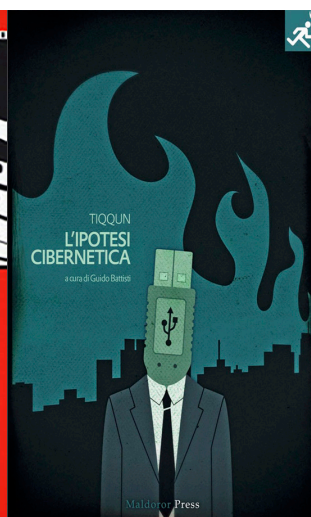


Nostra terra, l'infanzia
Tiqqun - la linea favolosa

Paolo Vernagione Berardi

TIQQUN



Tiqqun

Premiers matériaux pour une théorie de la Jeune-Fille (1999-2006).

Théorie du Bloom, La fabrique, 2000.

Comitato Invisibile

Ai nostri amici (2014)

Marcello Tari

Non esiste la rivoluzione infelice. Il comunismo della destituzione, DeriveApprodi, Roma 2017.

All'inizio, non ci sarebbe niente, finalmente. Nient'altro che il rifiuto di giocare innocentemente uno qualunque
dei giochi che SI è previsto per ammansirci.

E chissà? il desiderio FEROCCE

di crearne qualcuno

di vertiginoso.

Tiqun - *“Una metafisica critica potrebbe nascere come scienza dei dispositivi?”*

Dall'inizio

Solo pochi anni fa il magnifico panorama della guerra permanente era questo: da Piazza Tahrir a Piazza Taksim, dagli Indignados a Occupy, un ciclo di lotte per destituire l'ordine globale neoliberale si è consumato. La reazione dell'ordinamento mondiale è stata l'intensificazione della guerra e della repressione. In Libia l'intervento devastante della Francia con l'appoggio dell'Unione Europea ha distrutto l'equilibrio tra i clan territoriali assicurato da Gheddafi. In Egitto la dittatura di Al Sisi ha spazzato via le resistenze, praticando l'omicidio politico. In Siria, in Iraq, in Yemen la guerra infinita tra Daesh e l'occidente, teatro visibile della guerra civile mondiale, riconfigura il medioriente in cui è destinato a prevalere il califfato euro-occidentale, con la dittatura di Erdogan in Turchia che è la superficie permeabile dei conflitti tra Russia e Stati Uniti.

L'estendersi del razzismo e dei fascismi nei paesi dell'Est-Unione Europea rafforza il dispositivo securitario della guerra permanente la cui posta in gioco sono le migrazioni e il cui deterrente è la minaccia atomica, riesumata dagli archivi simbolici della guerra fredda e usata come arma di pacificazione nello scontro globale tra protezionismo e globalismo – entrambi sintomi della feroce crisi del mondo neoliberale.

Oggi, in molti paesi il razzismo di Stato dilaga, da Ovest a Est, e il pianeta tramontando si trasforma in un'unica catastrofe che produce rovine che si accumulano ai nostri piedi.

In questo scenario che, a differenza di 15 o 20 anni fa, difficilmente può essere rappresentato in un'unica messa in scena, fosse anche la tragica commedia della globalizzazione, l'insieme delle categorie politiche che hanno presieduto alla mondializzazione si dissolvono, nella misura in cui sono evocate in maniera ossessiva dai media, ormai da tempo parte integrante del governo della vita.

Così le retoriche del popolo e della democrazia, dello Stato e delle libertà, oltre ad essere attrezzi inservibili, sono divenuti dispositivi di controllo e disciplinamento delle popolazioni che triturano ogni possibilità di immaginazione politica.

La sfera pubblica, con la sua “etica” sbandierata nel discorso della “cittadinanza”, dei diritti e del riconoscimento attraverso la rappresentanza, e tutto l'armamentario universalista dell'ordinamento giuridico liberale – se mai hanno costituito un'alternativa credibile alla costituzione del potere di Stato – si dissolvono nelle realtà di discriminazione ed esclusione, sfruttamento e valorizzazione.

Il vocabolario politico delle libertà e dell'uguaglianza, della solidarietà e dell' “agire”, dell'opinione pubblica e della società civile suona come una beffa per popolazioni istituite quale oggetto di governo a

partire dal XVIII secolo, – e produce un'altra realtà in cui si articola il regime biopolitico di “presa” sui corpi.

