

---

Salvatore Prinzi

## CEDERE UN POCO... O SUL BUON USO DELL'IMPAZIENZA

[...] ma più c'è da tornare ad un'altra pazienza  
alla feroce scienza degli oggetti alla coerenza  
nei dilemmi che abbiamo creduto oltrepassare.  
Al partito che bisogna prendere e fare.  
Franco Fortini<sup>1</sup>

Ascoltiamo Valéry: «Strofino dei fiammiferi – che non si accendono. È una *resistenza*. L'impazienza mi vince. Questo diventa un – poema. La non-riuscita diventa qualcosa di molto sensibile; la riuscita, il previsto-compiuto sarebbe stato cosa nulla [...]. Ma questo fallimento *infiamma* i diversi *implessi*, che il successo avrebbe lasciato *inesistenti in atto*»<sup>2</sup>.

Di che parla Valéry? Della scrittura, della resistenza delle cose a farsi dire ed *esaudire*, dell'espressione che manca sempre il pensiero decisivo, la fiammata risolutrice, e della fretta che fa un *poème* da questo fallimento, che fa di questa ricerca e delle sue concrezioni imprevedibili una provocazione all'*attuale*. Come chiarisce subito dopo, «l'immensa maggioranza dei funzionamenti della vita sono *riusciti e muti*», invece «il risveglio di quesiti, di *valori* e degli *implessi* [senza limiti propri] è dovuto a *resistenze*, fallimenti ecc. *Di qui... tutto!* Lavoro, tracce, ricerche, invenzioni di spiegazioni – fisica e metafisica». Dunque, l'arte, ma anche la scienza e la filosofia, provengono da un intoppo nel banale «funzionamento della vita», ne segnano una ripresa e inaugurano una lotta *illimitata*, fra il modo in cui una «circostanza» ci dispone e «la nostra capacità di sentire, reagire, fare, comprendere [...] ciò in cui e per cui siamo eventuali»<sup>3</sup>. Questo vale per “tutto” – così Valéry chiude bruscamente la sua annotazione –, anche per “gli avvenimenti storici”. Sotto c'è la data: 1943, *C'est une résistance*.

Non facciamo troppa violenza al testo valéryano, quindi, se lo leggiamo dalla fine, se vi troviamo un “risveglio” alla storia – alla storia *che si fa* contro il corso “previsto-compiuto”

---

1 F. Fortini, *Forse il tempo del sangue*, da *L'ospite ingrato*, in *Saggi ed epigrammi*, Mondadori, Milano 2003, p. 897.

2 P. Valéry, *Quaderni*, Adelphi, Milano 1988, vol. III, p. 356.

3 «Io chiamo *Implesso* l'insieme di tutto ciò che una qualsiasi circostanza *può* trarre da *noi*» (P. Valéry, *Quaderni*, cit., vol. IV, p. 484). «L' *Implesso* non è attività. Tutto il contrario. È capacità. La nostra capacità di sentire, reagire, fare, comprendere – individuale, variabile, più o meno percepita da noi –, e sempre in maniera imperfetta, e sotto forme indirette (come la sensazione di fatica), spesso ingannevoli. A ciò bisogna aggiungere la nostra capacità di resistenza [...]. Riassumendo, intendo per *Implesso* ciò in cui e per cui siamo eventuali [...]. Noi, in generale; e Noi, in particolare» (P. Valéry, *L'idea fissa o due uomini al mare*, Theoria, Roma-Napoli 1985, pp. 78-79, nuova edizione Adelphi, Milano 2003).

delle cose, nell'irruzione dell'*événement* che ci spinge a *prendere parola*, a *scrivere* il nostro destino. D'altronde l'*implexe*, questo concetto-chiave di Valéry, ha un carattere eminentemente *poietico* e – denunciando la tensione fra interno ed esterno, soggettività e oggettività, indicando un'elaborazione delle sollecitazioni e l'organizzazione di un comportamento – potrebbe applicarsi alla letteratura come alla politica. In entrambi i casi la storia *vera*, quella che *continua*, non è quella *riuscita* (che è polvere del tempo, adesione o rientro nel "funzionamento", "cosa da nulla"), ma qualcosa di "molto sensibile", sempre fallita e sempre tentata.

Ma allora leggiamo ancora *di più*, sicuramente *troppo*, in questa densa nota di Valéry: troviamoci una *figurazione* dell'"ipotesi comunista"<sup>4</sup>, dei suoi azzardi, delle sue invenzioni e (dis)avventure. Come se "i fiammiferi che non si accendono" fossero le *condizioni oggettive* che non sboccano automaticamente nel socialismo, come pure aveva pensato la Seconda Internazionale e altri dopo di essa, come se l'"impazienza" che spinge Valéry a scrivere – «questo libro è figlio della fretta», disse una volta<sup>5</sup> – corrispondesse in qualche modo all'accelerazione rivoluzionaria, alle forzature di chi sa che le cose fanno resistenza, e solo un intervento, non *deliberato* ma *deliberante*, può cambiarne il *verso*, o il *senso*. In fondo, sia i fiammiferi di Valéry che il socialismo di Lenin aspettano una scintilla – l'*Iskra!* – per *realizzarsi*, e lo "scacco" all'inizio inatteso diventa un "poema", forse un'*epica*.

