Se il fine "buono" è la cura dei malati di mente, allora l'organizzazione per essere efficiente dovrà avere alla guida lo psichiatra, che nella nuova organizzazione, la comunità terapeutica, si chiamerà *psichiatra "amministrativo"* [...] o *clinician-executive*, clinico e dirigente allo stesso tempo, realizzando così da una parte l'ideale panorganizzativo della società neocapitalista, dall'altra l'aspirazione psicocratica spesso presente tra gli stessi psichiatri (ivi, 166-167).

In realtà, con il movimento alienista all'inizio del XIX secolo, il ruolo dello psichiatra si presenta già in questo duplice aspetto, insieme *clinico* e *manageriale*. E la comunità terapeutica, da questo punto di vista, non è altro che l'esito finale del processo di modernizzazione del ruolo di «psichiatra-executive» (ibidem): si gestisce meglio riducendo il tasso di violenza all'interno dell'istituzione; si riduce questo potenziale dissimulando la propria autorità e stimolando forme di partecipazione e autogestione. La vera novità, introdotta nella tradizione manageriale della psichiatria dal modello della comunità terapeutica, sta piuttosto nel nuovo tipo di "carisma" che ammantava la figura del leader. Un carisma quasi metafisico, nel senso che si eserciterà in modo tanto più efficace quanto più sarà slegato e indipendente dal "corpo" di chi lo detiene. Ma a questo punto ci catapultiamo in una dimensione che oltrepassa lo stretto ambito della comunità terapeutica. Perché, se è vero che lo psichiatra del futuro sarà sempre più *executive*, è anche vero però che l'*executive* del futuro sarà sempre più psichiatra. Sarà, cioè, un *gestore di anime*: un manager la cui missione essenziale sarà quella di fare in modo che gli uomini "inventino" la loro anima, e che attraverso la loro anima si conducano autonomamente nel modo che lui, il pastore, ritiene migliore per il bene loro e dell'intera comunità. La logica gestionale dell'autorità latente è il potere che simula dio. I nuovi manager sono infatti dotati di un carisma iperbolico. Pastori invisibili, vigilano su greggi che si governano da soli, per la semplice ragione che ogni pecora ha fatto dello stesso principio di governo il tessuto della sua anima. *Supermanager*, quindi, perché in fondo sono sempre "manager di manager", nel senso che guidano anime la cui funzione è, a loro volta, quella di guidare le scelte e i comportamenti degli individui. *Psicomanager*, infine, perché mai come nell'epoca neolibérale la gestione politica degli uomini si è presentata come una versione secolarizzata della direzione di coscienza cristiana. La figura del dottor Wilder Penrose, lo psichiatra di *Super-Cannes* (Ballard 2000), è il paradigma stesso di questa nuova frontiera del governo degli uomini: non si può decidere se si tratti di uno psichiatra che gioca a fare il manager, ovvero di un manager che gioca a fare lo psichiatra. Ma prima dello psicomanager, c'è il *coach* di *Cocaine Nights* (Ballard 1996).

## Teppismo manageriale

**Prima che Crawford arrivasse, Estrella de Mar era solo un altro luogo di villeggiatura sulla Costa del Sol. La gente andava alla deriva in un mare di vodka e di Valium... avevo un sacco di pazienti, allora (Ballard 1996, 174).**

Lo psichiatra Irwin Sanger ricorda senza nostalgia quando i campi da tennis del club nautico erano vuoti, la piscina inutilizzata per giorni, mentre il suo studio si riempiva di pazienti. Poi arrivò Bobby Crawford e tutto cambiò. Il

torpore esiziale che aveva trasformato in «Zombiland» i villaggi della costa colonizzata da un esercito di ricchi pensionati inglesi (ivi, 87), svanì come per incanto.

**Dovunque giri lo sguardo, in Inghilterra, negli Stati Uniti, nell'Europa occidentale, la gente si chiude dentro delle enclave a prova di crimine. È un errore: un certo grado di criminalità fa parte della necessaria durezza della vita. La sicurezza totale è una malattia, uno stato di deprivazione sensoriale (ivi, 283).**

Malata di benessere e sicurezza, Estrella de Mar è uno dei tanti zoo mentali nei quali l'uomo occidentale prova ad addormentarsi preparandosi all'avvento del regno finale del «tempo libero» (ivi, 33). L'aspetto più inquietante di queste prigioni di lusso «è che le chiavi sono tutte all'interno» (ivi, 213). Bobby Crawford, tennista professionista e *factotum* del club nautico, cerca solo di «aiutare la gente a spezzare le serrature e a uscire di nuovo all'aria aperta» (ibidem). La sua missione è «salvare la gente e riportarla a vivere» (ivi, 212).

**Bobby, sei un messia di nuovo tipo [...], sei l'Imam del porticciolo, lo Zo-roastro dell'ombrellone... (ivi, 279).**

Crawford non si considera, però, un Salvatore, e non per falsa modestia. Piuttosto perché è pienamente consapevole del proprio ruolo. Il fatto che sia uno sportivo è fondamentale. L'allenatore non è colui che gioca le partite, bensì colui che prepara i giocatori motivandoli in funzione del fine comune della vittoria. Crawford ha smesso di fare il giocatore e ha indossato i panni del coach. Anche se la partita che si gioca nei villaggi della Costa del Sol ha piuttosto l'aspetto di un «bizzarro esperimento sociale» (ivi, 231). Con quel pizzico di paternalismo tipico del mestiere di allenatore, Crawford dà tutto il merito della vittoria – la miracolosa risurrezione della comunità di Estrella de Mar – ai propri giocatori.

**Hanno fatto tutto loro, non io. Io sono stato solo il motore ausiliario... (ibidem).**

La figura di Crawford ricorda quella del protagonista del film *L'onda* (*Die Welle*) diretto dal regista tedesco Dennis Gansel (2008) e ispirato al romanzo omonimo di Morton Rhue (pseudonimo di Todd Strasser). Questo libro, considerato un classico della letteratura per ragazzi e inserito nei programmi scolastici in Germania, è a sua volta basato su un fatto realmente accaduto. Nel 1967, il professor Ron Jones realizzò con una classe della Cubberley High School di Palo Alto, in California, un *esperimento* cui dette il nome di "The Third Wave". Scopo dell'esperimento era capire come si potesse diventare nazisti, partendo da una semplice domanda: com'è possibile che il popolo tedesco abbia aderito in massa al totalitarismo, accettato i campi di sterminio e obbedito ciecamente al *Führer*? Pochi giorni dopo Jones fu costretto a sospendere l'esperimento a causa del pericoloso atteggiamento di alcuni alunni. In altri termini, l'esperimento cominciava a dare i suoi frutti. Tuttavia, proprio la dimensione "sperimentale" di tutta la vicenda impone una precisazione. A proposito del film, è stato detto che il suo argomento è "come si diventa fascisti", oppure "come nasce un movimento fascista". La

qual cosa potrebbe essere in fondo giusta, se non fosse che, in questo modo, si omette un particolare decisivo e si finisce per offrire un'interpretazione parziale e fuorviante. Bisognerebbe infatti aggiungere che il film parla di come si diventa fascisti *senza* fascismo. Non è forse vero che è ambientato nella Germania dei nostri giorni? E, soprattutto, che riprende una vicenda che ha avuto luogo in California nel 1967? Giusto per intenderci, nel 1967, una folla di 100.000 ragazzi giunse nel distretto di Haight-Ashbury a San Francisco per dare vita a *The Summer of Love*, uno dei momenti salienti della *hippie revolution* e, più in generale, della ribellione culturale e politica che sfocerà negli eventi del 1968. Insomma, siamo abbastanza lontani dall'Italia o dalla Germania degli anni 20-30 del secolo scorso.

Il contesto nel quale si svolge un esperimento è tutt'altro che ininfluenza rispetto all'esperimento stesso e ai suoi risultati, soprattutto se si tratta di un esperimento "sociale". Si può perciò concludere che l'interesse, sia dell'esperimento di Jones, sia dell'attualizzazione cinematografica di Gansel, stia nella disarticolazione e nella dislocazione del problema-fascismo rispetto al contesto storico-politico del fascismo stesso. Facciamo un esperimento: proviamo in modo artificiale e arbitrario, sulla base del libero consenso dei partecipanti, a riprodurre una dinamica che per ipotesi riteniamo di tipo fascista, in un contesto che solo non solo non presenti i tratti evidenti del fascismo, ma che si consideri totalmente immune dal fascismo. Proviamo a fare l'esperimento di essere fascisti senza fascismo e vediamo cosa succede. È nell'ambivalenza di questo *fascismo senza fascismo* che l'esperimento assume tutta la sua pregnanza e tutto il suo interesse. Ma parlare di "esperimento fascista" vuol dire che siamo già nel contesto di un *fascismo d'elezione*: un fascismo scelto più che imposto; un fascismo assunto a piccole dosi come una medicina, piuttosto che abbracciato integralmente come una religione o come un mito. Fatto sta che guardando *L'Onda*, a causa della fondamentale ambiguità del fenomeno trattato, si finisce per provare la stessa sensazione che sempre più spesso, oggi, è possibile provare dinanzi a manifestazioni che fanno di *déjà vu*. Che cosa si prova, giusto per fare l'esempio più vistoso, dinanzi a un fenomeno come le *ronde*? Che cosa viene in mente quando si vedono le divise della Guardia Nazionale Padana o della Guardia Nazionale Italiana? Qualcosa del tipo: "Queste cose fanno di vecchio, ma sento che sotto c'è qualcosa di completamente nuovo". Come affrontare allora il problema? Come difendersi da questo mix di vecchio e di nuovo che tutti i giorni si presenta nella forma angosciante di un'incognita? È a tale disagio che bisogna dare corpo, per prima cosa prendendolo sul serio e considerandolo per quello che è: la giusta percezione di una situazione intrinsecamente ambigua e confusa. Accorgersi che c'è nebbia può salvare la vita. Nell'*Onda*, Rainer Wenger è un professore di liceo dallo stile giovanile e anticonformista, che a un certo punto deve rinunciare a occuparsi dell'*anarchia* per la settimana a tema organizzata dalla scuola, ripiegando sul più austero e noioso tema dell'*autocrazia*. Durante il primo giorno di lezione, visto che gli studenti ritengono impossibile la rinascita di un movimento come quello nazista, decide di fare un esperimento per incrinare le loro certezze. E per dare vita al movimento che poi si chiamerà l'"Onda", apre il cassetto dei ricordi tirando fuori una serie di cliché: l'autorità assoluta incarnata dal leader, la disciplina come cemento della vita comunitaria, e poi la divisa, il saluto, le parate, i simboli, le parole d'ordine ecc. In modo analogo a quanto avviene nell'esperimento di Jones, le cose funzionano così bene da far intravedere il pericolo di un'autentica deriva fascista. Come se fosse sufficiente lanciare i vecchi dadi perché si producano – anche oggi, e in qualsiasi tipo

di contesto sociale – i medesimi effetti. Ma siamo sicuri che l'esperimento funzioni per questo? In realtà, sotto i vecchi panni pulsa una vita nuova e diversa: l'autorità e la disciplina sono adottate in funzione di un libero gioco e hanno quindi un valore meramente strumentale, tattico; il movimento politico è più che altro una dinamica di gruppo e ciò che cementa il gruppo è la condivisione da parte di ciascun membro dell'obiettivo della propria riabilitazione o del proprio *empowerment*; al posto della fusione mistica nella comunità del popolo o della nazione, c'è una valutazione psicologica – delle motivazioni e delle potenzialità dei singoli membri del gruppo – finalizzata al miglioramento della performance collettiva. Tutte queste differenze sono riassunte nella figura del leader. Lungi dall'essere un politico o un ideologo, Rainer Wenger è un insegnante che, guarda caso, fa anche l'allenatore della squadra di pallanuoto della scuola. Ed è essenzialmente come insegnante-coach che interpreta il gioco dell'Onda, nonché il suo ruolo all'interno di esso. Rainer è bravo a ridare fiducia ai suoi alunni in classe proprio come è bravo a motivarli in piscina. L'Onda non è quindi un partito, bensì un'equipe, una squadra con la sua divisa, i suoi simboli e i suoi slogan, anche se questa squadra è impegnata in una partita che, travalicando lo spazio prettamente sportivo, colonizza la vita quotidiana. E a proposito di prossimità e di contesti: vale la pena ricordare che nella città in cui Jones tenne il suo esperimento – Palo Alto – ha sede il "Mental Research Institute", dove nel corso degli anni 60 fu sviluppato il progetto della cosiddetta *Brief Therapy*, le cui idee sono oggi largamente utilizzate nel *coaching* professionale e personale.

L'Onda sa di vecchio – "come nasce un movimento fascista" – ma in realtà mostra qualcosa di relativamente nuovo – "come funziona una comunità terapeutica". Questo non vuol dire affatto che il film non dica nulla sul fascismo. Al contrario, dice qualcosa di molto più interessante, nella misura in cui costringe a interrogarsi sul rapporto tra ciò che viene comunemente identificato come fascista e un modello come la comunità terapeutica che, data la sua matrice liberale e anglosassone, in teoria non avrebbe nulla a che fare con il fascismo stesso. In altri termini, se l'esperimento ha un senso, è proprio quello di far riflettere sul fatto che le nuove forme di fascismo potrebbero presentarsi in generale come un fascismo senza fascismo. In particolare, la comunità terapeutica, intesa nel senso di una specifica forma di gestione degli uomini, mostra concretamente quale possa essere la deriva fascista della razionalità politica liberale, senza che si debba per forza scomodare il fascismo storico. Il nuovo fascismo, il fascismo senza fascismo che sospettiamo nascondersi sotto i panni consunti di quello vecchio, sarebbe allora un fascismo pragmatico, di carattere essenzialmente gestionale, che si è buttato alle spalle gli aspetti ideologici o mitici del fascismo storico. Ma, attenzione, pragmatico non vuol dire piattamente materialistico. Al contrario, come abbiamo intravisto parlando della metafisica dell'autorità latente, nel fascismo manageriale vi è una fondamentale posta in gioco di carattere "spirituale" – dove spirituale non è sinonimo di religioso, ma sta invece a indicare un certo "lavoro di sé su se stessi", a partire dalla cultura della *cura di sé* diffusa nel mondo ellenistico-romano tra V secolo a.C. e V secolo d.C. (Foucault 2001; 1984b). Il nuovo fascismo appartiene a un pragmatismo che investe sull'anima come mezzo più razionale ed efficace di gestione degli uomini. Si tratta evidentemente di un'interpretazione "tecnico-strumentale" della spiritualità: non a caso lo sviluppo del sé è affidato oggi soprattutto a dispositivi di carattere psicologico e comportamentale. Ma questa non è una buona ragione per trascurare la dimensione spirituale delle nuove

forme di fascismo, pena fallire completamente il bersaglio. Bisogna invece avere il coraggio di dire che il neoliberalismo, lungi dal ridursi a un fenomeno meramente economico e politico, è un vasto fenomeno culturale capace d'indurre profonde trasformazioni, anche di carattere antropologico. Una delle ragioni di questo "successo" potrebbe essere che il neoliberalismo è venuto in qualche modo a surrogare il vuoto spirituale apertosi nel mondo moderno con il progressivo tramonto dell'esperienza religiosa. In altri termini, il neoliberalismo avrebbe riscoperto la possibilità di una spiritualità non religiosa, cioè laica, proponendo un'idea della cura di sé come calcolo razionale delle prestazioni bioeconomiche finalizzato al miglioramento del proprio capitale umano. È dunque chiaro che esiste un'enorme differenza tra la cura di sé antica e quella neoliberale. Si tratta, se vogliamo, di stili di spiritualità incommensurabili, e non è un caso che Foucault sia stato tra i primi a metterli "polemicamente" l'uno di fronte all'altro.

Per valutare la distanza che separa questi due stili di spiritualità, basterebbe confrontare un esempio di vita filosofica come Diogene il cinico con i nuovi santoni del *coaching*. Eppure è proprio su questo tipo di parallelismi che speculano allegramente i fautori della spiritualità manageriale.

Su questo punto i guru della leadership sono tutti d'accordo: alla base della leadership sana ed efficace c'è la capacità del leader di essere *self reflective*, ossia di riflettere su di sé, di analizzare i propri comportamenti e la propria vita, che – direbbe Socrate – se non analizzata non vale la pena di essere vissuta (Vitullo 2006, 73).

Ma come stimolare questa capacità autoriflessiva? La figura del coach sembra rispondere a siffatta esigenza. Nata in ambito sportivo, si è rapidamente diffusa nei contesti organizzativi e formativi, e oggi vi fanno ricorso tanto i dirigenti d'azienda, quanto gli uomini politici e i personaggi dello spettacolo. Sempre più persone comuni si rivolgono ormai ai coach, per ritrovare fiducia in se stesse e proiettarsi verso una vita di successo. La provenienza sportiva del coaching è interessante. Secondo il ricercatore statunitense Timothy Gallwey, il primo avversario contro cui lo sportivo deve vedersela si trova al suo "interno" (Marzano 2008; Gallwey 1974). L'atleta non può limitarsi a lavorare sulle proprie capacità fisiche e tecniche. Deve allenarsi anche e prima di tutto a sconfiggere gli ostacoli interiori che gli impediscono di liberare il suo potenziale, raggiungendo il livello di performance ottimale. Le coordinate di questo *Inner Game* nel quale il coach svolge un ruolo di guida spirituale, coincidono sostanzialmente con quelle del gioco di discriminazione intrapsichico (*self-racism*) nel quale l'anima svolge in fondo il ruolo di coach. Se ora consideriamo il coaching professionale o *executive coaching*, l'allenamento ha la funzione di riattivare una direzione aziendale spenta o sottotono, un po' come Bobby Crawford prova a risvegliare gli abitanti della Costa del Sol. Certo, anche Socrate si considera come una specie di sveglia inviata dagli dèi affinché gli Ateniesi smettano di dormire e comincino finalmente a occuparsi di se stessi. Ma la cura di sé predicata da Socrate è strettamente connessa con una ricerca di "verità" e ha come obiettivo l'autonomia personale, ossia un progetto di vita il meno possibile "diretto" da finalità estrinseche come il denaro, il potere, il successo, la fama. Da questo punto di vista, il coaching si dimostra essere invece un tecnologia del sé molto più ambigua. Da un lato si presenta come una consulenza per lo "sviluppo personale", dall'altro subordina e strumentalizza costantemente la crescita e il benessere della persona al «fine aziendale comune»: «I risultati di business, e cioè i profitti e il successo presso il cliente finale dell'azienda» (Vitullo 2006, 75).

Efficienza ed efficacia organizzativa: sempre questo è l'obiettivo finale, che si pasce della valorizzazione del singolo, reclama la sua motivazione ed efficacia relazionale, mette al proprio servizio comportamenti efficaci e "intelligenze emotive", per riconfermare la supremazia e l'imperativo del profitto (ivi, 76).

Si può addirittura affermare che il coaching migliore sia quello che, attraverso un training specifico, è in grado di risvegliare il manager attraverso la consapevolezza che il suo sviluppo personale coincide pienamente con lo sviluppo dell'impresa, che c'è perfetta armonia tra i due. Allora si può parlare qui senz'altro di manipolazione, ma non per cancellare la dimensione spirituale su cui essa fa presa. È chiaro infatti che il coach si presenta sempre in fondo come l'allenatore di una comunità terapeutico-riabilitativa: di una logica gestionale profonda che, ponendo l'anima come principale risorsa strategica dell'efficienza organizzativa, allena il sé a condividere una finalità comune – sia essa aziendale, sanitaria o genericamente sociale. Se dunque nel manager di anime c'è sempre un allenatore, nell'allenatore ci sarà sempre un clinico. È questa profonda e inestricabile commistione che i personaggi di Ballard incarnano mirabilmente. Il coach di *Cocaine Nights* è anche un clinico, così come lo psichiatra di *Super-Cannes* è anche un coach.

Un coach che adotti un approccio più clinico esplora le reazioni emotive del manager-cliente, i suoi pensieri, le memorie, le fantasie, i sogni, le immagini e le sensazioni (ivi, 77).

Il ruolo possibile del coach nelle organizzazioni di oggi è quello di "musa ispiratrice". Il manager non è sufficiente per trasformare o rivitalizzare un'organizzazione. Le menti non possono essere gestite. Le menti possono soltanto essere ispirate (ivi, 78).

"Sono solo una musa ispiratrice, il mio compito è risvegliare, rivitalizzare": se un giorno Bobby Crawford avesse deciso di avviare un'attività di coaching, avrebbe probabilmente scritto una frase del genere nei suoi annunci pubblicitari. Il problema è che non avrebbe mai potuto ufficializzare la sua attività, per il semplice motivo che Estrella de Mar è una comunità terapeutico-riabilitativa che funziona alla rovescia: la medicina che sveglia e rivitalizza, che cura e riabilita, è solo e unicamente una certa dose di *violenza*.

