

Dal *comune* alla Comune.
Forme di vita e uso dei corpi (III)

Marcello Tari
Non esiste la rivoluzione infelice.
Il comunismo della destituzione
DeriveApprodi Editore, 2017, pp. 238

Paolo Vernaglion Berardi

Destituire il paradigma del Politico. E' questo il compito di una politica che viene. Ciò significa: non si abbia più di mira lo Stato ma la deposizione dei rapporti tra potere e governo; non più il popolo in dialettica con la moltitudine, ma le relazioni possibili tra singoli; non il Soggetto ma la creatura. La serie dei concetti politici di derivazione teologica che sono i principi della metafisica occidentale si trovano sospesi. E oggi tanto più sono vigenti quanto meno hanno significato, e quanto meno sono utili tanto più possono essere revocati.

Nella composizione dei rapporti tra poteri, saperi e soggetti, la modernità al tramonto, cioè la forma neoliberale del capitalismo, manifesta con particolare intensità le finzioni della filosofia politica. Cioè il fatto che quando essa non è critica, quando non ha come oggetto di ricerca le forme di vita, serve il potere. La critica della filosofia politica consisterà dunque per un verso nell'individuare le funzioni di potere dei principi e per altro verso nel destituirli.

L'operazione però, come prova una genealogia della destituzione che trova voce in questi anni, non ha quale fine di riprodurre la distanza tra teoria e prassi in un "nuovo stato di cose" ma, al contrario e al di qua di quella strategica distinzione, di fare della prassi la critica di ogni separazione. Non si tratta inoltre di un rovesciamento, per cui la prassi determinerebbe per sé, o consisterebbe in un pensiero critico che circolerebbe come sapere possibile in qualche movimento di contestazione, ma della sospensione nell'arresto epocale del tempo.

La posta in gioco del presente essendo la "presa" sulla vita da parte di dispositivi governamentali in cui si scioglie il potere sovrano, questo regime biopolitico è l'evento epocale dell'an-archia del potere, cioè la revoca delle funzioni d'ordine e delle prerogative in capo allo Stato, sancite dal diritto positivo. In questo modo la destituzione dei principi epocali elaborata da Reiner Schurmann indica la funzione possibile di un sapere in cui si dissolvono le tradizionali partizioni di etica, filosofia e politica (Schurmann, 1995).

Allo stesso modo Michel Foucault poteva collocare la teoria politica all'interno di un pensiero an-archeologico, che è il pensiero storico-politico della "non necessità del potere". Invece della giustificazione del potere da parte del diritto Foucault ha studiato le pratiche possibili "per essere governati un po' meno". Lo spostamento del campo di ricerca dei modi effettivi in cui il potere è esercitato dall'indagine filosofico-politica all'inchiesta storico-politica apre il modo di considerare i rapporti tra soggetti e poteri. Si tratta di un atteggiamento «che consiste anzitutto nel dirsi che nessun

potere va da sé, nessun potere qualunque esso sia, è evidente o inevitabile, nessun potere di conseguenza merita di essere accettato fin dall'inizio del gioco. Non c'è legittimità intrinseca del potere...Dato che ogni potere poggia sempre e solo sulla contingenza e sulla fragilità di una storia, che il contratto sociale è un bluff, e la società civile è una favola per bambini, che non c'è alcun diritto universale, immediato ed evidente che sia in grado di sostenere dovunque e sempre un rapporto di potere, qualunque esso sia.” (Foucault 1979-‘80).

Come non essere governati? Come disattivare i dispositivi di potere? Come destituire i poteri? La vicenda politica euro-occidentale ci consegna con urgenza questa questione che diviene l'*impensabile* per il potere e l'impensato riguardo al potere. Da qui il dispiegarsi di una genealogia teologico-economica del potere in rapporto alle forme di destituzione che Giorgio Agamben ha pensato nelle figure dell'*homo sacer*, della *nuda vita*, dell'*uso*, in cui ne va della zona di indistinzione di vita e forma (Agamben 1995, 2014).