*In origine era dunque il fallimento*, e solo dopo il verbo e l'azione: altri fallimenti. In mezzo c'è un vissuto di impazienza, anzi: l'impazienza che è necessario *ci vinca* perché qualcosa *si faccia*, la fatica di affermarsi e il rischio di farsi assorbire, la sconfitta che però apre uno spazio per i "diversi implessi" che il successo ha lasciato "inesistenti in atto".

Verifichiamo, però, se tale figurazione tiene, provando a cercarla, ad esempio, in qualche frammento o *dimostrazione* (anche per assurdo o *nell'assurdo*) dell'ipotesi comunista. Ci troveremo allora di fronte tutti i *dilemmi* dell'impazienza. E, proprio come in un *poème* – che non è poesia, festività, rapsodia, e non è prosa, con la sua banalità settimanale –, si tratterà di tenere viva un'esperazione *e* di apprenderne i limiti, di *stressare* la comunicazione senza cadere nel soliloquio, nel restaurare un'etimologia per aprire al nuovo, e in fondo di rappresentare l'irrappresentabile. Si tratterà cioè di fare buon uso di un cattivo lato<sup>6</sup>, di fare buon uso dell'impazienza, in qualche modo di *trovarvi dimora*, senza condannarsi alla disperazione che ne è madre e figlia.

Per questa via si arriverà a individuare un tema che, pur continuamente evocato dalla filosofia politica, non riceve mai grosse trattazioni, rimanendo piuttosto *praticato*, e come

4 Il riferimento è al lavoro teorico portato avanti recentemente da Alain Badiou (cfr. *L'hypothèse communiste*, Lignes, Paris 2009) e Slavoj Žižek, che ha curato con lui l'organizzazione di due incontri, uno a Londra nel 2009 (da cui è scaturito *L'idée du communisme*, Lignes, Paris 2010) e uno a Berlino nel 2010. Incontri che hanno visto impegnati a discutere dell'"ipotesi" e dell'"Idea" comunista anche Nancy, Negri, Rancière e altri.

5 Frase d'esordio della seconda edizione de *L'Idée fixe*, uscita presso Gallimard nel 1933.

6 «È il lato cattivo a produrre il movimento che fa la storia, determinando la lotta [...]. Bisogna mostrare come la ricchezza veniva prodotta all'interno di questo antagonismo, come le forze produttive si sviluppavano di pari passo all'antagonismo delle classi, come una di queste classi, *il lato cattivo*, *l'inconveniente della società*, andasse sempre crescendo finché le condizioni materiali della sua emancipazione non furono pervenute al punto di maturazione» (K. Marx, *Miseria della filosofia*, in K. Marx / F. Engels, *Opere*, vol. VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 182-183).

sottobanco: quello della *mediazione*. Un tema cui spetta la più grande attenzione, soprattutto oggi, che sono scaduti – se mai ci sono stati – sia il tempo delle *soluzioni finali* che quello delle dilazioni progressiste, della prossimità e dell'infattibilità. Una mediazione che non deve essere intesa come compromesso, rimando, o peggio ancora moderazione, ma soprattutto come ambito di formazione, innervamento e traduzione del potere, come sistema di controllo e di lusinga. Una mediazione così simile a quella resistenza valéryana, avversità quasi senza nome, da cui nascono e contro cui si scontrano, sempre esposte allo scacco, tutte le nostre imprese.

*Céder un peu c'est capituler beaucoup!* Lo slogan era comparso nell'*Amphi* di Nanterre, grande, in rosso, soprattutto: all'inizio. Due mesi dopo – era il maggio del '68 – non una mano, ma l'intelligenza collettiva del movimento gli aveva stilizzato intorno un manifesto. Sopra: un dito veniva preso in un ingranaggio. Sotto: era già stato risucchiato tutto il braccio, e l'operaio stesso. Che spaventato tendeva l'altra mano, come a chiedere un estremo soccorso, sfuggire l'inevitabile. L'immagine *doppiava* il testo, ne rilanciava il contenuto. *Cedere un poco è capitolare tanto*: questo motivo originario nella sinfonia del Maggio valeva sì per le posizioni politiche, ma anche per la vita personale, e comunque per la vita *tout court*, visto che si paventava la morte; che poi voleva dire: l'esistenza spenta del salariato, divorata dal lavoro e dalla ripetitività, degradata alle funzioni primitive del produttore/consumatore, privata della ricchezza del mondo, di spazi di decisione e di autonomia. I giovani, gli studenti, erano avvisati: se non volevano fare la fine dell'operaio catturato dalla macchina non dovevano indietreggiare rispetto alle rivendicazioni avanzate. D'altronde l'esperienza storica parlava chiaro: che ne era della Rivoluzione? Senza mai dirlo il Partito Comunista l'aveva tradita, accettando Yalta, la democrazia borghese, la gerarchia in fabbrica e fuori, facendosi cooptare nel *sistema*. Stavolta non sarebbe andata così: bisognava attaccarsi alla propria purezza, restare *fuori*, non accettare mediazioni. I sessantottini avrebbero salvato l'operaio, gli avrebbero dato una mano.