**Purtroppo il crimine è l'unico impulso che ci sprona a svegliarci. Siamo affascinati da questo "altro mondo" dove tutto è possibile. [...] Crawford si è imbattuto nella verità definitiva delle società del tempo libero, e forse di tutte le società. Il crimine e la creatività vanno di pari passo, e l'hanno sempre fatto. Maggiore è il senso del crimine, maggiore è la coscienza civica e più ricca la civiltà. Non c'è nient'altro che faccia da collante in una comunità. È uno strano paradosso (Ballard 1996, 238 e 271).**

Ma i film porno, i furti e la cocaina sono solo gli strumenti di una strategia di salvezza centrata sull'anima. Il senso dei comportamenti illegali sta nella loro carica trasgressiva e liberatoria: «Io parlo di qualcosa che rompa le regole, che superi i tabù sociali» dice Crawford (ivi, 238).

**Il crimine, e il comportamento trasgressivo... e con questo termine intendo tutte quelle attività che non sono necessariamente illegali, ma che ci provocano, che soddisfano il nostro bisogno di emozioni forti, ci scuotono il sistema nervoso e fanno saltare le sinapsi indebolite dall'ozio e dall'inattività [...] Qui la trasgressione costituisce un bene pubblico (ivi, 176).**



Vizi privati e pubblici benefici: la “filosofia” di coach Crawford ricalca perfettamente quella esposta dal medico inglese Bernard de Mandeville, autore tra l'altro di un *Trattato delle passioni* (1711), nella sua celebre *Favola delle api* (1714). Prendete un florido alveare, in cui regnano però la corruzione, il malaffare e il vizio, e decidete di risanarlo moralizzando i costumi delle api; vedrete che in breve tempo l'alveare andrà in rovina, perché la vita vi si spognerà insieme agli affari. La contiguità del ragionamento dei supermanager di Ballard con quello di Mandeville è interessante, perché mostra che per rovesciare la logica della comunità terapeutica non è necessario andare a pescare fuori della tradizione liberale. Curiosamente, scrive Ballard, basta qualche rapina per far «decollare gli affari», perché «la gente diventa nervosa e comincia a far girare i soldi» (ivi, 222). La trasgressione apre lo spazio del possibile, risvegliando le persone che ritrovano così lo stato psicofisico ottimale, e la comunità torna a essere florida e intraprendente. Letteralmente rinasce.

**La gente della Residencia Costasol ha un disperato bisogno di nuovi vizi (ivi, 225).**

L'idea che la comunità terapeutico-riabilitativa, in quanto sistema integrato di salute, socialità e business, funzioni solo se la violenza viene inoculata come un rimedio salutare, piuttosto che essere evacuata come una sostanza tossica, appartiene a una particolare interpretazione del liberalismo. Un'interpretazione radicale, estremistica secondo i detrattori (il nome di Mandeville veniva talvolta scritto *Man Devil*), la quale potrebbe ritrovarsi nella filosofia profonda del neoliberalismo. Nessuno nega che la violenza sia “male”. Ciò che viene contestato è che il male venga solo per nuocere. Al contrario, le pulsioni, l'aggressività, i comportamenti antisociali e persino criminali possono rivelarsi estremamente benefici per la società. Fino a presentarsi come l'unico antidoto contro la deriva entropica (biofascista) del sogno (biopolitico) di un mondo perfetto. Dopo l'esperimento riuscito di Estrella de Mar, Crawford ha cominciato a colonizzare gli altri villaggi, aprendo in ciascuno di essi il vaso di pandora delle umane passioni.

**La sonnolenta cittadina con il suo centro commerciale vuoto e i club sportivi deserti si era trasformata in un'altra Estrella de Mar, come se un virus infettivo ma benigno si fosse diffuso lungo la costa, invadendo il torpido sistema nervoso della Residencia e galvanizzandola: ed era saltata fuori una comunità sana e autosufficiente (ivi, 278)**

C'è chi ritiene che Mandeville, affermando che il bene pubblico si fa con i vizi privati, abbia intrecciato alla radice i programmi del liberalismo e della psicoanalisi (Dufour 2007). Questo significa, da un lato che non potrà mai esserci liberalismo senza liberazione delle pulsioni, dall'altro che le pulsioni liberate saranno sempre la più importante risorsa dello sviluppo civile ed economico di una società. I coach di Ballard, lettori zelanti della *Favola delle api*, addestrano i loro adepti ad aprire il vaso di pandora delle pulsioni più disinibite e trasgressive. Strani allenatori, dall'aria un po' mefistofelica, in fondo la loro missione è sfornare bravi teppisti, accorti teppisti. Liberare il bandito che è in voi! Esibite il vostro teppismo come un'opera d'arte! Rovesciando radicalmente l'idealismo biopolitico che fonda e alimenta la logica della gestione comunitaria, è unicamente a ciò che viene escluso dal mondo

perfetto – le pulsioni, l'aggressività – che viene riconosciuta la capacità di produrre delle prestazioni positive per il benessere degli individui, della comunità, della società intera.

**A Estrella de Mar il delitto era diventato una delle arti della performance (ivi, 143)**

Liberi e degenerati, dunque. Certo, di teppismo manageriale ne abbiamo visto in abbondanza negli ultimi anni, dai crack di Enron, Worldcom e Parmalat fino all'attuale crisi finanziaria innescata dalla catastrofe dell'industria statunitense dei mutui subprime. E comunque si tratta solo della punta di un enorme iceberg culturale: il banditismo eletto a stile di vita delle classi dirigenti. Detto questo, fanno una certa impressione i sequestri di manager da parte degli operai francesi, alcuni dei quali hanno stampato sulle loro t-shirt “Patrons Voyous!” dimostrando una perfetta comprensione del problema.

**Ha cercato di strangolarmi [...]. Ma fa tutto a fin di bene, o almeno, così pensa lui: vuole riportare la gente alla vita (ivi, 220).**

Quanti “psicopatici santi” alla Bobby Crawford, e quante “madonne serial killer” se ne vanno in giro a torturare e uccidere per il nostro bene? A seguito di una sorta di mutazione genetica indotta dall'avvento del cosiddetto lavoro immateriale, si è sviluppata nel mondo «una nuova borghesia ignorante e mafiosa», che Bifo chiama *Lumpenborghesia* (Berardi 2009, 29; Marx 1850). L'etica protestante, che secondo Max Weber è alla base dello sviluppo capitalistico, implica una “responsabilità” degli attori economici nei confronti della società. Coloro che sono dotati di capacità imprenditoriale godranno di una posizione privilegiata, mentre gli altri andranno a riempire le fila del lavoro dipendente.

Ma tutti debbono sentirsi partecipi di un *obiettivo comune*: accrescere il capitale e proteggere la comunità. Il sentimento religioso e civile legato al protestantesimo creò le condizioni culturali per un'accelerazione della dinamica economica e per l'integrazione civile della comunità (Berardi 2009, 113-114; cors. nostro).

Nel momento in cui cambia la natura del processo di produzione e si entra nella fase post-fordista (Zanini, Fadini 2001), la determinazione del valore perde la sua base materiale oggettiva e comincia a dipendere «dal gioco di simulazione linguistica, dei media, della pubblicità, della produzione semiotica» (Berardi 2009, 114). A questo punto, l'etica protestante, con le sue regole e il suo senso della comunità, non solo non è più redditizia, ma risulta d'intralcio allo sviluppo del neoliberalismo, ossia di una cultura economica nella quale «gli interessi privati, gli interessi di famiglia e di clan prevalgono sugli interessi pubblici» (ivi, 115). In questo nuovo scenario, è molto più efficace «l'etica della compromissione mafiosa, del ricatto e dello scambio illegale». Non è un caso, allora, che un paese di cultura controriformista come l'Italia, in mancanza dei vincoli imposti dall'etica protestante, si ritrovi all'avanguardia e diventi «il paese nel quale la dittatura neoliberalista meglio può svilupparsi» (ivi, 117). In Italia, la Lumpenborghesia riscaldava i motori già negli anni 70, pronta a fare il grande balzo nel decennio successivo. L'apparizione di questa classe dirigente di teppisti ha due conseguenze rilevanti: la prima è che intensifica «lo sfaldamento del vincolo sociale» accelerando il processo di annichilimento delle relazioni umane e di desertificazione della sfera pubblica; la seconda è che «non esiste più economia di profitto che

non sia criminale, cioè che non sia legata alla minaccia, alla menzogna, al delitto» (ivi, 30 e 36). Detto questo, la componente etica del neoliberalismo non può essere ridotta al passaggio dei ceti dirigenti dall'etica protestante a un'etica mafiosa (all'etica di un'assenza di etica). La *folllia d'elezione* descritta da Ballard suggerisce che il fenomeno sia più ampio e generale, e si possa ormai immaginare un teppismo sociale assolutamente trasversale e diffuso dal basso in l'alto. L'uso calcolato della violenza, la pretesa di dosare le pulsioni e di pianificare le trasgressioni, la volontà di gestire se stessi fin dentro i meandri della follia, l'illusione di poter essere "nazisti per una notte": è questo il punto di non ritorno del delirio di onnipotenza manageriale che si è impossessato delle nostre anime. Ma questo vuol dire che tutti oggi possono permettersi il lusso di essere *Lumpen*, nella misura in cui oggi si è sempre un po' *Lumpen d'elezione*: canaglia per calcolo e per scelta.

Non facciamoci ingannare. La pretesa di gestire razionalmente la propria follia è sicuramente l'estrema manifestazione del sogno moderno di autonomia, quando dalla morte di dio è stata precipitosamente dedotta la divinizzazione dell'uomo. Ma se questo sogno si rivela illusorio, non è solo per la sua evidente follia. Non è insomma perché lo giudichiamo tale in un ragionamento di tipo filosofico o clinico. Si tratta di un bluff soprattutto perché l'autonomia personale, anche qualora sia portata al parossismo di Mandeville o dei personaggi di Ballard, resta comunque subordinata e strumentalizzata a un progetto politico-manageriale di governo degli uomini. Che si pensi il sé come riflessività o come pulsionalità; che il suo sviluppo avvenga nel quadro di un coaching di carattere umanitario e filosofico, ovvero di un coaching di carattere teppistico, in ogni caso il sé resta asservito a una logica di governo. La *Favola delle api* non è un elogio fanatico della disgregazione orgiastica del corpo sociale, ma una meditazione sulla razionalità politica liberale: attraverso un'accorta strategia di governo, l'egoismo degli uomini può essere utilizzato per il bene della società. Se è vero che non c'è liberalismo senza liberazione delle passioni, il buon governo sarà l'arte di lasciarle fare, regolando il loro corso naturale in vista del bene comune. L'idea di far quadrare le passioni individuali con l'interesse generale è sicuramente "virtuosa". Ma ha anche un punto cieco, che è il rapporto tra il governo politico e il governo di sé. Se le passioni individuali, nel momento stesso in cui sono liberate, devono essere regolate per la sicurezza del corpo sociale, allora l'arte di governo non potrà fare a meno d'investire sull'anima come principio di autoregolazione – soggettiva e intersoggettiva – degli individui. Questa capacità di accordare il potere sociale con l'anima umana è la grande scommessa del liberalismo. Una scommessa che forse il neoliberalismo ha storicamente vinto, al prezzo però di un generale "impazzimento" dell'anima. Alla fine di *Il ponte sul fiume Kwai*, il colonnello inglese Nicholson difende come un invasato il ponte dei giapponesi dal sabotaggio organizzato... dalle forze inglesi! Il ponte, la cui costruzione è servita a riabilitare i suoi uomini, vale evidentemente più della vittoria contro il nemico. Prima di morire, in un estremo sussulto di lucidità, Nicholson esclama «Che cosa ho fatto?», mentre una voce ripete «Pazzia! Pazzia! Pazzia!». In modo apparentemente meno drammatico, la stessa cosa accade nelle società trasformate in comunità terapeutiche senza limiti: tutti i giorni, con le lacrime agli occhi, difendiamo i dispositivi del nostro asservimento. Solo perché li abbiamo interiorizzati e sono diventati il tessuto della nostra anima. Portate via mia moglie, portate via mio marito, ma l'azienda no! Portate via mio figlio, portate via i miei vicini e i miei amici, ma la televisione no!

Bobby Crawford è un coach che ha sviluppato un programma di riabilitazio-

ne degli abitanti della Costa del Sol fondato sull'allenamento a uno stile di vita violento e trasgressivo. Anche in questo caso l'esperimento funziona: il benessere psicofisico va di passo con il rinsaldarsi del legame sociale e con il fiorire degli affari. Ma anche in questo caso, come nel film *L'onda*, il successo dell'esperimento comunitario fa intravedere una deriva di tipo fascista. Non solo perché, banalmente, in esperimenti di questo tipo può sempre scapparci il morto. Il problema è a monte, ed è la perdita verticale di autonomia rispetto al programma di governo con il quale autonomamente ci si identifica. Un programma a cui è tanto più difficile dire di no, in quanto sembra essere fatto *solo per il nostro bene*. "Ha cercato di strangolarmi, ma era a fin di bene". Come dimostra l'esempio di coach Nicholson nel *Ponte sul fiume Kwai*, il paradosso è che il massimo di autonomia personale coincide in definitiva con il massimo di dipendenza, di spossamento, di perdizione. L'altra faccia del coaching come sviluppo autonomo di se stessi è l'essere guidati in funzione di una finalità estrinseca per principio: lo sviluppo dell'organizzazione, il benessere della comunità, la sicurezza della società. Fino a quando non sarà possibile porre il problema di come e a quale prezzo la nostra anima è governata, saremo sempre "eccessivamente" governati. In questo senso, l'allenamento all'autonomia può sempre nascondere un'abitudine alla schiavitù.

Di fronte ai discorsi del nuovo management, che invocano autocontrollo e gestione del sé, gli individui accettano liberamente di seguire le regole di buona condotta proposte dal coach. Proprio quando crede di agire per se stesso e di impegnarsi per il proprio benessere, l'uomo contemporaneo diventa il primo responsabile della sua stessa schiavitù (Marzano 2008, 165).

### ***Lumpen d'elezione***

Senza discostarsi in modo sostanziale dal canovaccio degli altri romanzi, *Un gioco da bambini* (*Running Wild*) e *Super-Cannes* approfondiscono il rapporto tra biofascismo e follia d'elezione sviluppandone tutte le potenzialità narrative. Ed è sicuramente suggestivo analizzarli insieme, nonostante siano stati pubblicati a più di dieci anni di distanza, perché le due storie s'incastano perfettamente l'una nell'altra offrendo una risposta speculare al rischio della deriva biofascista.

### **In una società totalmente sana, l'unica libertà è la follia (Ballard 1988, 74).**

L'intuizione avuta da Ballard durante il viaggio in Germania si enuncia qui a chiare lettere, e si ritrova pressoché identica in entrambi i romanzi, diventando l'asse attorno al quale ruotano le storie. Che cosa facciamo di fronte a politiche che pretendono di agire unicamente per il nostro bene, che preservano la vita, che migliorano le condizioni di salute, benessere e sicurezza? E, d'altra parte, che cosa sta a significare il fatto che talvolta queste politiche vengano vissute come una minaccia? Al punto che la libertà sia costretta a rifugiarsi nella follia quale estremo baluardo di resistenza? *Un gioco da bambini* lancia queste domande come dardi che vanno al cuore del problema. Il Pangbourne Village è uno dei lussuosi complessi residenziali del Berkshire, dai quali si distingue solo per aver spinto la secessione delle classi dirigenti fino alla realizzazione di un'autarchia quasi perfetta. I residenti del Village sono consiglieri d'amministrazione, magnati della tv, agenti di

borsa, professionisti affermati. Non hanno nessun contatto con la comunità locale di Pangbourne, dalla quale prelevano solo una mano d'opera selezionata di autisti, governanti e altri addetti alla manutenzione delle proprietà. Corazzati nelle loro belle automobili, le classi dirigenti scivolano lungo l'asse della M4 che collega direttamente la rete dei complessi residenziali alla City di Londra. I loro figli frequentano le stesse scuole, ovviamente private, e trascorrono il tempo libero negli impianti sportivi e ricreativi di cui i vari complessi sono dotati. I 32 acri del Pangbourne Village sono inoltre circondati da una recinzione metallica con sistema d'allarme elettronico, pattugliati giorno e notte da personale di vigilanza e cani da guardia, mentre i viali e le entrate delle abitazioni sono perennemente spiati dall'occhio delle telecamere. È impossibile accedere al complesso se non si è preso un appuntamento e la visita non è stata segnalata alle guardie.

**Dall'ultimo numero del "Pangbourne Pang" si apprende che il titolo provvisorio del documentario era *La nuova Samoa*, con evidente riferimento alle opere suggestive ma in parte screditate in cui Margaret Mead descrive il mondo idilliaco di quegli isolani non repressi che ignorano qualsiasi forme di gelosia, di coercizione e di discordia. [...] Il successo del Pangbourne Village aveva convinto gli immobilari a programmare la costruzione negli immediati dintorni di altri lussuosi complessi residenziali, che nel giro di due o tre anni sarebbero stati inglobati in una sorta di super-Pangbourne dotato di scuole, centri di ritrovo, consultori per i giovani, e di sempre più sofisticati sistemi di sorveglianza (ivi, 75).**

A metà strada tra un ecosistema naturalistico, come suggerisce il titolo del documentario realizzato dalla BBC, e una forma di vita coltivata in laboratorio, il Pangbourne Village si distingue soprattutto per la sua «aria asettica». È una sorta di «Parnaso privato» dal quale gli abitanti sono riusciti a «bandire persino il concetto di sporcizia e di disordine» (ivi, 12).

**Qui si ha l'impressione che persino le foglie che cadono dagli alberi si stiano prendendo un po' troppa libertà. In queste dimore lussuose vivevano tredici ragazzini ma è difficile immaginarseli mentre giocano sui prati (ivi, 13).**

Nonostante le misure di sicurezza, una linea di sangue si è insinuata tra le mura del paradiso, macchiando in modo indelebile una normalità di puro benessere. Il 25 giugno 1988 vengono trovate uccise tutte le persone che risiedono e lavorano al Pangbourne Village, circa una trentina tra proprietari e impiegati, mentre non sono rinvenuti i corpi dei figli dei residenti e inizialmente si pensa che siano stati rapiti dagli autori del massacro. Il dottor Greville, medico legale e consulente psichiatra aggiunto della polizia di Londra, indagando sul caso, s'imbatte in una misteriosa videocassetta realizzata dai ragazzi: banali scene di vita quotidiana sono intervallate da clip in cui si vedono crash automobilistici, esecuzioni sulla sedia elettrica, ammassi di cadaveri nei campi di sterminio nazisti.

**Inserite qua e là a caso fra le scenette interpretate dai genitori, queste atroci sequenze trasformavano il video in un documento misteriosamente e minacciosamente profetico. [...] Mentre visionavo il film ebbi [...] la sensazione che quei ragazzi si stessero deliberatamente rifugiando nella follia**

**quale unico mezzo per conquistare la libertà (ivi, 65).**

Ballard immagina insomma che i ragazzi del Pangbourne Village abbiano allestito una loro personale "mostra delle atrocità", realizzando un video paragonabile a film come *Mondo Cane* (Cavara, Jacopetti, Prospero 1962) o *Magia Nuda* (Castiglioni Al., Castiglioni An., Prospero 1975). Uno pseudo-documentario sulle crudeltà nascoste nella Nuova Samoa del benessere. Ad ogni modo, non ci volle molto per arrivare alla conclusione che gli autori del massacro erano proprio i ragazzi. Un gruppo di ragazzi che organizza e realizza la strage dei propri genitori. Il dottor Greville interpreterà questo folle gesto come un estremo tentativo di evadere dalla prigione di una vita perfetta e di una tolleranza che annulla ogni possibilità di contestazione.

