

n. 3 - settembre 2021

IL DIVENIRE MILITANTE

narrazione, soggettività e militanza

malanova

Solo cattive notizie per il mondo di sopra



SOMMARIO

Introduzione	pag. 2
Divenire del militante	pag. 3
Il fare insegna a fare. Contro l'estetica del conflitto	pag. 9
Contronarrazione, romanzo e soggettività. Appunti per una nuova alleanza	pag. 12
Autonomia è racconto	pag. 18
Psicanalisi e militanza	pag. 20
Il senso dei luoghi	pag. 22
Capitalismo, ecologia e spettacolare integrato	pag. 26
Stratificazione, declassamento e soggettività	pag. 28
Meccanica della militanza	pag. 33

INTRODUZIONE

Questa breve antologia, composta da alcuni tra i più recenti lavori pubblicati su Malanova, non ha nessuna pretesa di esaustività ma, molto più semplicemente, rappresenta un primo tentativo di sistematizzare e sintetizzare alcune tracce di riflessione che la redazione ha messo al centro del suo spazio di riflessione.

Il titolo stesso di questo nuovo numero centralizza il focus sul tema della soggettività e, nello specifico, di quella militante, analizzato fuori dalla retorica autonarrante di alcuni ambienti militanti, nel complicato tentativo di tracciare i limiti e le origini della crisi.

Si è tentata una lettura della recente storia del movimento cercando di individuare le derive che hanno caratterizzato alcune pratiche. Ci siamo chiesti quali potessero essere i connotati di questo male della militanza.

L'intenzione ovviamente non è quella di dare patenti di autenticità o affondare la critica sull'agire di questo o quel soggetto politico, ma è parso chiaro che se ci troviamo ai minimi storici in quanto a forze e qualità della militanza, un problema deve pur esserci.

La militanza, abbiamo visto, ha progressivamente lasciato il posto all'attivismo e le pratiche di soggettivazione, dentro le condizioni materiali della classe, sono state sostituite da un'autonarrazione del soggetto del cambiamento come autosufficiente dentro forme estetizzanti e teatralizzate, dunque vuote, del conflitto.

Si agisce per conto di una presunta soggettività attraverso una narrazione utile solo a rafforzare, per modo di dire, il proprio ristretto gruppetto politico. Succede così che quando nuove soggettività, oggi quasi sempre dotate di una natura fortemente ambivalente, fanno capolino, non più sul palcoscenico, ma nelle piazze, trovano il militante completamente disorientato.

A questa narrazione a tratti farsesca abbiamo provato a rispondere segnalando la necessità di una disposizione contronarrativa e militante necessaria a una nuova alleanza tra intelletto e azione politica, tra teoria e prassi.

Ma per fare questo occorre recuperare una capacità, quella di anticipazione e di lettura dei processi in atto, utile per costruire questa nuova contronarrazione militante che deve essere saldamente ancorata a una prassi d'intervento su basi sostanziali, dentro la materialità dei rapporti e la loro evoluzione, e non su basi velleitarie e temporanee. Questa capacità però è legata alla conoscenza (anche di se stessi), necessaria a dare forza alle proprie potenzialità come soggetti, come soggettività collettiva e, infine, come classe.

DIVENIRE DEL MILITANTE



Viene alla mente la scena del film *L'attimo fuggente*, nella quale veniva letto un saggio del fantomatico docente emerito J.E. Prichard dal titolo *Comprendere la poesia che suggeriva un metodo geometrico per stabilire la potenza espressiva di un'opera*. Va da sé che la complessità di una produzione letteraria come quella poetica è difficilmente inquadrabile all'interno di una serie di schemi esemplificativi del reale tumulto di sensazioni che sono spesso i generatori di un componimento. Allo stesso modo utilizzare metri ormai logori per misurare la distanza che il ceto politico ha interposto fra sé e le problematiche sociali è un'operazione che potrebbe risultare inutile se non addirittura balzana.

L'agire politico parrebbe essersi orientato al solo agire comunicativo: vi è più interesse nel far sapere ciò che si fa piuttosto che nel saper fare, il che pone l'accento sull'aspetto della narrazione. Se l'agire politico si sposta dalla pratica del conflitto alla sua narrazione, è chiaro che gioca su un terreno che ha più a che vedere con la comunicazione che con l'azione reale. Comunicazione, beninteso, non diretta a interloquire con il corpo sociale

o con quei soggetti che subiscono le angherie del sistema, ma un vero e proprio agire nella narrazione, con tutto il carico di enfasi che necessariamente implica. Far sapere ciò che si fa, quando ciò non è descrizione di fatti ma autocelebrazione, finisce con il competere con quella narrazione artefatta tipica del sistema.

Sempre attingendo alla cinematografia potremmo ripescare *Quarto potere* o il nostrano *Sbatti il mostro* in prima pagina: la narrazione giornalistica che non informa dei fatti ma, citando Carmelo Bene, "informa i fatti" ha attecchito anche in quello strato culturale che avrebbe dovuto avere gli anticorpi per difendersi dai miasmi della narrazione tossica. In tutto ciò, l'uso e l'abuso della rete ha contribuito ad accelerare la corsa all'auto-narrazione celebrativa. L'agire comunicativo di movimento, un tempo ammantato dall'appellativo di controinformazione, si è via via trasformato in una sorta di story telling. Un agire non più comunicativo in senso ampio; piuttosto un racconto a tinte accese ed entusiastiche di eventi di varia natura. Quindi una manifestazione con una buona partecipazione numerica (magari preparata in un anno

intero) diventa, in questo tipo di narrazione, il preludio per la rivoluzione, salvo poi non lasciare traccia di sé dal giorno successivo, eccezion fatta per qualche articolo di giornale e una valanga di video e foto in rete. Una piccola “azione simbolica” condotta da uno sparuto gruppetto di militanti diventa l'occupazione di un palazzo del potere, magari è solo uno striscione appeso a una finestra o uno sventolio momentaneo di bandiere su un tetto, nel mentre nel suddetto palazzo nessuno s'è accorto di niente. Ciò avviene in lungo e in largo per l'Europa; in questo almeno l'Italia non ha il primato della farsa.

Quel che conta è narrare a tinte eroiche e con foto d'effetto l'assalto al cielo. Che poi si sia dovuto mostrare il documento alla reception per salire sul tetto questo conta poco. Quel che a nostro avviso conta è il progressivo distacco avvenuto tra questo tipo di agire politico e le problematiche socio-economiche vissute ed esperite da una fetta crescente della società.

Come leggere, allora, il nostro tempo e le dinamiche che operano in esso? Seguendo gli interrogativi che questa domanda pone, lasciandone aperti più di quanti riesca a evaderne, si giunge dopo una lunga serie di ragionamenti alla necessità impellente di autocritica. Essa risulta necessaria per ridefinire i termini dell'agire politico e comprendere quanto da questo ci si sia allontanati nel corso degli anni.

Quello che qui si vuole proporre non è una modalità di lettura della composizione del ceto politico messa a confronto con alcune date o fasi cruciali della storia più o meno recente. Piuttosto, capire non tanto da chi è formato e quali sono le sue aspettative o le sue ambizioni, ma come questo si è trasformato e sotto quali spinte è avvenuta la trasformazione.

Il primo passo è stabilire di cosa stiamo parlando quando usiamo il termine ceto politico. È chiaro che non ci riferiamo alla governance istituzionale, ma a quell'ambito della cosiddetta sinistra extra-parlamentare divenuta tale non perché espressione, come in passato, di soggettività politiche volutamente altre dalla sinistra parlamentare e dunque ad essa antagonista, ma l'“extra” oggi indica un

essere fuori, non per propria volontà politica, dalla governance parlamentare, continuando però ad aspirare al rientro. A questo blocco politico oggi si è aggiunto altro.

Come comprendere questa costellazione tanto variegata? Come leggerne la composizione socio-culturale? Forse per venire a capo di questi interrogativi va fatto qualche passo indietro per descrivere il recente passato e comprendere cosa è stato forse irrimediabilmente perso.

Se percorriamo a ritroso i trascorsi di movimento fino agli anni '90, cominciando dalle ultime grandi azioni di conflitto a livello nazionale, delle quali in molti sembrano essersi dimenticati, come la stagione dell'Onda e quella delle battaglie contro le grandi opere, i tentativi di coordinamento passati sotto il nome di Patto di Mutuo Soccorso e giù fino al movimento della Pantera, si potrà apprezzare il sostanziale cambiamento nelle rivendicazioni e nelle proposte.

A mano a mano che avanzava l'erosione del welfare, dei diritti e delle garanzie sociali, venivano modificandosi le parole d'ordine, fino a giungere all'attuale rivendicazione del reddito garantito per tutti, quando negli anni '90 si avviavano sperimentazioni di autoreddito^[1] e già qualcuno storciva il naso, intravedendo il depotenziamento dell'attività politica e militante in favore di quella economico-commerciale.

Nel mezzo c'è stato uno degli spartiacque più controversi della storia recente, l'anno 2001. Da un lato, il conflitto mediorientale, che ha visto una vera e propria escalation fra il fronte iracheno e quello afgano; nel nostro Bel Paese, invece, c'è stato il G8 di Genova e nel mondo l'11 settembre. Un susseguirsi di eventi sempre più stordenti, dalla macelleria di Bolzaneto e della Diaz allo sgoamento delle torri gemelle, che ha in qualche modo silenziato per mesi i giornali sui “fatti di Genova”.

Dicevamo uno spartiacque. Ebbene, per quello che possiamo definire il ceto politico militante, Genova 2001 è stato un punto critico di proporzioni mai viste. Per alcune letture il G8 di Genova è stato un momento di altissima conflittualità; per altre, il G8 è stato l'acme della crisi, dopo di che vi è

stata una lunga agonia intervallata da sussulti potenzialmente risolutivi, ma viziati da quel male che ci ha condotti alla letargia di questi ultimi tempi. I sussulti possono essere ricondotti alla stagione dei “No” alle grandi opere, nella quale si è tentata una ricomposizione delle istanze movimentiste, con il Patto di Mutuo Soccorso, naufragato in una serie di lotte intestine per la leadership, all’effimera stagione No War del 2002-2003 e poi all’esperienza dell’Onda, anche questa consumatasi con contrasti accesi all’interno delle varie anime, tra quelle più movimentiste a quelle più sindacalizzate, spesso più inclini a rivendicare la paternità di talune azioni piuttosto che incidere nel tessuto studentesco, ormai prossimo al precariato esistenziale ma che nelle assemblee del 2008 aveva preso parola dentro un quadro spesso ambiguo (con appelli alla meritocrazia e alla legalità, ad esempio), ma che andava necessariamente agito. Anziché una capacità d’inchiesta, nei militanti ha prevalso, per l’ennesima volta, un atteggiamento paternalistico nei confronti degli studenti. Il risultato è stata una giustapposizione dei gruppetti politici alla composizione reale con goffi tentativi di rappresentarla senza mai afferrarla materialmente.

In Italia il cosiddetto “populismo” nasce proprio da questa sconfitta. Quando le pulsioni e le attitudini ambivalenti non trovano lo sbocco in processi autonomi di organizzazione, diventano facilmente preda della rappresentabilità istituzionale. L’ultimo decennio è stato un susseguirsi di soggettività caotiche e atipiche di questa natura[2].

Quali possono essere i connotati di questo male della militanza? Non abbiamo la presunzione di poter fare una anamnesi completa e definitiva, ma crediamo che forse cominciare a riflettere sul passato non possa che far bene alla comprensione. Premesso che l’intenzione non è di dare patenti di autenticità o menare strali sull’agire di questo o quel soggetto politico, è chiaro che se ci troviamo ai minimi storici in quanto a forze e qualità della militanza, un problema deve pur esserci.

Riprendere i filacci di un discorso aggrovigliato è difficile, ma cercando di ripercorrere alcune fasi salienti si potrebbe venire a capo di qualcosa. Pur nella sua incompletezza è sempre preferibile intraprendere una analisi critica del passato, piuttosto

che far finta di nulla. Guardare in faccia errori di varia natura, tattici, strategici o interpretativi che fossero, è sicuramente meglio che dare la colpa agli altri.

Abbiamo individuato in apertura di questo scritto la questione della narrazione dell’agire conflittuale e il suo surrogare il lavoro politico lento e costante. La rapidità ha soppiantato, come azione “necessaria”, il lavoro carsico di ricucitura sociale e d’inchiesta. La fame di risultati eclatanti e spendibili ha scalzato quel lavoro quasi certosino di dialogo e ricomposizione, di comprensione delle enormi contraddizioni vissute da interi pezzi di società. Quei grandi lavori di inchiesta del recente passato che potremmo definire non narrativi ma analitico-descrittivi, hanno lasciato il posto a brevi cronache tratteggiate a tinte forti e contrasti stridenti. I famosi libri e quaderni che descrivevano un fenomeno a vari livelli e in diverse situazioni geografiche si sono volatilizzati e hanno lasciato il posto a brevi reportage che si limitano spesso a narrare le condizioni di miseria senza andare al nocciolo del problema.

Persa la capacità di leggere un problema locale come derivazione di una dinamica nazionale e sovranazionale è chiaro che le uniche “soluzioni” possibili diventano le azioni tampone dei vari Governi. Forse questo è il primo nodo che viene al pettine della nostra analisi. Le proposte di risoluzione dei problemi sono via via migrate verso una visione che, in altri tempi, si sarebbe definita riformista se non addirittura migliorista[3]. A questo punto, nel momento in cui più o meno esplicitamente si accetta l’inevitabilità del modo di produzione capitalista come invariante di sistema, appare chiaro che le rivendicazioni e le azioni non mirano più a una rottura strutturale col sistema.

Appare chiaro, almeno per chi ha l’amabilità di accettare questa deriva e analizzarla, che si giunge a una progressiva compatibilità col sistema. Una sorta di spirale che conduce immancabilmente a un centro di gravità per successive accettazioni di compromessi. È anche chiaro che questi compromessi non sono affatto espliciti. Si deve sempre mantenere una parvenza di identità antisistema o anti qualcosa.