Come non dargli ragione? Quei ragazzi contestavano un dato di fatto, un dato perverso: quell'*attualità* prodotta di cedimento in cedimento, ogni volta piccolo, spesso impercettibile, che a un certo punto ci restituisce il nostro progetto come *altro*, e peggiore. Di riforma in riforma, senza saper dire a quale punto si è presa la direzione sbagliata. Siamo di fronte a una variante storica del paradosso del Calvo: quando, partiti con un mucchio di capelli, ci ritroviamo calvi? Quando lo *siamo*, e quel diradamento smette di essere un'impressione o un gioco di luce? Non può essere questione di un capello in più o in meno, e forse è impossibile saperlo: è successo molto al di sotto o al di sopra della nostra attenzione. Gli occhi guardavano le mani, quelle lavoravano senza pensare, e intanto i capelli cadevano *poco per volta*. Un giorno ci si risveglia, ci si guarda allo specchio, i conti non tornano – di lì è finita, solo questione di tempo. Ci si attacca ai capelli rimanenti, li si carica di significati che prima non avevano; diventano i feticci della chioma persa, promemoria della gioventù. Si provano tutte le cure, i tagli più diversi, si tenta di nascondere il vuoto: niente da fare, la calvizie è lì, e intanto di capelli ne abbiamo persi ancora.

Cosa insegnava questo decorso clinico a chi lo guardava da vicino? Come non fare *la fine di mio padre*? Vita individuale e storia collettiva si fondono e si confondono nel '68, e questa confusione viene teorizzata: l'estremismo, malattia *infantile* del comunismo (Lenin), diventa il rimedio al riformismo, sua malattia *senile* (Cohn-Bendit). È una calvizie incipiente

la cifra del '68, l'ossessione e la paura di una vecchiaia imbarazzata, l'idea di una rottura generazionale che riscatti la sconfitta paterna. C'è da sottrarsi a un destino, sfidare la legge di una pesantezza universale, di una ricaduta nel compromesso. E siccome la differenza fra un rivoluzionario e un riformista non può essere *un* capello, l'unico modo per essere sicuri di non capitolare è non cedere mai. Fascino di una rigidità che al limite è santità, martirio: non cadere in tentazione, non fidarsi di nessuno, non lasciare, al proprio nemico – e anche al falso amico! –, nemmeno un centimetro. Era già qui, *in nuce*, la tensione degli anni successivi. Nasceva da una delle tante “crisi di rappresentanza” e di “rappresentazione” che il XX secolo ha conosciuto, e la risolveva con un ritorno alle origini, all'ispirazione pura, con tanta rabbia e generosità, con un profilo d'attacco e di invenzione, e infine con l'autoreferenzialità tragica della *questione privata*. Come non dargli torto, allora?

Sappiamo com'è finita quella storia (qui tratteggiata rozzamente, e più secondo lo *Zeitgeist* che nella materialità della situazione concreta e dei rapporti reali): le classi al potere, che in quegli anni cedevano parecchio, non capitolavano affatto, e ricominciavano, poco più di un decennio dopo, a riprendersi ogni *cedola*. I peggiori cedevano parecchio e capitolavano del tutto, riciclandosi e superando di gran lunga in miseria, per quanto scintillante, i propri genitori, trasformando il *libero desiderio* nell'edonismo più gretto, il *tutto-e-subito* della lotta nel *tutto-e-subito* del consumo e della prestazione. I migliori invece non cedevano, e capitolavano ogni giorno, anzi: si ritiravano per non capitolare ancora, non vedere immiserite le proprie aspirazioni, finendo rassegnati, pieni di astio contro la natura delle cose. Oppure continuavano, e tiravano dritto fino alla prigione, che li aspettava spalancata in un immenso ghigno.

