

la rivista di **engramma**
maggio/giugno **2018**

156

Il 68 che verrà

La Rivista di Engramma
156

La Rivista di
Engramma

156

maggio/giugno 2018

Il 68 che verrà

a cura di

Monica Centanni, Fernanda De Maio
e Michela Maguolo

direttore

monica centanni

redazione

sara agnoletto, mariaclara alemanni,
maddalena bassani, elisa bastianello,
maria bergamo, emily verla bovino,
giacomo calandra di roccolino, olivia sara carli,
silvia de laude, francesca romana dell'aglio,
simona dolari, emma filipponi,
francesca filisetti, anna fressola,
anna ghiraldini, laura leuzzi, michela maguolo,
matias julian nativo, nicola noro,
marco paronuzzi, alessandra pedersoli,
marina pellanda, daniele pisani, alessia prati,
stefania rimini, daniela sacco, cesare sartori,
antonella sbrilli, elizabeth enrica thomson,
christian toson

comitato scientifico

lorenzo braccesi, maria grazia ciani,
victoria cirlot, georges didi-huberman,
alberto ferlenga, kurt w. forster, hartmut frank,
maurizio ghelardi, fabrizio lollini,
paolo morachiello, oliver taplin, mario torelli

La Rivista di Engramma

a peer-reviewed journal

156 maggio/giugno 2018

www.egramma.it

sede legale

Engramma
Castello 6634 | 30122 Venezia
edizioni@egramma.it

redazione

Centro studi classicA luav
San Polo 2468 | 30125 Venezia
+39 041 257 14 61

© 2019

edizioniengramma

ISBN carta 978-88-94840-66-7

ISBN digitale 978-88-94840-34-6

finito di stampare novembre 2019

L'editore dichiara di avere posto in essere le
dovute attività di ricerca delle titolarità dei diritti
sui contenuti qui pubblicati e di aver impegnato
ogni ragionevole sforzo per tale finalità, come
richiesto dalla prassi e dalle normative di settore.

Sommario

- 7 *Il 68 che verrà. Editoriale*
Monica Centanni, Fernanda De Maio e Michela Maguolo
- 13 *Il 68 che verrà. Saggio corale*
Seminario Mnemosyne, coordinato da Monica Centanni e
Peppe Nanni, con Maddalena Bassani, Fernanda De Maio,
Anna Fressola, Anna Ghiraldini, Michela Maguolo,
Roberto Masiero, Alessandra Pedersoli, Alessandro Visca
e Nicolò Zanatta
- 53 *InDecorosa Mente*
Barbara Biscotti, Anna Fressola e Nicolò Zanatta
- 71 *Iuav 68. Labirinto politico*
Michela Maguolo e Roberto Masiero, con la collaborazione
di Maddalena Bassani, Monica Centanni, Fernanda De Maio,
Anna Fressola, Anna Ghiraldini, Alessandra Pedersoli
e Nicolò Zanatta
- 103 *A est del 68. Rivoluzione antiautoritaria a ritmo di città*
Fernanda De Maio
- 119 *Il dispositivo Foucault*
Marco Assennato
- 141 *Mai 68 n'a pas eu lieu*
Gilles Deleuze e Félix Guattari, traduzione
di Vincenzo Bellizzi
- 145 *G comme 'gauche'*
Gilles Deleuze
- 155 *Il 68 che verrà... è già avvenuto*
Roberto Masiero
- 169 *Un movimento anti-autoritario a dimensione internazionale*
Marco Boato
- 179 *Il futuro del Sessantotto*
Antonio Benci

Il 68 che verrà

Editoriale di Engramma 156

Monica Centanni, Fernanda De Maio, Michela Maguolo

“Poi ci vengono a dire: ‘Ah vedrete [...] se la rivoluzione riuscirà, andrà a finir male’.
Ma non saremo assolutamente nello stesso genere di problemi.
Ci sarà una nuova rivoluzione, si attiveranno dei nuovi divenire rivoluzionari.
Gli uomini, nelle situazioni di tirannia, di oppressione,
non hanno altra scelta se non diventare rivoluzionari.
Quando poi si dice: ‘È andata male’, non si parla della stessa cosa.
È come se si parlassero due lingue assolutamente diverse.
L’avvenire della storia e il divenire attuale della gente
non sono la stessa cosa”.