Da qui, ad esempio, tutto il caleidoscopio di iniziative per estrarre un po' di ricchezza da ambiente, cibo biologico, artigianato, cultura, ecc.: prodotti ad alto valore aggiunto, direbbe qualcuno, appannaggio però di una cerchia ristretta di persone. Il mangiar sano è divenuto così tanto in voga che anche la grande distribuzione fa le linee bio. Ma tra il mantra del biologico e i prodotti naturali non per tutte le tasche, si inserisce un linguaggio fatto di decrescita e antisistema. Il problema è il meccanismo di autoalimentazione di una narrazione che sfocia in una tendenza culturale: anche qui nulla di male, se non fosse che tutto ciò permane nei binari di una diversificazione sociale. Diversificazione nella quale continua a non esserci posto per chi ha un basso reddito, a meno di non riuscire a infilarsi nei gangli della filiera corta. Ma la dinamica di ingresso nel mercato del "fuori mercato" ha comunque le sue regole, con costi ben determinati sia in ingresso che in uscita, siano essi monetizzabili o culturali e politici. Valgono sempre, anche all'interno della narrazione del fuori mercato, concetti come rendita di posizione, vantaggio competitivo, solidità dell'immagine, branding, ecc.

Un altro connotato di una gran parte del movimento, emerso nel recentissimo passato, è il progressivo abbandono di pratiche di contropotere, conflitto e incompatibilità per un graduale passaggio a una visione più istituzionalizzata dell'agire politico. Un incalzante aumento della partecipazione alle corse elettorali ha definito gli ultimi vent'anni della stagione politica del Bel Paese. Dalle liste indipendenti per governare i piccoli comuni alle liste civiche, espressione di comitati o presidi popolari nati sulla scorta di battaglie contro ecomostri, grandi opere e disastri di vario genere. La composizione di questi soggetti è quasi un canovaccio costante in lungo e in largo per la penisola: pezzi di sinistra usciti dal parlamento e che vorrebbero rientrarci e pezzi di movimento che in parlamento non ci sono mai entrati, ma che vorrebbero tentare di metterci un piede.

Mettendo in fila un po' di questi nodi che di volta in volta arrivano al pettine della nostra analisi, osserviamo come l'agire politico degli ultimi anni è stato in qualche modo condizionato da istanze che prevedono risultati immediatamente spendibili anche a fronte di esiti non stupefacenti, quindi il ricorso a

narrazioni sovraccariche di enfasi che tendono a esaltare i risultati e a marginalizzare, quando non a oscurare del tutto, i punti critici.

La progressiva perdita di capacità di spesa da parte del ceto medio ha avuto un impatto non indifferente sulle rivendicazioni di movimento e su un corollario di questioni affacciate all'attenzione pubblica. C'è da premettere che, dagli anni '60 fino agli anni '90, il cosiddetto ceto medio (oggi declassato o che ha paura di diventarlo, ambivalente nella composizione e bisognoso di una maggiore attenzione analitica) è notevolmente aumentato di spessore, inglobando parte del ceto medio basso e del proletariato rurale (aumento quantitativo della popolazione con determinate caratteristiche reddituali). Da lì in poi si è avuta un'inversione di tendenza, con un progressivo assottigliamento del ceto medio[4]. Inversione di tendenza avvenuta con l'introduzione delle politiche neoliberiste di matrice anglo-americana, dal Thatcherismo inglese al Reaganismo americano. Parliamo degli anni '80 del secolo scorso. Unitamente all'adozione di tali scelte economiche ritroviamo anche un cambiamento sostanziale della visione sociale. Tre decenni di propaganda neoliberista hanno destrutturato il tessuto sociale, associati allo sconvolgimento del mondo del lavoro e al cambiamento profondo dei sistemi produttivi che da conurbati e agglomerativi sono diventati decentrati (almeno in occidente). Il mantra era rafforzato dal fatto che si considerasse soltanto l'esistenza degli individui a discapito della società. Individui, nella migliore delle ipotesi, con molti interessi in comune. La società è un concetto che appartiene al passato: oggi abbiamo donne, uomini e famiglie e i loro relativi bisogni, che un lavoro decente e un po' di indebitamento possono soddisfare. Questo il modello esportato ovunque.

Ma davanti a questo sovvertimento radicale si è arrivati sistematicamente e strutturalmente sempre dopo, e sempre più in ritardo. Il movimento No-global, che a Genova ebbe il suo punto di massima visibilità europea, arrivava con un ritardo di almeno vent'anni su quello che era un fenomeno ormai consolidato che stava innervando l'intera struttura sociale. Già a Seattle, in occasione delle proteste che poi innescarono il movimento No-Global a livello planetario, non era più avanguar-

dia, non anticipava una fase, né individuava le traiettorie future di tendenze in fase di consolidamento ma ne descriveva soltanto gli effetti nefasti già consolidati.

Difatti quel movimento, pur nella sua ricchezza di proposte e nella sua complessità propositiva, nasceva a rimorchio di una fase, inseguiva il processo anziché anticiparlo. Alla fine del secolo scorso i giochi erano ormai fatti e il cambiamento verso una società completamente asservita alle isterie del mercato era già in atto. Non vorremmo scomodare le politiche di disarticolazione delle briglie del mercato introdotte da Nixon o le sperimentazioni neoliberaliste in Cile, ma quelle non furono provvedimenti avulsi da un qualsivoglia contesto o capricci di qualche presidente più o meno legittimo. Erano e devono essere considerate dei test di prova, da un lato, e creazione di alcuni presupposti, dall'altro.

Svincolare il sistema monetario internazionale dal regime di cambi fissi ha riaperto i motori della speculazione; il "miracolo cileno" serviva a capire quali erano i margini di manovra nel processo di privatizzazione dei servizi pubblici. Tutto ciò avveniva negli anni '70[5], mentre le mobilitazioni di Seattle e il movimento NO-Global, com'è noto, vedevano la luce tra il 1999 e il 2000. Tra azione e reazione passano più di 25 anni. Ma la storia si ripete e, dal pacchetto Treu al processo di Bologna[6], le reazioni alle modifiche introdotte avverranno circa dieci anni dopo, tra le proteste contro il precariato e le occupazioni universitarie che avranno un punto in comune nelle mobilitazioni dell'Onda. Potremmo continuare a discutere del processo di privatizzazione introdotto sempre negli anni '90 sul quale ancora si sta tentando fare marcia indietro. Eppure, ciò che avveniva non era un mistero per nessuno. Le ricadute erano comprensibili e immaginabili e gli scenari futuribili ampiamente prevedibili, essendo frutto di meccanismi che erano stati limitati dalle riforme keynesiane e dall'impronta socialdemocratica data alle democrazie occidentali.

Ebbene, estintasi la forza propulsiva del decennio '68-'77, sembra che tutto ciò che di politicamente attivo sia avvenuto dopo, almeno in Europa, sia qualcosa di oscillante tra l'epigonismo e il miglio-

smo. Da un lato, si è tentato di far rivivere la stagione di conflitto aperto, sia con la riproposizione di sussulti di lotta armata sia con il conflitto di piazza; dall'altro, si ragiona di innovazione dell'analisi politica e della creazione di percorsi di presunta incompatibilità che hanno però come scopo la creazione di autoreddito in alcuni casi o di consenso in talaltri, quando queste due istanze non vengono a coincidere in un unico percorso.

Allo stato attuale, dunque, ci troviamo di fronte alla mancanza generalizzata di supporti teorici alla comprensione della fase storica. Nel tentativo di superare il Novecento con un balzo, abbiamo perso parecchi pezzi per strada, prova ne è che spesso si leggono analisi apparentemente innovative, ma che, nella migliore delle ipotesi, reinventano la ruota, nell'inconsapevolezza di giungere a conclusioni attardate. A volte certe "perdite" sono frutto di una strategia specifica, come quella di abbandonare alcuni termini ma con essi anche il senso dell'agire. Il senso del conflitto perde di significato se invece che essere un processo di sottrazione continua di consenso allo status quo, diventa una pantomima rituale da celebrarsi in ogni corteo.

* * * * *

NOTE

[1] Si veda, a tal riguardo, il documento di alcuni centri sociali romani coordinati sotto la sigla Grande Raccordo Autoproduzioni dal titolo *Nuove frontiere per l'autoproduzione* (Roma, aprile 1996). Il documento è consultabile al seguente URL: <https://www.inventati.org/scarph/LSK/sopravvivenza/documenti/frontiere.pdf>.

[2] G. Roggero, *Il militante senza qualità*, Machina, 02 novembre 2020. L'articolo è consultabile al seguente URL: <https://www.machina-deriveapprodi.com/post/il-militante-senza-qualit%C3%A0>.

[3] Il "migliorismo" sosteneva l'idea del possibile miglioramento dall'interno del capitalismo, quando non la sua supina accettazione come dato di fatto. Tale miglioramento sarebbe dovuto avvenire attraverso una serie di gradualì riforme e praticando una politica socialdemocratica che non si opponga in maniera violenta o conflittuale al capitalismo stesso. La proposta politica migliorista nella sua

elaborazione teorica si rifà alle tendenze riformiste del deputato e dirigente comunista Giorgio Amendola. Amendola era propenso a un graduale allontanamento dall'ideologia marxista, almeno nelle sue forme non revisionistiche, per abbracciare tattiche e strategie riformiste e socialdemocratiche. Il testimone passò poi a Giorgio Napolitano, distinto per le sue tendenze apertamente europeiste.

[4] Rimandiamo per un approfondimento all'articolo *Stratificazione, declassamento e soggettività* ("Malanova", 26 aprile 2021) consultabile al seguente URL: <https://www.malanova.info/2021/04/26/stratificazione-declassamento-e-soggettivita/>.

[5] Nel 1971 Nixon abolisce il regime di cambi fissi; nel 1975 si apre la stagione delle politiche ultraliberiste in Cile.

[6] Due momenti di "svolta" tra mondo del lavoro e istruzione universitaria: il pacchetto Treu ha visto la luce tra il 1995 e il 1997, il processo di Bologna è del 1999.

IL FARE INSEGNA A FARE. CONTRO L'ESTETICA DEL CONFLITTO



Abbiamo già dovuto prendere atto del modo in cui, in seno a moltissime pratiche militanti, individualismo e deriva narcisistica hanno fatto sì che al soggetto si sia progressivamente sostituito un suo simulacro per il quale la sterile urgenza di contro-battere ha preso il posto della piena coscienza di opporsi o, quanto meno, di impegnarsi, anche solo in un dibattito che fosse fecondo.

Dentro questa deriva, la militanza ha lasciato il posto all'attivismo per il quale spesso la dinamica sociale dell'agire collettivo viene sostituita dall'agire individuale, non più come elemento necessario per una proiezione socialmente coalizzante ma quasi come un modo di essere del tutto naturale e primigenio. Quello che si osserva è il decadere progressivo della necessità di una controsoggettivazione come processo collettivo necessario per

ricostruire uno spirito di possibilità con un orizzonte di rottura sistemica.

Questo spaesato attivismo, oggi troppo diffuso, è con ogni evidenza frutto dell'incapacità di far fronte alla sempre più forte e sistematica pressione capitalistica. Tale pressione sta dando luogo, anche alle nostre latitudini e con sempre più chiarezza con l'inizio della crisi sindemica, alla progressiva e inesorabile sostituzione di una realtà naturale e sociale, nella quale l'uomo è parte del sistema che intende difendere, con una sequela di *iperoggetti* (soltanto in Calabria, ponte sullo Stretto, macrolotti stradali, mega-ecodistretti, pozzi petroliferi, ecc.) che, da un lato, sottraggono i luoghi alle loro identità e, dall'altro, li condannano a non poter essere immaginati e, dunque, non tanto migliorati, quanto nemmeno vissuti.

La natura ambivalente e spaesante degli *iperoggetti*, al cui disumano peso netto ecologico e sociale si aggiunge la totale incapacità di cogliere quella tara che modificherà completamente la natura dei territori sui quali il peso complessivo insisterà, ha mutato profondamente il rapporto tra l'oggetto e le pratiche del conflitto, queste ultime sempre più schiacciate su un vertenzialismo (anche sindacale) che non produce nessuna possibilità di indagare il *residuo irrisolto*, cioè quanto all'interno del conflitto (anche potenziale) rimane fuori dai processi di sussunzione del capitale.

L'uomo, privato finanche di interlocuzioni vere e proprie (sia tra attivista ad attivista, sia tra cittadino e istituzioni e persino tra attivista e cittadino), non può più fantasticare, confinato com'è in uno spazio annullato che ha desertificato i suoi processi di pensiero. L'affanno nel reagire all'avanzare inesorabile del modo di produzione capitalista e alla sua capacità di sussunzione, ossia all'estrema flessibilità con la quale riesce a inglobare e annichilire anche le istanze più radicalmente contrapposte, ha portato l'agire conflittuale dal reale al narrativo, in una disposizione che considera la narrazione come atto consolatorio dell'assolversi dal non essere più in grado di pensare (persino utopisticamente, perché no?) a prospettive diverse. Si ripiega, quindi, sul narrare se stessi come agenti di un cambiamento, se solo fosse consentito dalle circostanze. Nessun dubbio sulle negligenze dell'agire per l'agire o dell'agire per l'esserci, sull'opportunità di sgomitare per comparire dentro la narrazione almeno come comparse.

Nell'ottica di un ripensamento radicale della presenza dell'uomo sulla terra bisognerebbe prendere atto di quel meccanismo narrativo e autonarrativo che ha fatto in modo che al discorso sul soggetto si sostituisse la retorica del soggetto, tralasciando sistematicamente l'importanza della teoria come orizzonte di possibilità dove rischiare l'agire autenticamente conflittuale della soggettività oppure, ove sia possibile, della classe.