Ma cos'ha a che vedere questa vicenda con l'oggi? In fondo, nella nostra società *aperta* questa storia è *chiusa*. Oppure no? Non abbiamo rivisto tutto questo nella politica degli ultimi venti anni, declinato stavolta sotto forma di farsa? Dopo il tragico scacco dei movimenti rivoluzionari, c'era un'altra fine da celebrare: la caduta del Muro, l'ultima epifania. Tutta l'ipotesi comunista era una deviazione, barbara e fanatica, dal solco di una civiltà fatta da sempre di democrazia e progresso. Meglio scrollarsi di dosso tutto, allora, cancellare ogni segno del proprio passaggio. Alcuni non si rassegnavano ancora, cercavano spiegazioni, credendo di isolare un evento decisivo, magari un tradimento, che desse ragione del fallimento salvando però il progetto in sé: i trotskysti lo trovavano in Stalin, gli stalinisti in Chruščëv, i leninisti in tutti quanti, i marxisti persino in Lenin. Una maniera più sottile di *disfarsi*: si finiva per rimontare alle origini e dire: è tutto sbagliato, sin dall'inizio, oppure: ricominciamo da lì, dal primo socialismo, anche dall'anarchismo, senza violenza però. Come se la storia fosse lineare, e si potesse esaurire in un regolamento di conti all'interno della stessa famiglia!

Si era ancora alla calvizie, ma non a quella – tutto sommato dignitosa – dei padri che volevano il *figlio dottore*; era invece quella ridicola del *riporto*, dei disperati *maquillage*, delle dichiarazioni di fedeltà fuori tempo massimo: tutto per non ammettere che in effetti si rinunciava, anche se *diversamente* da quelli che avevano già rinunciato. Ed eccoli intenti a gestire un'impossibile *transizione* verso il *presente assoluto* e smagliante del capitale, senza più infanzia e senilità, senza l'antichissimo e il nuovissimo di cui è fatta la temporalità del comunismo. Sembrava il trionfo del riformismo: si rivelò essere la vittoria di chi avrebbe scippato al riformismo il suo stesso senso, facendolo passare da *mezzo* di emancipazione (che doveva dare una nuova forma alla struttura sociale per venire incontro alle esigenze delle masse) a *fine* della dominazione del capitale (che doveva sottomettere ogni ambito di

vita sociale alle esigenze del profitto). Venne così il dubbio che la sinistra (e persino la stessa democrazia) non fosse che una varietà, una codificazione e una rendita dell'aspirazione rivoluzionaria, o che quanto meno non esistesse senza quest'ultima. Ma in ogni caso – dopo la vittoria ideologica del *mercato*, il consolidarsi di un blocco storico di destra, di tendenze sempre più individualiste, autoritarie nella gestione del *fronte interno* e guerrafondaie sul *fronte esterno* –, non era rimasto nessuno a rappresentarle.

Eppure qualcosa non teneva nel discorso dominante, le contraddizioni non erano rimosse, l'adesione al *regime democratico* scarseggiava, mentre si aprivano *altri* spazi di partecipazione. Ancora una volta la *rappresentazione* dominante – stavolta nella versione neoliberista – entrava in crisi, o almeno vacillava, e dalle ceneri si accendeva una nuova generazione, quella altermondialista. Ben più piccola e impotente di quella del '68, ne condivideva qualche sogno e ne viveva curiosamente gli stessi dilemmi: fra sbandamenti nichilisti e volontà di riconoscimento e integrazione, fra il rifiuto generalizzato di questa società e il tentativo di dirigerla, fra l'utopia di cambiare il mondo e l'intenzione pragmatica di farlo da subito, anche occupando posti di potere<sup>7</sup>. Ovviamente non mancava una differenza fondamentale con i movimenti anti-sistemici dei decenni precedenti: in questi era stata dominante la tensione alla palingenesi e alla rottura, mentre nei movimenti attuali predominava un certo realismo, l'accortezza o l'interiorizzazione di una *colpa*, che spingevano ad allargare la partecipazione, anche a prezzo di stemperare i contenuti o moderare le proprie rivendicazioni.

Si era come in una doppia impossibilità. Da un lato non si poteva più mettere mano alla *guerra totale* – errore già fatto o via senza sbocco, se non altro perché i livelli di coscienza e di mobilitazione erano troppo bassi per sostenere quel livello di conflittualità, mancava sostegno all'illegalità diffusa, e gli apparati mediatici e di polizia erano pronti a scatenare il linciaggio. Dall'altro lato, sviluppandosi in un contesto di responsabilizzazione e compatibilità con l'esistente, il movimento altermondialista poteva perdersi strada facendo, seguendo la via magistralmente indicata dalla sinistra ufficiale, facendosi cooptare dentro l'ordine esistente, nella rappresentanza ormai screditata di partiti, ONG, istituzioni. Eppure doveva esserci una terza via, fra il *duro e puro* e la *cessione* di attività.