Marcello Tari, “ricercatore scalzo” e partecipe delle rotture storiche di questa modernità al tramonto, nel suo ultimo importante testo, *Non esiste la rivoluzione infelice. Il comunismo della destituzione*, articola un pensiero della deposizione che è effetto della prassi il cui senso riluce perché essa non è preordinata da concetti e categorie. Condensando e riarticolando la non necessità del potere Tari prosegue la genealogia minoritaria della destituzione e dimostra in modo davvero esemplare cosa può l'incontro di una realtà e di una verità.

Il libro espone i rapporti reali tra uso dei corpi e forme di vita e “affetta”, rendendole inoperose, le categorie della teoria politica. Si tratta infatti di mostrare come tutte le rivolte e le rivoluzioni occorse negli ultimi anni sono state insurrezioni destituenti, dal “que se vajan todos” argentino del 2001 al “Degage!” tunisino, ai riot inglesi e romani, alle comuni di Oakland e Taksim; da Atene a Istanbul al 15M spagnolo, Tari traccia il discrimine teorico-politico che separa le filosofie politiche marxiste e di sinistra e le teorie della moltitudine da un pensiero politico che potremo chiamare messianico-creaturale.

Prendendo ad esempio l'esperienza del Collettivo Situaciones, attivo durante le rivolte e i *cacerolazos* argentini subito dopo il G8 di Genova, l'autore mostra come quelle sollevazioni, a differenza delle interpretazioni in chiave “movimentista” che ne sono state date, siano divenute immediatamente forme di comune, o di *comunalismo* come nel caso della precedente esperienza zapatista, senza avere finalità che non fosse mantenere aperta e viva la rivoluzione, mantenere la solidarietà come affetto e pratica, non far capo ad una organizzazione. Aver generato invece la *presenza* nella destituzione dei territori già riconfigurati dalla *governance* neoliberale, aver creato *oasi* nel deserto, *isole* nella rete, abitate da “barbari”, “primitivi” de-civilizzati.

Ciò che emerge dalle sollevazioni di questi anni 2000 è il carattere a-democratico delle rivolte, l'archiviazione del paradigma della democrazia, della rivendicazione dei diritti e del potere costituente. Si tratta, forse per la prima volta dopo il XX secolo, della realizzazione di un'immaginazione politica che travalica la logica dei sistemi e delle strutture, dell'Organo e della crisi, del Sovrano e del Soggetto per farsi corpo nella realtà delle condizioni di esistenza delle creature. L'autore insiste sui limiti dell'economia politica e della dialettica di potere costituente e potere costituito, che bloccano le dinamiche reali di insurrezione, ad esempio in Grecia, e in Spagna con Podemos, nel momento in cui

esse virano nel cittadinanza e nelle rivendicazioni di democrazia diretta che, come forse avrebbe detto Marx, sono solo nella testa di economisti radicali e leaders politici.

Mentre infatti secondo Tari in Chiapas o in alcune località latinoamericane pratiche di destituzione sono possibili perché sono esistite una tradizione indigena, una teologia della liberazione e delle culture resistenti, la mancanza in occidente di una teoria analitica del potere che non si riferisca alla sovranità, al soggetto della storia e all'organizzazione, non permette alle rivolte di mantenere gli spazi di libertà e le nuove temporalità che l'evento rivoluzionario dispone.

Certo non esiste un'unica ragione dei fallimenti, mentre continua a sussistere l'incomprensione del fatto che l'aver fallito e continuare a fallire permette la destituzione, regola la sospensione dell'inglorioso tempo lineare del capitalismo a favore di quell'altro tempo di cui la tradizione rivoluzionaria è custode ma di cui non è artefice.

Si parla infatti del tempo messianico esposto da Walter Benjamin nell'opera di una vita, – di quel tempo-ora in cui il Messia irrompe nella storia arrestando la dialettica di creazione e redenzione. E' lungo la linea messianico-politica infatti che rintracciamo la genealogia dei poteri, l'emergenza di un'altra tradizione rivoluzionaria, una tradizione minore che scopre nelle forme di vita, non nelle teorie del potere sovrano, pratiche di sovversione, momenti di disattivazione, luoghi di relazione. Ed è nei cortocircuiti di spazi e tempo che Tari mostra all'opera la reversibilità del Soggetto nelle singolarità eventuali, la reversibilità del potere sovrano nel governo delle vite e della teoria economica nell'uso dei corpi.