**Incapaci di manifestare i propri sentimenti o di reagire a quelli altrui, soffocati sotto una coltre di elogi e approvazioni, si sentivano imprigionati per sempre in un universo perfetto (ivi, 74).**

A un certo punto, la follia si presenta ai ragazzi come l'unica possibilità di autonomia. Il mondo da cui provano a fuggire non è un mondo fascista nel senso comune del termine. Un mondo autoritario e repressivo che usa la violenza per negare ogni forma di libera espressione. Il Pangbourne Village incarna per i ragazzi un altro tipo di totalitarismo, quello di un mondo in cui regnano incontrastati i valori della vita, della salute, del benessere economico e della sicurezza. Un mondo che espelle come spazzatura tutto ciò che sembra minacciare questi ideali. Una prigione dell'anima dalla quale è molto più difficile evadere. Se infatti di fronte a un potere oppressivo e mortifero si può reagire sperimentando forme di resistenza e liberazione, come dire di no a un potere essenzialmente benefico che fa della tutela della vita il proprio emblema? Eppure è questo impossibile "no" che i ragazzi hanno pronunciato. Ed è qui il succo del dramma. Perché per pronunciare questo no, in qualche modo essi non hanno potuto fare altro che rifiutare la vita stessa. La strage non è forse la folle "lettera" di questo rifiuto? In una società che sembra scivolare verso il biofascismo, l'unica libertà rimasta è una follia di tipo nichilista? Nel gesto dei ragazzi di Pangbourne c'è, comunque, una componente "suicida" che non può essere trascurata: l'uccisione in massa dei "genitori" implica infatti la negazione del fatto stesso di essere stati "generati". Nella loro efferata azione c'è qualcosa che ricorda l'"automutilazione sacrificale" (Bataille 1930a; § *infra* "La mutilazione sacrificale e l'orecchio mozzato di Vincent Van Gogh"): è come se recidessero dal tronco della vita familiare e sociale le loro esistenze gettandole ancora sanguinanti sul selciato in segno di sfida. Si tratta di una notazione importante, soprattutto perché spinge a guardare in modo diverso una serie di fenomeni sociali – pensiamo alle rivolte nelle *banlieues* francesi – che resistono sia alla criminalizzazione, sia a una giustificazione in termini banalmente sociologici. Chi sono oggi *i suicidati della società*? Da cosa si riconoscono gli *automutilati* delle società di normalizzazione e di sicurezza? In ogni caso, è evidente che in *Un gioco da bambini* la follia come risposta al biofascismo non s'inscrive in nessun progetto terapeutico-riabilitativo. Non si tratta insomma di un uso calcolato della violenza che serve a risvegliare la comunità dal suo torpore salutista e securitario. Si tratta altresì del rifiuto estremo e definitivo nei confronti del mondo perfetto che ti dà la vita, che ti incita a vivere come un genitore premuroso.

**D'accordo che i ragazzi hanno ucciso i genitori e hanno fatto tutto da soli. Ma perché? Dalle indagini non sono risultati né maltrattamenti né abusi sessuali. Le vittime non avevano mai alzato neanche una mano sui figli. Se qui esisteva una qualche forma di tirannide doveva essere davvero spietata e feroce, ma non abbiamo trovato niente che avvalorasse anche lontanamente un'ipotesi simile...**

**... E non lo troveremo mai. Questi ragazzi non si stavano ribellando contro la crudeltà o la ferocia. Tutto il contrario, sergente. Quello che non riuscivano più a tollerare era il dispotismo della bontà. Hanno ucciso per liberarsi dalla tirannia dell'amore parentale (Ballard 1988, 54)**

La risposta della generazione del Village è puro no, impossibile no. Scomparsi dopo l'assassinio dei genitori, i tredici ragazzi tornano a farsi vivi con un attentato a Margaret Thatcher.

**L'ex primo ministro è rimasto illeso ed è stato fotografato mentre distribuisce tazze di tè agli agenti e ai vigili del fuoco. La signora gode infatti tuttora della considerazione, se non dell'affetto, della popolazione, tanto che viene spesso definita "Madre della Nazione" o "Mamma Inghilterra" (ivi, 92).**

Ciò che rende scabroso e per questo più incisivo il problema sollevato da Ballard, è che i ribelli non sono, come ci si sarebbe potuti aspettare, i figli degli operai che lo smantellamento delle protezioni sindacali e statali nell'Inghilterra degli anni 80 ha precipitato nella miseria. In questo caso, la loro rivolta avrebbe avuto il senso di un'emancipazione possibile, la promessa di una vita migliore e più degna. Sono invece i pupilli iperprotetti e ipertollerati delle classi dirigenti, i futuri pastori politici della società, i manager e gli executive di domani i quali, invece di gestire al meglio il prezioso capitale umano custodito nelle loro esistenze, dicono di no e lanciano una folle sfida al mondo che li accudisce come una madre amorevole. I ragazzi del Pangbourne Village sono a modo loro dei *Lumpen d'elezione*. Il bersaglio non è un governo che li opprime, che li sfrutta, che li discrimina e li esclude, bensì un governo che li protegge, che li incoraggia, che promuove e sviluppa le loro potenzialità. Un governo che ha posto le fondamenta del suo regno nelle profondità dell'anima. Se nel loro gesto c'è un tentativo di emancipazione, è l'esperienza limite di liberare la propria anima liberandosi dalla vita stessa, ragion per cui lo scontro politico assume la forma impossibile di un omicidio-suicidio. La mostra delle atrocità come puro passaggio all'atto.

**I ragazzi colpiranno ancora? A parer mio da questo momento tutti i personaggi pubblici e le figure parentali sono diventati un loro possibile bersaglio. Il regime indulgente e protettivo instaurato con le migliori intenzioni al Pangbourne Village ed entusiasticamente imitato nei lussuosi complessi residenziali dell'Inghilterra meridionale, nonché nell'Europa occidentale e negli Stati Uniti, ha generato una stirpe di vendicatori, e li ha mandati a sfidare il mondo che li amava (ibidem).**

## La democrazia in gioco

In *Super-Cannes* troviamo una risposta diametralmente opposta a quella di *Un gioco da bambini*. *Super-Cannes* (2000) non è solo l'espressione più compiuta e riuscita sul piano narrativo del rapporto tra biofascismo e follia d'elezione, ma è anche la migliore introduzione alla *biopolitica* in quanto posta in gioco fondamentale della razionalità di governo, in particolare di quella neoliberale. Grazie a questo romanzo si comprende che cosa significhi concretamente la *gestione del capitale umano*, a partire dall'assoluta complementarità tra lo sviluppo "vitale" e quello "economico" delle popolazioni. Si comprende inoltre quanto tale gestione risulti decisiva all'interno della razionalità di governo complessiva. In *Super-Cannes* si vede, da un lato come il management sia sempre "politico", dall'altro come questo management politico sia simultaneamente e indifferentemente di carattere "medico" e "aziendale". Ballard suggerisce, anzi, che è proprio grazie a questo tipo di management che il mondo della medicina e quello dell'impresa si collegano circolarmente in un sistema che, avvolgendosi su se stesso, può giungere fino al collasso. La catastrofe di un sistema biopolitico non è altro che il supplemento di arbitrarietà e violenza *gestionale* che a un certo punto la razionalità liberale di *governo* sembra richiedere per affrontare certe sfide o per rispondere alle sue crisi, ma che la porta inevitabilmente a tradire i principi di libertà e legalità su cui si fonda. Il successo di una forma di gestione degli uomini, si pensi all'alienismo nel XIX secolo, è strettamente legata a una specie di estrema garanzia che gli aspiranti manager offrono al governo politico: perseguiremo il nostro compito "costi quel che costi", ossia anche qualora la nostra gestione dovesse contravvenire ai principi elementari dello Stato di diritto e del diritto liberale (Castel 1976; Di Vittorio 2007). Si tratta ovviamente di una questione decisiva, diventata ancor più urgente e scottante con l'avvento del neoliberalismo, e che potremmo pensare nei seguenti termini: il liberalismo come arte di *governo* presenta una naturale tendenza a trasgredire i principi su cui si fonda; questa vocazione "auto-trasgressiva" del liberalismo dipende a sua volta direttamente dalla natura *gestionale* della sua arte di governo. Il liberalismo appare dunque come una corda tesa tra la *razionalità di governo*, con i suoi principi statuari di libertà e legalità, e il *pragmatismo manageriale*, con la sua esigenza di fornire – costi quel che costi – risposte rapide ed efficaci ai problemi di governo che di volta in volta si presentano. Quando le ragioni del pragmatismo gestionale prendono il sopravvento sui principi della razionalità di governo, allora la corda si spezza e si produce la catastrofe. Il biofascismo è l'estremo eccesso di gestione con cui il governo liberale mostra il suo volto catastrofico e grottesco.

Da questo punto di vista, si potrebbe considerare *il neoliberalismo come la catastrofe del liberalismo diventata regola*. Si capisce, allora, perché l'Italia, paese in cui la cultura liberale non ha mai veramente attecchito in profondità, si sia ritrovata all'avanguardia della catastrofe neoliberale, producendo uno dei fenomeni politici più grotteschi della storia recente. Più in generale, si potrebbe collegare l'attuale malattia delle società occidentali a un'interpretazione di tipo manageriale della democrazia. Si è imposto un imperativo che ingiunge *di dare risposte prima ancora che sorgano le domande, di proporre soluzioni prima ancora che si presentino i problemi*. Questa cultura della risposta totale e preventiva, che ha avuto senz'altro un momento di svolta nell'operazione *Iraqi Freedom* del marzo 2003, viene però quotidianamente alimentata da un dispositivo in fin dei conti abbastanza banale

come la *protezione civile*. Codificate in termini di emergenze umanitarie, le "crisi" – da quella dei rifiuti in Campania al terremoto in Abruzzo, giusto per fare gli esempi più recenti – diventano altrettanti spot attraverso i quali legittimare il mito di una gestione "eccezionale" delle popolazioni. Il mito, cioè, di una forma di gestione che, per la natura stessa dei problemi che essa si trova a fronteggiare, non potrà che esercitarsi in deroga ai principi e alle norme che reggono l'ordinaria amministrazione degli uomini. In tal senso, lo stato d'eccezione è inscritto nella routine managerial-sicuritaria del governo liberale. Basti ricordare le parole pronunciate dal ministro degli interni francese per motivare la legge del 1838 sugli alienati: «Si tratta di prevenire incidenti analoghi a quelli che la polizia amministrativa abbraccia con sollecitudine, quali le inondazioni, gli incendi, i flagelli di ogni genere, i pericoli che minacciano la salubrità pubblica o persino la pace dei cittadini» (Castel 1976). Il manicomio nasce come una misura "preventiva", ma se per gli alienisti esso è un'istituzione medica, per il governo si configura invece come una forma di "protezione civile". Inutile sottolineare come oggi la *ragione umanitaria* serva spesso a giustificare, nelle società democratiche, gli eccessi di governo, tanto a livello di politica interna quanto a livello di politica estera.

All'interpretazione manageriale della democrazia, si può opporre l'idea che essa sia invece lo spazio costantemente aperto all'emergere di una domanda di questo tipo: *come siamo governati, e a quale prezzo, nelle nostre società?* La democrazia, in questo senso, non sarebbe altro che il mettersi alla prova di questa interrogazione radicale, ogni volta che si presenta e dove si presenta, attraverso la discussione, il dibattito, il confronto, il conflitto. Questa democrazia che s'interroga e discute sul modo di essere governati si contrappone dunque alla democrazia che si fonda invece sull'imperativo di governare gli uomini a qualsiasi costo, risolvendo tutti i problemi ed evitando di porsi troppe domande. Quest'ultimo modello di democrazia scivola facilmente in un fascismo di tipo manageriale. A partire dal tabù del conflitto, vengono infatti dissolte tutte le possibilità concrete di dibattito: a che serve discutere se si tratta solo di trovare la risposta più rapida ed efficace? Boia chi pone domande! Guai a chi ci fa perdere tempo con interminabili discussioni! La democrazia fascistoide non vede di buon occhio la possibilità di una democrazia fondata su una certa radicalità etica e politica, ma fa di tutto per ignorarne l'esistenza, come se si trattasse di uno scherzo, di una barzelletta, di una puerile e colpevole ingenuità. In realtà, oggi la vera partita – non solo politica, ma culturale in senso più ampio – si gioca probabilmente tra queste due diverse interpretazioni della democrazia.

## Gestire fino alla follia

In *Super-Cannes* sembra che i ragazzi protagonisti di *Un gioco da bambini*, crescendo, abbiano rinunciato a essere gli apostoli del grande rifiuto. È come se, alla fine, avessero deciso di prendere nella società il posto che gli spetta, lo stesso dei loro genitori. I nichilisti sono diventati classe dirigente. Hanno quindi aderito in maniera entusiastica al programma che prescrive più salute, più ricchezza, più sicurezza. L'unica differenza è che questo entusiasmo si era spento e bisognava riattivarlo attraverso un programma biopolitico supplementare. Il mondo perfetto è malato della sua stessa perfezione e bisogna costantemente curarlo. Il miglior rimedio sembra essere di tipo omeopatico: per scongiurare gli effetti entropici del biofascismo, la cura più

efficace sembra essere la somministrazione di dosi opportunamente diluite di fascismo d'elezione. *Similia similibus curantur*.

**Super-Cannes è un'enclave di lusso sulle colline che si innalzano alle spalle della Croisette, ma il termine potrebbe benissimo riferirsi a tutto il sistema di parchi scientifici e autostrade sulle alture che dominano la piana del Var. Insieme costituiscono la Silicon Valley d'Europa, un mondo lontano mille miglia dai casinò e dagli alberghi *belle époque* che caratterizzano la Costa Azzura dei tempi andati (Ballard 2000, 5).**

In questo scenario sorge Eden-Olympia, un parco tecnologico progettato da architetti paesaggisti, dove lavorano diecimila persone e vivono i senior manager di decine di multinazionali. Le vite dei dirigenti, che scoppiano di lavoro, soldi e salute, sembrano al riparo da qualsiasi minaccia. Invece, come era successo al Pangbourne Village, anche a Eden-Olympia accade l'impen-sabile. Un mattino di maggio, il pediatra David Greenwood uccide sette senior executive e giustizia i suoi tre ostaggi, prima di rivolgere la canna del fucile contro se stesso. Non convinto dalla tesi del raptus, il protagonista del romanzo, marito della dottoressa giunta a rimpiazzare Greenwood, scopre una verità molto più imbarazzante. Tutto comincia con lo stato di salute dei manager di Eden-Olympia, per nulla buono come si poteva ritenere a prima vista.

**Quando sono arrivato io, quattro anni fa, Eden-Olympia era sull'orlo di una crisi. In superficie, andava tutto bene. Queste enormi società si erano trasferite con successo, e tutti erano entusiasti delle strutture abitative e delle possibilità ricreative. Ma a un livello più profondo c'erano alcuni problemi molto seri. Quasi tutte le persone di grado più elevato soffrivano di affezioni respiratorie croniche. Erano afflitte da infezioni alle vie urinarie e da accessi alle gengive. Un executive in buona salute andava e tornava da New York, e passava la settimana dopo a letto con una strana febbre opportunistica (ivi, 243).**

Una serie di test rivelano livelli di resistenza incredibilmente bassi. Nonostante tutti dichiarino di essere felici a Eden-Olympia, le cose non vanno affatto bene. Il mondo perfetto scricchiola. C'è una crisi che riguarda il benessere dei manager e incide sulla produttività aziendale. Bisogna risolvere un problema che riguarda il gruppo dirigente, ed ecco puntuale un coach bussare alla porta. "Lasciate fare a me, gestisco io la situazione, risolvo io il problema." Si chiama Wilder Penrose e, guarda caso, è un medico psichiatra. La malattia è dell'anima, le anime dei manager vanno curate. Il coaching di Penrose è dichiarato clinico. Le menti non si gestiscono, s'ispirano. La musa ispiratrice è uno psichiatra dai poteri esorbitanti. Il supermanager è ormai diventato uno *psicomanager*.

**Mi sono reso conto che questi professionisti estremamente disciplinati facevano sogni molto strani. Fantasie piene di desideri di violenza repressi, e strani racconti di rabbia e vendetta, come i sogni di cibo dei prigionieri dei campi di sterminio. Dalle sbarre della gabbia aziendale uscivano grida disperate, la fame di uomini e donne esiliati dal loro io più profondo (ivi, 248).**

Secondo Penrose la vita dei manager ha bisogno di «più violenza e crudeltà, più dramma e rabbia» (ivi, 249). Sulla base di questa diagnosi, egli organizza all'interno di Eden-Olympia una comunità terapeutico-riabilitativa. Date le premesse, questa comunità non potrà che essere "segreta". Il programma di Penrose consiste, infatti, essenzialmente in un allenamento alla trasgressione e alla violenza. Lo psichiatra executive di *Super-Cannes* è letteralmente colui che prepara i manager ad essere dei bravi banditi. Per questo la psichiatria appare come «l'ultimo rifugio dei teppisti» (ivi, 249). Penrose è uno psichiatra che prescrive la *follia* come «metodo terapeutico», convinto che il problema dei manager di Eden-Olympia non è che sono pazzi, ma che sono «troppo sani» (ivi, 242, 239). L'eccesso di salute e sicurezza è la causa del malessere di Eden-Olympia. Mentre la *follia*, se usata ad arte, è la soluzione. Certo, si tratta di un rimedio che comporta un costo, in termini di autonomia personale e di legalità, ma la funzione di Penrose è gestire il problema di questi uomini al di là di qualsiasi valutazione diversa, estrinseca alla logica gestionale. Il benessere dei manager e il relativo profitto economico delle multinazionali per cui lavorano, sono incommensurabilmente più importanti dei principi di libertà e legalità. Per la semplice ragione che in questo gioco è la gestione del capitale umano che stabilisce il prezzo e conia la moneta. Tutto ciò che non appartiene a tale logica non può entrare in gioco come limite al suo esercizio.

**La follia... ecco che cosa rimane a quella gente, dopo aver lavorato sedici ore al giorno per sette giorni alla settimana. Impazzire è l'unico modo che hanno per rimanere sani di mente (ivi, 197).**

Organizzati in cellule segrete, i manager coltivano idee fasciste e nel tempo libero si dedicano a diverse forme d'illegalità e di violenza: pedofilia, furti, pirateria stradale, traffico di droga, pestaggi razzisti. L'omicidio non dovrebbe far parte del loro «programma terapeutico» (ivi, 239), ma non si può nemmeno dire che si tratti di uno spiacevole incidente. In un gioco fondato sulla libertà d'impazzire, sulla libertà di perdere il controllo su se stessi e sulla propria vita, l'omicidio può essere al contrario una conseguenza prevedibile. All'inizio, secondo Penrose, bisognava solo introdurre dall'esterno qualche «elemento perverso» nella vita dei manager, come un antibiotico o un'iniezione di vitamine (ivi, 249).

**Gli amministratori delegati esauriti, con la loro orticaria e la loro depressione, erano uomini sani e civilizzati. Abbandonati su un'isola deserta dopo un disastro aereo, sarebbero stati i primi a morire (ibidem).**

Per risvegliarli e rivitalizzarli sarebbe forse bastato un po' di sport violento o un corso di sopravvivenza, magari la partecipazione a un reality show televisivo. Ma Penrose chiedeva di più a se stesso e al suo programma terapeutico, qualcosa che fosse all'altezza del problema e del compito di risolverlo che si era affidato. A Eden-Olympia c'era un importante capitale umano da salvare, e lui non poteva immaginare di starsene seduto nella sua clinica dicendo «a qualche amministratore delegato depresso che il rimedio alla sua insonnia era danneggiare due o tre Mercedes nel parcheggio del Palais des Festivals» (ibid.). Fu proprio uno dei manager, che da mesi soffriva di attacchi di dermatite e aveva quasi deciso di rientrare in Germania, a indicargli la strada.

**A Cannes ha visto un ragazzino arabo che aveva aggredito una turista per rapinarla, ed è intervenuto per difendere la donna. Mentre lei ha chiamato la polizia ha pestato il ragazzo di santa ragione, gli ha dato tanti di quei calci che si è fratturato due ossa del piede destro. L'ho visto la settimana dopo, quando è venuto in clinica a togliere il gesso, e gli ho chiesto come andava la dermatite. Gli era passata. Era tornato di ottimo umore e sicuro di sé. La depressione era sparita (ibid.).**

Sembra che questi uomini disabituati agli aspetti più notturni e ferini della vita, nel momento in cui l'abisso si apre nuovamente dinanzi a loro, si rendano protagonisti di passaggi all'atto tanto improvvisi quanto violenti. In ogni caso, l'esperienza d'avanguardia di questo manager, che aveva coinvolto altri collaboratori nel suo programma di razzismo terapeutico, spinge Penrose a "professionalizzare" il suo esperimento.

**Nel giro di poco tempo avevamo messo insieme un gruppo di terapia attiva formato da una dozzina di senior executive. Nei weekend provocavano risse nei bar dei maghrebini, distruggevano qualunque macchina araba scassata vedessero, malmenavano un paio di magnaccia russi. I benefici per la salute erano notevoli. Mani bendate e stinchi ingessati il lunedì mattina, ma menti sgombre e sicure (ivi, 250).**

La violenza e l'illegalità cessano così di essere un rimedio empirico, ed entrano a far parte di un protocollo clinico ben preciso: il «programma permanente di psicoterapia» elaborato e diretto dal dottor Wilder Penrose (ivi, 241). Il fulcro teorico di questo programma è l'idea che l'unica possibilità di salvezza per le classi dirigenti iperprotette si trovi nel loro «comportamento psicopatico». Solo la *follia*, assunta «a piccole dosi», può funzionare da antidoto contro gli effetti insalubri e debilitanti del mondo perfetto di cui Eden-Olympia rappresenta un modello per il futuro (ivi, 242).