Questa terza via era una via di fuga, era un *esodo*: si doveva “prendere congedo” dalle leggi dello Stato e del capitale, “disobbedire” ai suoi imperativi, “attraversare” le rigide barriere di classi e nazioni, mettere in atto una “defezione” di massa<sup>8</sup>, senza partecipare al *sistema* ma usandolo anzi come un'agenzia di servizio, superando così le *insostenibili* alternative riforma/evoluzione, dentro/fuori, rimpadronendosi da subito della ricchezza quotidianamente prodotta. Non era facile riuscirci: lo si decretò nel pensiero.

Con l'*Impero*, infatti, si rappresenta la realtà del capitale come uno spazio uniforme e a temporalità simultanea, “mondo superficiale” dove tutto – sociale, politico, economico ecc. – è interconnesso e schiacciato su un solo piano di “immanenza”. Sparito lo Stato, spariti i grandi contenitori gerarchici e disciplinanti (quali i partiti, i sindacati, le

7 Cfr. C. Couvrat, *L'essor de l'altermondialisme. Expression de la montée en Occident d'une culture "démocrate-radical"*, L'Harmattan, Paris 2007, che, abbracciando quasi quarant'anni di movimenti sociali su uno scenario globale, si sofferma molto sulle affinità/divergenze fra i due momenti.

8 Cfr. P. Virno, *Esercizi di esodo: linguaggio e azione politica*, Ombre corte, Verona 2002, e Id., *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, DeriveApprodi, Roma 2003.

istituzioni pensate sulla taglia del Popolo), il “controllo” del capitale sulla vita sociale si è fatto sempre più diretto e “intensivo”, e ormai il “biopotere” interviene sul singolo “senza mediazioni”<sup>9</sup>. Ma proprio per questo emerge, di contraccolpo, inarrestabile e non più limitabile, la potenza della “moltitudine”, che è sviluppo di soggettività e di relazioni, produzione di ricchezza, incontenibilità del desiderio, «vita senza freni»<sup>10</sup>. A questa immanenza che è “relazione diretta, immediata con la volontà e la natura”, pura positività, basta solo disarticolare il “comando parassitario” e la “rendita” del capitale per fare il comunismo.

Qui l’impazienza rivoluzionaria, con le sue contorte strategie<sup>11</sup>, non ha più ragion d’essere, o meglio: trova la sua soddisfazione in un modello concettuale e in una descrizione della realtà che gli assicura che non c’è nulla *fuori*, o *dopo*<sup>12</sup>. Perché è già tutto *dentro*, tutto qui: basta lasciar *esprimere* la potenza della moltitudine. Per questo non ha senso immaginare una diversa rappresentanza o altre forme di trascendenza *verticali*: la moltitudine si impone alle istituzioni, le investe e le contamina, le costringe non solo a prendere atto della sua esistenza, ma a rimodellarsi di conseguenza. Anzi, qualsiasi processo di coscientizzazione e di politicizzazione sarebbe disciplinante, e peraltro anacronistico, perché proverebbe a vincolare il movimento sempre *eccedente* della moltitudine.

Quel rifiuto della mediazione, tipico del ciclo aperto con il ’68, diventa ora assenza co-

9 Cfr. soprattutto M. Hardt/A. Negri, *Impero: il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002, pp. 68-69, ma anche i testi successivi, che hanno sostanzialmente ribadito tali posizioni. Fra i vari commentari critici mi limito a citare quelli più attenti al tema della mediazione: G. Balakrishnan, *Hardt and Negri’s Empire*, in «New Left Review», settembre-ottobre 2000, n. 5; J. B. Foster, *Imperialism and Empire*, nella «Monthly Review», dicembre 2001, vol. 53, n. 7; J. Bidet, *La multitude perdue dans l’empire*, in «Parages», giugno 2002; M. Turchetto, *L’Impero colpisce ancora*, in «Intermarx. Rivista virtuale di analisi e critica materialista», 2002 (<http://www.intermarx.com/interventi/impero.html>), e infine i testi di A. Boron, *Empire et Impérialisme. Une lecture critique de M. Hardt et A. Negri*, L’Harmattan, Paris 2003, e H.D. Rossi, *Anti-Negri. Le Contre-Empire qui vient, ou le discours du grand compétiteur*, Inclinaison, Uzès 2006.