Ciò che dunque fa problema in queste riflessioni è la “democrazia” applicata ai corpi; è l'uso della categoria all'interno della quale sono rinchiusi concetti come “sfera pubblica” e “sfera privata”, “riproduzione” e “relazione sociale” che la retorica dell'*agency* e della politica come realizzazione e come obbligazione etica continuano a replicare in un ritornello assordante.

Così la democrazia radicale sarebbe il contenuto di una teoria politica del fondamento e della costituzione; una teoria politica della mobilitazione organizzata che invece in questi anni le rivolte hanno disdetto.

Ciò che appare è il valore discorsivo della teoria critica che non coglie gli eventi se non nel momento dell'organizzazione, della manifestazione, della parata e della costituzione di “sfera pubblica”, cioè quando già movimenti e alleanze declinano e si rompono. Orientata verso il “potere costituente”, la teoria è cieca di fronte alle rivolte e alle sconfitte, e continua a “parlare” con il vocabolario della partecipazione: “dal basso”, “orizzontale”; oppure “assoluta” o “conflittuale”.

Il problema d'altra parte è il profilo del *cittadino* che qualche anno fa veniva definito in maniera appropriata, il “Bloom”, cioè l'utente-consumatore espropriato della sua stessa forma di vita, – cioè espropriato della *comune* del corpo, del linguaggio e degli spazi in cui abita e costituito come l'ignaro vivente spogliato di ogni sapere di sé e del mondo. Il Bloom è anche il rivoluzionario di professione, il teorico che pratica le categorie della critica; siamo tutti noi, in certa misura.

Rileggendo i materiali preparatori degli *Elementi per una teoria della Jeune Fille* e l'edizione inglese di *Teoria del Bloom* le sagome di questa modernità al tramonto emergono come i profili condensati della gente dalla massa dei cittadini che ne decretano la scomparsa permanente. Odiose e viscidamente presenti ad intralciare la purezza criminale degli scambi e del mercato, le due figure sono autoprodotte in egual misura dagli organizzatori fascisti del consenso, dai progressisti e dai radicali.

Della Jeune Fille di proustiana memoria, che della ingenua e crudele involontarietà della vita conserva solo (ma è ancora molto) il nome, Tiquun così scriveva: ella “non è sempre giovane e men che meno figlia, è la figura dell'integrazione totale a una totalità sociale in decomposizione”.

Cittadina modello a partire dalla prima guerra mondiale – nel senso che della guerra ha sempre prodotto il verso simbolico nascosto, e poi via via nazionalista, familista, reazionaria, piccolo borghese, industrialista e, ieri, globalista e alternativamente anti-global, – non ha mai potuto fare a meno della società del mercato, anche quando gli si è scagliata contro con tutte le sue forze.

Cosa ne è sorto, alla fine? Il Cittadino “riformattato nello Spettacolo e biopoliticamente neutralizzato”. L'antropomorfosi del capitale si è chiamata “autovalorizzazione; ovvero il capitale fuggitivo; questo è il suo handycap...Ciò che viene alla luce si avvia alla fine”; una scissione da cui nasce la Jeune Fille *bio*. Poiché il fantasma egemonico dell'Impero assilla la vita, la Jeune Fille sarà responsabile “solidale”, ecologica, materna, ragionevole, “naturale, rispettosa, più autocontrollata che falsamente liberata”.

Questa micidiale processione di qualità riverbera nell'immaginario di genere così: la Jeune Fille femminile prodotta dal gusto maschile alienato fugge via dal fantasma che lo genera e gli si mette contro nella realtà concreta: un sogno si trasforma in un incubo. Una materia si forma, l'intimità, divenuta anonima, esteriore, obiettiva. Tutto si femminilizza, anzitutto il lavoro.

L'effetto catastrofico di questo autogoverno del sé e del prossimo è la forgia di un valore morale ridotto alla coppia Bene/Male. “La Jeune Fille chiama...felicità' tutto ciò che la incatena”. Ruoli, amanti, fato,

Un'agitazione irreprimibile la pervade, la cui sostanza è “la negazione del passare del tempo, come anche l'occultamento della finitudine umana”. Ella assomiglia alla sua foto, e ancor più al suo 'selfie'. L'impiegato perenne di Kracauer non sa dire “preferirei di no”; anzi: è portato dalla *sua* natura a dire sempre di sì: alla vita, all'avventura, al turismo (sessuale come sociale). “Si compiace di ricoprire con un secondo strato falsamente provocatorio il primo strato economico delle sue motivazioni”. Dopo Proust, Gombrowitz (*Ferdydurke*) e Caron l'hanno raccontata e fatta vedere nella sua odiosa realtà spettrale, e perciò tanto più reale. Ella è il risentimento che sorride.