Si tratta di un cambio di paradigma che consiste nel non leggere la dinamica storico-politica nei termini di un potere e di un contropotere che vi si oppone contestandolo dall'interno, e nell'evitare di leggere i conflitti interni al potere e all'ordinamento giuridico come occasioni rivoluzionarie. Ma di seguire gli eventi di destituzione che si producono nell'an-archia globale istituita dai poteri. Di non indicare un soggetto della storia, se pure nella versione multitudinaria post-fordista, ma di osservare come i "proletari" siano l'attuale plebe, nè democratica e tantomeno rivoluzionaria – ma comunque presente nel conflitto globale per la vita. "Aquí estamos". Di non attendere finalmente più l'evento rivoluzionario in un futuro apocalittico che sin dai moti del 1977 abbiamo imparato accadere in questo tempo "no future".

Si tratta invece di osservare, come già abbiamo cercato di fare a proposito dello scritto *Ai nostri amici*, che la catastrofe esiste non come evento di crisi temporanea, ma come crisi epocale, che è anzitutto la distruzione della Terra e la destituzione dei principi. E di farlo non dall'interno di un pensiero apocalittico-millenarista che paventa l'inevitabile esplosione cosmica; oppure nella recente versione neoliberale della fine della storia, – ma dall'interno del *tempo che resta*, come ha indicato Giorgio Agamben, tra la fine della lineare temporalità dello sviluppo e della produzione e il giorno del giudizio che è l' "ogni giorno" in cui può irrompere il Messia.

Alla fine della lezione del 29 febbraio 1984 del corso *Il coraggio della verità*, Foucault tralascia di enunciare una sequenza importante che i curatori hanno trovato nel manoscritto. Il tema è quello cruciale degli stili di vita, che è uno degli esiti della grande ricerca sulla filosofia dei cinici. Come sappiamo, la questione delle forme di vita e di una sostanza etica alla base dei modi di soggettivazione, cioè dei rapporti tra soggetto e verità, ha occupato gli ultimi anni di vita di Foucault. A partire dall'attestazione

di uno stile di vita filosofica che consiste nel rischiare la vita "donandola" quale esempio di contestazione permanente dei modi e delle convenzioni della *polis*, Foucault indica il militantismo e la vita-artista come stili di vita che realizzano un'estetica dell'esistenza.

Ma ciò che è rilevante in questa lezione è il modo in cui Foucault intende il nichilismo: «...Rimane il fatto che la combinazione del cinismo e dello scetticismo nel XIX secolo è all'origine del "nichilismo" inteso come un modo di vivere che si basa su una certa attitudine nei confronti della verità. Bisogna perdere l'abitudine di pensare sempre il nichilismo sotto un solo aspetto, come si fa oggi: come un destino proprio della metafisica occidentale – destino al quale potremo sottrarci solo ritornando a ciò il cui oblio ha reso possibile la metafisica stessa – e come una vertigine di decadenza tipica di un mondo occidentale ormai incapace di credere ai propri valori...In questo modo (cioè considerato come avente inizio con il cinismo e lo scetticismo) potremmo considerarlo come una forma storicamente situata di uno stesso problema posto da molto tempo nella cultura occidentale: quello del rapporto tra volontà di verità e stile d'esistenza...Nel cuore della cultura occidentale vi è la difficoltà di definire il legame tra la cura della verità e l'estetica dell'esistenza...Poco importa la storia della dottrina (dei cinici), è importante fare una storia delle arti dell'esistenza...» (Foucault, 1984).

Due aperture qui ci consentono di aderire alla genealogia della destituzione che Benjamin, Foucault, Schurmann e Agamben tra gli altri hanno tracciato, e che il testo di Tari fa ben "cadere" nelle pratiche della rivoluzione: la revoca epocale dei principi, che da Nietzsche a Benjamin a Mario Tronti nominiamo come "tramontare", e la deposizione della proprietà e dell'opera nell'uso e nell'inoperosità.

Le due istanze aprono la scena dei rapporti tra forme di vita e uso dei corpi in quell'esteriorità epocale che possiamo anche definire "nichilismo", a patto che vi si tolga di mezzo ogni accento negativo o il generico riferimento alla nullificazione dei valori, in cui si nasconde la dialettica di positivo e negativo; e si intenda invece il presente come l'epoca della "negatività senza impiego" in cui la potenza vive sia come *potenza di* che come *potenza di non*. Per questo la rivoluzione infelice non esiste, perché come gli amori, anche quelli infelici secondo Benjamin sono latori di una profana felicità che proviene dall'immemorabile, cioè dal ricordo di ciò che non è stato ma che può sempre essere.