10 M. Hardt/A. Negri, *Impero*, cit., pp. 134-135.

11 «Il dispositivo concettuale di *Empire* è fortemente anti-strategico. La strategia è l’arma che la moltitudine non possiede, e di cui ignora persino l’esigenza. Ma non sto parlando, solo e principalmente, di “strategia” in senso politico, anche se il problema di costruire forme di opposizione al dominio non può non implicare la politica. Ciò di cui sto affermando la necessità è un pensiero strategico filosoficamente elaborato – una logica della flessibilità, una teoria delle divisioni e del conflitto che non ha niente di dialettico, se per dialettica si intende (con Hardt e Negri) una forma di binarismo, una griglia di opposizioni rigide [...]. L’assenza di concetti strategici in *Empire* non [è] affatto casuale, e neanche provvisoria. L’ostacolo epistemologico, la barriera eretta contro la strategia consiste in un preciso dispositivo filosofico, quello di Deleuze [...]. Resta il dubbio che, con un sistema di definizioni di questo tipo, sia stata costruita un’ontologia troppo semplice» (G. Bottioli, *Logiche dell’Impero: il molteplice contro la strategia*, in «La Psicoanalisi», 2003, n. 33, p. 90-96).

12 «Dobbiamo essere consapevoli che i modelli energetisti (intensità, flussi, eventi, divenire) hanno un forte fascino *per chi non è più disposto a pazientare*, e in genere per coloro che appartengono a quella che Conrad chiamava *the silly, charming, beautiful youth*. Nello stato di miseria culturale che caratterizza la sinistra, le filosofie adolescenziali risultano suggestive; tuttavia esse creano un’enorme confusione e, in ultima istanza, agiscono a vantaggio del potere. Non so se c’è stato o se ci sarà “un secolo deleuziano”, come dicono gli ammiratori di Deleuze. Ma, nel caso in cui debba esserci, auguriamoci almeno che sia breve» (G. Bottioli, *Logiche dell’Impero: il molteplice contro la strategia*, cit., p. 99 corsivo mio).

stitutiva, anzi: *costituente*. Tutti i limiti esperiti dai rivoluzionari di trent'anni prima sono cancellati d'un tratto: se la pulsione emancipatoria della moltitudine si fonda su un'ontologia del "comune", sull'essenza di una "realtà sempre caratterizzata da una proliferazione di molteplicità"<sup>13</sup>, la sua liberazione consisterà solo nell'accentuare questo tratto ontologico, nel potenziare tutto ciò che è flusso, connessione, contagio. Non si tratta, ad esempio, di unificare politicamente le classi subalterne, mediando fra le loro appartenenze e rivendicazioni, forzandole a essere soggetto attivo, intraprendente, ma di lavorare sulle "forze creatrici del desiderio", sulle "impulsioni" della moltitudine.

Questo in linea di diritto. Perché nei fatti, proprio non essendoci mediazioni *possibili*, si può (e fra l'altro si deve) mediare in ogni modo e con chiunque, dalle forze repressive ai candidati elettorali, passando per gli organi di governo territoriali dai quali si ricevono fondi. Basta solo convincersi che non di mediazione si tratta (peraltro al ribasso, visto che è come ipnotizzata dall'avversario, accettandone il quadro, le scansioni, la logica liberale della *differenza*), ma di una relazione della moltitudine con se stessa, visto che ogni cosa reca il suo marchio.

A ben vedere, al di là di un vocabolario trionfalista ed energetista, tali proposte, egemoniche nei movimenti a cavallo del 2000, sono la riedizione di tendenze passate – e questo è d'altronde perfettamente comprensibile se non si condivide la visione postmoderna<sup>14</sup>. Anche il recupero di Spinoza in un quadro marxista, di moda in questi anni, è un episodio già visto, e segna proprio un cattivo uso dell'impazienza. Già nel 1960 Merleau-Ponty poteva darne una diagnosi implacabile:

l'uomo marxista è un prodotto della storia, e insieme partecipa dall'interno della storia in quanto produzione di un'altra società e di un altro uomo. Come è possibile? Sarebbe necessario che, nella sua qualità di essere finito, egli fosse reintegrato alla produttività infinita. Ecco perché molti marxisti sono stati tentati dallo spinozismo [...]. In fin dei conti, Spinoza fa di tutto per mascherare la virtù propria e il travaglio del negativo, e il marxismo spinozista è semplicemente un modo fraudolento di assicurarci fin da questa vita il ritorno al positivo. L'adesione a una positività infinita è uno pseudonimo dell'angoscia nuda, è la pretesa di avere attraversato il negativo e di essere approdati su un'altra riva [...]<sup>15</sup>.