Per questo ha bisogno di essere educata, anzi lo chiede: ma segue il corso inverso dell'educazione: “la perfezione immediata, innata della giovinezza anzitutto, quindi gli sforzi per mantenersi all'altezza di questa prima nullità e, finalmente la *débauche* di fronte all'impossibilità di ritonare al di qua del tempo”.

Il Bloom poi fuoriesce dal *Come è* beckettiano, ma ha già da tempo attraversato l'uomo senza qualità e l'anonimo. Viene dopo l'uomo comune incosciente di Joyce, ma prima dell'ordinario della società globale. Per questo è un mistero, identico ai “problemi” dell' “immigrazione”, “disoccupazione”, “precarietà”, “marginalità”. Lo è perchè scambia la finitudine e la ricchezza della mortalità per problemi sociali. Originario perchè presente solo al presente – non vede il proprio passato di dominio, nè si accorge del futuro che lo travolge.

Bloom è una *Stimmung*, lo spirito dei tempi che è la versione liquefatta dello Spirito del Mondo. In lui il sè e la realtà sono sospesi. Rappreso nel momento, fallisce nel riconoscere alcunchè, ma sa oscuramente che “in questo impero di rovine in perpetuo rinnovamento non c'è rifugio in alcun luogo” e non dobbiamo ricorrere ad alcun deserto interiore, con noi stessi. Bloom è quell'uomo che niente può difendere dalla trivialità del mondo. Non è l'alienato totale bensì la totalità dell'alienazione, e non è un caso che i marxisti continuino a insistere su questo concetto, quando invece si tratta intensamente di astrazione. Infatti senza accorgersene il Bloom ha sostituito allo scambio, la sostitutività, l'equivalenza del “come se” – facendo risaltare per contrasto la logica messianica del “come non”.

Non tutto è perduto, dunque.

Per contrasto questa debolezza fa risaltare la maschera del soggetto indossata per nascondere la sua finzione. Bloom è mascherato da Nulla. Estasi controllata della repubblica borghese in cui “più lo Spettacolo e il Biopotere sono perfezionati, più Bloom si ritira in sè stesso e...riconosce la sua sovranità interiore in rapporto all'obiettività”. Negazione di sè per distacco dalla socialità in una pura forza di negazione. E' la cronaca del disastro dell'eroe dei nostri tempi.

“Le metropoli si distinguono da tutte le altre grandi formazioni umane per il fatto che in esse la più vicina prossimità, e spesso la più grande promiscuità, coincide con la più grande estraneità”. Il consumatore dell'esistenza è anche l'hipster più sfrenato, il rivale più spietato, il Bloom più separato dalla Comune. Ricorda Bartleby lo scrivano l'esteriorità del dolce rifiuto, ma in lui tutto è interno alla propria separazione.

Appare anche “come un prodotto della decomposizione quantitativa e qualitativa della società del salario guadagnato”, prodotto di una società completamente asociale. In questo mondo infatti il dominio ha assunto il carattere di “bene autoritario” nella finzione del controllo del comportamento: spesso basta sorvegliare gli spazi pubblici, il design degli ambienti e l'organizzazione materiale dei servizi e degli eventi per assicurare il mantenimento dell'ordine; “la perfezione dei dispositivi di monitoraggio consiste precisamente nell'assenza di monitor”.

Bloom vive nel terrore, soprattutto di essere riconosciuto come Bloom. Da Hegel a Bataille tutto infatti si gioca tra sè e sè e quanto più è l'uomo interiore tanto più Bloom è fuori di sè. Egli è il povero secondo Maestro Eckart perchè è colui in cui tutto è socializzato, ma come *privato*.

Eppure in quanto Bloom, ogni Bloom è un agente del partito immaginario. Questa sembra essere la potenza, che è, in questo caso, il camuffamento.