In quella vocazione è la debole forza messianica che da Paolo di Tarso a Marcione a Sebbattai Zevi consiste nell'essere attesi sulla terra come Benjamin scrive nella seconda delle *Tesi di filosofia della storia*. Essa si manifesta come revoca di tutte le vocazioni, ed è la "chiamata" (*klesis*) che costituisce la "classe di tutte le classi" nel tempo contratto e "senza cura" (Agamben, 2001). Come sia Jacob Taubes che Agamben hanno indicato, è il "come non" della *Lettera ai Corinzi* che istaura la vita messianica, e aggiungiamo, lo stile della vita militante, della vita filosofica, della vita-artista e le forme possibili di *askesis*: "...fratelli, il tempo si è contratto....quelli che hanno moglie siano come non l'avessero; quelli che piangono, come non piangessero; quelli che si rallegrano come non si rallegrassero; quelli che comprano come non possedessero; quelli che usano del mondo, come non ne usassero a fondo: perchè passa la figura di questo mondo!".

Come Tari osserva, la strategia paolina di sospensione del tempo ordinario implica la rottura rivoluzionaria che separa in modo irrevocabile il tempo "sotto la legge" dal tempo in cui si compie la legge, che è il tempo in cui la legge è disattivata. Da qui, da questo presente, vivere contro il mondo, contro il tempo e contro il giorno vuol dire vivere un'esteriorità irriducibile in cui "interno" ed "esterno" coincidono e in cui si incontrano una realtà e una verità. In questa soglia, sempre una porta

stretta ma non chiusa, entra il Messia, ed è nella riedificazione di una lingua della rivoluzione che l'evento può accadere.

Ne *L'uso dei corpi*, come già nelle parti precedenti di questo scritto abbiamo cercato di evidenziare, Agamben individua il *comune* nel linguaggio, nel corpo e nel paesaggio. Nel libro di Tari la restituzione linguistica del rapporto tra realtà e verità passa per una necessaria inversione: non il soggetto ma la creatura (il non-soggetto); non il potere ma il Governo (la governamentalità come insieme delle tecnologie di potere); non il pensiero costruttivo ma *dispositivo*, che depone la teoria politica, sono l'essere del *momento*, non del movimento.

In secondo luogo, non il corpo come corporeità astratta ma l'uso dei corpi come rapporto di sé a sé stessi, "fa" l'opera inoperosa, magnificamente espressa da Spinoza nell'immanenza del rapporto a sé: "passeggiar-se", "se deprendre de soi meme", in una *askesis* che annulla la distanza tra un corpo e una mente; oppure in una de-soggettivazione che è la rivoluzione dell'anonimo. Divenire nomade, divenire animale, divenire altro. "I prefer not identify myself" (Foucault).

Rispetto al paesaggio poi, la destituzione della metropoli nel tempo delle rovine invoca la revoca del territorio e delle retoriche del locale, per l'abitare uno o più luoghi in cui il comune diviene la Comune. Il tutto a partire non dalla partizione di borghesi e proletari, ma di ricchi e poveri. Ciò significa forse abitare un'altra vita in cui coincidono vita e forma, – una forma di vita in cui realtà e verità non esistono più separate per produrre il suddito o il cittadino più o meno democratico, più o meno radicale o più o meno globale, ma il cui incontro situa singolarità improduttive, creature: "Corporeità singolare, anarchica, solitaria, di una classe minore, profana, non numerabile, frammentata, senza qualità e priva di speranza, la quale però, proprio perchè senza fondamento, può destituire questo mondo...La creatura, al fine, non è altro che un'immagine della plebe come l'ha descritta Michel Foucault, questo resto di tutte le soggettività...A un non-soggetto corrisponde un non-potere".