Gilles Deleuze, *G comme gauche*



Venezia, quattro studenti sul tetto dei Tolentini, nell'aprile del 1967. Quattro ragazzi, due in maglione, uno in camicia, uno in giacca e cravatta, a cavalcioni della linea di colmo che unisce le due falde del tetto, i due versanti, l'esterno e l'interno, la scuola e la città. Stanno presidiando dall'alto la facoltà di architettura occupata e diffondendo sulla città la voce della protesta. Lo sguardo è lontano, è oltre. Il 68 è cominciato così allo luav, nell'aprile del 1967, con un'occupazione durata 64 giorni.

Diritto allo studio e Diritto di cittadinanza sono i temi che emergono e si intrecciano

nel 68 che in Italia nasce nelle Università – e nelle facoltà di architettura, prima che altrove. Due diritti che sembravano acquisiti con pienezza cinquant'anni fa e dovrebbero essere riconosciuti come inalienabili e che invece assumono oggi contorni ambigui e incerti, scontrandosi con le paranoie sociali su cui si fonda l'ideologia politica opprimente che avvelena l'Italia nella primavera 2018.

Interrogare le “profezie del passato” (per ricorrere alla bella definizione della storiografia di Santo Mazzarino), entrando nel cuore della contesa per la lettura dell'evento, ci serve *strumentalmente*, come armamentario teorico ed estetico, per individuare, sottolineare e mettere in evidenza le aporie del presente e per immaginare linee di fuga. Il numero monografico di Engramma dedicato al 68 sceglie dunque, come punto di prospettiva privilegiato, l'osservazione critica delle forme emergenti di fobia e paranoia: la sicurezza; il decoro; l'identità; le fissazioni auto-immunitarie di identità e di comunità; l'esclusione di tutto ciò che appare perturbante, estraneo, straniero.

Per i curatori e gli autori, per tutta la redazione di Engramma, l'interesse per il 68 sgorga non già dal bisogno di un ennesimo racconto memorialistico o celebrativo, ma dal desiderio vivo di trovare anche nel nostro presente le crepe da cui l'evento può fare, improvvisamente come il 68 insegna, irruzione. Per dire meglio, e per dirlo in greco: la *facies* di questo desiderio è protesa al presente e al futuro (è *eros*, è *himeros*) non è rivolta al rimpianto per il passato (il languido *Pothos*). Il “68 che verrà” usa l'innesco di quella rivoluzione –incompiuta solo perché pura epifania del divenire –come una lezione di disciplina che insegna alle nostre intelligenze a ritrovare il respiro di orizzonti intellettuali in-disciplinati e non carcerari, come un allenamento che esercita i nostri corpi a reinventare le posture e gli spazi, fisici e metaforici, in cui esercitare il diritto alla libertà.

Nel 2008, come conclusione dei lavori del Seminario Mnemosyne innervato dagli studi e dalla passioni di Giuseppe Cengiarotti, pubblicavamo *Tavola 68. Mnemosyne 68 – Mnemosyne 2008. Zum Bild das Wort/Zum Wort das Bild*, dove a partire dalle immagini e dalle parole, rintracciavamo una serie di rizomi del 68. Le immagini parlavano di capelli e ninfe, del suicidio delle icone, della rivoluzione in *statu nascenti*. Con le parole si affrontavano

l'immaginazione al potere, la presa della parola, i profeti disarmati, il tempo (aoristico) della rivoluzione.

Nel 2018 pubblichiamo "Il 68 che verrà", che è il frutto di mesi di intense e appassionate ricerche e di fortunati incontri. Il numero è articolato in tre sezioni tra loro connesse, anche grazie alla costellazione di nomi e di pensieri e alla rete di citazioni dei nostri "amici" più grandi che abbiamo scelto come compagni e guide: Gilles Deleuze, Michel de Certeau, Edgar Morin, Hannah Arendt, Michel Foucault, Herbert Marcuse, Cornelius Castoriadis, Claude Lefort.