**In una società perfettamente sana, la pazzia è l'unica libertà rimasta. La nostra psicopatia latente è l'ultima riserva naturale, un rifugio per la mente minacciata (ivi, 253).**

La frase pronunciata per la prima volta in *Un gioco da bambini*, che sintetizza la folgorante intuizione avuta da Ballard anni prima durante l'estemporanea visita nella periferia tedesca, viene puntualmente ripetuta in *Super-Cannes*. E come negli altri romanzi, anche in questo caso l'esperimento di comunità terapeutica rovesciata, inaugurato a Eden-Olympia dalla cellula razzista, si dimostra più che mai valido ed efficace. Si assiste infatti a una rapida proliferazione dei «gruppi terapeutici», che cominciano a muoversi ai margini del mondo della prostituzione e del traffico di droga, delle rapine nei depositi e dei furti con scasso (ivi, 250). Alcuni uomini della sicurezza affiancano i manager nelle loro performance teppistiche, ricevendo in cambio generosi premi detratti dal budget destinato al divertimento e alle arti. Il razzismo e il fascismo si praticano ormai come si può praticare un qualsiasi tipo di *hobby*. Sono attività con le quali occupare il proprio tempo libero, né più né meno, con la differenza che se ne può trarre un vantaggio di gran lunga maggiore in termini di benessere psicofisico. Pestare un immigrato o violentare una donna possono rivelarsi un passatempo più salutare e corroborante di un allenamento in palestra o di una visita a una mostra di arte

contemporanea.

**I benefici sono stati incredibili. I livelli immunitari sono saliti in maniera pazzesca, nel giro di tre mesi non c'era più un solo caso di insonnia o depressione, né segni di infezioni respiratorie. I profitti aziendali e il valore delle azioni hanno cominciato a risalire. La cura funzionava (ibidem).**

E tutti vissero felici e contenti. O quasi. Ci sono infatti alcuni effetti collaterali di cui tenere conto. Il sesso, per esempio, può dare adito a qualche seria preoccupazione. Ne sanno qualcosa le prostitute che a causa delle percosse hanno dovuto ricorrere alla chirurgia plastica. Ma in un certo senso non se ne può fare a meno, perché «il sesso è la via più rapida alla follia, la scorciatoia più comoda alla perversione» (ivi, 251). Ma Penrose ci tiene a ribadire la natura scientifica del suo esperimento. Non si tratta di offrire a gente annoiata un parco giochi nel quale dare sfogo alla propria brama di sensazioni forti. La comunità terapeutica segreta di Eden-Olympia è «una serra concepita per espandere le possibilità psicopatiche di cui è dotata l'immaginazione degli executive». Le pratiche sessuali devianti o perverse – il sadomasochismo, i giochi di tipo escrementizio, la prostituzione delle proprie mogli ecc. – sfuggono facilmente al controllo e possono sfociare in situazioni spiacevoli. Per questo è necessario che tutto venga «attentamente monitorato» (ibidem). Questa ossessione del "controllo" – tanto più paradossale considerando che si tratta di dare libero corso alle proprie tendenze psicopatiche – è sicuramente l'aspetto più interessante del confronto tra vecchio e nuovo fascismo (§ *infra* Gilles Deleuze e Félix Guattari).

**È chiaro che sto parlando di una violenza attentamente misurata, microdosi di pazzia, come le tracce minime di stricnina contenute in un ricostituente per i nervi. In realtà si tratta di una psicopatia d'elezione, volontaria, come si può vedere in qualsiasi ring di boxe o su qualsiasi pista di hockey su ghiaccio (ivi, 253).**

L'unico antidoto contro la deriva biofascista, di cui i manager sono attori prima che vittime, sono un razzismo e un fascismo d'elezione. In questo razzismo e fascismo volontari e controllati, le classi dirigenti svolgono ancora un ruolo d'avanguardia. Sono i manager a sperimentare per primi su se stessi questa specie di "mitridatismo" nei confronti di una cultura della violenza usata come tela di fondo delle loro tendenze psicopatiche represses. Piccole dosi di violenza razzista e fascista, o più genericamente criminale, servono a immunizzarsi dal veleno di una vita di puro benessere che rischia in ogni momento di implodere. Rivolgendosi a dei manager, Penrose non può che svolgere il ruolo della musa ispiratrice, e infatti non li dirige ma li invita, li adessa, li seduce, li alletta attraverso una proposta che non può che vederli in prima fila, dal momento che fa leva sul loro spirito gestionale. È come se dicesse: "Signori, qui c'è un problema che riguarda la vostra vita e voi siete i migliori del mondo a risolvere problemi. Prendete in mano la vostra esistenza, dotatevi di un nuovo stile di vita, io vi seguirò sulla strada che avrete saputo indicarmi". Ed è così che, finito il lavoro, i manager indossano giubbotti di pelle e occhiali scuri e se vanno a caccia di immigrati da minacciare e pestare. Ma lo fanno appunto come se il loro medico di fiducia avesse detto loro che sono sovrappeso, e che devono affrontare il problema se non vogliono intaccare il loro capitale umano. Lo fanno con lo stesso

spirito con cui, nel tempo libero, fanno jogging o vanno in palestra. Si può essere razzisti e fascisti come se si andasse a passare qualche ora in un centro benessere? Si può scegliere una qualsiasi dose di violenza come si sceglie un bagno schiuma o una crema per la pelle? Domande inquietanti ma attuali. E si ritorna così direttamente alla questione della banalizzazione del fascismo e del fascismo senza fascismo. A questo proposito si potrebbe pensare che questo nuovo fascismo sia la versione diluita e perciò fondamentalmente innocua del precedente. Non è così. Violenza d'elezione significa che sono io a decidere quando, come e fino a che punto essere psicopatico. Pazzi ma senza esagerare; *super* ma solo quanto basta a non ammalarsi di *normalità*. Riusciamo a immaginare un'illusione più delirante e pernicioso? Come il colonnello Nicholson del *Ponte sul fiume Kwai*, crediamo di avere la situazione sotto controllo, di gestire perfettamente il problema, pensiamo che tutto è previsto, calcolato nei minimi dettagli, e che saremo in grado di fermarci come e quando vorremo. Invece no, non è affatto così. Perché alla fine s'impazzisce davvero. E non perché uno specifico obiettivo – sia esso umanitario o criminale – si sia impossessato di noi. Il problema è molto più grave, in quanto è la nostra anima che si è lasciata completamente invadere dalla sua stessa pretesa di gestire tutto, a cominciare dalla propria follia. L'anima è preda della follia gestionale che lei stessa ha generato e nutrito.

**Guarda al secolo che abbiamo davanti... un deserto soffice come un cuscino di piuma, ma pur sempre una terra desolata. Nessuna fede, se si esclude un vago credo in una divinità sconosciuta, come lo sponsor di una trasmissione di servizio. Ovunque ci sia un vuoto, si insinua il tipo di politica sbagliato. Il fascismo era una psicopatologia virtuale in grado di soddisfare una serie di profondi bisogni inconsci. Anni di condizionamento borghese avevano prodotto un'Europa soffocata dal lavoro, dal commercio e dal conformismo. La gente aveva bisogno di esplodere, di inventare gli odi che potevano liberarla, e trovò un disadattato austriaco entusiasta di passare all'azione (ivi, 254).**

La descrizione psicopatologica del fascismo storico serve a Penrose per far risaltare l'aspetto progressista del suo esperimento.

**Qui a Eden-Olympia stiamo avviando un progetto per una comunità infinitamente più illuminata. Una psicopatia controllata è un modo per risocializzare le persone, tribalizzandole in gruppi di sostegno reciproco (ibidem).**

È probabile che il fascismo storico non sia solo la notte descritta da Wilder Penrose. Di certo l'idea di una comunità fondata sull'uso accuratamente controllato di una psicopatia volontaria, nella sua estrema attualità, è tutt'altro che chiara e luminosa. Rubo, pesto, stupro, trasgredisco, mi sballo, mi perverto, ma solo "a piccole dosi". Impazzisco «temporaneamente» (ivi, 238). Pratico la violenza «a scopo ricreativo» (ivi, 231). Faccio il nazi, ma solo dopo l'aperitivo con gli amici nel locale alla moda. Niente paura, è tutto sotto controllo. Sono totalmente presente a me stesso. Gestisco. D'accordo, sembra che l'uomo occidentale sia entrato nel terzo millennio come un sonnambulo che ha bisogno di continue iniezioni di violenza per tenersi sveglio. Ma allora bisogna chiedersi quale sia la strada per soddisfare questo bisogno. «Oggi noi sfuggiamo la follia, la faccia oscura del sole e quelle ombre che bruciano la terra» (ivi, 249). La narrativa di Ballard, nella

quale non ha mai cessato di scorrere la linfa delle esperienze di guerra, ci consegna complessivamente una diagnosi sul disagio di cui soffre la civiltà pacificata. Non sappiamo più dove collocare la dimensione tragica e insensata dell'esistenza. Anzi, complice lo scatenamento idealistico che inneggia ai valori assoluti della vita, della salute, della bellezza estetica, del benessere economico e della sicurezza, tutto ciò che ha il gusto rancido della terra viene immediatamente identificato come il parto del diavolo e trattato di conseguenza. Schifosa infezione da debellare. Chi si sognerebbe oggi di portare con sé, per tutta la vita, le fotografie del supplizio cinese dei cento pezzi, o il ricordo dell'uomo torturato e ucciso nelle vie di Shanghai? Nessuno, perché sarebbe come portarsi in tasca le prove inconfutabili di un delitto contro l'Umanità. Perché sarebbe come dire: "No, non sono dei vostri". Perché oggi la dimensione tragica dell'esistenza è uno dei volti del diavolo. Perché il tragico e il diabolico ormai s'identificano. Ma è bene sapere che l'incapacità o l'impossibilità di portare con sé i cliché dell'orrore può produrre spiacevoli conseguenze. Per esempio, l'improvviso riemergere dell'orrore nella forma di passaggi all'atto d'inaudita violenza. Come nel film di Paul Haggis *Nella valle di Elah* (2007), dove il linciaggio di un giovane soldato rientrato dall'Iraq viene in qualche modo ricollegato al video dell'assurdo assassinio di un bambino iracheno di cui egli si era reso complice. Registrato sul cellulare, il video dell'orrore è come una promessa di morte sfuggita al controllo. Il giovane soldato sarà ucciso per una banale lite dai suoi stessi compagni, che si accaniranno sul suo cadavere mutilandolo e bruciandolo. Evidentemente c'è qualcosa che sfugge al sogno della gestione totale.

## Il fascismo a venire

L'entropia delle società biopolitiche fa segno verso la necessità di un risveglio. La rinascita di una comunità, che implica sempre un certo investimento pulsionale e una certa dose di aggressività, è la grande posta in gioco messa sul tavolo da Ballard nel suo ultimo romanzo *Regno a venire* (2006). I tempi sembrano maturi per un risveglio, ma è a partire da qui che il problema si pone in tutta la sua gravità: che tipo di frutto cadrà dall'albero? Sarà ancora una forma di fascismo, come successe in Europa negli anni 20-30 del secolo scorso? Oppure, considerando che l'alternativa comunista segna il passo, si può immaginare che dall'albero cadrà quanto meno anche una forma di antifascismo? In ogni caso, se la società dovesse rimettersi in moto, la partita si giocherà in questo fondamentale dettaglio: sarà una sveglia fascista o una sveglia antifascista a farci balzare fuori dal letto? O magari tutte e due insieme? Sfumatura che apre scenari enormi. Tutto lo spazio di una "politica" futura. È chiaro comunque che il problema delle nuove forme di fascismo è importante soprattutto nella misura in cui spinge a immaginare quali potrebbero essere delle *nuove forme di antifascismo*. Senza dimenticare le esperienze storiche della Resistenza e della Liberazione, non si può infatti negare che l'antifascismo del XXI secolo vada ancora sostanzialmente "inventato".

**I quartieri residenziali sognano la violenza. Addormentati nelle loro sonnacchiose villette, protetti dai benevoli centri commerciali, aspettano pazienti l'arrivo di incubi che li facciano risvegliare in un modo più carico di passione... (ivi, 7).**

La migliore presentazione del romanzo di Ballard è il suo incipit. Sospeso in un'atmosfera apocalittica, il mondo si elettrizza nell'attesa dell'esplosione che lo farà risvegliare. Non sappiamo se per salvarlo o per condannarlo definitivamente. Mai come in questo romanzo il senso di catastrofe imminente assume l'aspetto di una strana riedizione degli anni 30. *Regno a venire* è lo spazio narrativo nel quale Ballard dilata una domanda sul rapporto tra vecchio e nuovo fascismo, mostrando in questo modo che i suoi romanzi sono delle vere e proprie "fiction politiche". È come se alle immagini delle folle acclamanti Hitler e Mussolini, avesse provato a sovrapporre un banale film di oggi: l'esercito di consumatori scalpitanti nei nuovi recinti di sport, tv e centri commerciali. Il romanzo di Ballard non è altro che la registrazione dei punti in cui le immagini di ieri e quelle di oggi, combaciando, mostrano tutta la distanza che le separa. Data l'atmosfera millenaristica, è chiaro che un ruolo centrale sarà rivestito dalla figura di colui che viene per fondare il nuovo regno, e sarà interessante misurare lo scarto tra il messianismo degli anni 30 e quello di oggi.

**Attacchi razzisti, famiglie asiatiche terrorizzate e costrette a lasciare le loro case, ostelli di rifugiati bruciati. Partite di calcio che ogni fine settimana si trasformavano in scontri politici, anche se nessuno se ne rendeva conto (ivi, 271).**

È questa la situazione che Richard Pearson, pubblicitario di quarantadue anni, trova a Brooklands, una delle tante città satellite disseminate tra Londra e l'aeroporto di Heathrow. Ma ormai più di un milione di persone è direttamente coinvolto nell'esplosione di violenza che si è rapidamente diffusa nelle cittadine lungo l'autostrada M25.

**E sembrava tutto derivare dal Metro-Centre. Un nuovo tipo di fascismo, una violenza che nasceva dalla totale mancanza di regole dei centri commerciali e delle tv via cavo, la gente si annoiava a morte e voleva un po' di movimento nella vita. Voleva poter camminare con un passo fiero, urlare e prendere a calci chiunque avesse una faccia non familiare. Voleva adorare un leader (ivi, 271).**

Pearson si reca a Brooklands perché qualche settimana prima suo padre è stato ammazzato da un ceccchino nel Metro-Centre, un supercentro commerciale con negozi di ogni tipo e dimensione, alberghi, centri sportivi, dotato inoltre di una propria tv via cavo che trasmette pubblicità, talk-show ed eventi sportivi. Nello sciamare di tifosi che indossano la maglietta con la croce di San Giorgio, mentre i simboli del British National Party e del Ku Klux Klan campeggiano sui muri, Pearson si rende conto di assistere a espressioni di violenza che, pur non essendo facilmente etichettabili, vanno al di là dello stretto ambito sportivo. Le manifestazioni dei supporter delle squadre di calcio, rugby e hockey diventano occasione per generici atti di vandalismo, e sfociano spesso in attacchi di matrice razzista ai danni di cittadini indiani, pachistani, cinesi. Pearson comincia a indagare sulla misteriosa morte del padre, ma è inconsciamente attratto dalla strana vitalità sprigionatasi nell'anonimo sobborgo londinese e decide di trasferirvisi. Finirà per mettere le sue qualità professionali al servizio di David Cruise, «il messia delle vendite dell'era della tv via cavo» (ivi, 78), un mediocre attore diventato l'icona del Metro-Centre.



**Si trattava di un nuovo tipo di fascismo che aveva bisogno di un nuovo tipo di leader, un tipo di *Führer* sorridente e simpatico, da palinsesto pomeridiano. Coretti calcistici al posto di *Sieg Heil*. Lo stesso tipo di odio, la stessa fame di violenza, ma filtrati dal salottino del talk-show (ivi, 272).**

Nel frattempo però i cadaveri di asiatici e kosovari continuano ad arrivare negli obitori di Brooklands. La situazione rischia di sfuggire al controllo. Nella sostanziale indifferenza delle autorità politiche e religiose, «una nuova forma soft di fascismo» si sta diffondendo tra la piccola borghesia di tutta l'Inghilterra (ibidem). L'ipotesi politica fondamentale che sta sullo sfondo del romanzo di Ballard è che possa esservi un nesso tra lo stile di vita consumistico e le nuove forme di razzismo e fascismo (§ *infra* Pier Paolo Pasolini). Per discriminare il diverso e volere un ordine sociale fondato sulla prevaricazione e la violenza non c'è più bisogno di un particolare apparato mitologico o ideologico. Basta essere cresciuti attraverso la televisione, lo sport e lo shopping: una rapida occhiata e si è in grado d'individuare un comportamento strano o non conforme, come si può riconoscere un prodotto scadente al supermercato, e decidere di eliminarlo con la stessa decisione con cui ci si libererebbe di un avversario in una partita di rugby o di hockey. Questa ipotesi principale viene sviluppata da Ballard attraverso il suo sdoppiamento in due ipotesi secondarie, apparentemente contraddittorie, che s'inseguono a vicenda intrecciandosi di continuo nel romanzo. La prima è che lo sport può essere lo spazio sociale nel quale si opera un nuovo tipo di "selezione".

**Con la scusa di un calendario di eventi sportivi senza soluzione di continuità, stava avvenendo un'operazione di pulizia etnica con l'apparente connivenza delle forze dell'ordine. [...] Servendosi delle squadre di tifosi con le loro divise patriottiche, prendevano d'assalto gli immigrati e li cacciavano con la forza dalle loro strade fatiscenti, per fare posto a nuovi centri commerciali, porticcioli turistici e quartieri residenziali (ivi, 85).**

Tralasciando il fatto che la gestione del fenomeno *hooligans* in Inghilterra (Ehrenberg 1991) ha consentito di rimpiazzare i vecchi stadi fatiscenti e turbolenti con un nuovo modello di *iperstadio* a metà strada tra il parco giochi e il centro commerciale, è evidente che la selezione a cui Ballard allude si fonda su un classico pregiudizio etnico e razziale. Tuttavia, a ben guardare, il vero bersaglio di questa selezione sono *i comportamenti e gli stili di vita*. Devo liberarmi dell'immigrato, non perché ritengo che il suo sangue o la sua cultura d'origine siano una minaccia per la mia gente, ma perché constato che il suo modo di vivere, qui ed ora, è diverso dal mio. Si tratta di una selezione di tipo essenzialmente "etico". L'anormale è il portatore di un modo di vivere alternativo a quello fondato sull'etica del capitale umano, ed è questo semplice fatto a costituire una minaccia per l'omogeneità e la compattezza della forma di vita occidentale.

**In questo momento è in atto un conflitto tra diversi modi di concepire il tempo libero; è un conflitto tra stili di vita completamente differenti. Da una parte c'è la gente come noi – quelli che godono dei comfort offerti dal Metro-Centre, quelli che fanno affidamento sui valori e gli alti ideali sostenuti dal centro commerciale e dai suoi negozianti. [...] Dall'altra ci sono le ambizioni da quattro soldi delle comunità di immigrati (ivi, 85-86).**

In modo apparentemente contraddittorio, la forma di vita consumistica costituisce però essa stessa una minaccia. È il rischio della deriva biofascista delle società del comfort su cui Ballard insiste continuamente. Ecco allora profilarsi all'orizzonte una nuova avanguardia, un pezzo di classe dirigente che si mette a giocare alla rivoluzione: attraverso un uso calcolato della violenza è ancora possibile sferrare un attacco al Metro-Centre, tempio del consumismo universale, e provare così a «risvegliare una popolazione profondamente sedata» (ivi, 136). Per l'ennesima volta, Ballard ripete la sua frase-guida, che in realtà è la chiave di tutte le sue ossessioni: «La follia è l'unica forma di libertà che gli è rimasta» (ivi, 159). Come i coach di *Cocaine Nights* e *Super-Cannes*, l'improvvisata avanguardia di *Regno a venire* prova a riattivare il popolo narcotizzato attraverso dosi misurate di violenza paraspportiva. «Incoraggiamo le persone a impazzire un po'» (ivi, 158). Teorico di questa «pazzia elettiva» è sempre uno psichiatra, il dottor Maxted, il quale ritiene che l'aspetto più affascinante della follia sia la «libertà di perdere deliberatamente il controllo» (ivi, 112 e 107). «Fa' qualche pazzia... fa' qualcosa di cattivo» (ivi, 165). Liberi d'impazzire senza esagerare e per la giusta causa.

**La società consumistica è la versione soft di uno stato di polizia. Crediamo di poter scegliere, ma è tutto già deciso. Dobbiamo continuare a comprare se no falliamo come cittadini. Il consumismo crea grossi bisogni inconsci che possono essere soddisfatti soltanto dal fascismo. O almeno il fascismo è la forma che il consumismo prende quando decide di imboccare la strada della pazzia elettiva (ivi, 114).**

E il *Führer*? Inutile cercarlo dietro una selva di stivaloni militari o in qualche discorso delirante. Non è ancora apparso, ma arriverà, statene certi.

**Uscirà da qualche centro commerciale. I messia vengono sempre dal deserto. E troverà tutti in attesa di cogliere l'occasione al volo (ibidem).**

E che fanno nel frattempo le classi dirigenti "illuminate"? Cercano di «tenere il fenomeno sotto controllo», si adoperano per «dirigerlo verso la spiaggia» (ibid.).