Di questa retorica è vittima tanto chi tenta di contrapporsi a forme costituite di potere capitalistico e al loro ben più esteso retaggio, magari credendo ingenuamente di militare contro di esse, quanto chi, da sempre, ha esplicitamente avversato ogni definizione del soggetto, potendo anzi esercitare

una vera e propria pressione di ordine culturale su una soggettività diffusamente stemperata, falsamente impegnata, moralmente neutra.

Questo processo di sostituzione della retorica al discorso produce effetti farseschi sulle dinamiche, già debolissime, di risoggettivazione, per cui oggi assistiamo a veri e propri meccanismi di invenzione del soggetto, nato già con in bocca parole d'ordine mai vicine, neanche lontanamente, a quelle che vengono gridate nelle piazze reali come accaduto, ad esempio, durante le rivolte contro il lockdown dello scorso autunno quando le rivendicazioni più autentiche della gente in piazza divergevano profondamente dalle narrazioni forzate di alcuni militanti. Serve solo un'utile comparsa e mai un attore protagonista in una conflittualità teatralizzata. Il militante agisce per conto di una presunta (ma spesso inesistente) soggettività attraverso una narrazione che, nella migliore delle ipotesi, è solo utile a rafforzare, per modo di dire, il proprio ristretto gruppetto politico. Succede così che quando nuove soggettività, spesso con una natura fortemente ambivalente, fanno capolino, non più sul palcoscenico, ma nelle piazze, trovano il militante completamente disorientato.

Inevitabilmente accade che la teatralità ceda il passo all'estetica del conflitto perché, in assenza di un controsoggetto reale che configge, il militante, munito di felpa o t-shirt d'ordinanza, non può che porre sulla scena solo il proprio corpo: in verità, la lunga stagione pandemica che stiamo attraversando ha neutralizzato anche questa pratica e non resta altra soluzione se non quella di trasferire il compito dell'autonarrazione a tristi striscioni con il nulla intorno.

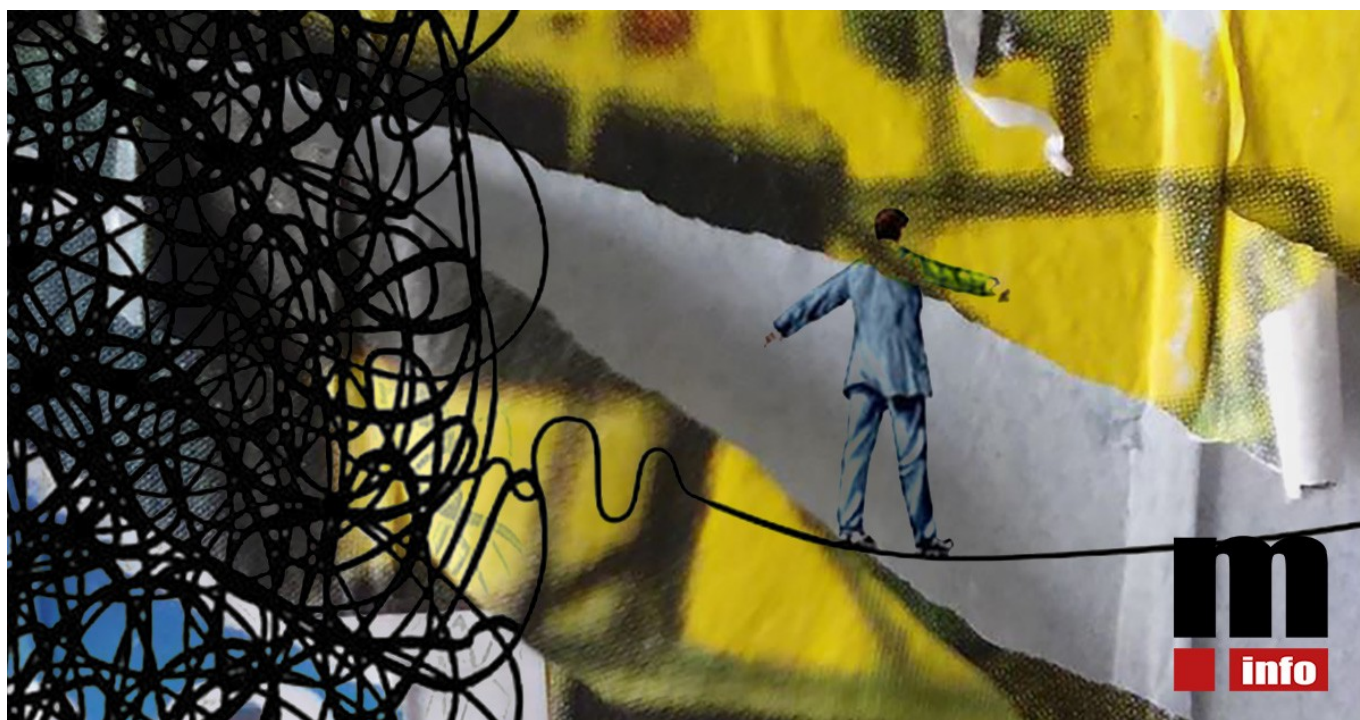
Manca, e su queste pagine lo si è denunciato a più riprese, l'interpretazione della vita che nasce da una tensione morale e sociale ormai per lo più desertificata dall'ingombrante mostruosità dell'iperoggetto, supportata dalla visione oleografica proposta da una politica esercitata professionalmente, ma priva di progettualità e di senso della prospettiva.

Manca la materialità del rapporto del soggetto con se stesso e con l'oggetto, perché, danneggiato com'è da narcisismo e superfetazione, dal groviglio permanente di discorsi scollati dalla realtà, il

soggetto è viziato da fini manipolatori, votato alla mediocrità, alla distorsione o, su un versante che è soltanto apparentemente opposto, all'estetica del conflitto.

Manca, infine, la capacità di *anticipazione* e di lettura dei processi in atto, capacità necessaria per costruire un'elaborazione teorica e una prassi d'intervento su basi sostanziali, dentro la materialità dei rapporti e la loro evoluzione, e non su basi velleitarie e temporanee. La materialità dei rapporti andrebbe indagata da militanti che, nell'acquisire una maggiore e più potente conoscenza (anche di se stessi), riescano a dare forza alle proprie potenzialità come soggetti, dunque come soggettività collettiva e, infine, come classe.

CONTRONARRAZIONE, ROMANZO E SOGGETTIVITÀ. APPUNTI PER UNA NUOVA ALLEANZA*



Nella cronaca del Nord gli uomini agiscono in silenzio, fanno la guerra, concludono la pace, ma non dicono (né la cronaca aggiunge) perché essi fanno la guerra, per quali ragioni fanno la guerra, per quali ragioni fanno la pace; in città, alla corte del principe, non c'è nulla da sentire, tutto è silenzioso; tutti siedono a porte chiuse e deliberano per loro conto; poi le porte si aprono, gli uomini escono per apparire sulla scena, vi compiono un'azione qualunque, ma agiscono in silenzio[1].

Oggi la voce “contronarrazione” (o “narrazione alternativa”) è abbastanza diffusa nel linguaggio giornalistico[2], ma complessivamente ancora poco attestata nell'uso, tanto che non è presente su nessuno dei principali dizionari di italiano[3].

Ad ogni modo, una rapida rassegna lessicografica consente di fornire una definizione di massima del lemma come critica avvertita e competente di tutte le forme di potere, sperequazione, sfruttamento, repressione e violenza sociale e di genere, compresi i miti, i falsi idoli, i pregiudizi, il conformismo e l'alienazione. “Contronarrazione”, perciò, come messaggio che offre un'alternativa, anche sul piano lessicale, alla propaganda o come modo differente per decostruire o delegittimare la narrazione dominante attraverso una sintesi concreta, priva di infingimenti e non semplicemente reattiva. Mi sembra, infatti, che il vocabolo, per quanto debba essere considerato come contestazione e netta contrapposizione rispetto a “narrazione”, termine antinomico ma non del tutto antitetico, di questo conservi la struttura e gli aspetti più schiettamente affabulatori e analitici.

È possibile circoscrivere ulteriormente il senso della parola cercando di allestire la sua costellazione concettuale e filosofica, provando a ricostruire per sommi capi la storia, tutto sommato breve, dell'atmosfera intellettuale e della ragnatela di termini che ha evocato sin dalla sua recente attestazione. Essa ha a che fare certamente con le mutazioni dell'immaginario e della soggettività prodottesi in seno alle società di controllo: una vera e propria soggettività globale che capitalizza e assume tutti i processi di soggettivazione. Si aggiunga, poi, che all'universalità astratta del soggetto tale soggettività globale affianca l'universalità altrettanto astratta dell'oggetto.

Gilles Deleuze può aiutarci a spiegare meglio la complessa questione[4]. Per il filosofo francese il mondo consiste in una molteplicità di relazioni che chiama "eventi" e che si esprimono in concatenamenti collettivi di enunciazione, ossia in segni, linguaggio, gesti, in un certo tipo di "narratività", dunque. Narratività, che da sempre ha il compito di rinegoziare la memoria sociale, come "creazione del possibile" che non limiti il pensiero e l'azione, orientandoli verso alternative prestabilite (uomo/donna, natura/società, lavoro/tempo libero, intellettuale/manuale e così via), ma che crei, per l'appunto, "del possibile", aprendo a una nuova distribuzione delle potenzialità ed esprimendo nuove possibilità. In questa nuova relazione (in questo nuovo concatenamento, direbbe Deleuze) risiede una data idea di "contronarrazione", legata a quella di "conflitto", che supera la semplice disposizione alla "protesta" e che riguarda tanto le possibilità date cui si accennava prima (capitalista/operaio, uomo/donna ecc.) quanto la stessa definizione dei ruoli e delle funzioni. Il nuovo concatenamento, se si vuole il "nuovo mondo possibile", agisce a livello di anima, quindi di "soggettività", come trasformazione incorporale, "contro soggettivazione" che modifica la maniera di sentire, il modo di percepire il mondo e, di conseguenza, di narrarlo[5]. Da un lato, abbiamo la logica riproduttiva dell'informazione e dell'educazione, la narrazione dominante; dall'altro, quello che Deleuze chiama "evento"[6]. La prima mira a neutralizzare il secondo, riconducendo l'imprevedibile a qualcosa di prevedibile, conosciuto e abitudinario (un po' ciò che Guy Debord derubricava come "disinformazione")[7]. Sul versante dell'evento si dispone, invece, la "contro-

informazione", lemma attestato già dal 1970, che si propone di evidenziare ciò che i mezzi di informazione ufficiali o le forze di dominio tacciono o diluiscono in una forma di sottocomunicazione generalizzata[8].

A partire dalla fine del XX secolo la co-creazione del possibile è attivata e controllata da una potenza di concatenamento che implica macchine (tecnologie del tempo e della memoria come televisioni, radio e internet) sempre più potenti, capaci di agire a distanza sui cervelli, cioè sulla produzione di soggettività. Per Michail Bachtin, in assenza di un "contrappunto" che faccia emergere la follia di un evento, vale a dire di una conversazione o di un dialogo, il funzionamento del discorso indiretto dei media presiede alla costituzione o alla cattura della soggettività[9]: è ciò che avviene nell'esasperazione delle tendenze "monolingustiche" (ma anche "monodiscorsive") dell'Occidente europeo e ha dei punti di tangenza con quella che Italo Calvino definirà successivamente "antilingua": «Nell'antilingua i significati sono costantemente allontanati, relegati in fondo a una prospettiva di vocaboli che di per se stessi non vogliono dire niente o vogliono dire qualcosa di vago e sfuggente»[10].

Tornando a Bachtin[11], è con il "romanzo" che ci si potrebbe opporre alla televisione. Il linguaggio televisivo funziona contro il processo linguistico che il romanzo attualizza e mostra nella modernità: nel romanzo le istituzioni culturali, semantiche, espressive sono liberate dal giogo di un sistema linguistico unitario perché si mostra in esso la decentralizzazione del mondo verbalmente dialogico. Il romanzo esprime la costituzione della molteplicità contro cui funzionano le reti di comunicazione. Si tratta della stessa centralizzazione e unificazione linguistica di cui, anche prima di Calvino, parlerà Pier Paolo Pasolini nel corso dell'acceso dibattito intorno al rapporto tra neocapitalismo e lingua che si svilupperà negli anni Sessanta[12]. Bisogna compiere soltanto un altro passo a ritroso perché, nella *Parola nel romanzo*, Bachtin arrivi a spiegare come il "plurilinguismo", «questa specie di dialogo sociale nelle lingue nel romanzo»[13], così come la sua "plurivocità" e la sua "pluridiscorsività", potranno espandersi soltanto all'interno di un processo di mondializzazione che appoggi l'incontro con lingue e culture straniere.

Dunque, la televisione esproprierebbe il pubblico non soltanto della comunicazione, ma soprattutto del tempo dell'evento. Gli "eventi mediatici" non aprono alla costruzione di problemi né sollecitano a inventarne le soluzioni. Sono la costruzione di un punto di partenza nella produzione di senso, un punto di origine delle parole d'ordine per la costruzione di un pubblico consensuale e maggioritario.

Da qui la differenza rispetto all'evento propriamente detto, fondato sul principio architettonico del mondo reale, su quella relazione tra l'io e l'altro che deve essere intesa come relazione eventuale tra mondi possibili e come espressione nei segni, nel linguaggio, negli enunciati di questi possibili. L'altro è, così, l'espressione del possibile, della verità dell'evento, attraverso la parola.