Nello Spettacolo il potere è dappertutto, ciò che significa che tutte le relazioni sono in ultima analisi, relazioni di dominio. Si è obbligati ad assoggettare in un mondo oggettivo, in un mondo in cui si è assoggettati. La brama di sovranità distrugge la possibilità del *gesto*, se il *gesto* rompe con l'ambiguità, la transizione, la reversibilità. Il *gesto* è un evento. Apre una ferita nel caos del mondo, perchè la neutralità non è neutrale.

Il Bloom è l'*homo sacer* perchè "chiunque è senza comunità è sacro". L'esilio del Bloom è la condizine metafisica che esprime la situazione reale. Egli può essere fatto fuori come un cane oppure essere capace di uccidere "innocenti" senza alcun rimorso. C'è dunque da chiedersi come evadere dal Bloom. Assumendolo. Facendo questa teoria che, come è scritto, non è un modo del pensiero intorno ad un oggetto, ma uno stato di *trance*, un'estasi che fa essere la realtà.

Ciò che si stenta a comprendere, e che forse non si è compreso, insieme a molto altro che non si è voluto comprendere, cioè non si è voluto *sopportare* di Tiquun, è che in questo teorizzare si diviene una realtà abitata, per quanto abrogata; si diviene Comitato Invisibile; una società apertamente segreta, una cospirazione pubblica, un agente di soggettivazione umana, il cui nome è dappertutto: la polarità sperimentale-rivoluzionaria del Partito Immaginario.

Il prima di ogni dopo. Ai nostri amici

Il Comitato Invisibile: "non un'organizzazione rivoluzionaria, ma un corso magistrale di realtà, un territorio di secessione metafisica che ha le dimensioni del mondo, lo spazio di gioco la cui sola positiva creazione può portare la grande migrazione fuori dal mondo dell'economia".

Ancora: "al secondo grado dell'esperimento: una *pratica* di libertà, una *pratica* di inoperosità, opposta all'idea di un distinto processo di emancipazione umana, rimandando tutti i laidi piani di liberazione ai loro rispettivi podi...La collettività rivoluzionaria sperimentale agisce l'assunto della finitudine, della separazione e dell'esposizione come coordinate estatiche dell'esistenza".

Non si tratta di costituire una nuova sfera pubblica orizzontale e dotata di infrastrutture che consentono la mobilità, quanto di esporre l'*ingovernabile* di questa vita e praticare piuttosto l'abbandono della sfera pubblica più o meno distinta e separata dalla, o più o meno compromessa con la sfera privata. Si tratta insomma di accettare fino in fondo l'anarchia dei corpi, che è ciò che la sfera pubblica non può sostenere. E' anarchia infatti quella pre-condizione che consiste nel fatto che "i corpi possono muoversi e riunirsi in modi non regolati", e che possano porre in essere rivendicazioni politiche non solo in uno spazio pubblico. L'anarchia dei corpi significa che la libertà di riunione non è il diritto che riassume la sequela dei diritti civili e politici. Questa libertà da tanto tempo vincolata per quanto è stata costituita in diritto, oggi più di eri presuppone la libertà di fuga e di diserzione, di scomparsa e di riapparizione, di circolazione e di smembramento.

Allora vediamo come un'ipotesi storico-politica che abbiamo nominato con Foucault come an-archeologica, le cui pratiche non derivano da principi di filosofia politica ma dalla *non necessità* del potere, apre una sperimentazione che rompe i paradigmi e dismette i linguaggi della filosofia politica.

Si tratta di *Ai nostri amici*, testo sulla fine del mondo e la fine del discorso democratico.

A fronte della devastazione della Terra, della sistematica appropriazione e consumo di risorse, e a fronte dell'estensione globale del Bloom – attonito-utente-padre di famiglia-indebitato, nello stato permanente di polizia, individualizzato e continuato – non è più questione, se mai lo è stato – di inventare nuove forme di democrazia, ma di esporre le forme attuali di governo “democratico” della vita, e di misurarsi con le possibilità di insurrezione; che tuttavia “sembra soffocarsi al livello della rivolta”. Dalla Grecia al Cile, siamo stati contemporanei di un'ondata mondiale di sollevazioni che comunicano impercettibilmente tra loro.