A Gilles Deleuze è dedicata la sezione centrale del numero, che presenta l'edizione di due testi. *Mai 68 n'a pas eu lieu | Il Maggio 68 non ha avuto luogo*, scritto a quattro mani con Felix Guattari nel 1984, ribalta la meccanica dei nessi causa/effetto tanto cari agli storici per leggere il profilo fenomenologico del maggio francese, urgente perché espressione della crisi della società francese (ed europea) e della sua attuale incapacità ad accettare la provocazione di quella inascoltata creatività. Proponiamo il testo nella traduzione di Vincenzo Bellizzi. *G comme 'gauche'* è la trascrizione di uno dei lemmi chiave dell'*Abécédaire* che, nella forma confidenziale e, insieme, teoreticamente intensa del dialogo con l'allieva Claire Pernet, ci restituisce preziose definizioni dell'idea di 'sinistra' e di 68. Essere di sinistra, ci insegna Deleuze, significa spostarsi dall'asse centrale di una postura di maggioranza, per interrogare, invece, il limite, per "premere sui bordi" e impegnarsi nei "processi di divenire minoritari": in gioco, in palio, non è il governo ma una "questione di percezione". Il 68 è "l'apertura del campo del possibile in cui il reale irrompe"; è la prova, sempre imminente, che invero l'idea secondo cui "gli uomini, nelle situazioni di tirannia, di oppressione, non hanno altra scelta se non diventare rivoluzionari".

Una sezione del numero presenta tre contributi che guardano al 68 con occhi e stile ermeneutico radicalmente diversi. Marco Boato nella sua presentazione del recente volume *Il lungo 68 in Italia nel mondo*, in diretta dal suo passato di protagonista, allunga lo sguardo in due direzioni, verso le origini del 68, il suo *background* sociale, politico, economico, e verso i suoi lasciti, nel decennio successivo. Antonio Benci trattando de *Il futuro del Sessantotto*, rintraccia i fili che da quell'anno conducono all'oggi, in

una dialettica inesauribile fra esperienza e aspettativa. Roberto Masiero nel tratteggiare “un’ermeneutica sul 68 al di là del 68”, scorge in quel torno d’anni la presa di coscienza – o intuizione – della trasformazione epocale della soggettività moderna, dovuta al rizomatico passaggio dal modo di produzione industriale a quello digitale.

Nella sezione che apre il numero, il focus è sul pensiero del 68 e sulle scuole di architettura. Partire dallo luav e in generale dalle scuole di architettura italiane significa mettere in luce il bisogno di città che oggi – allorquando si vanno costruendo e solidificando i nuovi apparati istituzionali di controllo dell’era globale – appaiono come i veri fulcri della vita sociale. Il mondo del 2018 è il mondo delle metropoli oltre che della *second life* del web. Nelle pervasive narrazioni conservatrici e reazionarie, i valori risorgimentali di ‘nazione’ (intesa anche strettamente come *ethnos*) e di ‘patria’ si propongono come l’ultimo baluardo da difendere per la protezione della ‘identità’ contro le pressioni del mondo reale. Ma il mondo reale – ovvero il mondo civile, così come è stato pensato in Occidente la dimensione dell’umano – è un mondo non patriottico e identitario, ma metropolitano e cosmopolita. E perciò è un mondo che trova attuazione nelle città: ancora il riconoscimento di un seme che il 68 ha raccolto, fatto proprio e gettato a fiorire in una prossima buona stagione.

Il saggio di Fernanda De Maio, *A est del 68. Rivoluzione antiautoritaria a ritmo di città*, pone l’accento sulla ricerca creativa, da parte dei giovani studenti di architettura sessantottini, di nuovi linguaggi per criticare ma anche per descrivere e progettare le città del mondo, allo luav come nella altre scuole di architettura italiane e ne verifica l’attualità rispetto al contesto odierno della generazione studentesca dello **luav**.

Nel contributo *Il dispositivo Foucault. Un seminario a Venezia*, Marco Assennato propone una ricostruzione del convegno veneziano curato da George Teyssot nel 1976 e promosso da Manfredo Tafuri, con Massimo Cacciari e Franco Rella, che mise al centro del dibattito su intellettuali e potere, la figura e l’opera di Michel Foucault, decidendo per una linea di netta opposizione rispetto al pensiero del filosofo francese, destinata ad avere importanti conseguenze teoretiche e politiche nella cultura degli anni ‘70 e ‘80 in Italia.