La creazione di qualche cosa di nuovo deve porsi il problema di come "disfare il soggetto", disfare la totalità che imprigiona la vita per raggiungere e confrontarsi con il "di fuori" di cui parlava Foucault[14], ossia il riflesso virtuale della realtà, l'alterità verso la quale il linguaggio del soggetto deve continuamente contestarsi. "Uscendo" in questa dimensione aperta, ci si trova in quel regime etico e pubblico che sempre Foucault definisce *dir-vero*, *parrësia*, e a cui, tra l'altro, dedica i suoi ultimi corsi al Collège de France[15]. La creazione si fa al di fuori del soggetto, fuori dalle abitudini e da ciò che è costituito, da ciò che è già fatto: per fare questo è necessaria una posizione di "exotopia" (voce dotta che significa 'estraneità, alterità', ma che, etimologicamente, rimanda proprio all'essere "fuori luogo")[16], di un fuori rispetto al rapporto tra parola e oggetto, ma anche al di fuori del sociale, della comunicazione, dell'informazione, che non fanno che trasmettere dati predeterminati, tramite rapporti tra locutori altrettanto definiti. E, invece, il compito di ogni atto di creazione è quello di trovare i mezzi per avvicinare la vita dal di fuori ma, è bene sottolinearlo, entro un orizzonte psicologico-soggettivo. Riassumendo, l'exotopia è frutto di una tensione dialogica in cui l'altro è riconosciuto come portatore di una prospettiva autonoma che si attiva quando, dopo aver cercato di mettersi nei panni dell'altra persona, si prende coscienza dei propri e si comprende che entrambi hanno pari diritto di esistere, seppur nella loro diversità. L'exotopia, quindi, è un processo diverso

rispetto all'"empatia", che richiede lo sforzo di decentrarsi rispetto al proprio punto di vista sulla realtà, *senza forzare* l'altro a entrare nei propri schemi e *senza perdersi* nei suoi. Riguarda pertanto, neanche troppo tangenzialmente, il processo di individuazione, inteso come percorso di riconoscimento della propria posizione rispetto alla grande macchina, una sorta di *haecceitas*, ossia ciò che definisce l'individualità di un ente, il suo essere distinto, la sua "autonomia".

Siamo al corrente di quanto il concetto di autonomia sia debitore nei confronti della riflessione di Gobetti e Gramsci[17]: quella individuale, in un senso più esteso rispetto all'accezione proposta dai due intellettuali antifascisti, è ostacolata o addirittura impedita dagli stereotipi culturali in cui il soggetto è originariamente immerso e con cui è in parte identificato. In questa accezione, l'individuazione è soprattutto un processo di differenziazione dal collettivo che non va, ovviamente, inteso come deriva individualista o, peggio ancora, narcisista, ma piuttosto in un senso più vicino ad "autodeterminazione". Assieme alla differenziazione, infatti, l'individuazione implica un processo di "integrazione" dei valori universali custoditi dalla cultura, con l'implicito compito di trovare una modalità unica e inconfondibile per viverli e attuarli personalmente. È un processo di sintesi finalizzato, secondo Jung, al costituirsi di una "soggettività responsabile" e capace di relazioni interpersonali creatrici. Soggettività che potrebbe essere contrapposta a quella svalutazione del soggetto e della prassi storica consapevole che, sempre restando in ambito psicanalitico, Lacan ha definito "mancanza a essere" e che è alla base dell'alienazione capitalistica[18]. Il capitalismo, si sa, cancella le esigenze di autonomia. Eppure, come ogni sistema omeostatico, presenta qualche crepa che si può cercare passando per la contronarrazione (per il romanzo, secondo Bachtin, per il "di fuori", secondo Foucault) e che consente di recuperare la dimensione materiale del conflitto, contronarrando, da qualche parte, la vita, ossia rapportandosi a essa criticamente. Il romanzo sarebbe, in quest'ottica, lo spazio potenziale, il luogo senza geografia del possibile ricominciare[19] o, se si preferisce, l'atto creativo (non quello rassicurante o terapeutico proprio del falso impegno o, come lo chiama qualcuno, neoimpegno)[20] nel quale la soggettività si costi-

tuisce, individuando, almeno in parte, la quota di realtà pre-individuale che reca sempre in sé, parola che è indissociabilmente eco e diniego[21]. L'aspetto individuato si contrapporrebbe all'intelletto generale o pre-individuale di marxiana memoria[22], all'angosciosa e rassicurante statizzazione dell'intelletto, ingaggiando una battaglia il cui campo è rappresentato dal soggetto e che continua a riguardare quel pensiero astratto e spoliticizzato o confusamente incompetente, ciò che Sebastiano Timpanaro nel 1991 ha definito "unanimità desolante"[23] che da non poco tempo è divenuta un pilastro della produzione sociale. La disposizione contronarrativa e militante del romanzo (la sua "prosastica artisticità" avrebbe detto ancora Bachtin) attiene alla saldezza della struttura relazionale dell'Io, ossia all'autonomia psichica necessaria allo stabilimento di equilibrate relazioni oggettuali e contribuisce, per questa via, alla nuova alleanza tra intelletto e azione politica, provvedendo a unirli e provando a infrangere l'interdetto capitalista, a sabotare il patto durevole e unitario che regola il suo canto epico, il suo discorso spettacolare, ormai integrato nella realtà, diceva il povero Debord, morto suicida nel 1994, e la sua grande macchina di verità e di tempo. Ciò, come spiegava ancora nei *Commentari sulla società dello spettacolo*, attiene alla costruzione di un presente che è ottenuta grazie all'incessante passaggio circolare dell'informazione e «che ritorna continuamente su una lista brevissima di inezie sempre uguali, annunciate con passione come notizie importanti; mentre le notizie veramente importanti, su ciò che effettivamente cambia, passano solo di rado e per brevi baleni»[24].

* * * * *

*Il saggio di Alessandro GAUDIO qui riprodotto, è stato pubblicato su «Diacritica», a. VII (2021), fasc. 3 (39), 31 luglio 2021, ed è disponibile online al seguente URL: <https://diacritica.it/letture-critiche/sul-romanzo/contronarrazione-romanzo-e-soggettivita-appunti-per-una-nuova-alleanza.html>. Lo scritto si pone in dialogo aperto con la riflessione di G.P. Caprettini, inclusa nello stesso numero di «Diacritica» e reperibile a questo URL: <https://diacritica.it/letture-critiche/sul-romanzo/le-risposabilita-del-romanzo-a-proposito-di-un-recente-studio.html>.

NOTE

[1] Citazione tratta dalla *Storia della Russia fin dai tempi più antichi* scritta da Sergej Michajlovič Solov'ëv e riportata nella *Società dello spettacolo*, film-manifesto del situazionismo diretto nel 1973 da Guy Debord e ispirato all'omonimo saggio del 1967.

[2] Dal 1984 a oggi il motore di ricerca dell'archivio online della «Repubblica» restituisce 58 occorrenze del termine *Contronarrazione*, la prima nel 1985, le altre tutte attestate dopo il 2011 (ultima consultazione: 2 maggio 2021). Indicativo anche il dato deducibile dall'archivio del «Corriere della Sera», che però censisce le sole pagine online e riporta soltanto 5 occorrenze della parola dal 2017 a oggi (ultima consultazione: 2 maggio 2021).

[3] Deduco l'informazione dall'utilissima *Stazione Lessicografica VoDIM* allestita dall'Accademia della Crusca e disponibile al seguente URL: <http://www.stazionelessicografica.it/> (ultima consultazione: 2 maggio 2021). Sul discorso d'opposizione si consideri M. Bamberg, *Considering Counter-Narratives*, in *Considering Counter-Narratives. Narrating, resisting, making sense*, ed. by M. Bamberg and M. Andrews, Amsterdam/Philadelphia, J. Benjamins, 2004, pp. 359-69 e il recentissimo *The Routledge Handbook of Counter-Narratives*, ed. by K. Lueg and M. Wolff Lundholt, London, Routledge, 2020.

[4] Per i riferimenti al pensiero del filosofo parigino si vedano almeno G. Deleuze, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* [1980], a cura di P. Vignola, Napoli-Salerno, Orthotes, 2017; Id., *Pourparler* [1990], trad. it. di S. Verdicchio, Macerata, Quodlibet, 2000 e G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?* [1991], trad. it. di A. De Lorenzis, Torino, Einaudi, 2002.

[5] Impossibile non apprezzare come il concetto di "mondo possibile", seppur in un'altra accezione, si ponga al centro della nota disamina di Umberto Eco sulla cooperazione interpretativa dei testi narrativi, ma ritorni poi anche in altri testi del semiologo. Cfr. almeno U. Eco, *Lector in fabula* [1979], Milano, Bompiani, 1998, passim.

[6] Per una puntuale ricostruzione della riflessione di Deleuze sul concetto di "evento" si veda M. Laz-

zarato, *La politica dell'evento*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, in particolare le pp. 5-15.

[7] Cfr. G. Debord, *Commentari sulla società dello spettacolo* [1988], a cura di A. Zuliani, Bologna, Lupetti, 2012.

[8] La voce *Controinformazione* è presente nei principali dizionari e diffusissima sulla stampa e sul web. Riproduco la definizione che ne fornisce il *Grande Dizionario della Lingua Italiana*: «Informazione che alcuni movimenti d'opinione propongono come alternativa rispetto a quella fornita dai mezzi di comunicazione ufficiali, ritenuti faziosi e non obiettivi», GDLI, supplemento 2004, p. 257, s.v.

[9] Edward Said propone a più riprese una disposizione verso il reale, definita “contrappuntistica”, che contesti apertamente, *punctum contra punctum*, la voce data, il *cantus firmus*, l'idea pienamente gestibile di oggettività. Cfr. E. Said, *Joseph Conrad e la finzione autobiografica* [1966], trad. it. di E. Nifosi, Milano, il Saggiatore, 2008; Id., *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere* [1994], trad. it. di M. Gregorio, Milano, Feltrinelli, 1995 (fondamentale per il tentativo di definire quasi sinotticamente la funzione dell'intellettuale); Id., *Nel segno dell'esilio. Riflessioni letture e altri saggi* [2000], trad. it. di M. Guareschi e F. Rahola, Milano, Feltrinelli, 2008 e Id., *Umanesimo e critica democratica. Cinque lezioni* [2003], trad. it. di M. Fiorini, Milano, il Saggiatore, 2007.

[10] «La motivazione psicologica dell'antilingua – continua Calvino poco oltre – è la mancanza d'un vero rapporto con la vita, ossia in fondo l'odio per se stessi» (I. Calvino, *L'antilingua* [1965], in Id., *Una pietra sopra*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 122-26; ma si veda anche Id., *L'italiano, una lingua tra le altre lingue* [1965], ivi, pp. 141-48).

[11] Ci si riferisce a M. Bachtin, *Estetica e romanzo* [1975], trad. it. di C. Strada Janovic, Torino, Einaudi, 1989, VI ed., ma, sulla questione, ci si consenta di rimandare ad A. Gaudio, *Necessità del romanzo*, Belgioioso (Pv), Divergenze, 2020.

[12] Di Pasolini si vedano *Nuove questioni linguistiche*, *L'italiano è ancora in fasce*, *Lo ripeto, io sono in piena ricerca* e *Vagisce appena il nuovo italiano nazionale* pubblicati in diverse sedi tra il

dicembre del 1964 e i primi mesi dell'anno successivo e poi raccolti in P.P. Pasolini, *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, a cura di W. Siti e S. De Laude, Milano, Mondadori, 1999, rispettivamente alle pp. 1245-70 (ma anche in Id., *Empirismo eretico*, Milano, Garzanti, 1972, pp. 5-24), 1271-75, 2442-47 e 1282-86.

[13] M. Bachtin, *La parola nel romanzo* [1934-35], in Id., *Estetica e romanzo*, op. cit., p. 71.

[14] Cfr. M. Foucault, *Il pensiero del di fuori* [1966], in Id., *Scritti letterari* [1994], trad. it. e cura di C. Milanese, Milano, Feltrinelli, 2004, pp. 111-34.

[15] Id., *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, trad. it. di M. Galzigna, Milano, Feltrinelli, 2011 e, soprattutto, Id., *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France (1983-1984)*, trad. it. di M. Galzigna, Milano, Feltrinelli, 2011. Sul rapporto tra dir-vero e soggettività si veda M. Lazzarato, *Segni e macchine. Il capitalismo e la produzione di soggettività*, trad. it. dal fr. di G. Morosato, Verona, ombre corte, 2019, in particolare le pp. 167-89.

[16] Cfr. GDLI, supplemento 2004, p. 367, s.v.

[17] Cfr., ad esempio, P. Gobetti, *Problemi di libertà*, in «La Rivoluzione Liberale», a. II, n. 11, 24 aprile 1923, p. 45 e A. Gramsci, *Storia delle classi subalterne*, in Id., *Quaderni dal carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, Q3, § 18.

[18] Si vedano C. G. Jung, *Coscienza, inconscio e individuazione* [1935], trad. it. di L. Baruffi, Torino, Bollati Boringhieri, 2013 e J. Lacan, *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione. 1958-1959*, a cura di A. Di Caccia, Torino, Einaudi, 2016.

[19] Cfr. M. Foucault, *Il pensiero del di fuori*, op. cit., p. 132.

[20] Cfr. W. Siti, *Contro l'impegno. Riflessioni sul bene in letteratura*, Milano, Rizzoli, 2021.

[21] «Tendere l'orecchio verso la voce argentata delle sirene, – continua Foucault – rivoltarsi verso il volto proibito che già si è sottratto alla vista, non è soltanto infrangere la legge per affrontare la morte, non è soltanto abbandonare il mondo e la distrazione dell'apparenza, è sentire improvvisamente crescere in sé il deserto nel quale, all'altra

estremità [...], balena un linguaggio senza l'assegnazione di un soggetto, una legge senza Dio, un pronome personale senza personaggio, un volto senza espressione e senza occhi, un altro che è il medesimo» (cfr. M. Foucault, *Il pensiero del di fuori*, op. cit., p. 128).

[22] Cfr. K. Marx, *Frammento sulle macchine*, in Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, trad. it. di E. Grillo, Firenze, La Nuova Italia, 1969, vol. 2, pp. 387-411. Sul *General Intellect* e la crisi politica in seno alla modernità si veda anche P. Virno, *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee* [2002], Roma, DeriveApprodi, 2014, IV ed.