**C'è un mostro che si muove nelle profondità marine e noi dobbiamo portarlo sulla riva finché è ancora mezzo addormentato (ibid.).**

Le classi dirigenti delirano, insieme alle loro schiere di coach e psicomanager, preda del miraggio di una gestione totale. In fondo, anche il nuovo leader è una marionetta agitata ad arte, messia solubile che la gente sorreggia tutti i giorni davanti alla tv. Un messia che ha tutto il fascino, il carisma della banalità. Nessuno dubita infatti che David Cruise – sorta di Ronald Reagan della tv via cavo – abbia «una forte presa sulle masse» (ivi, 108). È un *everyman*, ma all'ennesima potenza. È una grandiosa escrescenza della normalità, è il bubbone brillante della normalità. Ma se apriamo la matrioska, nel ventre del messia televisivo troviamo l'anima strategica del marketing. Sono i consigli del pubblicitario a trasformare il banale presentatore in un leader carismatico. Difficile stabilire per quale ragione Richard Pearson si sia fatto trascinare in quest'avventura. La spiegazione più plausibile potrebbe essere che, in fondo, lo abbia fatto per ragioni professionali, o se si preferisce per

“etica professionale”. L’anima pubblicitaria non può fare a meno di legarsi a un corpo iconico. In qualità di pubblicitario, Pearson contribuisce dunque ad architettare il «vasto esperimento sociale» che ha come teatro la periferia inglese, assumendovi un ruolo di primo piano. «Se David Cruise è il re del castello, lei è il suo gran visir» (ivi, 197). Il pubblicitario ha preso il posto del medico igienista come principale consigliere del governo politico degli uomini (Foucault 1976a). Il momento in cui Cruise si afferma come leader di una comunità che sta investendo sulla violenza per rinascere più sana e più coesa, coincide con una svolta del suo *appeal* studiata a tavolino da Pearson. Sul volto naif del presentatore compare il ghigno del Joker. E il successo è garantito.

**Nel cartello si vedeva il primo piano sgranato di David Cruise, che non era più un presentatore del palinsesto pomeridiano, tutto imbellettato, ma l’eroe ricercato e fuggiasco di un film noir. [...] L’abbronzatura di cioccolato era scomparsa da tempo (Ballard 2006, 166).**

Pearson mette a punto una campagna pubblicitaria nella quale Cruise è al tempo stesso venditore e prodotto venduto. Bisogna imporre una nuova immagine, più spregiudicata e aggressiva, di Cruise, perché solo così il pubblico potrà prendere coscienza delle proprie potenzialità, imboccando con maggiore decisione la strada della follia volontaria. La trama degli spot noir inventati da Pearson «era sempre assurda, ma alla gente piaceva» (ivi, 167). Nel mondo nuovo, la pubblicità è l’anima della politica, e il surrealismo è l’anima della pubblicità.

**Si vedeva Cruise braccato dai suoi stessi strani e mutevoli cambiamenti d’umore – smorfie, cipigli, espressioni arrabbiate, pensose, allucinazione e ossessioni. Fissava con aria estatica un secchio della spazzatura tutto ammaccato, come se potesse essere una fonte di rivelazione, oppure al posto del secchio della spazzatura c’erano un anello o il campanello di una porta. O magari fissava con astio una casalinga spaventata, pronto a schiaffeggiarla o a chiederle asilo (ibidem).**

“Cattivo è bello!”: è questo lo slogan che collega i diversi spot raccogliendoli in un’unica campagna pubblicitaria coerente e organica. Solo che il gioco comunicativo, alla fine, sfugge al controllo. Sfumata l’ironia, lo slogan diventa «un movimento politico». E mentre l’icona televisiva David Cruise, cresciuta a dismisura, è pronta a «esplodere dalla sua bottiglia», l’alter ego mediatico, il pubblicitario Richard Pearson, subisce «l’umiliazione di essere preso alla lettera» (ivi, 199). Fino ad essere accusato di vendere «una guerra civile, confezionata elegantemente sotto forma di spot» (ivi, 197). Un’accusa fondata.

**Cruise rimaneva la voce del Metro-Centre, l’ambasciatore del regno delle lavatrici e dei forni a microonde, ma era anche il leader di un partito politico virtuale la cui influenza si stava espandendo attraverso tutte le città dell’autostrada. Come altri demagoghi, faceva leva sui tratti patologici della sua personalità. Eppure, era emerso non dalle strade o dalle birrerie piene di operai della Monaco degli anni della Depressione, ma dai salotti dei programmi pomeridiani; era un uomo senza un messaggio che aveva trovato il suo deserto (ivi, 168).**

Il paragone con l’Europa di Hitler e Mussolini è un motivo costante di *Regno a venire*. Nel libro ricorrono spesso domande del tipo: «Come nella Germania degli anni 30?» (ivi, 112), e ci sono due capitoli centrali dedicati completamente alla riflessione su questo tema: “Una politica nuova” e “Uno Stato fascista”. Anche se questo paragone serve a ribadire la sostanziale differenza tra i fenomeni politici attuali e il fascismo storico, o forse proprio a causa di questa differenziazione, il modo di procedere di Ballard è estremamente significativo. Merita particolare attenzione il fatto che il libro nel quale la “profezia del presente” ha assunto l’aspetto di una vera e propria diagnosi politica, presenti il problema dell’attualità nei termini espliciti di un rapporto tra vecchio e nuovo fascismo. Come se per pensare il presente non si potesse fare altro che porre il problema in questi termini. Un’indicazione importante per tutti coloro che provano oggi a costruire un’ontologia dell’attualità. Negli anni 30, dice a Pearson un interlocutore, per organizzare il disastro c’è stato bisogno dello «sforzo congiunto di tante menti contorte». Oggi, invece, è sufficiente una persona sola: «una persona equilibrata, gentile, con tutta l’estrema sincerità tipica di un pubblicitario». «E allora cosa ho fatto?» domanda Pearson. «Ha creato uno Stato fascista.» Ma “fascista” vuol dire tutto e il contrario di tutto, ribatte Pearson. E poi dove sarebbero «gli stivaloni da soldato, le camicie nere che fanno il passo dell’oca, il *Führer* che fa discorsi deliranti?» (ivi, 179). Niente di tutto questo, non ce n’è più bisogno. Il fascismo di oggi si basa su altri presupposti.

**Una forma di fascismo soft, come tutto il mondo consumistico, del resto. Niente passo dell’oca, né stivaloni, ma lo stesso tipo di emozioni e di aggressività. [...] A cosa servono la libertà, i diritti dell’uomo e la responsabilità civile? Quello di cui abbiamo bisogno è un’estetica della violenza. [...] Abbiamo bisogno di qualcosa di più drammatico, vogliamo che le nostre emozioni vengano manipolate, vogliamo essere presi in giro e blanditi. E il consumismo è proprio quello che ci vuole. Ha creato un modello per gli Stati fascisti del futuro. Il consumismo genera un bisogno che può essere soddisfatto soltanto dal fascismo, un tipo di follia che è l’unica strada possibile da perseguire (ivi, 180).**

Attenzione, la follia d’elezione potrebbe assumere l’aspetto esclusivo o prevalente di una nuova forma di fascismo. È questo l’estremo grido d’allarme lanciato da Ballard nel suo ultimo romanzo. Che trova conferma nella cronaca quotidiana. E non si sa più se il romanzo sia la realtà o la realtà il romanzo.

“Giovani di buona famiglia”. Così vengono definiti i cinque teppisti che hanno ammazzato Nicola Tommasoli. Colpevole di non aver voluto “consegnare” loro una sigaretta, dopo regolare intimazione. Giovani ultrà. Ultrà-giovani. Occasionalmente di estrema destra. Neonazi oppure neofasci. Giovani ultrà. Abituati ad avere uno stadio a disposizione per esibire i loro muscoli, i loro slogan, i loro simboli contro gli altri. I nemici. Gli “altri”. Non solo quelli dell’altra parte politica. Dell’altra parte. Ma “gli altri”, in generale. Gli stranieri, i nomadi. Gli ebrei. I deboli. Hanno in spregio le persone “comuni”. A cui la violenza non piace. [...] Non un agguato politico. Ma un’aggressione “per caso”. Chissà: gli aggrediti potevano essere leghisti, magari perfino fascisti. In quel momento erano solo persone comuni. Finite sulla strada di persone extra-ordinarie. Super-uomini in libera uscita. Giovani di buona famiglia. Quelli abituati a sfo-garsi il sabato sera, in discoteca, o nei bar del centro. Nelle piazze e nelle strade. Molti bicchieri e qualche pasticca per tenersi su di giri. Per ammazzare il tempo insieme alla noia. E l’angoscia che ti prende, in questa vita normale, in questa società normale, in questa città normale (Diamanti 2008).

Il profilo degli assassini di Nicola Tommasoli, il giovane pestato a sangue

nelle vie di Verona la notte del primo maggio 2008, rivela un profondo imbarazzo. Giovane teppista di buona famiglia, ultrà e occasionalmente neonazista: ma che identikit è questo? Sembra uscito da un romanzo di Ballard, più che da un trattato di criminologia. Appunto. Il problema è che la ricerca ossessiva di etichette nelle quali infilare simili fenomeni come si insaccherebbero delle salsicce, non solo è votata allo scacco, ma risulta persino fuorviante e controproducente. Ce ne accorgiamo subito perché le etichette non smettono di moltiplicarsi e di divorarsi a vicenda. *È giovane, d'accordo, allora lo etichettiamo come bullo; no, un attimo, il reato che ha commesso è troppo grave; frequenta forse lo stadio? allora è sicuramente un ultrà; guarda bene, vedrai che trovi una svastica da qualche parte, sì, ecco, è un naziskin; ma perché non ha la testa rasata? sembra un ragazzo normale, anche un po' fighetto, frequenta bar e locali alla moda; indaga sulla famiglia, ottima famiglia...* E così si torna al punto di partenza. L'interrogativo non cessa d'ispessirsi, ma è solo una ragione in più per ricominciare daccapo la giostra delle etichette. Il valzer delle foglie di fico. Che assolve certo al suo scopo rassicurante, cioè securitario, normalizzante. Uno dei grandi meriti di Ballard è di sospendere ogni tipo di giudizio su tali fenomeni consentendo di percepirli per quello che solo: una zona grigia dai contorni frastagliati, nella quale si muovono sagome incerte, sfumate, mosse da pulsioni profondamente contraddittorie e ambivalenti. Pretendere di diradare la nebbia imponendo a tali fenomeni i contorni chiari e netti di una definizione o di una categoria, vuol dire smarrire i fenomeni stessi insieme alla nebbia che li avvolge. Ballard mostra uno spazio sociale in movimento, che forse non è l'intera società, ma che di certo è molto più trasversale di quanto non si sia disposti ad ammettere; mostra un movimento di deriva nel quale un numero crescente di persone, per ragioni e in modi diversi, condivide il crollo brutale delle condizioni stesse di un legame civile e sociale; mostra, infine, che nella società è in atto una sorta di *divenire-lumpen* diffuso e, almeno potenzialmente, generalizzato, e che una società attraversata da una simile corrente di generico teppismo, nel quale possono riconoscersi simultaneamente un quadro, un impiegato e un sottoproletario, è un ottimo terreno di caccia per le sveglie fasciste e i loro carismatici messia. Perché il fascismo possiede l'indiscussa capacità di captare le violenze più prosaiche, sublimandole con le parole d'ordine di ogni genere d'idealismo.

Vano è dunque il tentativo di racchiudere questa agitazione sociale all'interno di un perimetro presidiato da alcune categorie forti come quelle di giovanilismo, bullismo, hooliganismo, neonazismo. Basta procedere lungo i margini di questo perimetro per rendersi conto che c'è tutto un mondo che lo deborda largamente. Se si prende, per esempio, il fenomeno tutt'altro che raro del banditismo manageriale, ebbene come lo si classifica? O se si prova a navigare nei forum riservati dei poliziotti, dove prendono corpo pulsioni speculari a quelle degli ultrà e dei teppisti che vanno a caccia di immigrati (Bonini 2009)? E per venire ai famigerati giovani, con quale etichetta si potrà definire un fenomeno come le rivolte nelle *banlieues* francesi? E i cosiddetti *casseurs* sono bulli o hooligans? E ancora, si può definire bullo chi dà fuoco a una persona? O non bisognerebbe piuttosto domandarsi: che paese è quello in cui si dà fuoco alla gente? Un paese nel quale molti sembrano ormai decisi a impazzire temporaneamente, e troppo spesso si trovano a essere nazisti per caso o per gioco?

A distanza di qualche mese, ci sono stati due casi simili in Italia. Il primo risale al 10 novembre 2008: a Rimini, due ragazzi tra i 19 e i 20 anni appiccano il fuoco a un clochard mentre dorme su una panchina. Il pubblico ministero

non ravvisa nessuna motivazione politica o razzista, ma solo la volontà di compiere una bravata. «Volevamo solo divertirvi» dichiarano i due. Passano alcuni mesi e l'episodio si ripete. Nella notte tra il 31 gennaio e il primo febbraio 2009, un gruppo di ragazzi tra i 16 e i 29 anni appicca il fuoco a un indiano che dorme nell'atrio della stazione ferroviaria di Nettuno. Dopo una notte di alcol e droga, l'idea sorge mentre sono al distributore di benzina: si procurano una tanica e vanno in giro «alla ricerca di un barbone». Quando lo trovano, prima lo picchiano brutalmente, poi gli danno fuoco. La spiegazione fornita dai ragazzi ricalca quella degli incendiari di Rimini: «Volevamo finire la serata con un'emozione forte», «il razzismo non c'entra», «solo uno scherzo al barbone», «una bravata». Ma nel giro di pochi mesi il clima in Italia si è fortemente degradato: mentre il governo si distingue per la proposta di prendere le impronte digitali anche ai bambini rom, in tutta la penisola si moltiplicano gli episodi di violenza xenofoba, omofoba, razzista e fascista. Insomma, il *Regno a venire* di Ballard alla fine è arrivato. A ottobre 2008 un quotidiano come *Liberazione* può già uscire con una prima pagina che è un collage di foto di vittime di aggressioni razziste. E fa sicuramente un altro effetto rispetto alla pagina della *Repubblica*, che negli stessi giorni titola «Siamo come negli anni 30», riferendosi però alla crisi economica. Fatto sta che anche le più importanti cariche istituzionali parlano ormai apertamente di «emergenza razzismo» in Italia. Perciò le spiegazioni dei ragazzi di Nettuno non sembrano più così scontate, è necessario un approfondimento, e il primo effetto è che qualche giornalista si ricorda che tempo prima c'era stato un episodio analogo a Rimini, archiviato come bravata e subito dimenticato. È così che spuntano fuori i tabulati delle telefonate dei ragazzi e forte è l'imbarazzo degli inquirenti nel renderne noto il contenuto. *Inizialmente i ragazzi erano entusiasti della loro performance, e si telefonavano per commentare il momento in cui l'uomo aveva preso fuoco, i vestiti che bruciano, l'odore... Solo dopo l'arresto è subentrato un cupo sentimento di frustrazione, di risentimento e persino di rabbia: «Perché ci accade questo? Che cosa abbiamo fatto di tanto strano?».*

È vero, non si può nemmeno parlare di razzismo, perché l'atto commesso da questi ragazzi presuppone a monte un ragionamento di questo tipo: una persona senza un lavoro e senza una casa, una persona gettata per strada e più vicina a un mucchio di spazzatura che non a un'esistenza umana, per lo meno a una «vita degna di essere vissuta». Dar fuoco ai sacchi d'immondizia è sicuramente una bravata, un gioco stupido e infantile, ma niente di più. Inutile drammatizzare. E poi, diciamo la verità, non sognano tutti di liberarsi dai rifiuti che si accumulano nelle città? Questo ragionamento ovviamente i ragazzi di Rimini e di Nettuno non l'hanno fatto, e per questo non si può dire che siano razzisti convinti e consapevoli. Ma il problema è che se non hanno avuto bisogno di «ragionare» da razzisti, è perché hanno potuto fabbricarsi con le loro mani un kit da perfetti nazisti, e usarlo lì per lì senza che nessuno glielo chiedesse e tanto meno glielo ordinasse. Perché hanno potuto follemente e deliberatamente essere nazisti per qualche ora. L'unica cosa che forse hanno pensato è che in questo modo sarebbero stati meglio. Più vivi, più tonici, più svegli. Poi si torna a casa, dalle buone e oneste famiglie, e il giorno dopo si va a lavorare, da buoni e onesti cittadini. Inutile spingersi oltre nell'analisi. La verità è che quando leggiamo i romanzi di Ballard sappiamo di cosa stiamo parlando, mentre quando proviamo a spiegare e a etichettare certi fenomeni sociali e politici non lo sappiamo più. La stessa cosa accadeva a Sant'Agostino quando gli chiedevano di spiegare che cosa fosse il tempo. Ma Ballard ci offre qualcosa di ancora più importante:

sospendendo il giudizio sui fenomeni che descrive, ce li consegna come le poste in gioco del nuovo millennio. Il *divenire-lumpen dell'uomo occidentale* e il *risveglio sociale attraverso la violenza* sono il terreno su cui si misurerà la nostra responsabilità, e in cui si giocherà la partita tra il nuovo fascismo e il nuovo antifascismo.

**Tra tante cose dobbiamo farne soprattutto una: dobbiamo svegliarci. [...] Non siamo più in grado di badare a noi stessi e invece dobbiamo cominciare a badare a noi stessi (Evangelisti 2006, 147).**

Sveglia! *This is today.*

# BIBLIOGRAFIA GENERALE

Nei riferimenti bibliografici la prima data indica l'edizione originale, mentre la seconda si riferisce a quella da noi utilizzata. Nel corpo del testo le citazioni sono organizzate nel modo seguente: la data che accompagna il nome dell'autore citato si riferisce sempre all'edizione originale; il numero delle pagine è invece quello dell'edizione da noi consultata. In caso di testi di cui non esiste un'edizione italiana, la traduzione è da considerarsi a cura degli autori.

## **AA.VV.**

2006 *Lessico di biopolitica*, manifestolibri, Roma.

## **Abruzzese Alberto**

1994 *Elogio del tempo nuovo. Perché Berlusconi ha vinto*, Costa & Nolan, Genova.

## **Abruzzese Alberto e Susca Vincenzo**

2004 *Tutto è Berlusconi. Radici, metafore e destinazione del tempo nuovo*, Lupetti, Milano.

## **Action30**

2006 *Ai piedi dello sport / L'alluce di Maradona*, Edizioni Action30, Bari, n. 0.

2007 *La croce della normalità / L'invasione dei supernormali*, Edizioni Action30, Bari, n. 1.

2008 *Politiche del lapsus / Il ritorno degli uomini talpa (La croce della normalità II)*, Edizioni Action30, Bari, n. 2.

2008a *La prima volta di FraCasseur*, disegni di G. Palumbo, testi di P. Di Vittorio, in Id. (2008), *Politiche del lapsus / Il ritorno degli uomini talpa*, cit.

## **Action30 weblog**

1 *Hi-Performance*, <http://www.action30.it/blog/?cat=8>.

2 *Supereroi e Supernormali*, <http://www.action30.it/blog/?cat=4>.

## **Ades Dawn e Baker Simon (a cura di)**

2006 *Undercover Surrealism. Georges Bataille and Documents*, Hayward Gallery Publishing, South Bank Centre, London, in association with The MIT Press of the Massachusetts Institute of Technology, Cambridge (USA).

**Adorno Theodor W.**

1952 *Wagner*, Einaudi, Torino 1966.

**Adorno Theodor W. e Horkheimer Max**

1944 *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997.

**Agamben Giorgio**

1995 *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.  
 1998 *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino.  
 2003 *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino.  
 2006 *Che cos'è un dispositivo?*, nottetempo, Roma.  
 2007 *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza.  
 2008 *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino.  
 2008a "Le elezioni di Agamben", *il manifesto*, 17 marzo.  
 2009 *Nudità*, nottetempo, Roma.

**Alasia Franco e Montaldi Danilo (a cura di)**

1960 *Milano, Corea. Inchiesta sugli immigrati*, Feltrinelli, Milano.

**Allen Woody**

1983 *Zelig*, USA.

**Alliez Éric**

1997 *Questionnaire on Deleuze, "Theory Culture Society"*, vol. 14, n. 2.

**Alquié Ferdinand**

1950 *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Puf, Paris.  
 1955 *Science et métaphysique chez Descartes*, Cdu, Paris.

**Althusser Louis**

1982 *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*, in Id. (2000), *Sul materialismo aleatorio*, Unicopli, Milano.

**Arendt Hannah**

1951 *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1967.  
 1963 *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2001.

**Austin John L.**

1962 *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova-Milano 1987.