Il fatto è che come ogni slogan pubblicitario, la parola d'ordine “siamo il 99%” trae la sua efficacia non da ciò che dice ma da ciò che non dice. Infatti si può essere il 99% e perfettamente dominati. Ciò significa che il mondo è governabile grazie al suo aspetto ingovernabile, attraverso la gestione della crisi. Come qualche anno fa aveva osservato Naomi Klein, la ricetta della “scuola” neoliberista di Chicago di Milton Friedman recita: “se vuoi imporre un cambiamento scatena una crisi”. La crisi si è estesa globalmente ma, a differenza di qualche anno fa, “il breve intervallo in cui si apriva il dibattito intorno ai sintomi e alle cure si è concluso e la crisi viene aperta in vista di introdurre il rimedio”.

Ciò accade perché, come già indicato da Foucault, il discorso sulla crisi interviene come metodo politico di governo della popolazione, per cui “mantenere la popolazione in...stato di shock permanente porta con sé lo stordimento, la derelizione a partire dalla quale si può fare di tutti e di ciascuno più o meno quello che si vuole...La crisi significa: il governo cresce”. A differenza delle crisi storiche di sovrapproduzione e delle crisi cicliche di ristrutturazione del capitalismo, la nostra epoca è segnata dalla “crisi perfetta” in cui convergono “una crisi ecologica planetaria, una crisi politica generalizzata della democrazia, una crisi energetica, il tutto coronato da una rigogliosa crisi economica mondiale”.

Questa convergenza epocale ci porta a dire che la catastrofe è già avvenuta e che viviamo uno stato di eccezione permanente in cui non c'è da aspettarsi alcuna “ripresa”, o “fine della crisi”, né alcun evento miracoloso in cui il progresso conferma la propria realtà storico-naturale. Questa convergenza storica, fa notare il Comitato Invisibile, ha una genealogia testuale: *La crisi della democrazia* (1970) della Commissione Trilaterale, il *Rapporto sui limiti dello sviluppo* (1972) del Club di Roma, *Apocalisse e Rivoluzione* (1973) di Giorgio Cesarano e, come annuncia il Center for Disease Control americano, “la popolazione deve tenersi pronta a ogni eventualità, una catastrofe nucleare o naturale, un'avaria generalizzata del sistema o un'insurrezione...Se siete preparati per un'apocalisse di zombie, siete pronti per qualsiasi situazione di emergenza”.

Nel 2007 in *L'insurrezione che viene* si osservava che ciò con cui abbiamo a che fare non è la crisi di una società ma l'estinzione di una civiltà, e si aggiungeva: “Quello che rende la crisi desiderabile, è che con essa l'ambiente cessa di essere l'ambiente. Di conseguenza, siamo costretti a prendere contatto, fosse anche in maniera fatale, con ciò che ci sta davanti, a ritrovare i ritmi della realtà. Ciò che ci circonda non è più paesaggio, panorama, teatro, ma è piuttosto ciò che ci è dato da abitare, con il quale dobbiamo ricomporci, e dal quale possiamo imparare...”. Perché “sotto le sue arie di generalità, questa questione della civiltà non ha niente a che vedere con una questione filosofica. Una civiltà non è un'astrazione che piomba sulla vita. È anche ciò che governa, investe, colonizza l'esistenza nei suoi aspetti più quotidiani, più personali. È ciò che tiene insieme la dimensione più intima e più generale”.

Oggi allora forse si tratta di capire come la nostra civiltà è già morta, e questo filosoficamente, perché il progetto occidentale è stato “mettere l'Uomo al centro”.

'Niente è vero' "non dice nulla del mondo, ma dice tutto del concetto occidentale di verità. La verità non è più concepita come un attributo degli esseri o delle cose, ma delle loro rappresentazioni. È presa per vera una rappresentazione conforme all'esperienza. La scienza è in ultima analisi questo impero della verifica universale. Ora, tutte le condotte umane, dalle più ordinarie alle più profonde, reggono su uno zoccolo di evidenze, anche formulate in maniera diversa, e tutte le pratiche partono da un punto dove cose e rappresentazioni sono indistintamente legate, ed entra in ogni vita una dose di verità che ignora il concetto occidentale".

La violenta finzione umanista che ha prodotto l'Umanità viene meno e insieme ad essa il nuovo discorso dell'Antropocene (!) e di come l'uomo può *gestire* la devastazione che ha prodotto.