[23] S. Timpanaro, *Dialogo sul materialismo [1991]*, in Id., *Il Verde e il Rosso. Scritti militanti, 1966-2000*, a cura di L. Cortesi, Roma, Odradek, 2001, p. 213.

[24] In questo contesto – aggiungeva l'intellettuale parigino morto suicida nel 1994 – ogni critica diventa impossibile. Lo spettacolare integrato non vuole essere criticato e, d'altronde, gli individui vengono educati sin dalla nascita per evitare che questo accada; cfr. G. Debord, *Commentari sulla società dello spettacolo*, op. cit.

AUTONOMIA È RACCONTO



La frequentazione dei racconti da parte dei bambini inizia prestissimo nella vita e non tende a diminuire a mano a mano che crescono: è questo l'assunto quasi ovvio dal quale prende le mosse la notissima riflessione di Jerome Bruner, dal suo *La mente a più dimensioni* [1986] (trad. di R. Rini, Roma-Bari, Laterza, 2013) fino a *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita* [2002] (trad. di M. Carpitella, Roma-Bari, Laterza, 2006) ed è da quest'ultimo che trarremo tutti i riferimenti al pensiero dello psicologo statunitense scomparso nel 2016.

La forma del racconto, sin dalle primissime fasi della nostra esistenza, sarebbe uno stampo che impone la sua forma alla realtà e sarebbe in grado di modellare intimamente l'esperienza quotidiana: da un lato, «contraddistingue il genere umano tanto quanto la posizione eretta o il pollice opponibile» (p. 97), dall'altro, «offre mondi alternativi che gettano nuova luce sul mondo reale» (p. 11). Mediante la letteratura di immaginazione, continua Bruner, si ha la tentazione di riesaminare l'ovvio e,

in ragione di ciò, grande sarebbe la sua carica sovversiva, prima ancora che pedagogica. Pur prendendo le mosse dal familiare è nel regno del possibile che la finzione letteraria si addentra, coniugando la realtà dall'indicativo al congiuntivo, trasformando il consolidato in possibile, ma soprattutto esteriorizzando l'interiorità. Il racconto, allora, è uno strumento per trovare i problemi, più che per risolverli. Oltre a modellare il mondo, la narrazione plasma «anche le menti che tentano di dargli i suoi significati» (p. 31), in un dualismo incessante che è alla base della costruzione del Sé.

La creazione del Sé è, dunque, un'arte narrativa che avviene tanto dall'interno quanto dall'esterno: il Sé è anche l'Altro, spiega Bruner, giurando che la questione dell'identità, che ha carattere profondamente relazionale, si giochi su un equilibrio che la narrazione creatrice deve trovare tra autonomia e relazione col mondo delle altre persone: in una parola, impegno. Ovviamente qui si sta parlando di quella funzione pericolosa della narrativa che crea mondi possibili, estrapolandoli dal mondo che

conosciamo, e che si pone in netto contrasto col puro intrattenimento. Non è forse proprio nel discutere se il mondo e la vita debbano essere come sono che risiede il germe della sovversione? La risposta di Bruner è risolutamente affermativa, a patto che si riesca a vincere il reciproco isolamento di narrativa e fattualità. La sensibilità per la lotta, o se si preferisce la controsoggettività, consiste nell'alleanza tra la definizione del mondo paradigmatico (o logico-scientifico) e, un po' a sorpresa, le oscure minacce di quello narrativo. L'impegno, declinato in questo modo, non ha la postura sciattamente *engagée*, positiva, superficiale e in un certo qual modo formalmente orientata sulla cronaca, di chi vuole guarire le persone o provare a riparare il mondo, cercando un adattamento; bensì, detiene quel carico di dubbio e di ambivalenza che gli consente di agire soggettivamente nelle mille contraddizioni della realtà capitalistica di oggi.

PSICANALISI E MILITANZA



È appena uscito per i tipi di DeriveApprodi un lavoro, sintetico ma accattivante, che propone alcune considerazioni non secondarie intorno al rapporto tra psicoanalisi e militanza (C. Cavallari, *Pensare l'abisso. Jacques Lacan e la sovversione del soggetto*, Roma, DeriveApprodi, 2021). A scriverlo è stato Claudio Cavallari, già autore di un buon libro sulla produzione discorsiva del soggetto a partire da Foucault e Lacan (Id., *Foucault con Lacan*, Giulianova, Galaad, 2019, in una certa continuità con M. Bonazzi, *Lacan e le politiche dell'inconscio. Clinica dell'immaginario contemporaneo*, Milano, Mimesis, 2012). La sfida, accolta all'interno della bella collana di formazione politica intitolata *Input* e diretta da Gigi Roggero, non è di poco conto, ma riteniamo che possa considerarsi vinta, anche in ragione della sensibilità e della chiarezza con le quali lo studioso si accosta a un rapporto tutt'altro che scontato e, di certo, destinato a lasciare diversi interrogativi, ma anche qualche risposta.

Prendendone in considerazione alcune, ci si accorge, alla fine, che chiedersi se esista una disposizione psicoanalitica alla rivoluzione sia, già di per sé, una buona cosa.

Anche Lacan, come seguendo un percorso differente aveva fatto Debord, individua nel concetto di deriva un orizzonte, una possibilità, una messa alla prova, un'apertura all'aleatorietà del dire situata al limite del simbolico che, poi, è là dove si colloca il reale. In contrapposizione al discorso del capitalista, bisogna aprire questa faglia di insignificabilità (dove gorgoglia l'insignificanza) che consente di permanere in una dimensione di progressiva presa di coscienza che, però, non perviene mai a una verità ultima, piena. Lo spazio politico sarebbe in questa assoluta contingenza del soggetto, nella relazione del soggetto col suo continuo accadere. Infatti, l'inconscio stesso non è qualcosa di interno; piuttosto, è qualcosa di esterno che sta all'interno (*extimité* per Lacan), qualcosa in atto che si fa adesso, in quel presente che

racchiude il senso della sua rimozione.

L'inconscio ha, dunque, a che fare con l'Altro in un rapporto di assoggettamento. Questo Altro è esteriorità, causa, ferita. L'Altro, cioè, è il modo di articolazione del linguaggio ed è soggetto a variazioni che vanno interrogate, analizzate. Per il discorso del capitalista ci deve essere godimento ma, se non godi, la colpa non è che tua, perché non può esserci colpa in una condizione che offre così tante possibilità di godere. Il soggetto, «incastrato nel fantasma di una libertà di godere senza limitazioni, si trova alla fine dei conti a sussistere come un mero e insignificante supporto del godimento dell'Altro» (p. 44). Allora, per fronteggiare il discorso del capitalista si ha bisogno di una traccia, di un sintomo che intimamente dia la sveglia, di una tensione, di un godimento che non può essere contabilizzato, commercializzato, ma che c'è, che sia intimamente nostro.

Insistere sull'impossibile, su una mancanza, su uno spazio che consenta un godere in comune con gli altri è una traccia che può rivelarsi degna di essere seguita. Per far ciò, è fondamentale alleggerire il potere che l'Altro ha su di noi. Quando il sintomo tende ad alleggerirsi, si apre la contingenza, lo schermo al quale noi siamo assoggettati. Cosa si può fare una volta che si è di fronte a questa apertura? Il desiderio si smarrisce, ma si schiude al potenziale dell'atto individuale e collettivo a un tempo, di un atto che, anzi, è possibile solo nella misura in cui è collettivo: «l'uscita dal discorso capitalistico – dice, infatti, Lacan – non costituirà un progresso se riguarderà solo alcuni» (p. 92). Bisogna essere fedeli, e non cedere, al proprio desiderio. Questo è, di fatto, un desiderio di desiderio, un aprirsi a quel luogo in cui riappropriarsi del godimento, ricrearlo: è questo il luogo della trasformatività, della critica, della militanza, dell'autonomia e, a un tempo, dell'impegno. Se si rinuncia a far abitare la propria vita da quella forza, si permane nella nevrosi, nell'egocrazia, nel narcisismo. Mettere a nudo la compiacenza al discorso del padrone, ossia l'inganno del godimento, è un atto di militanza fondamentale che consente di andare al di là della mistificazione capitalistica che ci induce a insistere sul governo del nostro desiderio.

All'interno dell'imbroglia capitalistica da che cosa è mosso il soggetto? Ovviamente dall'oggetto, dalla merce spendibile e da spostare velocemente da una parte all'altra che fa del soggetto, a sua volta, un oggetto. Per sottrarre il soggetto a questa performatività (non c'è guarigione perché, come detto, non c'è una verità ultima; insomma, non è capendo che si guarisce) è necessaria una spinta dinamica, dissipatoria che, mediante l'infinita deriva dell'analisi del sintomo e quindi della sofferenza che rivela il soggetto (ossia della pressante domanda di soggettivazione che scorre in esso), rigetti il limite imposto al godimento, il circolo vizioso allestito intorno al godimento segmentato e accumulato proprio del capitale. La forza esercitata dal desiderio di sapere può essere rivoluzionaria? Cavallari, sulla scorta di Lacan, risponde di sì, «a patto che urti uno scoglio, un punto cieco di indefinizione capace di far[la] mulinare senza battute d'arresto, e a patto che in questo riconosca la sua vocazione come comune» (p. 27). L'incompiutezza del processo di risoggettivazione diventa così potenza e guarda avanti, svincolando il desiderio dalle brame dell'oggetto-merce, ossia sottraendo la vita dall'essere al servizio dei beni, vera e propria aberrazione etica. In questo sapere è necessario farvi entrare l'altro (che, come detto, al pari del soggetto è radicalmente incompleto), evitando di farne un uso edonistico e privato.

IL SENSO DEI LUOGHI



In una nostra recente analisi sulla *Società dello spettacolo* di Debord ponevamo la necessità di sabotare la *micidiale macchina di verità e di tempo* costruita dal *potere spettacolare integrato*. In particolare evidenziavamo l'urgenza di un corpo rivoluzionario espressione di una risoggettivazione dentro i luoghi della comunità.

I soggetti della comunità – intesi nella loro eterogeneità sociale e di classe e dunque non come categoria sociologica omogenea – sono permanentemente assoggettati, seppur in diversa misura, a forme e dispositivi di potere che hanno come obiettivo la costruzione di un modello con aspirazioni maggioritarie di comportamenti, di valori, di forme di vita e di senso.

L'esposizione a questi dispositivi ha permesso una progressiva omogeneizzazione e standardizzazione dei comportamenti sociali, degli stili di vita oltre ad aver prodotto un moto disgregativo il cui risultato è stato la centralità (apparente) dell'individuo isolato. Non più dunque l'autonomia dell'individuo

dentro una dinamica comunitaria o di società ma, paradossalmente, l'isolamento come forma permanente delle relazioni sociali.

Nel passare dalle *società disciplinari* alle *società del controllo*, afferma Deleuze, non si ha più a che fare con la coppia *massa-individuo*, per cui i dispositivi del potere producono simultaneamente effetti massificanti e individualizzanti, ma ci troviamo di fronte a dispositivi che attivano un progressivo impoverimento della soggettività: «gli individui sono diventati dei “dividuali”, e le masse dei “campioni”, dei “dati”, dei mercati o delle banche»[1].

Max Weber afferma che una *relazione sociale* diventa comunità se «poggia su una comune appartenenza soggettivamente sentita (affettiva o tradizionale) degli individui che ad essa partecipano»[2]. Il concetto weberiano di comunità non è fondato su un generico valore di condivisione ma viene incardinato attraverso un senso di appartenenza definito attraverso la coscienza dell'individuo e dove le relazioni sociali diventano comunità

se e nella misura in cui la disposizione dell'agire sociale poggia su una comune appartenenza soggettivamente sentita dagli individui che a essa partecipano.

La comunità dunque possiamo immaginarla come un coagulo di *attori sociali* weberiani che soggettivamente ne percepiscono l'appartenenza e che attraverso la personale predisposizione all'agire «condividono aspetti significativi della propria esistenza e che, per questa ragione, sono in un rapporto di interdipendenza, possono sviluppare un senso di appartenenza e possono intrattenere tra loro relazioni fiduciarie. Diversi soggetti, quindi, possono essere considerati una comunità perché condividono ad esempio, uno o diversi aspetti quali il territorio, il tetto, le radici, la storia, un progetto, la razza, la religione, la cultura, i valori, la lingua, le risorse, i problemi, i bisogni, l'organizzazione sociale, gli hobbies, i nemici»[3].

Nell'analizzare il concetto di comunità però, Max Weber pone l'accento su un ulteriore aspetto che la caratterizza e cioè il forte legame che intercorre con il *fatto economico*: «anche un agire comunitario che non rappresenti né le comunità economiche né le comunità econome può però nella sua genesi, nella sua durata, nella modalità della sua struttura e del suo svolgimento, essere determinato da cause economiche, che risalgono cioè al fatto economico, e in questa misura è economicamente determinato»[4].

L'integrazione degli individui nel sistema comunitario ha come elemento fondante la soddisfazione dei bisogni intesa come possibilità concreta che gli individui trovino all'interno della propria comunità, in ragione di un certo qual senso di appartenenza. La consapevolezza di poter soddisfare i bisogni materiali e immateriali all'interno della comunità agisce da catalizzatore della coesione sociale nella misura in cui i membri acquisiscono uno status all'interno del gruppo in funzione di competenze e capacità, da una parte, e dal vedersi assicurata la soddisfazione dei propri bisogni, dall'altra. Quando la soddisfazione dei bisogni individuali passa anche attraverso la soddisfazione di quelli collettivi, avviene un ulteriore passaggio consolidante: si rafforza il senso dell'appartenenza perché il processo solidaristico è fondato sul riconoscimento

dell'interdipendenza tra i processi individuali e quelli collettivi.