13 M. Hardt / A. Negri, *Impero*, cit., p. 128.

14 Si pensi ad esempio al dibattito socialista francese alla fine dell'Ottocento, incentrato proprio sui limiti della rappresentanza e sulla *fusionne* fra sociale, economico e politico (non è un caso se proprio in Francia Negri sia stato spesso avvicinato, criticamente o meno, a Georges Sorel); un dibattito spinto dall'impazienza di realizzare la sovversione (cfr. P. Rosanvallon, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Gallimard, Paris 1998). Dopo i rovesci elettorali che i partiti di sinistra avevano vissuto, le speranze di rinnovamento dei movimenti si orientarono sul sindacato, che venne investito di scopi politici. Quest'aspirazione a una democrazia sostanziale coniugava un'inclinazione separatista operaia con pratiche nuove, distanti dall'apparato istituzionale vigente. I circoli sindacali criticavano la democrazia rappresentativa per la frattura che instaurava fra rappresentante e rappresentato, creando un nuovo strato di professionisti della politica. Il sindacalismo era invece identificazione immediata, che colmava le aporie della rappresentanza: «pure expression du social, totalement immédiate au groupe». Il sindacalismo era forma vera del sociale, sua *incarnazione*, rispetto a cui la *représentation* era tradimento e distinzione. Il sindacato era infatti formato solo dagli operai e discuteva solo questioni operaie: l'omogeneità lo avrebbe difeso dalle derive della politica e dall'imborghesimento generato da ogni organizzazione. Si sa come finì questo dibattito, e l'attivismo spasmodico dei sindacalisti rivoluzionari: con il finanziamento dei crediti di guerra, l'interventismo, il passaggio in massa all'estrema destra.

15 M. Merleau-Ponty, *Segni*, il Saggiatore, Milano 2003, pp. 54-55.

È questo *modo fraudolento* di assicurarci subito la positività che abbiamo visto all'opera in questi ultimi dieci anni. Il risultato – per riprendere lo slogan del Maggio – è che si è ceduto *molto* e si è capitolato *molto*, ma come sorridendo. Per distinguersi da quelli che avevano deposto “armi della critica” e “critica delle armi” (Marx) bisognava certo smettere l'abito della rinuncia: si è finito per posizionare così in basso l'*altro mondo* per farlo essere *possibile*. Il compromesso è diventato compromissione. Eppure, bisogna ancora provare. Forse cominciando con l'articolare meglio questo *dentro*, questo *interno* a cui sembriamo condannati: capire quante e quali stanze ci sono, quali lasciare al padrone di casa, quali occupare per cingerlo d'assedio.

È chiaro che bisogna pensare *più in là*, e qui non ci manca solo lo spazio. Si potrebbe iniziare mettendo in discussione una serie di assunti degli ultimi vent'anni: la “crisi della rappresentanza”, l'*istituzione* intesa come antro di un potere corruttore o specularmente come *imprecindibile* da conquistare nella competizione elettorale, il *desiderio* come paradigma di emancipazione, l'utopia di una liberazione mediale-tecnologica<sup>16</sup> o il pessimismo senza uscita dello “spettacolare integrato”<sup>17</sup>. Ma più in generale andrebbero messi in questione gli assetti di fondo della nostra società e le modalità di dominio delle classi al potere, vedendo come nascono e come si sviluppano, a quali esigenze profonde corrispondono. Analizzando *concretamente* quella molteplicità di mediazioni che riesce ad assorbire le aspirazioni più diverse, a colonizzare capillarmente i territori, a produrre soddisfazione e riconoscimento, e che ciononostante in certi *punti* e in certi *momenti* non tiene, non riesce a superare le contraddizioni ed esaurire la domanda di giustizia.

Così si potrebbe vedere cosa succede dalla “parte dei senza parte” (Rancière): come queste innervature del capitale, che cancellano ogni *esternità*, la fanno perversamente complice del potere, vanificando ogni *immediata* opposizione; come rendano aporetica quella lettura di Marx (e ingenua quella concezione del comunismo) che immagina una rottura quasi spontanea e ovunque simultanea, un confronto ultimo e frontale in un campo di invarianti astratte dalla *sporczia* storica<sup>18</sup>. Se infatti il proletariato è quell'*irrepresentabile* che rompe ed eccede la logica limitante della rappresentanza/rappresentazione borghese, è l'«inconveniente» (Marx) da *rimuovere*, se possibile, o con la redistribuzione o con la repressione, il problema principale che si pone al proletariato è di mettersi all'altezza dello scontro, di dotarsi di quei

16 Per un sunto esauriente di queste posizioni cfr. C. Formenti, *Cybersoviet. Utopie postdemocratiche e nuovi media*, Raffaello Cortina, Milano 2008.

17 Cfr. G. Debord, *La società dello spettacolo*, Massari Editore, Viterbo 2002, e soprattutto Id., *Commentari alla Società dello spettacolo*, Sugarco, Milano 1988.