Il conflitto in questo inizio secolo consiste nell'identificare la distanza abissale tra l'essere e il governo che consiste nel fatto che "...Una verità non è un'opinione sul mondo, ma quello che ci tiene legati ad esso in una maniera irriducibile. Una verità non è qualcosa che deteniamo, ma qualcosa che ci sostiene. È essa a farmi e a disfarmi, a costituirmi e a decostituirmi in quanto individuo..."

L'identità all'apparenza inscalfibile di verità e democrazia, lascia scoperto il luogo dell'Ingovernabile, quello in cui «...Finalmente ci si rendeva conto insieme della nostra condizione comune, della nostra uguale riduzione al rango di imprenditori di sé...».

Ciò indica il fatto che le rivolte contemporanee sono politiche perché disprezzano la politica, compresa la politica radicale. La lotta contro l'austerità è stata sconfitta perché è stata posta su un terreno diverso da quello in cui si situa davvero: "quello di un brutale disaccordo etico,...su che cos'è vivere, il vivere bene"; al contrario il tema del 'buen vivir' messo al centro delle rivendicazioni degli indigeni latinoamericani ha la forza di un movimento politico...

Ciò che è davvero deleterio è la retorica della democrazia, profusa ogni qual volta "una sollevazione di massa abbatte un satrapo fino al giorno prima onorato da tutte le ambasciate". Ma lottare contro un tiranno "non significa lottare per la democrazia. Si può anche lottare per avere un altro tiranno o per il califfato o per la semplice gioia di lottare. Ma soprattutto se c'è davvero qualcosa che non ha nulla a che fare con il principio aritmetico di maggioranza,..., sono proprio le insurrezioni...". Questa è "una politica del fatto compiuto...la decisione viene presa nella strada, ricordando a chi lo avesse dimenticato che "popolare" viene dal latino *populus*, devastare, distruggere". Dunque le piazze occupate hanno davvero poco a che fare con "la sfera pubblica", con il momento teatrale dell'assemblea, perché là si è invece affermato ciò che è stato relegato nella sfera dell' "economia", della gestione domestica, dell'abitare e della quotidianità.

La differenza è che, al di fuori dell'oppressiva tenaglia di sfera pubblica e sfera privata, l'insurrezione si accompagna inizialmente alla collera e poi alla gioia mentre "la democrazia diretta col suo formalismo è essenzialmente una faccenda da angosciati. Non deve accadere nulla che non sia determinato da una procedura prevedibile. Che nessun evento vi ecceda. La situazione deve restare alla nostra altezza...". Mentre invece si tratta di sostituire "al regime meccanico dell'argomentazione un regime di verità, di apertura, di sensibilità verso ciò che è presente".

Dunque, se costituire o istituire un potere significa dotarlo di un fondamento, di una legittimità, destituire il potere significa privarlo della parvenza del fondamento. "Destituire il potere significa...condurlo ad assumere il suo carattere arbitrario, a rivelare la sua dimensione contingente...significa farne una configurazione passeggera delle cose che come tante altre, deve combattere e mistificare per sopravvivere". E se la destituzione è restituzione allo stato terrestre di ogni trascendenza, la destituzione inizia con la profanazione. "Per rendere la destituzione irreversibile,

dobbiamo cominciare dunque col rinunciare alla nostra legittimità...Non si riporta il potere sulla terra per innalzare se stessi al di sopra dei cieli”.

Uscire dal paradigma ontologico-politico del potere significa esporre la non appartenenza. “Noi non ci apparteniamo. Siamo già da sempre disseminati in tutto ciò a cui ci leghiamo...Percepire un mondo popolato non da cose ma da forze, non da soggetti ma da potenze, non da corpi ma da legami”.

Non si tratta di ripopolare una democrazia a partire da un'alleanza di corpi, ma di destituire un potere a partire da una forma di vita in cui noi non coincidiamo con noi stessi, non coincidiamo con la “nostra” vita. A maggior ragione oggi che il potere “non è più quella realtà teatrale alla quale la modernità ci aveva abituati”. Destituire significa usare i corpi non nel senso dell'utile ma del disutile, non dell'economia ma della *dépense*; non della “formazione” ma della deformazione.

La vita e la città sono decomposte in *funzioni*, secondo i bisogni sociali, e gli spazi sono il risultato di un lavoro di messa in forma della vita che equivale alla devastazione di ogni forma di vita. Non esistendo più una sfera della produzione distinta dalla sfera della riproduzione, la sperimentazione di un'altra vita può iniziare dal sapere tecnico, dal sapere scientifico-tecnologico che struttura le macchine e i rapporti tra uomini e macchine.