Una centralità da non sottovalutare, quella del soddisfacimento dei propri bisogni che va necessariamente ancorata alle singole condizioni materiali che, in alcuni casi, possono non permetterne la sussistenza dignitosa: lo spopolamento, soprattutto al sud, dei piccoli centri abitati ha quasi sempre una chiara matrice economica e la migrazione che ne consegue diventa motore disgregante della comunità.

Ad ogni modo, nell'ottica weberiana di comunità, i singoli, gli *individui* dunque, assumono una centralità fondamentale, poiché da essi è pretesa la massima partecipazione alla vita comunitaria. Sintetizzando potremmo dire che senza attori sociali e partecipazione non è data comunità. Partecipazione che va assunta come processo e non come evento puntuale e occasionale. Non si tratta del risultato di un'azione che può essere definita una volta per tutte, dunque immutabile nel tempo, ma piuttosto va intesa come un meccanismo dell'agire collettivo in divenire, soggetto all'influenza costante non soltanto di variabili sociali, economiche e ambientali interne, ma anche esterne ed estranee alle logiche della comunità.

I processi attraverso i quali gli individui si identificano in una comunità ne costituiscono il senso stesso attraverso la «percezione di similarità con altri, una riconosciuta interdipendenza, una disponibilità a mantenere tale interdipendenza offrendo o facendo per altri ciò che ci si aspetta da loro, la sensazione di appartenere a una struttura pienamente stabile e affidabile»[5].

Ci stiamo addentrando su un piano complesso e per molti aspetti ambivalente, che è quello delle componenti psicologiche del senso di comunità: il senso del confine che favorisce i processi di identificazione attraverso la definizione di chi fa parte e di chi è escluso dalla comunità; un sistema di simboli ampiamente condiviso che consolida i confini rispetto all'esterno e rafforza la coesione interna della comunità; il senso di sicurezza emotiva e materiale indotto da legami significativi con le persone e con il territorio; l'influenza e il potere, cioè l'apporto – materiale e immateriale – che si dà alla comunità in un rapporto circolare[6].

L'idea di influenza, in particolare, attiene alla possibilità del singolo di partecipare e dare il proprio contributo alla vita della comunità in un rapporto circolare. Questo significa che la comunità che attrae l'individuo a sé sarà poi quella in cui egli avrà la possibilità di esercitare influenza e potere. L'idea di influenza rimanda immediatamente al contributo soggettivo in forme d'azione e di partecipazione collettive, spontanee o organizzate, ma rimanda anche alla possibilità di esercitare un controllo sull'ambiente comunitario intesa come capacità di modificarlo e migliorarlo, ma anche come esercizio negativo degli interessi particolari.

Alcuni fattori importanti nell'identificazione del senso di comunità sono immediatamente riconducibili alla qualità e alla frequenza dei legami sociali, necessari a riconoscere e condividere una storia comune. Questo riconoscersi può esprimere in potenza una capacità collettiva come quella, ad esempio, di affrontare situazioni improvvise e critiche (calamità naturali, crisi economiche, emergenze sanitarie, ecc.) e va intesa come risultante di una moltitudine di eventi che hanno attraversato la comunità e che sono diventati significativi per la collettività stessa, nella misura in cui sono stati condivisi e fatti propri dai singoli individui.

A questa risultante concorrono alcune categorie antropologiche che riportiamo sinteticamente e che, a nostro avviso, meriterebbero una trattazione a sé stante, molte delle quali ampiamente analizzate da Ernesto De Martino: la nascita, la morte, la perdita, il lutto; il significato collettivo al dolore; la festa; la partecipazione ai processi di cura e guarigione; la presenza di una mitologia locale, la religiosità, la produzioni artistica e quella culturale, ecc. Spesso molte di queste categorie vengono idealizzate sia internamente che esternamente alla comunità, ma questo processo di idealizzazione rappresenta, secondo gli *psicologi della Gestalt*, un'espressione di desiderio che ci parla di tutti quei bisogni che rimangono presenti e insoddisfatti, in ciascuno degli individui. La comunità fa leva su un'identità collettiva specifica, sulla condivisione di norme e valori, sulla sfera del mutuo aiuto e della solidarietà diffusa. Elementi che divergono dal modo di stare insieme degli individui nella "società" che fa leva invece sullo spazio di

autonomia di ogni singolo individuo, necessario per emanciparsi dal gruppo.

L'altra faccia della comunità possiamo individuarla nel legame comunitario che può essere soffocante là dove il controllo sociale diventa distruttivo nei confronti di chi viene percepito come un corpo estraneo rispetto al sistema di valori di riferimento dell'enclosure. Di contro, il concetto di società è permeato da relazioni artificiali tra individui e tra questi e le istituzioni.

Rispetto alle identità culturali, che abbiamo visto essere caratterizzante il legame comunitario, Felix Guattari e Gilles Deleuze provano a metterci in guardia rispetto al concetto del "riconoscimento": «I concetti di cultura e di identità culturale sono profondamente reazionari [...] ogni volta che appare un problema di identità o di riconoscimento siamo, come minimo, di fronte a una minaccia di blocco o a una paralisi del processo rivoluzionario»[7]. La lotta dialettica per il riconoscimento delle identità, se non intesa come tattica necessaria dentro un processo di liberazione, rischia di essere integrata e subordinata al comando capitalistico.

La struttura sociale ideale potrebbe essere quella che pone su un piano dialettico le due forme, quella comunitaria e quella della società. Questa dialettica permanente permetterebbe una forma di solidarietà più ampia rispetto a quella identitaria della comunità perché integrerebbe, senza idealizzarli, gli elementi caratterizzanti la comunità stessa, come il riconoscimento, la protezione, il senso di sicurezza e l'accoglienza, con quelli direttamente riconducibili alla sfera della società come, ad esempio, la valorizzazione delle diversità, un maggiore senso di libertà individuale o il diritto di poter scegliere se rimanere, allontanarsi o addirittura prendere le distanze dalla comunità quando lo si ritiene necessario.

Ritorniamo alla necessità, posta all'inizio di questo intervento, di una soggettività rivoluzionaria che si formi nella comunità come luogo di un nuovo *istinto di solidarietà*. Su questo aspetto bisogna porre urgentemente l'attenzione perché oggi sappiamo che «il capitalismo non si accontenta più di un processo di sussunzione reale, non usa più il rapporto di lavoro/sfruttamento come il rapporto fonda-

mentale per governare il mondo, la sua ambizione ormai è molto più alta ed è quella di modificare il nostro corredo genetico, la nostra struttura emotiva, i nostri istinti, il target non è la nostra produttività ma il nostro cervello. Toglierci la libido, per esempio. Quanto degli esseri umani privi di libido, quanto un'umanità dove l'inseminazione è tutta artificiale possa essere funzionale a una produttività del futuro non lo sappiamo, possiamo solo dire che un legame tra le due cose è plausibile. Mi viene in mente questa faccenda della libido se penso a quello che a me pare si possa ancora definire "l'istinto di solidarietà", la componente direi biologica dei movimenti di rivendicazione collettiva. Proprio osservando il lavoro autonomo mi è sembrato di notare che l'assenza di un istinto di solidarietà, di una pulsione alla coalizione – che per esempio la mia generazione ha sempre avuto fortissima – stia veramente scomparendo nella percezione di molte persone, dove l'individualizzazione, cioè il comportamento determinato dalla convinzione che solo la soluzione individuale dei problemi è quella praticabile, sembra essere un modo di essere del tutto naturale, spontaneo, primigenio, mentre il passaggio alla coalizione comporta uno sforzo, una coercizione, quasi fosse una gabbia e non uno strumento di maggior potere e dunque di maggiore libertà. È un fenomeno generazionale, lo si vede a occhio nudo, e poco o nulla ha a che fare con visioni ideologico-politiche, è il prodotto di generazioni sottoposte alla modifica del corredo genetico della specie»[8].

Se i luoghi di costruzione di questo *istinto di solidarietà* (le fabbriche, le scuole e, in generale, i luoghi tradizionali della produzione) entrano in crisi proprio perché non è soltanto attraverso il rapporto *lavoro/sfruttamento* che il capitale *vuole governare il mondo*, allora dove è possibile ripensarlo e ricostruirlo questo nuovo istinto di solidarietà?

Una domanda complessa la cui risposta non può essere univoca proprio in virtù delle ambivalenze contenute nel senso di comunità e società, ma una strada che pensiamo possa essere utile battere è quella di individuare alcuni elementi che caratterizzano la comunità – la solidarietà, il mutuo appoggio, la consapevolezza di sé – il cui recupero, una volta svincolati dagli ingranaggi neo-identitari tanto alla moda anche nelle riflessioni

dell'intelligenza accademica di sinistra, può agire da antidoto agli effetti alienanti del capitale. Interrogarsi, quindi, su come favorirne un nuovo e reale radicamento, come favorire nei singoli e nei gruppi la disponibilità a spendersi per la comunità prospettandone un orizzonte antisistemico, contrapponendo al banale *senso dei luoghi* una potente coscienza comunitaria perché, senza alcun dubbio, sono le soggettività coscienti che abitano i luoghi che possono dar loro un senso.

* * * * *

NOTE

- [1] G. Deleuze, *Poscritto sulle società di controllo* [1990], in Id., *Pourparler*, trad. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2000, p. 237.
- [2] M. Weber, *Economia e società*, vol. I, Edizioni di comunità, Milano 1961, p. 38.
- [3] A. Torti, E.R. Martini, *Fare lavoro di comunità*, Carocci, Roma 2003, p. 13.
- [4] M. Weber, *Economia e società* cit., p. 14.
- [5] S.B. Sarason, *The psychological sense of community: Prospects for a community psychology*, Jossey-Bass Publishers, San Francisco, 1974.
- [6] D.W. McMillan, D.M. Chavis, *Sense of community: a definition and theory*, «Journal of Community Psychology», 1986.
- [7] F. Guattari, G. Deleuze, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996.
- [8] S. Bologna, postfazione a *Capitalismo 4.0. Genealogia della rivoluzione digitale*, Meltemi, Milano 2021, pp. 171-172.

CAPITALISMO, ECOLOGIA E SPETTACOLARE INTEGRATO



Guy Debord nella *Società dello spettacolo*, la sua opera più nota, pubblicata nel 1967 e premonitrice per molti versi della realtà postmoderna, aveva inizialmente spiegato come il potere spettacolare si presentasse in due forme successive e rivali. La forma concentrata si era affermata nei regimi nazisti e stalinisti come controrivoluzione totalitaria che persuadesse i lavoratori a credere che l'ideologia del salvatore della patria fosse l'unica scelta possibile. La forma diffusa, invece, era frutto dello stile di vita consumistico americano e aveva indotto a credere che la libertà risiedesse interamente nella possibilità di scegliere entro la grande varietà di nuove merci.

Circa venti anni dopo, nei *Commentari sulla società dello spettacolo*, Debord è costretto a notare come il potere spettacolare si sia, col passare del tempo, integrato, avendo riassunto le forme precedenti. Questo stadio dello spettacolo ha cinque caratteristiche principali: il continuo rinnovamento

tecnologico, la fusione economico-statale, il segreto generalizzato, il falso indiscutibile e un eterno presente. Non esiste più nulla al di fuori della rappresentazione falsificata della vita che esso propone: «lo spettacolo si è mischiato a ogni realtà irradiandola». In questo nuovo contesto ogni critica risulta inammissibile: «Lo spettacolo integrato non vuole essere criticato, e, d'altronde, gli individui vengono educati per evitare che questo accada». Critica che, sin dagli scritti degli anni Cinquanta dello scrittore e cineasta francese, deve fondarsi sull'investigazione territoriale e sullo studio psicogeografico delle condizioni abituali di vita, al fine di provocare, a quell'altezza soltanto in ambito artistico ma poi anche sull'organizzazione degli ambienti e sul modo antifunzionalista di appropriarsi dello spazio, una sorta di *détournement*, di deriva. Questo concetto raggiungerà la sua piena maturità a partire dalla seconda metà degli anni Cinquanta, contribuendo a partorire un'idea più

ampia di *ecologia* che vada ben oltre la mera concezione statica dell'ambiente naturale e sociale, mirando piuttosto, mediante il suo effetto *spaesante*, a trasformarlo e non certo, come vorrebbero altre accezioni di *spaesamento*, a rievocarlo nostalgicamente. L'ecologia, per il tramite di pratiche psicogeografiche in grado di realizzare nuove possibilità di vita, riesce così a estendere il concetto di alienazione capitalistica anche fuori dall'ambito dei rapporti di produzione, fino a toccare il compimento e il mancato compimento delle relazioni umane.

Per sondare il modo in cui si vive e quanto si è soddisfatti del proprio quotidiano non sono dunque necessari esperti politici, scienziati, artisti o intellettuali che censurano la profondità delle rivendicazioni rappresentandole per frammenti specializzati, alienati, separati per l'appunto dalla vera vita. La separazione tra vita e non-vita si riduce sempre più e ciò induce il potere a dissimulare la malattia e tutte le sue cause e a cercare forme di compromesso con chi non detiene il potere affinché la questione ecologica non si trasformi in questione sociale e, quindi, in rivoluzione.

Da tempo, noi occidentali siamo colonizzati dal degrado spettacolare, non siamo più niente, dice Debord già in uno scritto del 1985, considerando questo stato di sottomissione permanente nel quale non pensiamo neanche più e abbiamo smesso di interrogare e di tentare di migliorare il mondo alla stregua di una malattia incurabile, una strada buia e priva di uscita. Eppure, partendo da una posizione di totale decadimento, quali sono i margini ancora utili per sabotare questa micidiale macchina di verità e di tempo? In assenza di una comunità nella quale possa aver luogo un dibattito sulle verità che si affranchi dalla presenza opprimente del discorso proposto dalle varie forze di dominio, il fronte, se ancora esiste, non può che essersi spostato in quel luogo svuotato ormai di tutto, dove dovrebbe formarsi, ma non lo fa, la soggettività rivoluzionaria.