**Ballard James G.**

1962 *Qual è la via per lo spazio interno?*, Id. (1996a), *Fine millennio*, cit.  
 1966 *L'avvento dell'inconscio*, in Id. (1996a), *Fine millennio*, cit.  
 1970/90 *La mostra delle atrocità*, Rizzoli, Milano 1991.  
 1973 *Crash*, Bompiani, Milano 1998.  
 1974 *L'isola di cemento*, Baldini&Castoldi, Milano 1997.  
 1975 *Il condominio*, Feltrinelli, Milano 2003.  
 1984 *L'impero del sole*, Rizzoli, Milano 1986.  
 1988 *Un gioco da bambini*, Feltrinelli, Milano 2007.  
 1990 *The Atrocity Exhibition*, Re/Search Publications, San Francisco.  
 1996 *Cocaine Nights*, Baldini&Castoldi, Milano 1997.  
 1996a *Fine millennio: istruzioni per l'uso*, Baldini&Castoldi, Milano 1999.  
 2000 *Super-Cannes*, Feltrinelli, Milano.  
 2006 *Regno a venire*, Feltrinelli, Milano.

2008 *Visioni*, Shake Edizioni - Re/Search Publications, Milano.

2008a *I miracoli della vita*, Feltrinelli, Milano 2009.

**Bancel Nicolas, Blanchard Pascal e Gervereau Laurent**

1993 *Images et colonies (1880-1962): iconographie et propagande coloniale sur l'Afrique française*, Achac-BDIC, Paris.

**Bancel Nicolas, Blanchard Pascal, Boëtsch Gilles, Deroo Éric e Lemaire Sandrine (a cura di)**

2004 *Zoo umani. Dalla Venere ottentotta ai reality show, ombre corte*, Verona 2005.

**Barthes Roland**

1957 *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 1974 e 1994.  
 1967 *Sistema della moda*, Einaudi, Torino 1991.  
 1980 *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Einaudi, Torino 1980.

**Basaglia Franco**

1968 (a cura di) *L'istituzione negata. Rapporto da un ospedale psichiatrico*, Baldini&Castoldi, Milano 1998.  
 2000 *Conferenze brasiliane*, Cortina, Milano.

**Basaglia Franco e Basaglia Ongaro Franca (a cura di)**

1975 *Crimini di pace. Ricerche sugli intellettuali e sui tecnici come custodi di istituzioni violente*, Einaudi, Torino 1982.

**Bastide Roger**

1967 *Le Americhe nere. Le culture africane del nuovo mondo*, Sansoni, Firenze 1970.

**Bataille Georges**

1929 *Le gros orteil*, in Bataille G. e Leiris M. (1991), *Documents (1929-1930)*, cit., vol. I.  
 1929a *Informe*, in Bataille G. e Leiris M. (1991), *Documents (1929-1930)*, cit., vol. I.  
 1929b *Le langage des fleurs*, in Bataille G. e Leiris M. (1991), *Documents (1929-1930)*, cit., vol. I.  
 1929c *Poussière*, in Bataille G. e Leiris M. (1991), *Documents (1929-1930)*, cit., vol. I.  
 1929d *Architecture*, in Bataille G. e Leiris M. (1991), *Documents (1929-1930)*, cit., vol. I.  
 1929e *Le "Jeu lugubre"*, in Bataille G. e Leiris M. (1991), *Documents (1929-1930)*, cit., vol. I.  
 1930 *Le bas matérialisme et la gnose*, in Bataille G. e Leiris M. (1991), *Documents (1929-1930)*, cit., vol. II.  
 1930a *La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh*, in Bataille G. e Leiris M. (1991), *Documents (1929-1930)*, cit., vol. II.  
 1935 *L'azzurro del cielo*, Einaudi, Torino 2008.  
 1955 *Manet*, Alinea editrice, Firenze 1995.  
 1961 *Le lacrime di Eros*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.  
 1965 *Le procès de Gilles de Rais*, Jean-Jacques Pauvert, Paris.  
 1970 *Dossier de la polémique avec André Breton*, in Id. (1970-1988), *Œuvres complètes*, cit., vol. II.  
 1970-88 *Œuvres complètes*, 12 voll., Gallimard, Paris.  
 1970a *La vieille taupe et le préfixe sur dans les mots surhomme et surréaliste*, in Id. (1970-1988), *Œuvres complètes*, cit., vol. II.  
 1970b *La valeur d'usage de D.A.F. de Sade (Lettre ouverte à mes camarades actuels)*, in Id. (1970-1988), *Œuvres complètes*, cit., vol. II.  
 1970c *Le problème de l'État*, in Id. (1970-1988), *Œuvres complètes*, cit., vol. II.  
 1970d *La structure psychologique du fascisme*, in Id. (1970-1988), *Œuvres complètes*, cit., vol. II.

- 1970e *L'abjection et les formes misérables*, in Id. (1970-1988), *Œuvres complètes*, cit., vol. II.
- Bataille Georges e Leiris Michel**  
1991 *Documents (1929-1930)*, 2 voll., Éditions Jean-Michel Place, Paris. Per i testi di Georges Bataille cfr. anche Bataille Georges (1970-1988), *Œuvres complètes*, cit., vol. I, trad. it. Dedalo, Bari 1974.
- Belpoliti Marco**  
2009 *Il corpo del capo*, Guanda, Parma.
- Benjamin Walter**  
1935 *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 1966.  
1955 *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1962.  
1982 *Parigi, capitale del XIX secolo*, Einaudi, Torino 1986.
- Berardi (Bifo) Franco**  
2001 *Félix. Narrazione dell'incontro con il pensiero di Guattari. Cartografia visionaria del tempo che viene*, Luca Sossella Editore, Roma.  
2009 *Come si cura il nazi. Iperliberismo e ossessioni identitarie*, ombre corte, Verona.
- Bergson Henri**  
1907 *L'evoluzione creatrice*, Cortina, Milano 2002.
- Bernagozzi Gianpaolo**  
1983 *Il mito dell'immagine*, Clueb, Bologna.
- Bertella Farnetti Paolo**  
1995 *Pantere Nere. Storia e mito del Black Panther Party*, Shake Edizioni, Milano.
- Bertolucci Giuseppe**  
2006 *Pasolini prossimo nostro*, film documentario, Italia.
- Bianchi Sergio e Caminiti Lanfranco (a cura di)**  
2004 *Settantasette. La rivoluzione che viene*, DeriveApprodi, Roma 2007.  
2007 *Autonomi. Le storie, le lotte, le teorie. Volume I*, DeriveApprodi, Roma.  
2007a *Autonomi. Le storie, le lotte, le teorie. Volume II*, DeriveApprodi, Roma.  
2008 *Autonomi. Le storie, le lotte, le teorie. Volume III*, DeriveApprodi, Roma.
- Bianciardi Luciano**  
1962 *La vita agra*, Bompiani, Milano 1995.
- Blanchot Maurice**  
1962 *L'esperienza-limite. 1. L'affermazione e la passione del pensiero negativo*, in Id. (1969), *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1981.
- Bloch Marc**  
1924 *I re taumaturghi*, Einaudi, Torino 2005.
- Bois Yve-Alain e Krauss Rosalind**  
1997 *L'informe. Istruzioni per l'uso*, Bruno Mondadori, Milano 2003.
- Bologna Sergio**  
1996 *Nazismo e classe operaia. 1933-1993*, manifestolibri, Roma.

- Boltanski Luc e Chiapello Ève**  
1999 *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris.
- Boni Federico**  
2008 *Il superleader. Fenomenologia mediatica di Silvio Berlusconi*, Meltemi, Roma.
- Bonini Carlo**  
2009 *ACAB. All cops are bastards*, Einaudi, Torino.
- Bourdieu Pierre**  
1980 *Il senso pratico*, Armando, Roma 2005.  
1988 *Führer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger*, il Mulino, Bologna 1989.  
1997 *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998.  
1998 *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 2009.
- Bourgeois Philippe**  
1995 *Cercando rispetto. Drug economy e cultura di strada*, DeriveApprodi, Roma 2005.
- Brecher Jeremy**  
1976 *Sciopero! Storie delle rivolte di massa nell'America dell'ultimo secolo*, DeriveApprodi, Roma 1999.
- Breton André**  
1930 *Secondo Manifesto del Surrealismo*, in Id. (2003), *Manifesti del surrealismo*, Einaudi, Torino.
- Breuer Stefan**  
1993 *La rivoluzione conservatrice. Il pensiero di destra nella Germania di Weimar*, Donzelli, Roma 1995.
- Brolli Daniele (a cura di)**  
1992 *Il crepuscolo degli idoli*, Telemaco, Bologna.
- Buñuel Luis**  
1962 *L'angelo sterminatore*, Messico.
- Butler Judith**  
2004 *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma.
- Calandri Massimo**  
2008 *Bolzaneto. La mattanza della democrazia*, DeriveApprodi, Roma.
- Canetti Elias**  
1960 *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981.  
1972 *Potere e sopravvivenza*, Adelphi, Milano 2004.
- Canguilhem Georges**  
1989 *Le malattie*, in Id. (2002), *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, Einaudi, Torino 2007.
- Carmagnani Paola**  
2004 *Introduzione a Defoe D., Vite di pirati*, Sellerio, Palermo.

**Carmichael Stokely**

1968 *Una dichiarazione di guerra*, in Martinelli A. e Cavalli A. (a cura di) (1971), *Il Black Panther Party*, cit.

**Caronia Antonio**

2001 *Senso e storia in James G. Ballard*, in Id., *Archeologie del virtuale. Teorie, scritture, schermi, ombre corte*, Verona.

**Cartosio Bruno**

1989 *Lavoratori negli Stati Uniti. Storie e culture politiche dalla schiavitù all'IWW*, Arcipelago Edizioni, Milano.

**Cassata Francesco**

2008 *"La Difesa della razza". Politica, ideologia e immagine del razzismo fascista*, Einaudi, Torino.

**Castel Robert**

1976 *L'ordine psichiatrico. L'epoca d'oro dell'alienismo*, Feltrinelli, Milano 1980.  
2003 *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Einaudi, Torino 2004.

**Castiglioni Alfredo, Castiglioni Angelo e Guerrasio Guido**

1975 *Magia nuda*, Italia.

**Cattaruzza Simona**

2008 *Religioni politiche, totalitarismi e fine della storia: alcune considerazioni*, in Gentile E. (a cura di), *Modernità totalitaria. Il fascismo italiano*, Laterza, Roma-Bari.

**Cavara Paolo, Jacopetti Gualtiero e Prospero Franco E.**

1962 *Mondo cane*, Italia.

**Cerami Matteo e Sesti Mario**

2005 *La voce di Pasolini*, film documentario, Italia.

**Certeau Michel de**

1975 *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris 2007.  
1977 *L'istituzione dell'immondo: Luder*, in Id. (1986), *Storia e psicoanalisi. Tra scienza e finzione*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

**Charlier Jean-Michel**

1978 *Auto-portrait d'un fasciste: Léon Degrelle*, film documentario, 1978.

**Codeluppi Vanni**

2007 *La vetrinizzazione sociale. Il processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*, Bollati Boringhieri, Torino.

**Cohn Norman**

1957 *I fanatici dell'Apocalisse*, Edizioni di Comunità, Torino 2005.

**Colucci Mario**

2008 *Scienza del pericolo, clinica del deficit. Sulla medicalizzazione in psichiatria, "aut aut"*, n. 340.

**Comité Invisible**

2007 *L'insurrection qui vient*, la fabrique, Paris.

**Conot Robert**

1967 *L'estate di Watts*, Rizzoli, Milano 1970.

**Cronenberg David**

1975 *Il demone sotto la pelle (Shivers)*, Canada.  
1983 *Videodrome*, Canada.  
1991 *Il pasto nudo*, Canada, Gran Bretagna, Giappone.  
1996 *Crash*, Canada, Gran Bretagna.

**Curti Roberto e La Selva Tommaso**

2007 *Sex and violence. Percorsi nel cinema estremo*, Lindau, Torino.

**de Feo Nicola Massimo**

1977 *Autonomia operaia e militarizzazione dello Stato dalla Repubblica di Weimar al Terzo Reich*, in Marzocca O. (2006), *La solitudine non è una festa. Il pensiero militante di Nicola Massimo de Feo*, Mimesis, Milano.  
1997 *Razionalizzazione, appropriazione e sovversione in Weber, Sombart e Marx. Una introduzione*, in Id. (2005), *Ragione e rivolta. Saggi e interventi 1962-2002*, Mimesis, Milano.

**De Giorgi Alessandro**

2002 *Il governo dell'eccedenza. Postfordismo e controllo della moltitudine, ombre corte*, Verona.

**De Martino Ernesto**

1959 *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 2000.  
1961 *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, il Saggiatore, Milano 1996.  
1977 *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.

**De Palma Brian**

2007 *Redacted*, USA, Canada.

**Debord Guy**

1967 *La società dello spettacolo*, in Id. (1988), *Commentari sulla società dello spettacolo*, cit.  
1988 *Commentari sulla società dello spettacolo*, SugarCo, Milano 1990.

**Del Boca Angelo**

2005 *Italiani, brava gente?*, Neri Pozza, Vicenza.

**Deleuze Gilles**

1953 *Jean Hyppolite. Logica ed esistenza*, in Id. (2002), *L'isola deserta*, cit.  
1956 *Descartes, l'homme et l'œuvre, par Ferdinand Alquié*, "Cahiers du Sud", vol. XLIII, n. 337.  
1962 *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, Einaudi, Torino 2002.  
1964 *"È stato il mio maestro"*, in Id. (2002), *L'isola deserta*, cit.  
1967 *Il freddo e il crudele*, Se, Milano 2007.  
1968 *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997.  
1968a *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 2006.  
1969 *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2005.  
1969a *Spinoza e il metodo genetico di Martial Guérault*, in Id. (2002), *L'isola deserta*, cit.  
1972 *Tre problemi di gruppo*, in Guattari F. (1972), *Una tomba per Edipo*, cit.  
1973 *Lettera a un critico severo*, in Id. (1990), *Pourparler*, cit.



- 1977 *Le juif riche*, in Id. (2003), *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Minit, Paris.
- 1980 *Conversazioni su Mille piani*, in Id. (1990), *Pourparler*, cit.
- 1981 *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini e Associati, Milano 1991.
- 1981a *Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata 1995.
- 1985 *Gli intercessori*, in Id. (1990), *Pourparler*, cit.
- 1986 *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002.
- 1986a *Fendere le cose, fendere le parole*, in Id. (1990), *Pourparler*, cit.
- 1986b *Un ritratto di Foucault*, in Id. (1990), *Pourparler*, cit.
- 1988 *La piega: Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino 1990.
- 1988a *Abecedario di Gilles Deleuze*, regia di P.-A. Boutang, DeriveApprodi, Roma 2005.
- 1990 *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000.
- 1990a *Controllo e divenire*, in Id. (1990), *Pourparler*, cit.
- 1990b *Poscritto sulle società di controllo*, in Id. (1990), *Pourparler*, cit.
- 2002 *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste (1953-1974)*, Einaudi, Torino 2007.
- 2007 *Che cosa può un corpo?*, ombre corte, Verona 2007.

#### Deleuze Gilles e Guattari Félix

- 1972 *L'anti-Edipo: capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975.
- 1972a *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Viking, New York 1977.
- 1972b *Conversazione su L'anti-Edipo*, in Deleuze G. (1990), *Pourparler*, cit.
- 1975 *Kafka. Per una letteratura minore*, Feltrinelli, Milano.
- 1980 *Mille piani: capitalismo e schizofrenia*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1987.

#### Derrida Jacques

- 1963 *Cogito e storia della follia*, in Id. (1967), *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990.
- 1967 *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969.
- 1972 *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*, ombre corte, Verona 1999.

#### Di Nocera Alessandro

- 2006 *Supereroi e Superpoteri. Miti fantastici e immaginario americano dalla guerra fredda al nuovo disordine mondiale*, Castelvecchi, Roma.

#### Di Vittorio Pierangelo

- 2004 *Politiche della verità*, in AA.VV. (2004), *Globalizzazione e diritti futuri*, manifestolibri, Roma.
- 2005 *Che cos'è il radicalismo?*, in AA.VV., *Michel Foucault. L'Islam e la Rivoluzione iraniana*, "La Rose de Personne / La Rosa di Nessuno", n. 1.
- 2005a *Margini del potere*, in AA. VV., *Potere psichiatrico e Biopolitica*, "Rivista Sperimentale di Freniatria", n. 3.
- 2006 *Paroles infâmes, la basse politique de l'invective*, in Girard D. e Pollock J. (a cura di), *Invectives. Quand le corps reprend la parole*, cit.
- 2006a *"Salute pubblica"*, in AA.VV., *Lessico di biopolitica*, cit.
- 2006b *"Psichiatria"*, AA.VV., *Lessico di biopolitica*, cit.
- 2006c *"Degenerazione"*, AA.VV., *Lessico di biopolitica*, cit.
- 2006d *For Your Own Good. La biopolitica raccontata da James G. Ballard*, "Journal of Science Communication", JCOM 5(1), March 2006: <http://jcom.sissa.it>.
- 2007 *L'anima oltre le sbarre. La biopolitica dalla segregazione alla comunità terapeutica*, in Tarantino C. (a cura di), *Gino Covili. Gli esclusi 1973-1977*, con interventi di Castel R., Wacquant L. et al., Quodlibet, Macerata.

#### Diamanti Ilvo

- 2008 *"Figli di buona famiglia"*, *La Repubblica*, 5 maggio.

#### Didi-Huberman Georges

- 1995 *La ressemblance informe, ou le Gai Savoir visuel selon Georges Bataille*, Macula, Paris.

#### Dosse François

- 2007 *Gilles Deleuze Félix Guattari. Biographie croisée*, La Découverte, Paris.

#### Dufour Dany-Robert

- 2007 *Le Divin Marché. La révolution culturelle libérale*, Denoël, Paris.

#### Eco Umberto

- 1961 *Fenomenologia di Mike Bongiorno*, in Id. (1963), *Diario minimo*, Bompiani, Milano 1998.
- 1962 *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Bompiani, Milano.
- 1964 *Apocalittici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*, Bompiani, Milano 2003.
- 1976/78 *Il superuomo di massa. Retorica e ideologia nel romanzo popolare*, Bompiani, Milano 2001.
- 1995 *Il fascismo eterno*, in Id. (1997), *Cinque scritti morali*, Bompiani, Milano.
- 2006 *A passo di gambero. Guerre calde e populismo mediatico*, Bompiani, Milano.
- 2007 *Storia della bruttezza*, Bompiani, Milano.
- 2008 *Rinasci, rinasco nel 1940!*, "L'Espresso", 13 agosto.
- 2009 *Berlusconi e Pistorius*, "L'Espresso", 29 marzo.

#### Edwards John e Ogden Perry

- 2001 *7 Reece Mews: Francis Bacon's Studio*, Thames & Hudson, London.

#### Ehrenberg Alain

- 1983 *Le corps militaire. Politique et pédagogie en démocratie*, Aubier, Paris.
- 1991 *Le culte de la performance*, Calmann-Lévy, Paris.
- 1995 *L'individu incertain*, Calmann-Lévy, Paris.

#### Eterà

- 2009 *Abitare la catastrofe*, in "Loop. Culture linguaggi e conflitti dentro l'apocalisse", n. 3.

#### Evangelisti Valerio

- 2006 *James Graham Ballard* (intervista a), "XL Repubblica", anno 2, n. 15.

#### Fanon Frantz

- 1961 *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1962.
- 2001 *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*, DeriveApprodi, Roma 2006.

#### Farge Arlette

- 1979 *Vivre dans la rue à Paris au XVIIIème siècle*, Gallimard, Paris 1992.

#### Farge Arlette e Foucault Michel

- 1982 *Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIIIème siècle*, Gallimard / Julliard, Paris.

#### Fasce Ferdinando

- 2007 *Impero, razza e genere. I confini della democrazia nell'età degli Industrial Workers of the World*, in Cartosio B. (a cura di), *Wobbly! L'Industrial Workers of the World e il suo tempo*, Shake, Milano.

**Fassin Didier**

- 2001 *Les scènes locales de l'hygiénisme contemporain. La lutte contre le saturnisme infantile: une bio-politique à la française*, in Bourdelais P. (a cura di), *Les Hygiénistes, enjeux, modèles et pratiques*, Belin, Paris.

**Fassin Didier e Rechtman Richard**

- 2007 *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Flammarion, Paris.

**Ferrari Bravo Luciano**

- 1971 *Il New Deal e il nuovo assetto delle istituzioni capitalistiche*, in Id. (2001), *Dal Fordismo alla Globalizzazione. Cristalli di tempo politico*, Manifestolibri, Roma.

**Ferretti Gian Carlo**

- 1996 *Introduzione*, in Pasolini P. P. (1996), *Le belle bandiere. Dialoghi 1960-1965*, cit.

**Forster Kurt W.**

- 2002 *Aby Warburg cartografo delle passioni*, in Forster K. W. e Mazzucco K., *Introduzione ad Aby Warburg e all'Atlante della Memoria*, cit.

**Forster Kurt W. e Mazzucco Katia**

- 2002a *Introduzione ad Aby Warburg e all'Atlante della Memoria*, Bruno Mondadori, Milano.