Il sapere tecnico delle macchine diviene, attraverso una padronanza incarnata, passione di profanazione della macchina, cioè l'essere adibita ad altro uso, – e la destituzione della macchina non avviene al modo della distruzione, né al modo della correzione da parte dell'uomo, bensì al modo della sospensione del potere operativo che le fa andare, lasciandole funzionare senza scopo, esibendone l'effettiva non funzionalità. Non “il grande fratello” ma “la macchina morbida” di William Burroughs, in cui le già compiute contaminazioni umano-macchina producono il reale come allucinazione, come non coordinamento, come an-archia.

“Beth Noveck dirigeva il programma per l'Open Government dell'amministrazione Obama. Questo programma parte dalla constatazione che la funzione governamentale consiste ormai nel mettere in relazione i cittadini e nel mettergli a disposizione le informazioni conservate nella macchina burocratica...Il nuovo modello per questo secolo fa leva sulla co-creazione e la collaborazione”.

Connessione, rete, autorganizzazione sono le parole d'ordine sia dei governi che degli assembramenti democratico-radicali. “Gestire l'imprevedibile, governare l'ingovernabile senza più tentare di abolirlo: è questa l'ambizione dichiarata della cibernetica. E' la logica dei big data: se ci si insinua nell'intimità di ciascuno, non è per produrre delle schedature individuali, ma delle grandi basi statistiche che producono senso attraverso la quantità...Non ci si interessa dell'individuo presente e intero ma solo a ciò che consente di determinare le sue linee di fuga potenziali”.

E' dunque dalle *direzioni* che il governo inizia, non dall'individuo, per ripristinare l'Io, la coscienza, l'interiorità. In rapporto alle macchine ci sarà dunque da esporre l'esteriorità irriducibile dell'anonimo, la cura per l'esteriorità, la natura insostanziale della disidentificazione, per fare in modo che l'Ingovernabile persista. Non è che ci si connette e ci si disconnette in alternativa all'ordine e al funzionamento delle reti; piuttosto connessione e disconnessione vengono revocate nel momento in cui cambia la percezione del rapporto tra essere umano e macchina: “se cioè non si considera la rete come un mondo virtuale a parte, bensì come un'estensione della realtà fisica”.

Essere macchina dell'uomo ed essere umano della macchina significa che umano e macchina esistono indistinti nel mondo. Questo perché “non esiste un'essenza umana generica: esistono solo delle tecniche particolari; ciascuna delle quali configura un mondo, materializzando così un certo rapporto a esso, una certa forma di vita”. Niente da costruire dunque, perché l'insieme degli artifici incorporati con

l'esempio, l'esercizio e l'apprendimento fanno già parte di noi. "Sperimentare significa quindi: vivere ciò che implica *eticamente* questa o quella tecnica. L'hacker mira a strappare le tecnologie al sistema tecnologico per liberarle".

Se dunque il governo liberale è quello che "vigila, sorveglia e riduce la sua azione al minimo, intervenendo laddove il quadro è minacciato, su ciò che va troppo lontano", la "libertà di espressione" e l'insieme delle politiche attive possono essere sospese – qualora si scompaia. La retorica democratico-mercantile delle "libertà" può essere disattivata se ci si sottrae alla presenza continua e all'alternanza di presenza e assenza. Se ci si batte per la persistenza, per la permanenza, cioè "se si pratica l'arte di vivere le situazioni che presuppongono finezza e mobilità esistenziale...".

"Sun Tzu diceva che 'bisogna domandare la vittoria alla situazione'. Assumere la guerra che è qui; agire strategicamente, presuppone partire da un'apertura della situazione, comprendere interiormente, cogliere i rapporti di forza che la configurano, le polarità che la lavorano...". La guerra civile "è il processo attraverso e per il quale si costituiscono un certo numero di nuove collettività che fino a quel momento non avevano visto ancora la luce", perché la guerra non ha nulla di militare. La vita è essenzialmente strategica". Ci sarebbe allora bisogno di una strategia "che non prenda come obiettivo l'avversario ma la sua strategia e che quindi la ritorca contro essa stessa. Che faccia in modo che quanto più pensa di aver vinto, tanto più si incammini verso la disfatta".