18 In parte l'ambiguità è nello stesso Marx, che oscilla fra una teoria generale dello Stato e della politica (volta peraltro a liquidarli entrambi) e la problematica storica concreta, la costruzione di strutture materiali, culturali, immaginarie che impediscano di smorzare il carattere indipendente/autonomo (*selbstständig*, dice nel primo capitolo del *Manifesto*) del proletariato. Probabilmente fu proprio il fallimento della rivoluzione del '48 a rendere insoddisfacenti le astrazioni filosofiche dei primi anni e a spingere l'attenzione di Marx verso lo studio dei tratti effettivi del proletariato, verso la costituzione di pratiche politiche emancipatorie, verso lo Stato come terreno di battaglia e di confronto (cfr. J. Robelin, *Représentation et souveraineté chez Marx*, in J.P. Cotten / R. Damien / A. Tosel et al., *La représentation et ses crises*, Presses Universitaires Franc-comtoises, Besançon 2001, pp. 263-280). Sulla *purezza* delle proprie categorie di analisi, cfr. anche quanto dice Lenin in *L'estremismo malattia infantile del comunismo*.

livelli sociali e di quegli strumenti politici che facciano vivere e sopravvivere questa sua *impresentabilità*. Fino a *representarla*, cioè a *presentarla di nuovo, a renderla presente*. In quest'ottica la *re-présentation* dei subalterni diventa ben altro: non tradimento o esclusione ma costruzione, che dà forma e figura politica a quello che si presenta *immediatamente* sul piano sociale. La dinamica del patto che le è propria pone *ipso facto* un futuro, una mediazione intesa come accordo *in avanti*, unione non statica, fra le varie identità.

È ad esempio un'impostazione del genere quella praticata da un Gramsci *inattuale*, che studiava la struttura e la logica delle mediazioni del suo tempo (gli anni del riflusso e della reazione) e del suo spazio (l'Occidente italiano, moderno ma lacerato da contraddizioni) per capire in quale anello era più debole, e poteva cedere. Non sottovalutiamo il suo metodo: allude a quali debbano essere ancora oggi le *forme a priori* della pratica e della teoria marxista. La *spazialità* della sua "guerra di posizione", l'avanzamento "di casamatta in casamatta", è, per il Gramsci che rompe con il blanquismo e con Sorel, anche l'indice di una *temporalità*. «La rivoluzione non è *kairòs*, attimo irripetibile, né *chronos*, il tempo dell'omogeneità consequenziale, ma piuttosto epoca, *éra*, processo dai tempi lunghi»<sup>19</sup>. Ma se così è, allora bisogna, come ricorda Badiou,

[...] costruire, in seno alla temporalità dell'opinione, un'altra durata [...]. Se si resta prigionieri della temporalità dell'opinione [...] nella migliore delle ipotesi ci si deprime, nella peggiore si diventa topi. Topo è chi, tutto all'interno della temporalità dell'opinione, non può sopportare d'attendere [...]. Topo è chi ha bisogno di precipitarsi nella temporalità che gli viene offerta, senza essere affatto in grado di stabilire una durata propria. Trovare un punto significa trovare la possibilità di ammettervi una durata differente. Non essere topi né depressi significa costruire un tempo altro rispetto a quello che ci assegna lo Stato o lo stato della situazione. Un tempo impossibile, ma che sia il nostro tempo<sup>20</sup>.

Con Gramsci e Badiou torniamo quindi all'epoca, all'epica, all'*epos* del "poema" valéryano evocato all'inizio. In questa ipotesi comunista non c'è istante e non c'è progresso, ma l'intromissione di un'altra durata, quella del *rimosso*, nella rappresentazione dominante, la sua *im-possibile* sostituzione.

Certo, ci vuole molta impazienza per avere questa pazienza di decidere il *proprio* tempo. È un'impazienza che viene però da una comprensione: che si può perdere, anzi: che si è *potuto* perdere, e che in qualche modo si perde sempre. Ma ciò che è importante è quello che resta il *giorno dopo* la sbronza rivoluzionaria<sup>21</sup>: se è solo la nausea dell'individualismo e la ricaduta nella *serie*, o un punto di presa, la costruzione di nuove istituzioni, una *verifica dei poteri*, la voglia di cercare ancora. Allora, contro la logica del non cedere mai, o del cedere tutto, ci possiamo impadronire di un'altra logica: quella che capisce dove, quando e come cedere, per non capitolarne mai, o meglio: per *ricapitolare*.

19 Cfr. l'intervento di R. Mordenti *Gramsci e il problema della rivoluzione* al Convegno Internazionale di Torino del 4-6 dicembre 1997, ripreso in *Gramsci e la Rivoluzione in Occidente*, a cura di A. Burgio / A. Santucci, Editori Riuniti, Roma 1999. Cfr. anche, dello stesso autore, *Gramsci e la rivoluzione necessaria*, Editori Riuniti, Roma 2007.

20 A. Badiou, *Sarkozy: di che cosa è il nome?*, Cronopio, Napoli 2008.

21 Su questo tema vedi anche S. Žižek, *In difesa delle cause perse*, Ponte alle Grazie, Milano 2009, pp. 179, 246, 331.