**Foucault Michel**

- 1966 *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1967.  
 1966a *Une histoire restée muette*, in Id. (1994), *Dits et écrits*, cit., vol. I.  
 1975 *Sade, sergent du sexe*, in Id. (1994), *Dits et écrits*, cit., vol. II.  
 1975a *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976.  
 1975b *Potere-corpo*, in Id. (1977a), *Microfisica del potere*, cit.  
 1976 *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.  
 1976a *La politica della salute nel XVIII secolo*, in Id. (2008), *Discipline, Poteri, Verità. Detti e scritti 1970-1984*, Marietti 1820, Genova-Milano.  
 1977 *L'asile illimité*, in Id. (1994), *Dits et écrits*, cit., vol. III.  
 1977a *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino.  
 1977b *La vita degli uomini infami*, in Id. (1997a), *Archivio Foucault 2*, cit.  
 1977c *Prefazione* (a G. Deleuze e F. Guattari, *Anti-Edipus: Capitalism and Schizophrenia*), in Id. (1997a), *Archivio Foucault 2*, cit.  
 1977d *Klaus Croissant sarà estradato?*, in Id. (2009a), *La strategia dell'accerchiamento*, cit.  
 1977e *Ormai la sicurezza è al di sopra della legge*, in Id. (2009a), *La strategia dell'accerchiamento*, cit.  
 1977f *La sicurezza e lo Stato*, in Id. (2009a), *La strategia dell'accerchiamento*, cit.  
 1978 *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997.  
 1979 *La questione del liberalismo*, in Id. (2001), *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere e etica (1975-1984)*, Medusa, Milano.  
 1984 *Che cos'è l'Illuminismo? (I)*, in Id. (1998), *Archivio Foucault 3*, cit.  
 1984a *Che cos'è l'Illuminismo? (II)*, in Id. (1998), *Archivio Foucault 3*, cit.  
 1984b *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1985.  
 1994 *Dits et écrits (1954-1988)*, 4 voll., Gallimard, Paris.  
 1997 *"Bisogna difendere la società". Corso al Collège de France 1976*, Feltrinelli, Milano 1998.  
 1997a *Archivio Foucault 2. 1971-1977. Poteri, saperi, strategie*, Feltrinelli, Milano.  
 1998 *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano.  
 1999 *Gli anormali. Corso al Collège de France 1974-1975*, Feltrinelli, Milano 2000.  
 2001 *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981-1982*, Feltrinelli, Milano 2003.  
 2003 *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France 1973-1974*, Feltrinelli, Milano 2004.

- 2004 *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978*, Feltrinelli, Milano 2005.

- 2004a *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979*, Feltrinelli, Milano 2005.

- 2008 *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Gallimard / Seuil.

- 2009 *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*, Gallimard / Seuil, Paris.

- 2009a *La strategia dell'accerchiamento. Conversazioni e interventi 1975-1984*, :duepunti edizioni, Palermo.

**Freedberg David**

- 1989 *Il potere delle immagini. Il mondo delle figure: reazioni e emozioni del pubblico*, Einaudi, Torino 1993.

**Freud Sigmund**

- 1905 *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in Id. (1966-1980), *Opere*, cit., vol. IV.

- 1920 *Al di là del principio del piacere*, Bollati Boringhieri, Torino 1986.

- 1923 *L'Io e l'Es*, Bollati Boringhieri, Torino 1985.

- 1929 *Il disagio della civiltà*, Id. (1966-1980), *Opere*, cit., vol. X.

- 1966-80 *Opere*, 12 voll., Bollati Boringhieri, Torino.

**Galli della Loggia Ernesto**

- 2008 *Formes et fonctions de l'antifascisme dans la vie politique italienne. Légitimité ou légitimation?*, "Vingtième siècle", n. 100.

**Gallwey W. Timothy**

- 1974 *The Inner Game of Tennis*, Random House, New York.

**Gansel Dennis**

- 2008 *L'onda*, Germania.

**Gentile Emilio**

- 2002 *L'"uomo nuovo" del fascismo. Riflessioni su un esperimento totalitario di rivoluzione antropologica*, in Id., *Fascismo. Storia e interpretazione*, Laterza, Roma-Bari.

- 2007 *Il fascismo di pietra*, Laterza, Roma-Bari.

**Gibelli Antonio**

- 2005 *Il popolo bambino. Infanzia e nazione dalla Grande Guerra a Salò*, Einaudi, Torino.

**Girard Didier e Pollock Jonathan (a cura)**

- 2006 *Invectives. Quand le corps reprend la parole*, Presses Universitaires de Perpignan, Perpignan.

**Girard René**

- 1961 *Menzogna romantica e verità romanzesca. Le mediazioni del desiderio nella letteratura e nella vita*, Bompiani, Milano 2002.

**Goffman Erving**

- 1956 *Il comportamento in pubblico. L'interazione sociale nei luoghi di riunione*, Einaudi, Torino 2006.

**Gombrich Ernst H.**

- 1970 *Aby Warburg. Una biografia intellettuale*, Feltrinelli, Milano 2003.

**Gramsci Antonio**

1975 *Quaderni del carcere*, 4 voll., Torino 2007.

**Granel Gérard**

1995 *Les années 30 sont devant nous*, in Id., *Études*, Galilée, Paris.

**Gruzinski Serge**

1990 *La guerra delle immagini. Da Cristoforo Colombo a Blade Runner*, SugarCo, Milano 1991.

**Guattari Félix**

1964 *La trasversalità*, in Id. (1972), *Una tomba per Edipo*, cit.  
 1969 *Macchina e Struttura*, in Id. (1972), *Una tomba per Edipo*, cit.  
 1972 *Una tomba per Edipo. Psicoanalisi e trasversalità*, Bertani, Verona 1974.  
 1972a *Capitalismo e schizofrenia. Intervista con Gilles Deleuze e Félix Guattari*, in Id. (1972), *Una tomba per Edipo*, cit.  
 1977 *Milioni e milioni di Alice in potenza*, in Bianchi S. e Caminiti L. (a cura di) (2004), *Settantasette. La rivoluzione che viene*, cit.  
 1978 *La rivoluzione molecolare*, Einaudi, Torino.  
 1991 *Le tre ecologie*, Sonda, Torino.

**Guattari Félix e Rolnik Suely**

1986 *Micropolitiche*, in Bianchi S. e Caminiti L. (a cura di) (2007a), *Gli Autonomi. Le storie, le lotte, le teorie*, cit.

**Habermas Jürgen**

1985 *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1997.

**Hacking Ian**

2002 *I viaggiatori folli. Lo strano caso di Albert Dadas*, Carocci, Roma 2004.

**Hadot Pierre**

1995 *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998.

**Haggis Paul**

2007 *Nella valle di Elah*, USA.

**Hardt Michael e Negri Antonio**

1994 *Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato postmoderno*, manifestolibri, Roma 1995.  
 2000 *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002.

**Hegel Georg Wilhelm Friedrich**

1835-38 *Estetica*, Einaudi, Torino 1997.

**Heidegger Martin**

1955 *La questione dell'essere*, in Id. (1976), *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.  
 1964 *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in Id. (1969), *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980.  
 1971 *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Guida, Napoli 1998.

**Herf Jeffrey**

1984 *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e nel Terzo Reich*, il Mulino, Bologna 1988.

**Hill Christopher**

1985 *Radical Pirates?*, in Id. (1985), *The Collected Essays of Christopher Hill*, vol. III, The Harvester Press, Brighton.

**Hobbes Thomas**

1651 *Leviatano*, Editori Riuniti, Roma 2005.

**Hollier Denis**

1979 (a cura di) *Il Collegio di Sociologia (1937-1939)*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.  
 1991 *La valeur d'usage de l'impossible*, in Bataille G. e Leiris M. (1991), *Documents (1929-1930)*, cit., vol. I.  
 1993 *La prise de la Concorde*, Gallimard, Paris.

**Husserl Edmund**

1913 *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002.

**Hyppolite Jean**

1953 *Logique et existence*, Puf, Paris.

**Istituto Benjamenta**

2008 *Effettualità di una vita. Per una educazione sentimentale senza anestesia*, <http://planbbureau.splinder.com/post/17742287>.  
 2009 *L'ingovernabile che viene*, <http://planbbureau.splinder.com/post/20186867>.

**Jachia Paolo**

2006 *Umberto Eco. Arte semiotica letteratura*, Manni, Lecce.

**Jackson George L.**

1970 *I fratelli di Soledad. Lettere dal carcere di George Jackson*, Einaudi, Torino 1971.  
 1971 *Con il sangue agli occhi. Lettere e scritti dal carcere*, Agenzia X, Milano 2008.

**James Cyril L. R.**

1963 *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco*, DeriveApprodi, Roma 2006.

**Jesi Furio**

1979 *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 2001.

**Jünger Ernst**

1930 *La mobilitazione totale*, in Id. (1972), *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano 1997.

**Kafka Franz**

1916 *Lettera a Felice presumibilmente del 19 ottobre 1916*, in Id. (1967), *Lettere a Felice: 1912-1917*, Mondadori, Milano 1972.  
 1925 *Il processo*, Einaudi, Torino 1983.

**Kant Immanuel**

1784 *Risposta alla domanda: che cos'è illuminismo?*, in Id. (1995), *Scritti di storia, politica e diritto*, cit.  
 1798 *Il conflitto delle facoltà in tre sezioni. Seconda sezione: il conflitto della facoltà filosofica con la giuridica. Riproposizione della domanda: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in Id. (1995), *Scritti di storia, politica e diritto*, cit.  
 1995 *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari.

**Kemp Wolfgang**

- 1973 *Walter Benjamin e la scienza estetica. I: i rapporti tra Benjamin e la Scuola Viennese; II: Walter Benjamin e Aby Warburg, "aut aut", 189-190/1982.*

**Krauss Rosalind**

- 1981 *Fotografia e Surrealismo*, in Id. (1990), *Teoria e storia della fotografia*, Bruno Mondadori, Milano 1996.

**La Berge Ann E. F.**

- 1992 *Mission and Method. The Early Nineteenth-century French Public Health Movement*, Cambridge University Press, Cambridge.

**Lacoue-Labarthe Philippe**

- 1979 *Le sujet de la philosophie, 1: Typographies*, Flammarion, Paris.  
 1986 *L'imitazione dei moderni. Typographies 2*, Palomar, Bari 1995.  
 1986a *Edipo come figura*, in Id. (1986), *L'imitazione dei moderni*, cit.  
 1986b *La cesura dello speculativo*, in Id. (1986), *L'imitazione dei moderni*, cit.  
 1987 *La finzione del politico. Heidegger, l'arte e la politica*, il melangolo, Genova 1991.  
 1997 *Lo spirito del nazionalsocialismo e il suo destino*, in Fistetti F. (a cura di) (2001), *La Germania segreta di Heidegger*, Dedalo, Bari.  
 2002 *Heidegger, la politique du poème*, Galilée, Paris.

**Lacoue-Labarthe Philippe e Nancy Jean-Luc**

- 1978 *L'Absolu littéraire: théorie de la littérature du romantisme allemand*, Seuil, Paris.  
 1991 *Il mito nazi*, il melangolo, Genova 1994.

**Laporte Dominique**

- 1978 *Histoire de la merde*, Bourgois, Paris 2003.

**Lasch Christopher**

- 1979 *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano 1981.

**Lean David**

- 1957 *Il ponte sul fiume Kwai*, Gran Bretagna, USA.

**Leiris Michel**

- 1963 *De Bataille l'impossible à l'impossible "Documents"*, in AA.VV., *Hommage à Georges Bataille, "Critique"*, n. 195-196.  
 1977 *Le grand jeu de Francis Bacon*, in Id. (1989), *Bacon le hors-la-loi*, fourbis, Paris.  
 1980 *Francis Bacon o la verità urlante*, in Id. (2001), *Francis Bacon*, cit.  
 1983 *Francis Bacon, faccia e profilo*, in Id. (2001), *Francis Bacon*, cit.  
 2001 *Francis Bacon*, Abscondita, Milano.

**Lemke Thomas**

- 2006 *Genetic Responsibility and Neo-Liberal Governmentality: Medical Diagnosis as Moral Terrain*, in Beaulieu A. e Gabbard D. (a cura di), *Michel Foucault and Power Today. International Multidisciplinary Studies on the History of the Our Present*, Lexington Books, Lanham.  
 2006a *Die Polizei der Gene. Formen und Felder genetischer Diskriminierung*, Campus Verlag, Frankfurt-New York.

**Lenglet François**

- 2007/08 *La crise des années 30 est devant nous*, Perrin, Paris.

**Levi Primo**

- 1985 *Perché rivedere queste immagini*, in Id. (2002), *L'asimmetria e la vita*, cit.

- 2002 *L'asimmetria e la vita. Articoli e saggi 1955-1987*, Einaudi, Torino.

**Lévi-Strauss Claude**

- 1949 *L'efficacia simbolica*, in Id. (1958), *Antropologia strutturale*, il Saggiatore, Milano 2009.

**Linebaugh Peter e Rediker Marcus**

- 2000 *I ribelli dell'Atlantico. La storia perduta di un'utopia libertaria*, Feltrinelli, Milano 2004.

**Littell Jonathan**

- 2006 *Le benevole*, Einaudi, Torino 2007.  
 2006a *Le phénomène Littell*, intervista con G. Duplat, [http://www.lalibre.be/index.php?view=article&art\\_id=308163](http://www.lalibre.be/index.php?view=article&art_id=308163).  
 2008 *Il secco e l'umido. Una breve incursione in territorio fascista*, Einaudi, Torino 2009.

**Lockwood Lee**

- 1970 *Conversazione con Cleaver*, Rizzoli, Milano 1972.

**London Jack**

- 1903 *Il popolo degli abissi*, Robin Edizioni, Roma, 2008.

**Malcolm X**

- 1993 *L'ultima battaglia. Discorsi inediti*, manifestolibri, Roma.

**Malvano Laura**

- 1988 *Fascismo e politica dell'immagine*, Bollati Boringhieri, Torino.

**Mandeville Bernard de**

- 1711 *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions*, Arno Press, New York 1976.  
 1714 *La favola delle api. Ovvero, vizi privati, pubblici benefici*, Laterza, Roma-Bari, 1987.

**Marin Louis**

- 1981 *Le portrait du roi*, Minuit, Paris.

**Martinelli Alberto e Cavalli Alessandro (a cura di)**

- 1971 *Il Black Panther Party*, Einaudi, Torino.

**Marx Karl**

- 1850 *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, Editori Riuniti, Roma 1992.  
 1852 *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma 1964.

**Marx Karl ed Engels Friedrich**

- 1848 *Il manifesto del Partito Comunista*, Laterza, Roma-Bari 1983.

**Marzano Michela**

- 2008 *Estensione del dominio della manipolazione. Dall'azienda alla vita privata*, Mondadori, Milano 2009.

**Marzocca Ottavio**

- 2006 "Capitale umano", in AA.VV., *Lessico di biopolitica*, cit.  
 2007 *Perché il governo. Il laboratorio etico-politico di Foucault*, manifestolibri, Roma.

**Mauss Marcel**

- 1936 *Le tecniche del corpo*, in Id. (1965), *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino.

**Mazzucco Katia**

- 2000 *Storia dell'Atlante Mnemosyne di Aby Warburg: la gestazione di un'opera non "finibile", "Engramma", n. 1, engramma.it/warburg/scritti/italiano/testi/storiaatlante.html*

**McGrath John**

- 1970 *Intervista con Eldridge Cleaver (Algeri, febbraio 1970), in Martinelli A. e Cavalli A. (a cura di) (1971), Il Black Panther Party, cit.*

**Mehl Dominique**

- 1996 *La télévision de l'intimité, Seuil, Paris.*

**Melville Hermann**

- 1853 *Bartleby, lo scrivano, Einaudi, Torino 2006.*

**Metallica**

- 1983 *Kill 'Em All, Megaforce Records, USA.*

**Montinari Mazzino**

- 1973 *Nietzsche, Editori Riuniti, Roma 1981.*

**Morin Edgar**

- 1957 *I divi, Garzanti, Milano 1977.*

**Nancy Jean-Luc**

- 1986 *La comunità inoperosa, Cronopio, Napoli 1992.*

**Negri Antonio e Guattari Félix**

- 1985 *Le verità nomadi. Per nuovi spazi di libertà, Pellicani, Roma 1989.*

**Neyrat Frédéric**

- 2009 *Da Tarnac a Chernobyl passando per Wall Street, in "Alias", 28 marzo.*

**Nicoletti Gianluca**

- 2009 *Tu non morirai. Dal San Raffaele di Milano, Don Luigi Verzé lancia la nuova sfida della medicina: vivere fino a 120 anni, "Wired", n. 1.*

**Nietzsche Friedrich**

- 1878 *Umano, troppo umano, I, in Id. (1964 ss.), Opere complete, cit.*  
 1887 *Genealogia della morale, in Id. (1964 ss.), Opere complete, cit.*  
 1888 *Crepuscolo degli idoli, in Id. (1964 ss.), Opere complete, cit.*  
 1964 ss. *Opere complete, edizione Colli-Montinari, Adelphi, Milano.*

**Otto Rudolf**

- 1917 *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale, Feltrinelli, Milano 1984.*

**Pasolini Pier Paolo**

- 1957 *Le ceneri di Gramsci, Einaudi, Torino 1981.*  
 1968-71 *Pasolini su Pasolini. Conversazioni con Jon Halliday, in Id. (1999), Saggi sulla politica e la società, cit.*  
 1973 *Analisi linguistica di uno slogan, in Id. (1999), Saggi sulla politica e la società, cit.*  
 1973a *La prima, vera rivoluzione di destra, in Id. (1999), Saggi sulla politica e la società, cit.*  
 1973b *Acculturazione e acculturazione, in Id. (1999), Saggi sulla politica e la società, cit.*

- 1974 *Studio sulla rivoluzione antropologica in Italia, in Id. (1999), Saggi sulla politica e la società, cit.*  
 1974a *Il vero fascismo e quindi il vero antifascismo, in Id. (1999), Saggi sulla politica e la società, cit.*  
 1974b *Limitatezza della storia e immensità del mondo contadino, in Id. (1999), Saggi sulla politica e la società, cit.*  
 1974c *Ampliamento del "bozzetto" sulla rivoluzione antropologica in Italia, in Id. (1999), Saggi sulla politica e la società, cit.*  
 1974d *Il genocidio, in Id. (1999), Saggi sulla politica e la società, cit.*  
 1974e *Fascista, in Id. (1999), Saggi sulla politica e la società, cit.*  
 1974f *Il romanzo delle stragi, in Id. (1999), Saggi sulla politica e la società, cit.*  
 1975 *Sacer, in Id. (1999), Saggi sulla politica e la società, cit.*  
 1975a *L'articolo delle lucciole, in Id. (1999), Saggi sulla politica e la società, cit.*  
 1975b *Bologna, città consumista e comunista, in Id. (1999), Saggi sulla politica e la società, cit.*  
 1975c *Abiura dalla Trilogia della vita, in Id. (1999), Saggi sulla politica e la società, cit.*  
 1975d *Lettera Luterana a Italo Calvino, in Id. (1999), Saggi sulla politica e la società, cit.*  
 1975e *Siamo tutti in pericolo, in Id. (1999), Saggi sulla politica e la società, cit.*  
 1975f *Salò o le 120 giornate di Sodoma, Italia.*  
 1976 *Lettere luterane, in Id. (1999), Saggi sulla politica e la società, cit.*  
 1992 *Petrolio, Einaudi, Torino.*  
 1996 *Le belle bandiere. Dialoghi 1960-1965, Editori Riuniti, Roma.*  
 1999 *Saggi sulla politica e la società, Mondadori, Milano.*

**Paye Jean-Claude**

- 2004 *La fine dello Stato di diritto, manifestolibri, Roma 2005.*

**Pellizzetti Pierfranco**

- 2009 *Fenomenologia di Berlusconi, manifestolibri, Roma.*

**Portelli Alessandro**

- 1994 *La linea del colore. Saggi sulla cultura afroamericana, manifestolibri, Roma*

**Procacci Giovanna**

- 1998 *Governare la povertà. La società liberale e la nascita della questione sociale, il Mulino, Bologna.*

**Pulman Bertrand**

- 2002 *Anthropologie et psychanalyse. Malinowski contre Freud, Puf, Paris.*

**Razac Olivier**

- 2002 *L'écran et le zoo. Spectacle et domestication, des expositions coloniales à Loft story, Denoël, Paris.*  
 2006 *"Reality show", in AA.VV., Lessico di biopolitica, cit.*

**Rifkin Jeremy**

- 1998 *Il secolo biotech. Il commercio genetico e l'inizio di una nuova era, Baldini&Castoldi, Milano.*

**Roediger David R.**

- 2005 *Working Toward Whiteness: How America's Immigrants Became White, Basic Books, New York.*

**Roth Karl Heinz**

- 1974 *L'altro movimento operaio, Feltrinelli, Milano 1976.*

**Rubin Jerry**

1970 *Do it! Sceneggiatura per la rivoluzione*, Mimesis, Milano 2008.