La realtà odierna infatti è che la democrazia è *stato d'eccezione permanente*, – un mondo "per il quale la buona vita si identifica con il narcisismo, l'illusione e una capacità ipertrofica di vendere e consumare tutto, a parire da se stessi", mentre la verità "è schernita continuamente, affinché non diventi mai un *prendere partito*...Ma è così che oggi si governa: neutralizzando le sensibilità tramite l'annichilimento di qualsiasi verità affiori sulla pelle del reale, poichè la verità è uno svelamento e quindi la possibile destituzione di una realtà". Ecco dunque esposta la "vita democratica", rispetto alla quale è urgente divenire altro che occidentali, se la mancanza che caratterizza l'animale umano oggi è più che mai dominio.

Ma alle spalle dell'antropologia politica che si urta con le categorie che essa stessa ha creato, non cessa di insidiare le scienze umane un'etnologia del barbaro, minoritaria, studiata da Pierre Clastres, in cui non si tratta del Sovrano e dello Stato come Deleuze e Guattari avevano ben visto, ma del barbaro e del nomade, del capo-branco e della muta, laddove "il solo modo di civilizzare la guerra è quello di renderla primitiva. *"Il faut operer en primitif partout ou il y a des occidentales"*.

Il paradigma della guerra civile ha una genealogia, che è divenuta operativa nelle analisi storico-politiche almeno dalla fine del secondo conflitto mondiale. Dapprima come guerra fredda tra Stati-nazione continentali, quindi come volontà di assoggettamento contro le indipendenze e la decolonizzazione nei paesi rivoluzionari del "terzo mondo" (realtà non più pronunciabili, scrive Tari); quindi come colpi di

stato e dittature fasciste negli scorsi anni Settanta, e oggi come guerra globale permanente per le risorse e la *governance* del mondo, nei teatri continentali in cui si combatte la sedicente guerra al terrorismo, e in Europa, in cui il razzismo di Stato muove guerra alle migrazioni. E si tratta di guerra *ibrida*, cioè combattuta meno sul campo che in rete e con armi non convenzionali, con i droni e tramite l'intensa mobilitazione di dispositivi digitali remoti che sono le vere armi di distruzione di massa.

D'altra parte la metropoli securizzata è divenuta la retrovia impermeabile all'esterno e sempre più lo snodo di flussi di scambio. E' il territorio della logistica in cui vige il controllo sistematico della popolazione. Si tratta in sostanza della forma territorializzata di quella che Foucault ha chiamato *società di normalizzazione*, che, rispetto alla pervasiva società di controllo, costituisce la norma come legge sociale assoluta. *My city of ruins*, cantava Bruce Springsteen.

Uscire dalla metropoli dunque è “uscire dal diritto, uscire dall'economia, uscire dal Governo, piuttosto che contrapporvisi dialetticamente...”. La sanzione più pesante che le resistenze e le insubordinazioni, le rivolte e le insurrezioni hanno ricevuto sono forse finora dovute al fatto di aver lottato di fronte ad un “capitalismo che gira attraverso le catastrofi, le pandemie, le crisi e le rivolte e produce soggettività apocalittiche”. In questo senso i movimenti sociali che per necessità si sono trovati “dentro e contro” sono stati indotti e persino incitati ad aderire al tecnomondo per spingerne la crisi all'estremo, – mentre all'altro estremo prolifera il soggetto *conviviale*, post-ideologico e neoumanista che vuol tornare ad un vivibile preglobalismo *territoriale* e salariato, delle tutele, dei diritti e delle identità riconosciute.

Qualche anno fa alcuni scrissero intorno alla “misera dell'ambiente sovversivo” – certo con l'irritante saccenza di un resto inintegrabile in una minoranza. Ma quella descrizione in fondo non faceva che restituire la realtà che, pur con le migliori intenzioni e la miglior militanza possibile, si tesseva: “I miserabili giochi di autovalorizzazione, l'invidia, l'egoismo, l'insensibilità affettiva, il mentire a se stessi ancor prima che agli altri, il furtivo ricomparire dei rapporti di proprietà, di produzione, e di quelli della famiglia piccolo borghese, divengono altrettanti mucchi di sabbia che poco a poco vanno a occupare e inaridire le oasi che, in breve, torneranno a far parte del continuum della metropoli”. Perché si crede di perseguire “un'esigenza etica mentre in realtà si sta solamente seguendo un capriccioso desiderio.”.