STRATIFICAZIONE, DECLASSAMENTO E SOGGETTIVITÀ



Il processo di razionalizzazione del capitale è un processo di ristrutturazione permanente del modo di produzione che anticipa o è frutto di profonde trasformazioni sociali.

Come ampiamente analizzato da Guattari e Deleuze, il processo di avanzamento capitale, si traduce in una operazione simultanea di *deteritorializzazione* e *riterritorializzazione*. Ossia un processo di sradicamento e reinnesto di principi valoriali che devono essere cambiati affinché la riproduzione del capitale possa avvenire in maniera organica alla società stessa. Questi processi si sono affacciati diverse volte lungo la storia del capitalismo. Il periodo che va dal 1872 al 1900 fu attraversato da quella che passò alla storia come la “Grande depressione”, la prima crisi economica del mondo moderno a essere denita tale per portata ed estensione temporale. In questa occasione il rapporto solidaristico tra stato e capitale diventa

sempre più forte con il primo che inizia a rivendicare il potere di intervenire nell'organizzazione economica. Nei decenni successivi il ruolo e le funzioni dello Stato saranno affrontate da Lenin in maniera chiara e articolata.[1]

Un elemento che caratterizzò la fuoriuscita dalla depressione – che diventerà elemento permanente anche nelle successive crisi e nei cicli di ristrutturazione capitalista fino ai giorni nostri – è il ruolo della scienza che fu di tipo produttivo, partecipando in maniera permanente alla produzione di valore attraverso le innovazioni tecniche e organizzative. Dal lato della manodopera la deflazione perdurante nel corso di tutto il ventennio di crisi innescò un massiccio ciclo di licenziamenti e di politiche di riduzione salariale e, chiaramente, dei vasti movimenti migratori dalle campagne dilaniate dalla crisi alle città e dalle aree meno sviluppate a quelle economicamente più forti del mondo. L'effetto

combinato della deflazione e del nuovo ciclo produttivo tecnologicamente più complesso produsse un esercito imponente di manodopera dequalificata, emarginata socialmente e politicamente, ma generò anche una manodopera che progressivamente diventerà sempre più una élite operaia coinvolta in maniera organica in un progetto politico riformistico per superare la fase di crisi.

Lungo tutto il xx secolo il sistema capitalistico ha continuato a produrre, da un lato, lavoratori specializzati e sindacalizzati integrati perfettamente nel processo di riforma/ristrutturazione del capitale e, dall'altro, un blocco sempre più consistente composto da lavoratori dequalificati, disoccupati, immigrati non organizzati in sindacati o partiti, non rappresentati dunque nei parlamenti delle democrazie occidentali, privi di cittadinanza. Sostanzialmente dei veri e propri spettri della nascente globalizzazione.

Ne *L'altro movimento operaio*, [2] Karl Heinz Roth per la prima volta prova ad affrontare, da un punto di vista di classe e non riformista e lungo un arco temporale che va dal 1880 alla prima metà degli anni '70 del Novecento, la storia dell'operaio massa dequalificato e non organizzato in Germania la cui composizione riguardava perlopiù immigrati italiani, turchi e provenienti dall'Europa orientale. Il quadro che risulta è quello di un ciclo di ripetute ribellioni (e di brutali repressioni) senza però nessuna reale conquista da parte di questi lavoratori.

In Italia la traiettoria dell'operaio massa (e in seguito anche quella dell'operaio sociale) assume una sua originalità e l'esperienza dell'operaismo italiano degli anni Sessanta e Settanta segna un cambio di paradigma culturale, di approccio metodologico e di visione sistemica. Ma la risposta del capitale alle discontinuità, ai salti e alle rotture operaie rispetto allo schema economico riformistico non si farà attendere. I processi di ristrutturazione capitalistica avviati negli anni Settanta saranno caratterizzati da un progressivo piano di delocalizzazione produttiva (prima su scala territoriale e poi internazionale) proprio là dove i costi di produzione, ivi compreso il costo della manodopera, risultavano sensibilmente più bassi. Negli anni si è costituita una vera e propria branca di studi sull'ottimizzazione dei processi di delocalizzazione e sulla strutturazione del vantaggio competitivo,

un processo che ha evidenziato un dato cruciale, ossia la mobilità del capitale rispetto a quella del lavoro. L'uno libero di circolare senza confini e barriere, l'altro costretto e confinato in aree geografiche ben determinate da confini, trattati, leggi e contumelie ideologiche. Questa differenza ha generato squilibri economici sui quali sono state tarate le scelte produttive e la relativa delocalizzazione di interi comparti industriali.

L'intento non dichiarato è stato chiaramente anche quello di disarticolare il potere operaio dove era più forte, nelle fabbriche occidentali appunto. Anche qui l'uso capitalistico della scienza e della tecnologia produrrà ulteriori segmentazioni (e conseguente alienazione) in seno alla classe operaia.

Procedendo per grossi salti temporali, arrivando all'età contemporanea, l'introduzione di sistemi di controllo digitale nella produzione, la robotizzazione e l'intelligenza artificiale uniti al sopravvento del capitale finanziario su quello industriale, hanno comportato quella che Mario Tronti chiama *virtualizzazione della produzione, cioè la sottrazione e la soppressione, dentro quest'ultima, di una quota crescente di fattore umano, compimento dell'alienazione, che dall'operaio di fabbrica è passata al lavoratore dipendente e al lavoratore autonomo di prima e seconda generazione, e di qui al cittadino elettore, e dunque al popolo sovrano, che si è ritrovato a essere, appunto, «la gente»*. [3]

Appare dunque una costante del capitale quella di produrre stratificazioni sociali e disarticolazioni nelle due grandi classi: *A mio parere la teoria "dicotomica" delle classi nel sistema capitalistico non si contrappone neppure alla teoria della stratificazione sociale, ma la comprende al proprio interno come suo momento subalterno, importante e oggi ancora insopprimibile. La stratificazione sociale è ancora indispensabile alla classe capitalistica proprio per l'acutezza eccezionale che ha raggiunto la lotta fra le due classi strategiche. E chi governa la società si preoccupa molto di riprodurla e di rinnovarla e di far funzionare la stratificazione sociale come difesa contro la forza d'attacco della classe operaia e contro la sua forte pressione ricompositiva e sempre unificante. Esiste la stratificazione sociale proprio perché esiste la lotta fra le due grandi classi storiche del sistema capitalistico*. [4]

Un livello di stratificazione che riguarda anche chi occupa la parte intermedia della piramide, il cosiddetto ceto medio: *la composizione lavorativa o professionale di questo ceto di mezzo e dei suoi strati componenti è andata modificandosi continuamente nella storia del passaggio dalla società borghese alla società capitalistica, e cambierà ancora.*[5]

Il ruolo storico di “mediazione” che svolge il ceto medio è un ruolo di stabilizzazione e subalternità non statica al capitale. La posizione “mediana” funge da sbarramento tra gli interessi del capitale e la potenza della classe operaia in lotta: *A me l'aggettivo “medio” piace perché è associato al verbo “mediare”, che come tutti sanno è il verbo fondamentale del “parlare politico”. Infatti gli strati intermedi della gerarchia sociale non si limitano a starsene tranquilli nella posizione mediana, ma “mediano”; e quasi sempre anche “stabilizzano”, e fanno da diga protettiva al blocco capitalistico contro la solida forza d'attacco della classe operaia. Ed è stato storicamente questo, e in tutto il mondo, il modo in cui il ceto medio ha funzionato, in grande prevalenza, e ne spiega quasi sempre resistenza, e il fatto che sia stato spesso imbottito di lavoro improduttivo. Ma la storia cambia. La mia tesi è che nei momenti di forte tensione sociale il “ceto medio” può anche sentire l'attrazione dell'ascesa politica della classe operaia nella fase ascendente del suo ciclo di lotte, e allora si polarizza all'interno. [...] Il “ceto medio” si è polarizzato e una parte consistente si è spostata verso il blocco politico della classe operaia, e vi è rimasta. E la conseguenza molto importante è che la stabilizzazione si è ridotta moltissimo, la diga si è ridotta e tiene pochissimo e anche la mediazione è in forte difficoltà. Tuttora. E proprio per questo parliamo di “ceto medio in crisi di mediazione”. [...] Ma la polarizzazione sembra funzionare con forza maggiore proprio fra i nuovi strati intermedi portandone una quota ancora maggiore verso il blocco della classe operaia: come suoi alleati, ma anche come sue parti integranti e “forze motrici” della sua ricomposizione.*[6]

C'è a questo punto da precisare un passaggio fondamentale: la polarizzazione verso il basso e la debolezza della funzione di mediazione – dentro la crisi del ceto medio a cui fa riferimento Romano

Alquati – è una crisi prodotta dalla fase espansiva delle lotte autonome della classe operaia. Oggi appare evidente che la crisi di ceto medio che stiamo osservando – proprio perché in assenza di lotta di classe – è una crisi prodotta dal nuovo ciclo di ristrutturazione capitalistica e non più dall'indebolimento del ruolo di tenuta e di stabilizzazione delle lotte. Più che un'attrazione verso *il blocco della classe operaia* intesa come alleanza con funzione ricompositiva, oggi si intravedono, seppur mantenendo sempre un'ambivalenza di fondo sulla quale ragionare, una *de-cetomediazione*, intesa come processo di progressiva frantumazione del patto sociale che in precedenza aveva prodotto integrazione e stabilità politica. Una frantumazione che avviene dall'alto attraverso una serie di dispositivi come la svalutazione dei titoli di studio, la finanziarizzazione della proprietà e del risparmio e l'erosione del welfare che apre quindi a una serie di incertezze rispetto alla collocazione socio-politica di ciascuno. Dispositivi garantiti dal ruolo dello Stato che, in passato, hanno funzionato come ascensore sociale oggi garantita solo per la classe agiata che si colloca sopra la linea mediana del ceto medio. Da qui, la rottura del patto di fiducia con le istituzioni e la comparsa – destabilizzante per il ceto medio ora declassato – di un filtro selettivo più o meno invisibile che delimita quello che il sociologo francese Pierre Bourdieu definisce il «campo del possibile», ossia quel campo “caro” al proletariato e sottoproletariato che delimita quotidianamente quello che una persona si può o non si può attendere dalla propria vita. Dunque, una percezione dei segmenti privilegiati come sempre più distanti, lontani e probabilmente nemici, un blocco sociale “aspirazionale” che, continuando a desiderare modi di vita e forme di esistenza che non può più assimilare, matura un proprio modo di essere e un proprio tratto caratterizzante. Lo scontro tra “classe aspirata” e “classe percepita” (e visuta), potrebbe generare una *nevrosi di classe*[7] ma vissuta al contrario: non più dal basso verso l'alto, in quanto difficoltà della scalata sociale per le classi subalterne (operai e contadini in primis), ma come una sorta di crisi di identità sociale che colpisce quanti hanno fatto o stanno facendo l'esperienza di scendere nell'inferno del proletariato. Un processo che ha una sua forma di ambivalenza. Le forme di questa ambivalenza possono

assumere o la dimensione alquadiana di forza motrice ricompositiva oppure la conflittualità per il riconoscimento sociale, per il possesso – magari anche in forma predatoria – dei simboli e dei beni del successo e del lusso perduti e nuovamente aspirati.

Qui ci poniamo alcune domande. Questi mutamenti potrebbero invece essere interpretati come la necessità del capitalismo di riprodurre e riposizionare – magari prima riqualificandolo – il ceto medio stabilizzatore? E questo ha una qualche forma di utilità per il capitale, in assenza di lotte? La polarizzazione in atto pare indicarci una via intermedia e cioè il declassamento (permanente?) di una fetta consistente del ceto medio e l'innalzamento elitario della linea mediana della piramide per la restante parte. Come se al capitale non necessitassero più tutti i soggetti che hanno composto, fino a pochi anni fa, il blocco mediano. D'altronde, la "classe percepita" oggi dal ceto medio nostrano guarda costantemente verso il basso: *Il quadro di infragilimento della nostra società è marcato non solo dalle crescenti difficoltà economiche, ma anche da un consistente processo di polarizzazione sociale. Ne sono un esempio diversi indicatori: il 37 per cento degli italiani non è in grado di fare fronte a una spesa imprevista (una quota che nei ceti popolari sale al 63 per cento); il 16 per cento ha difficoltà a pagare le bollette (una quota che al sud sale al 20 per cento e nei ceti popolari vola al 40 per cento); l'8 per cento ha difficoltà a fare acquisti alimentari (un dato che nei ceti popolari lievita al 20 per cento).*[8]

Abbiamo già osservato, seppur in maniera semplificata e per salti temporali grossolani, come il capitale decompone, stratifica e atomizza costantemente anche il proletariato fino a produrre un esercito imponente di manodopera dequalificata e una disoccupazione di massa. Oggi, dunque, la classica tradizionale ristrutturazione tecnica del lavoro assume i caratteri di distruzione sociale del lavoro. Così la tendenza storica del capitale al risparmio di lavoro, dove il general intellect ha dato nel passato il meglio di sé, punta ora, e ci riesce bene, non più a sostituire ma sopprimere lavoro. Non c'è solo passaggio di lavoro dall'uomo alla macchina, o al sistema delle macchine sempre più sofisticato, c'è contemporaneamente passaggio

dal lavoro a non-lavoro. Di qui, i due caratteri socialmente vistosi della fase: uno, la disoccupazione di massa non è più un aspetto congiunturale del ciclo capitalistico, riassorbibili successivamente al suo interno, è un fatto strutturale, invece che di breve-medio periodo, di lunga durata; due, la formalizzazione/virtualizzazione dell'attività umana, coglie tutte le categorie viventi del sistema, mercato e consumo, ma anche lavoro e produzione. Dalle trasformazioni tecnologiche del processo lavorativo sono di nuovo partite tutte le tendenze alla smaterializzazione che hanno colpito prodotti e produttori.[9]

Appare inutile stilare l'elenco dei moderni lavoratori dequalificati: dai riders agli operatori di call centers, dagli operai della logistica al bracciantato in agricoltura, la dequalificazione è un dispositivo del capitale che investe tutta la forza lavoro mercificata necessaria alla valorizzazione del capitale.