**Sartre Jean-Paul**

1938 *La nausea*, Mondadori, Milano 1970.  
 1943 *L'essere e il nulla*, Saggiatore, Milano 2002.  
 1943a *Le mosche. A porte chiuse*, Bompiani, Milano 1995.  
 1945 *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 2007.

**Sayad Abdelmalek**

1999 *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Cortina, Milano 2002.

**Schiller Johann Christoph Friedrich**

1795 *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, Rusconi, Milano 1998.

**Schittar Lucio**

1968 *L'ideologia della comunità terapeutica*, in Basaglia F. (a cura di) (1968), *L'istituzione negata*, cit.

**Schmitt Carl**

1921 *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Laterza, Roma-Bari 1975.  
 1922-34 *Teologia politica*, in Id. (1972), *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, il Mulino, Bologna.  
 1931 *Il custode della Costituzione*, Giuffrè, Milano 1981.  
 1942 *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milano 2002.

**Seale Bobby**

1970 *Cogliere l'occasione! La storia del Black Panther Party e di Huey P. Newton*, Einaudi, Torino 1971.

**Senellart Michel**

2004 "Nota del curatore", in Foucault M. (2004), *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit.

**Sloterdijk Peter**

1999 *Regole per il parco umano. Una replica alla lettera di Heidegger sull'umanismo*, in Id. (2001), *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano 2004.

**Sofsky Wolfgang**

1996 *Saggio sulla violenza*, Einaudi, Torino 1998.

**Sollers Philippe**

1994 *L'expérience intérieure de Francis Bacon*, in Id., *La guerre du goût*, Gallimard, Paris.

**Spielberg Steven**

1987 *L'impero del sole*, USA.

**Spinoza Baruch**

1670 *Trattato teologico-politico*, Bompiani, Milano 2001.  
 1677 *Etica dimostrata con metodo geometrico*, Editori Riuniti, Roma 1988.  
 1862 *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, Sansoni, Firenze 1953.

**Surya Michel**

1992 *Georges Bataille, la mort à l'oeuvre*, Gallimard, Paris.

**Syberberg Hans Jürgen**

1977 *Hitler, un film dalla Germania*, Germania.  
 1984 *Hitler, un film dalla Germania*, Ubulibri, Milano.

**Sylvester David**

1993 *Interviste a Francis Bacon*, Skira, Milano 2003.

**Tarantino Ciro**

2007 *Il legno storto dell'umanità. Lineamenti fondamentali dell'economia politica dello sguardo*, La Città del Sole, Napoli.

**The Movement**

1968 *Intervista in carcere con Huey P. Newton*, in Martinelli A. e Cavalli A. (a cura di) (1971), *Il Black Panther Party*, cit.

**Theweleit Klaus**

1977 *Fantasia virili*, il Saggiatore, Milano 1997.  
 2008 *Postfazione*, in Littell J. (2008), *Il secco e l'umido. Una breve incursione in territorio fascista*, cit.

**Thompson Edward Palmer**

1971 *The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century*, "Past & Present", n. 50.

**Tiqun**

2000 *Teoria del Bloom*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.  
 2001 *Questo non è un programma*, in Id., *La comunità terribile. Sulla miseria dell'ambiente sovversivo*, DeriveApprodi, Roma 2003.

**Vitullo Andrea**

2006 *Leadership riflessive. La ricerca di anima nelle organizzazioni*, Apogeo, Milano.

**Von Salomon Ernst**

1943 *I proscritti*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2008.

**Wacquant Loïc J. D.**

1999 *Parola d'ordine: tolleranza zero. La trasformazione dello stato penale nella società neoliberale*, Feltrinelli, Milano 2000.

**Walzer Michael**

1985 *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 2004.

**Warburg Aby**

2000 *Mnemosyne. L'atlante delle immagini*, Aragno, Torino 2002.

**Weber Max**

1904-05 *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1945.

**Wittgenstein Ludwig**

1953 *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967.  
 1958 *Libro blu e Libro marrone*, Einaudi, Torino 1983.

**Zanini Adelino e Fadini Ubaldo (a cura di)**

2001 *Lessico postfordista. Dizionario delle idee della mutazione*, Feltrinelli, Milano.

# INDICE DEI NOMI

Abruzzese, Alberto  
Action30  
Ades, Dawn  
Adorno, Theodor W.  
Agamben, Giorgio  
Alasia, Franco  
Allen, Woody  
Alliez, Éric  
Almirante, Giorgio  
Alquié, Ferdinand  
Althusser, Louis  
Arendt, Hannah  
Astaire, Fred  
Austin, John L.  
Baader, Andreas  
Bachelard, Gaston  
Bachmann, Gideon  
Bacon, Francis  
Baker, Joséphine  
Baker, Simon  
Balint, Michael  
Ballard, James G.  
Balzac, Honoré de  
Bancel, Nicolas  
Barthes, Roland  
Basaglia Ongaro, Franca  
Basaglia, Franco  
Bassaev, Samil  
Bastide, Roger  
Bataille, Georges  
Bauer, Otto  
Beauvoir, Simone de  
Beccaria, Cesare  
Beckett, Samuel  
Beckham, David  
Belpoliti, Marco  
Benjamin, Walter  
Bentham, Jeremy  
Berardi, Franco (Bifo)  
Bergson, Henri  
Berlinguer, Enrico  
Berlusconi, Silvio  
Bernagozzi, Gianpaolo  
Bernstein, Eduard  
Bertella Farnetti, Paolo  
Bertolucci, Giuseppe  
Bianchi, Sergio  
Bianciardi, Luciano  
Bion, Wilfred R.  
Blanchot, Maurice  
Bloch, Marc  
Bogart, Humphrey  
Boiffard, Jacques A.  
Bois, Yve-Alain  
Bologna, Sergio  
Boltanski, Luc  
Bonacelli, Paolo  
Bongiorno, Mike  
Boni, Federico  
Bonini, Carlo  
Borges, Jorge L.  
Borghese, Junio V.  
Bormann, Martin  
Botticelli, Sandro  
Bourdieu, Pierre  
Bourgois, Philippe

Bratton, W. J.  
Braun, Otto  
Brecher, Jeremy  
Breton, André  
Breuer, Stephan  
Brolli, Daniele  
Buñuel, Luis  
Burckhardt, Jacob  
Burrroughs, William S.  
Bush, George W.  
Butler, Judith  
Cagney, James  
Calandri, Massimo  
Calogero, Pietro  
Caminiti, Lanfranco  
Camus, Albert  
Canetti, Elias  
Canguilhem, Georges  
Carmagnani, Paola  
Carmichael, Stokely  
Cartosio, Bruno  
Cassata, Francesco  
Castel, Robert  
Castiglioni, Alfredo  
Castiglioni, Angelo  
Cattaruzza, Simona  
Cavalli, Alessandro  
Cavara, Paolo  
echov, Anton  
Cerami, Matteo  
Certeau, Michel de  
Césaire, Aimé  
Chaplin, Charlie  
Charcot, Jean-Martin  
Charlier, Jean-Michel  
Che Guevara, Ernesto  
Chiang Kai-shek  
Chiapello, Ève  
Cipriani, Lidio  
Cleaver, Eldridge L.  
Clinton, Bill  
Clutchette, John  
Codeluppi, Vanni  
Cohn, Normann  
Colombo, Furio  
Colucci, Mario  
Comité Invisible  
Conot, Robert  
Constable, John  
Croissant, Klaus  
Cronenberg, David  
Curti, Roberto  
D'Addario, Patrizia

d'Arco, Giovanna  
Dalí, Salvador  
Davenport, Charles B.  
de Chirico, Giorgio  
de Feo, Nicola M.  
De Giorgi, Alessandro  
De Martino, Ernesto  
De Palma, Brian  
Dean, James  
Debord, Guy  
Defert, Daniel  
Degrelle, Léon  
Del Boca, Angelo  
Delacroix, Eugène F. V.  
Deleuze, Georges  
Deleuze, Gilles  
Delon, Alain  
Derrida, Jacques  
Descartes, René  
Di Nocera, Alessandro  
Di Vittorio, Pierangelo  
Diamanti, Ilvo  
Didi-Huberman, Georges  
Diogene di Sinope  
Disney, Walt  
Dos Passos, John  
Dosse, François  
Dostoevskij, Fedor M.  
Douglas, Kirk  
Drumgo, Fleeta  
Dufour, Dany-Robert  
Dumas, Alexandre  
Ebert, Friedrich  
Eco, Umberto  
Edwards, John  
Ehrenberg, Alain  
Ehrhardt, Hermann  
Eichmann, Adolf  
Eisenstein, Sergei M.  
Eluard, Paul  
Engels, Friedrich  
England, Lynndie  
Englaro, Eluana  
Ernst, Max  
Eteria  
Evangelisti, Valerio  
Evans, Chris  
Evola, Julius  
Fabius, Laurent  
Fadini, Ubaldo  
Fanon, Frantz  
Farge, Arlette  
Fasce, Ferdinando

Fassin, Didier  
Ferdl, Weiss  
Ferrari Bravo, Luciano  
Ferrerri, Marco  
Ferretti, Gian Carlo  
Fini, Massimo  
Fleming, Ian  
Fontana, Lucio  
Forster, Kurt W.  
Fortini, Franco  
Foucault, Michel  
France, Anatole  
Franceschini, Dario  
Franco, Francisco  
Freedberg, David  
Freud, Sigmund  
Friederich, Carl J.  
Fusar, Evaristo  
Galli della Loggia, Ernesto  
Gallwey, W. Timothy  
Gandillac, Maurice de  
Gansel, Dennis  
Garbo, Greta  
Gauguin, Paul  
Gaulle, Charles de  
Gentile, Emilio  
Giacometti, Alberto  
Giap (Vo Nguyễn Giap)  
Gibelli, Antonio  
Girard, Didier  
Girard, René  
Godard, Jean-Luc  
Goebbels, Joseph  
Goethe, Wolfgang  
Goffman, Erving  
Gombrich, Ernst H. J.  
Gramsci, Antonio  
Grandville  
Granel, Gérard  
Graner, Charles  
Gréco, Juliette  
Griaule, Marcel  
Gruzinski, Serge  
Guattari, Félix  
Guerrasio, Guido  
Guglielmo II di Prussia  
Habermas, Jürgen  
Hacking, Ian  
Hadot, Pierre  
Haggis, Paul  
Halliday, Jon  
Hamilton, Richard  
Hampton, Fred

Hardt, Michael  
Hegel, Georg W. F.  
Heidegger, Martin  
Hemingway, Ernest  
Hendrix, Jimi  
Herf, Jeffrey  
Hilferding, Rudolf  
Hill, Christopher  
Hitler, Adolf  
Ho Chi-Min  
Hobbes, Thomas  
Hoffer, Enrico  
Hölderlin, Friedrich  
Hollier, Denis  
Horkheimer, Max  
Höss, Rudolf  
Hubert, Henri  
Hume, David  
Husserl, Edmund  
Hyppolite, Jean  
Interlandi, Telesio  
Istituto Benjamenta  
Jachia, Paolo  
Jackson, Jonathan  
Jackson, Michael  
Jacopetti, Gualtiero  
James, C. L. R.  
Jesi, Furio  
Johnson, Lyndon B.  
Jones, Maxwell  
Jones, Ron  
Jospin, Lionel  
Joyce, James  
Jünger, Ernst  
Kafka, Franz  
Kant, Immanuel  
Kautsky, Karl  
Kelly, Gene  
Kemp, Wolfgang  
Kennedy Onassis, Jacqueline  
Kennedy, John F.  
Kessler, Alice ed Ellen  
Kirby, Jack  
Klee, Paul  
Klein, Melanie  
Klossowski, Pierre  
Kojève, Alexandre  
Krauss, Rosalind  
Kruscev, Nikita S.  
La Berge, Ann E. F.  
La Selva, Tommaso  
Lacan, Jacques  
Lacoue-Labarthe, Philippe



Lang, Fritz  
Laporte, Dominique  
Lasch, Christopher  
Lean, David  
Leiris, Michel  
Lemke, Thomas  
Lenin, Vladimir I.  
Levi, Primo  
Lévi-Strauss, Claude  
Linebaugh, Peter  
Littell, Jonathan  
Littell, Robert  
Lockwood, Lee  
London, Jack  
Lotar, Eli  
Lutero, Martin  
Luther King, Martin  
Maggiori, Robert  
Magritte, René  
Mahler, Margaret  
Maicol e Mirco  
Malcolm X  
Malinowski, Bronislaw  
Malvano, Laura  
Mandeville, Bernard de  
Manet, Édouard  
Mansfield, Jayne  
Mao Tse-Tung  
Marin, Louis  
Martinelli, Alberto  
Marx, Karl  
Marzano, Michela  
Marzocca, Ottavio  
Masson, André  
Mauss, Marcel  
Mazzucco, Katia  
McGrath, John  
McLuhan, Marshall  
Mead, Margaret  
Mehl, Dominique  
Meinhof, Ulrike  
Melville, Hermann  
Metallica  
Mimo  
Mirbeau, Octave  
Miró, Joan  
Monroe, Marilyn  
Montaldi, Danilo  
Montand, Yves  
Montinari, Mazzino  
Moorcock, Michael  
Morin, Edgar  
Morris, Robert

Moser, Hans  
Mussolini, Benito  
Muyard, Jean-Pierre  
Naldini, Nico  
Nancy, Jean-Luc  
Negri, Antonio  
Newton, Huey P.  
Neyrat, Frédéric  
Nicoletti, Gianluca  
Nietzsche, Friedrich  
Ogden, Perry  
Orazio  
Otto, Rudolf  
Oury, Fernand  
Oury, Jean  
Palazzetti, Idalgo  
Paolozzi, Edoardo  
Pasolini, Pier Paolo  
Paye, Jean-Claude  
Pellizzetti, Pierfranco  
Pétain, Philippe  
Peterson, Erich  
Piaget, Jean  
Picasso, Pablo  
Platone  
Policleto  
Pollock, Jackson  
Pollock, Jonathan  
Portelli, Alessandro  
Pound, Ezra  
Powell, William  
Procacci, Giovanna  
Properzj, Giacomo  
Prosperi, Franco E.  
Pulman, Bertrand  
Ragazzi, Giancarlo  
Rais, Gilles de  
Rap Brown  
Ratti, F. V.  
Razac, Olivier  
Reagan, Ronald  
Rechtman, Richard  
Rediker, Marcus  
Reich, Wilhelm  
Reinach, Salomon  
Rhue, Morton (Strasser, Todd)  
Rickman, John  
Rifkin, Jeremy  
Roediger, David  
Röhm, Ernst  
Roosvelt Delano, Franklin  
Rosenberg, Alfred  
Roth, Karl H.

Rousseau, Jean-Jacques  
Rubin, Jerry  
Rühmann, Heinz  
Ruscha, Edward  
Sade, D. A. F. Marchese di  
Salazar de Oliveira, António  
San Francesco di Sales  
San Paolo  
Sartre, Jean-Paul  
Sayad, Abdelmalek  
Schiller, Friedrich  
Schittar, Lucio  
Schmitt, Carl  
Schopenhauer, Arthur  
Seabrook, William B.  
Seale, Bobby  
Senellart, Michel  
Servan, Joseph M. A.  
Sesti, Mario  
Severing, Carl  
Signoret, Simone  
Simon, Joe  
Sinatra, Frank  
Sloterdijk, Peter  
Socrate  
Sofsky, Wolfgang  
Sollers, Philippe  
Spielberg, Steven  
Spinoza, Baruch  
Spitz, René A.  
Surya, Michel  
Susca, Vincenzo  
Syberberg, Hans-Jürgen  
Sylvester, David  
Tarantino, Ciro  
Taylor, Elizabeth  
Thatcher, Margaret  
Theweleit, Klaus  
Thompson, Edward P.  
Tiqqun  
Tiziano  
Tommasoli, Nicola  
Tosquelles, François  
Tourmier, Michel  
Trockij, Lev  
Twombly, Cy  
Van Gogh, Vincent  
Vergani, Guido  
Verzé, Luigi M.  
Vitulo, Andrea  
von Baden, Max  
von Lettow-Vorbeck, Paul E.  
von Salomon, Ernst

Wacquant, Loïc  
Wagner, Richard  
Wahl, Jean  
Walzer, Michael  
Warburg, Aby  
Warhol, Andy  
Weber, Max  
Wildenstein, Georges  
Winckelmann, Johann J.  
Wittgenstein, Ludwig  
Zanini, Adelino  
Zörgibel, Karl

# GLI AUTORI

## **Action30**

È un collettivo di grafici, fotografi, disegnatori, video-maker, musicisti, studiosi e giornalisti, residenti in Italia e all'estero, il cui obiettivo è percepire le "nuove" forme di razzismo e di fascismo usando gli anni 30 del XX secolo come una lente d'ingrandimento. La tragica lucidità di quegli anni serve, infatti, a rendere meno opachi i paesaggi di oggi e a stimolare nuove posture critiche e creative. L'ipotesi di partenza è che stiamo vivendo una riedizione degli anni 30 e che, di conseguenza, non basta analizzare, interpretare, spiegare. Bisogna fare qualcosa, agire. Per Action30 questo significa, in primo luogo, rimettere in discussione i "format" abituali: sia a livello della trasmissione del sapere, ibernato nelle tradizionali forme accademiche, sia a livello della comunicazione, diluita in forme spettacolari e di puro intrattenimento.

## **Pierangelo Di Vittorio**

Laureato in filosofia (Università di Bari). Dottore di ricerca in filosofia (Università di Lecce e Université Marc Bloch di Strasburgo), con una tesi intitolata Legge e trasgressione. Nietzsche e il paradosso dei moderni. Ha svolto attività di ricerca e insegnato "Lessico filosofico in lingua francese" presso l'Università di Bari. Ha pubblicato tra l'altro: Foucault e Basaglia. L'incontro tra genealogie e movimenti di base (Verona 1999) e, con Mario Colucci, Franco Basaglia (Milano 2001). È stato tra gli autori e i curatori dei volumi Globalizzazione e diritti futuri (Roma 2004) e Lessico di biopolitica (Roma 2006).

## **Alessandro Manna**

Laureato in filosofia (Università di Bari), con una tesi sulla politica universitaria di Martin Heidegger. Ha conseguito il Master "Dynamics of Health and Welfare" presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) di Parigi, in cotutela con l'Universitat Autònoma de Barcelona. Attualmente svolge un dottorato di ricerca presso l'EHESS, nel quale si occupa principalmente di questioni concernenti la salute mentale e l'handicap.

**Enrico Mastropiero**

Laureato in filosofia (Università di Bari). Dottore di ricerca in Filosofie e Teorie Sociali Contemporanee (Università di Bari), con una tesi intitolata Deleuze: filosofo dell'immanenza. Espressione e prospettiva. Ha pubblicato "Dall'Anti-Edipo a Millepiani", in Filosofie della decostruzione (Bari 2006).

**Giuseppe Palumbo**

Comincia a pubblicare nel 1986 su riviste come "Frigidaire" e "Cyborg", con le storie a fumetti di Ramarro, il primo supereroe masochista. Nel 1992 entra nello staff di Martin Mystère della Sergio Bonelli Editore e nel 2000 in quello di Diabolik della Astorina. Ha pubblicato in Giappone, Grecia, Spagna e Francia. Tra le sue pubblicazioni più recenti, Tomka, il gitano di Guernica, su testi di Massimo Carlotto, e Un sogno turco, su testi di Giancarlo De Cataldo, editi da Rizzoli. Dal 2005, la casa editrice Comma 22 di Bologna, dedica a Palumbo una collana di volumi (Diario di un pazzo, adattamento di un racconto di Lu Xun; CUT Cataclisma, che raccoglie tutte le storie prodotte per la Kodansha; Tosca la mosca); di recente ha editato Eternartemisia, scritto e disegnato per Palazzo Strozzi di Firenze.

**Andrea Russo**

Laureato in filosofia (Università di Torino). Dottore di ricerca in filosofia e politica (Istituto Universitario Orientale di Napoli), con una tesi intitolata Morfologia del metodo genealogico e lotte delle minoranze nell'opera di Michel Foucault. Ha pubblicato saggi su Foucault, l'operaismo e il pensiero filosofico contemporaneo in varie riviste e volumi miscelanei. È stato tra gli autori e i curatori del Lessico di biopolitica (Roma 2006).

**DFD Factory – segni e progetti**

Lo studio fondato quattro anni fa da Arnaldo Di Vittorio e Flora Franchini si occupa di graphic design, web design, grafica editoriale, comunicazione e pubblicità, design per l'architettura. Insieme ai suoi clienti definisce obiettivi e strategie, dando grande importanza ai concetti di "identità" e "progetto". Ha curato la grafica dei primi due volumi del Graphic Essays di Action30 La croce della normalità (Bari 2007 e 2008).