Perché non c'è da "strappare al nemico un qualsiasi 'sostegno della popolazione' né questa alla sua passività compiacente: bisogna che *non vi sia più popolazione*", che non vi sia nessuno da organizzare. "Partiamo...dall'ipotesi che si sta cercando di produrci. Produrci in quanto soggetto politico, in quanto "anarchici", in quanto "Black Bloc"; ma allora cominciamo a non prenderci per noi stessi; dissolviamo il soggetto terrorista fantasmatico...un soggetto la cui esposizione serve soprattutto a produrre per contraccolpo la 'popolazione'... Secessione è abitare un territorio...assumere la forma di vita e le verità che siamo e a partire da questo entrare in conflitto o in complicità".

Abitare non vuol dire rivendicare il locale contro il globale ma estraniarsi, divenire stranieri all'interno della partizione locale-globale che è il dispositivo spazio-temporale di condivisione-espropriazione. E la litanìa dell'essere 'un'altra società' come se questa fosse un'acquisizione di consapevolezza etica e politica, questa triste passione per la coscienza razionale sia pure collettiva, "riprende tutto quello che si lega al tristissimo divenire-adulto, una certa noia responsabile, una retorica benevolenza e la rimozione degli affetti vitali che abitano l'infanzia, cioè una certa disposizione al gioco e al conflitto".

Inscriversi, darsi alla terra, raccontarsi in una geografia. Perché il linguaggio è la *comune*. I luoghi e il corpo sono la *comune*. "Ogni potenza ha tre dimensioni: lo spirito, la forza e la ricchezza". E questa potenza è gioia.

Qualcosa felice, finalmente!

E' quanto scrive Marcello Tarì, "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*. Qui si articola un pensiero della deposizione che è effetto della prassi il cui senso riluce perché non preordinata da concetti e categorie. Condensando e riarticlando la non necessità del potere Tarì prosegue la genealogia minoritaria della destituzione e dimostra in modo esemplare cosa può l'incontro di una realtà e di una verità. Qui sono esposti i rapporti reali tra uso dei corpi e forme di vita che rendono inopere 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, Tarì 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 della *comune*, o di comunismo come nel caso della precedente esperienza zapatista, senza avere alcuna 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 primi due decenni del XXI secolo è il carattere a-democratico delle rivolte, l'archiviazione del paradigma della rivendicazione dei diritti e del potere costituente. Si tratta, forse per la prima volta dal 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 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 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 Tarì 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 più 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.

Si tratta 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". Si tratta di non attendere più l'evento rivoluzionario in un futuro apocalittico che sin dai moti del 1977 abbiamo imparato accadere in questo tempo "no future"; ma di osservare che la catastrofe esiste come crisi epocale che è distruzione della terra e destituzione dei principi. E di farlo non dall'interno di un pensiero apocalittico-millennarista 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.

Come fare

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 militante 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...".

Due aperture qui ci consentono di aderire alla genealogia della destituzione che Benjamin, Foucault, Schurmann e Agamben tra gli altri hanno tracciato, e che "cadranno" nelle pratiche della rivoluzione: la revoca epocale dei principi, che da Nietzsche a Benjamin 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 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 (*Sul concetto di 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 (I)* che istaura la vita messianica, e aggiungiamo, lo stile della vita militante, della vita filosofica, della vita-artista nelle forme possibili della *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!".

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

L'impresa di disapprendere

In *L'uso dei corpi* 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 sè a sè stessi, "fa" l'opera inoperosa, magnificamente espressa da Spinoza nell'immanenza del rapporto a sè: '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, an-archica, 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 è lo 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 sé 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 esposta la comune “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 dunque una genealogia, che è divenuta operativa nelle analisi storico-politiche almeno dalla fine della seconda guerra 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. 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 Tiquun scrisse 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”.

Perchè 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 rimasti impigliati.

“E’ anche per questo che la battaglia deve arrivare fin dentro il linguaggio, destituendone il valore informatico, cioè la sua funzione di legame infrastrutturale che attraversa, modifica e domina dall'esterno le creature”. Trasformare la proprietà di se nell'uso, la vita in forma di vita in cui realtà e verità tendono a coincidere. Scioperare-se, 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 se 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 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 Thomas Pynchon e in Forster Wallace. 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. Perché chi è senza speranza “ha già incontrato la stella della redenzione” e dunque l'infanzia.