In virtù di queste considerazioni, ci chiediamo se e in che misura sia possibile inserire nel quadro del declassamento del ceto medio tutto ciò che si è mosso negli ultimi anni a cominciare dai "forconi" passando per i "gilet jaunes" per giungere alle ultimissime proteste italiane promosse dal mondo della ristorazione, dello spettacolo e del lavoro autonomo.

Dunque, la dequalificazione del lavoro operaio può avere punti di contatto con i ceti medi declassati? Le lotte dei riders e della logistica hanno elementi di critica sistemica sovrapponibili a quelli degli operatori dello spettacolo o della ristorazione?

Venute meno le forme concentrate del rapporto sociale, cioè la concentrazione complessiva omogenea sia del capitale che della forza-lavoro, necessaria a garantire la potenza duale tra i due antagonismi, può avere una prospettiva focalizzare l'attenzione sul lavoro autonomo (di seconda e terza generazione)? Se formalmente (anche se non sempre sostanzialmente) nel cosiddetto lavoro autonomo padrone e lavoratore sono condensati in un'unica figura, non viene meno la forma dualistica dell'antagonismo?

Anche qui in fin dei conti si tratta di esplorare i mondi meno conosciuti per capire se dietro le ambivalenti parole d'ordine si nascondono le possibilità alquadiane di *trasformare le soggettività auto-*

nome in soggettività politiche sempre con la capacità e la lucidità di vedere, in un dato momento della storia della “composizione di classe”, quale tra le sue “forze motrici”, ovvero tra le sue parti traenti nella lotta anticapitalistica, ha un ruolo d'avanguardia nei confronti dell'intero movimento e in che modo riesce a farlo e con quali risultati e quale ne è la portata politica: quale tra le forze motrici è egemone e guida l'intero movimento di lotte del proletariato, è qual è il rapporto di questa egemonia con la composizione di classe in quel dato momento storico.[10]

Ritorna dunque la centralità politica dell'organizzazione di classe. E qui bisogna oggi capire come posizionarsi rispetto alla sviluppo e all'accelerazione impressa dalla modernità. Per alcuni l'orizzonte strategico è quello “accelerazionista” dove una sinistra moderna prova a recuperare, con uno slancio prometeico, una centralità dentro un mondo nuovo, complesso e tecnologicamente avanzato. Andare avanti comunque perché la modernità produrrà inevitabilmente nuove forme di contraddizioni che produrranno “moltitudini” potenzialmente antagoniste.

Abbiamo però potuto verificare che questa nuove forme moltitudinarie del conflitto che si sono affacciate nella storia del terzo millennio, hanno prodotto antagonismi effimeri, lotte che si sono vaporizzate nel giro di poche settimane. Puntualmente manca il tempo per individuare le strade necessarie affinché le soggettività autonome possano mutare in soggettività politiche: *bisogna trattenere e non lasciar scorre il fiume della storia. Bisogna rallentare l'accelerazione della modernità. Perché questo tempo più lento permette di ricomporre le nostre forze. Assumere come nostro il «frattempo»: solo lì puoi riscoprire le tue forze, ritrovare le soggettività alternative e comporle in forma organizzata, storicamente nuove.*[11]

Una critica della modernità come *critica di parte* che ci svincoli da una prospettiva di modernizzazione subalterna che ha caratterizzato le esperienze socialiste del Novecento. La rivoluzione, dunque, non più come “locomotiva della storia”[12] che viaggia inesorabilmente nella direzione del progresso ma come un “freno di emergenza”[13] a cui fare ricorso per interrompere la corsa della storia.

NOTE

[1] V.I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, Roma, Samonà e Savelli, 1972.

[2] K.H. Roth, *L'altro movimento operaio*, Roma, Feltrinelli, 1976.

[3] M. Tronti, *Noi Operaisti*, Roma, DeriveApprodi, 2009, p. 121.

[4] R. Alquati, *Università di ceto medio e proletariato intellettuale*, Torino, Stampatori, 1978, p. 75.

[5] Ivi, p. 76.

[6] Ivi, p. 77.

[7] V. de Gaulejac, *La Névrose de classe. Trajectoire sociale et conflits d'identité*, Paris, Hommes et Groupe, 1987.

[8] E. Risso, *La pandemia sta decimando il ceto medio italiano*, “Domani”, 18 aprile 2021, p. 6.

[9] M. Tronti, *Noi Operaisti*, Roma, DeriveApprodi, 2009, p. 117, 118.

[10] R. Alquati, *Università di ceto medio e proletariato intellettuale* cit., p. 81.

[11] M. Tronti, *Noi Operaisti*, Roma, DeriveApprodi, 2009, p. 111, 112.

[12] K. Marx, *La lotta di classe in Francia*, Roma, Editori Riuniti, 1992.

[13] M. Löwy (a cura di), *La rivoluzione è il freno di emergenza. Saggi su Walter Benjamin*, Verona, Ombre Corte, 2020, p. 125.

MECCANICA DELLA MILITANZA*



Si sono spesso individuate due esigenze fondamentali della militanza: da una parte, la controformazione, incentrata su un piano collettivo di ricerca e conricerca, intesa come momento metodologico di analisi nella contraddizione, come relazione in atto, inchiesta attiva che consiste nel riprodursi della conflittualità ingenerata dalla relazione asimmetrica tra soggetto e oggetto della ricerca e, nel caso del lavoro, distorta dall'estrazione di plusvalore; dall'altra, la controsoggettivazione, concepita come processo di incarnazione concreta del conflitto.

Sono obiettivi da perseguire attraverso l'osservazione analitica, prima ancora che per mezzo della creatività, ossia della centralità del soggetto nel decidere e scegliere.[1] Nello specifico, è dall'inventività delle lotte che bisogna apprendere, acquisire coscienza della propria vulnerabilità, della propria materialità, della propria inclusione: inventività che riesca ad arrivare prima dell'esperto

e della macchina tecnica, tratteggiando autonomamente uno scenario che vada oltre l'immaginario indolente e automatico imposto dal capitale, oltre la gestione tecnicizzata e siliconizzata dell'esistente.[2] Gestione che invece, dentro ciascuno di noi, compone pazientemente e inesorabilmente la macchina: una supermacchina, in verità, tanto supercorpo quanto super lo, quindi sbagliata, perché statica e artificiale, perché consente di fare un passo e poi di rifarlo, senza permettere di guardare dentro se stessi, senza cercare di capire meglio.

L'inventività del conflitto o, ma è la medesima cosa, quella del comportamento, è essa stessa politica, non tecnica, perché solo in questo caso si traduce in forza viva di trasformazione capace, con il pensiero e l'analisi, di andare oltre l'ineluttabilità della linea di sviluppo indicata dal capitale e dalle istituzioni esistenti.

Non ricercare, dunque, un'alternativa più umana al sistema di riproduzione capitalista, ma andare oltre, assumendo una posizione di totale incompatibilità rispetto all'accettazione del conflitto capitale-lavoro.

Inventività da militante che prevede che si metta interamente in gioco la propria vita, in modo da agire quotidianamente la tensione conflittuale. Il militante, è il caso di ribadirlo, non è un volontario, né un attivista adoperato a chiunque o operante per chiunque, come se non avesse un pensiero, ma solo mani e bocca, altoparlante e striscione: è un soggetto divisivo, disincantato, che prende posizione e costringe a schierarsi. Senza costanza e una dura assunzione di responsabilità, il militante, non solo cessa di essere tale, ma è facilmente relegato a un ruolo contemplativo, astratto, quasi astorico, divenendo mera intelligenza che si muove nello spazio inerte imposto dallo sfruttamento e dalla strumentalizzazione, pervaso dal gran desiderio mortale, già nel 1965 lo diceva Paolo Volponi nella *Macchina mondiale*, di lasciare tutto come è e di ammalarsi, poi, per la sorte che gli è capitata, magari lamentandosi come un cane che abbaia fuori dalla chiesa.[3]

E invece la sua affermazione presuppone una paziente organizzazione, talvolta anche incerta e contraddittoria ma comunque viva, di soggettivazione e autonomia, superando il limite imposto dalla macchina capitalistica che prevede l'adorazione di se stesso e della macchina e, perciò, l'avvilimento e la perdita della coscienza. Da élite o avanguardia di pensiero bisognerebbe farsi piuttosto soggetto che analizza la prassi della contraddizione per individuare una prassi di rottura con la contraddizione.

Senza lotta non c'è autonomia. Senza trasformazione collettiva della soggettività non c'è autonomia. Senza formazione non c'è autonomia. D'altro canto, autonomia non è aderenza strumentale alla vertenza, capitalizzazione o, ancora peggio, sindacalizzazione della vertenza. Essa non passa dalla rivendicazione dell'ovvio e, in quanto prassi militante in essere, non può giacere nell'individuazione di un modo alternativo di restare nel ciclo di riproduzione capitalista. Alla semplificazione e alle scorciatoie strumentali l'autonomia oppone la complessità, il sapere autenticato dalla pratica nel-

le contraddizioni, il sapere che si produce nelle lotte, il disagio della civiltà che, con Freud, paventando una comunione più intima dell'io con l'ambiente, risponde all'avvizzito discorso del capitalista e al suo corteo di permissività.[4] Senza autonomia l'operaio sociale resta semplice attore dell'innovazione, interamente sussunto, dunque agito nell'impresa e industrializzato nella fabbrica totale, incluso come soggettività media, vale a dire stemperata, dal processo di sussunzione capitalista. Si tratta di un processo continuo di sradicamento della soggettività e di reimpianto della coscienza mediata, assoggettata e normalizzata.

Eppure, anche in questo periodo di forte crisi, l'antagonismo, che non sprofonda nel godimento autocelebrativo e autoassolutivo, quell'antagonismo che non cede alla frustrazione dell'improduttività delle lotte, quindi in grado quantomeno di delineare le mura della prigione nella quale viviamo, continua a esistere. Magari come potenzialità, soltanto come spettro, comunque dotato della capacità di interrompere e rovesciare se stesso e le cose che ha intorno, di superare la continuità capitalistica ornamentale e stregonesca, il suo sonno e la sua smemoratezza.

Il progetto di risoggettivizzazione del singolo e di ricomposizione politica del corpo sociale può nascere in qualsiasi momento (persino oggi, sì), allorché si produca uno scarto nella rappresentazione del sistema capitalistico. Per quanto non sia facile andare al di là della sua capacità di resistenza, davvero basterebbe questo semplice "resto" non contabilizzato, fatto di essere come presenza-a-sé e, nella lotta, come tono che risuona nel rapporto con l'Altro-da-sé, per rinnovare lo statuto del soggetto, rendendolo irriducibile alla sua impronta produttiva, all'immagine frammentata che ne restituisce lo specchio della modernità. Riappropriandosi di quel che resta fuori dalla produzione – quel quid non sussunto (o che ancora non lo è del tutto), che tutto sommato è equivalente al plusvalore dell'economia capitalista –, il soggetto fuori norma entra nel mondo, si fa momento autonomo della ritmica comunitaria e pone fine al tempo di comprendere-niente. Non si tratta semplicemente di essere *anti*, ma magari di essere *altro* all'interno di un mondo che ingloba, di una macchina dalla quale non si sfugge.

La sola pratica della resistenza, da più versanti paventata, rimarrebbe comunque un tentativo di risposta meramente difensivo rispetto allo stato attuale delle cose. Non è sufficiente anelare; bisogna costruire, attraverso la creatività nelle lotte e nelle pratiche, un'altra possibilità.

Mentre la vertenzialità prova a strappare bocconi di agibilità nel sistema dato, la militanza prova a tessere nuova soggettività, capace di ribaltare le forze in campo e di costruire un altro sistema a sua immagine e somiglianza. Il militante, da inattuale dunque, agisce contro il tempo e non fuori da esso. Nessun idealismo, nessuna vaga utopia: semplicemente non accetta il tempo dato per costruire, attraverso la lotta, la contrapposizione e l'incompatibilità, il proprio tempo autonomo. [5] Da inattuale, entrare nel mondo: non sarebbe sufficiente questo perché si torni a parlare, con cognizione di causa, di militanza?

* * * * *

*Articolo di S. Ammirato, G. Cantafio, A. Gaudio, G. Montuoro pubblicato su *Il Ponte* (a. LXXVII, n. 1, gennaio-febbraio 2021)

NOTE

[1] Lo si spiega molto bene in un lavoro di Gigi Roggero, intitolato *Elogio della militanza. Note su soggettività e composizione di classe* (Roma, DeriveApprodi, 2016), in cui, partendo da alcuni concetti ereditati dalla tradizione dell'operaismo italiano, si arrivano a indagare le difficoltà delle lotte inscritte nella travagliata fase attuale.

[2] Cfr. É. Sadin, *La siliconizzazione del mondo. L'irresistibile espansione del liberismo digitale* [2016], trad. di D. Petruccioli, Torino, Einaudi, 2018.

[3] Il riferimento è a F. Bedani e F. Ioannilli (a cura di), *Un cane in chiesa. Militanza, categorie e conricerca* di Romano Alquati, Roma, DeriveApprodi, 2020. Il titolo del volume riprende la definizione che da più parti si è data della spiccata soggettività rivoluzionaria di Alquati.

[4] Cfr. S. Freud, *Il disagio della civiltà* [1929], trad. di E. Sagittario, in Id., *Il disagio della civiltà e altri*

saggi, Torino, Bollati Boringhieri, 2010, pp. 197-280.

[5] Cfr. G. Roggero, *L'operaismo politico italiano. Genealogia, storia, metodo*, Roma, DeriveApprodi, 2019, pp. 15-16.

settembre 2021

MALANOVA.INFO
Progetto indipendente
di informazione e approfondimento
nato nel 2012

www.malanova.info | redazione@malanova.info

malanova

Solo cattive notizie per il mondo di sopra