Non è dunque il caso, oggi, di rinnegare ciò che, ieri, abbiamo vissuto, per lo più avendolo subito per aver sempre rifiutato un'identità entro la quale esser riconosciuti; si tratta casomai di considerare questa trasformazione del sentire (se ogni attivismo è un *pathos* che annulla l'agire), come la necessaria implicazione di quella forma di vita. Altrimenti non ha senso parlare di governo degli affetti e dei gusti, delle passioni e delle relazioni e di regimi di bio-potere; oppure contestare le “passioni tristi” della maggioranza democratica evitando di dire a se stessi le aporie teoriche in cui si è stati impigliati.

“E' anche per questo che la battaglia deve arrivare fin dentro il linguaggio, destituendone il valore info-comunicativo, cioè la sua funzione di legame infrastrutturale che attraversa, modifica e domina dall'esterno le creature”. Trasformare la proprietà di sé nell'uso, la vita in forma di vita in cui realtà e verità tendono a coincidere. Scioperare-sè, se “il momento destituente consiste...nel sospendere la validità di ogni principio che presiede alla divisione costituente”. E se il discorso del capitalista è il discorso della democrazia, “lo sciopero destituente...deve passare per un'inevitabile desoggettivazione...deve passare per una sospensione della propria identità contingente”. Dove il cessare significa “nella lingua latina rimanere inoperoso...Ad esempio abbandonando il posto assegnatoci nel diagramma governamentale,... far cadere il legame sociale che ci tiene impigliati nel

presente,...far finire il lavoro,... mettere fine alla separazione non solo tra soggetto e oggetto, ma anche tra teoria e prassi”.

Si tratta di vivere l'utopia (che è il tempo di ora non il non-luogo futuribile dell'immaginario) della sottrazione di tempo al tempo e di spazio allo spazio, cioè il luogo in cui il tempo svolgendosi torna in sè stesso. In quel luogo creazione e redenzione si indeterminano, il primordiale e il terminale si annullano, come ci mostra Werner Herzog nei magnifici documentari *Cave of forgotten dreams* e *Lo and behold*.

Il gesto rivoluzionario sarebbe allora quello descritto da Ernesto De Martino: "separarsi dalla memoria che non giova", nei luoghi in cui la crisi della presenza è preceduta da un sapere della crisi che vincola e sospende la legge, come nelle comunità "ambientate": la Val Susa, le municipalità autoamministrate, i luoghi della comune che sono la "rete abbazziale della rivoluzione. Un'esteriorità interna alla metropoli che combatte, in cui si abita invece che sopravvivere. Si tratterebbe dunque di abitare territori e affetti ingovernabili, di usare gli altri sensi invece che l'ultra-vista", provare le vibrazioni della Terra, i terremoti affettivi, gli inabissamenti di mondi simulati. Della Comune si ascolta e si fa la musica. Da Blanchot a Nancy è questo il ritornello, cioè il ritorno di ciò che non è stato ma può essere.

Alla fine è da destituire persino la rivoluzione per l'inoperoso far festa, lo Shabbat, l'anti-produzione. Scopriamo allora che ciò che abbiamo letto, studiato, meditato, le catastrofi del soggetto e del linguaggio, delle scienze e del sovrano sono già accadute – ma, come l'eternità raccontata da un rabbino, in un modo "solo un pò diverso" rispetto a come abbiamo vissuto. E in quanto mezzi senza fine, la letteratura e la politica sono questo scarto, in Kafka, Kraus e Bernhardt, in Canetti e in Joyce, in Beckett e in Burroughs, in Forster Wallace e Jonathan Safran Foer. In questa soglia riconosciamo la "notte salva" di cui Benjamin scrive all'amico Rang, ove la natura "...non è scena della storia né dell'abitazione dell'uomo". La notte salva "è il nome di questa natura restituita a se stessa, la cui cifra secondo un altro frammento benjaminiano (il cosiddetto *frammento teologico-politico*, nda) è la caducità e il cui ritmo è la beatitudine" (Agamben 2002).

Proviamo dunque ad abitare lo spazio teso tra l'ignoranza dell'origine e la destituzione dell'identità, dove origine e distruzione si incontrano, creazione e redenzione si annullano. Perchè chi è senza speranza "ha già incontrato la stella della redenzione" e dunque l'infanzia.