Le coordinate del saggio corale che apre il numero – *Il 68 che verrà*, Seminario Mnemosyne, a cura di Monica Centanni e Peppe Nanni – si leggono nei titoli dei capitoli del contributo: 1. “Sembrava la prima volta”; 2. Paideia critica: processo all’autorità; 3. Coraggio vs sicurezza: il corpo esposto nella *vita activa*; 4. Desiderio e corpi in movimento: la festa della politica.

Al binomio antagonista ‘coraggio’ *versus* ‘sicurezza’ si ricollega il saggio di Barbara Biscotti, Anna Fressola, Nicolò Zanatta *In Decorosa Mente*, come approfondimento sui dispositivi giuridici, le pratiche e l’estetica securitaria: al centro della riflessione è il D.A.SPO, promulgato nel 2017 dal governo Gentiloni, e direttamente dal ministro Marco Minniti, che in nome di ‘sicurezza’ e ‘decoro’ dilania e recinta la spazialità urbana, separando le ‘persone per bene’ dagli ‘indesiderabili’.

Nel saggio per immagini *luav 68. Labirinto politico*, Seminario Mnemosyne, coordinato da Michela Maguolo e Roberto Masiero, attraverso il dispositivo di una tavola costruita secondo il metodo warburghiano, si rilevano due tracce, due percorsi che ruotano intorno a due luoghi: l’Aula magna e la Porta dello luav, dalle prime rivolte studentesche iniziate nel 1967 fino a oggi. I percorsi individuati, nel loro andamento rizomatico, possono produrne altri, in un labirinto di cui non si intende indicare l’uscita, ma nel quale proprio il cortocircuito in divenire tra immagini, parole, simboli spinge a rimettere tutto in gioco. Una lettura a due voci – Canto e *controcanto* – attraversa poi le immagini, soffermandosi su alcune di loro e sui temi che dai percorsi e dall’accostamento delle immagini sono emersi.

“Usare il 68 per riuscire a vedere con altri occhi e a misurare con altre parole il nostro presente” – così abbiamo scritto nel Saggio corale. Assumendolo come evento che “non è stato (ancora) quel che ha promesso di essere”, abbiamo provato a richiamare il 68 alla sua destinazione profetica: è un esperimento di riattivazione di un’archeologia del sapere che scava e trova tesori preziosi nel passato, e nel contempo un alert per l’estetica del presente e una speranza per quel che sapremo diventare – da oggi in avanti.

Il 68 che verrà

Saggio corale

Seminario Mnemosyne, coordinato da Monica Centanni e Peppe Nanni, con Maddalena Bassani, Fernanda De Maio, Anna Fressola, Anna Ghiraldini, Michela Maguolo, Roberto Masiero, Alessandra Pedersoli, Alessandro Visca, Nicolò Zanatta

Sommario

0. Perché il 68: una costellazione nell'urgenza del nostro tempo
 1. "Sembrava la prima volta". 68: iniziamo dai suoni inauditi
 2. Paideia critica: processo all'autorità
 3. Coraggio vs sicurezza: il corpo esposto nella *vita activa*
 4. Desiderio e corpi in movimento: la festa della politica
 5. Il 68 che verrà
- Bibliografia

0. Perché il 68: una costellazione nell'urgenza del nostro tempo

Per far risuonare le parole, per far parlare i corpi, per incorporare le immagini ancora vivide di 50 anni fa, abbiamo scelto in modo del tutto discrezionale e arbitrario queste coordinate: rintracciare una costellazione di nomi e di pensieri; disegnare una mappa in cielo che illumini ciò che del 68 per noi *oggi* è urgente, ci coinvolge, interessa la nostra vita. Abbiamo convocato "amici" più grandi di noi che di quella temperie hanno colto, in diretta, l'emergenza; che, in diretta, hanno capito che, dopo quella ventata di colori e di forme, di suoni e di sapori, l'asse del mondo non sarebbe tornato perfettamente in sesto. Come compagni e guide per questo viaggio abbiamo con noi: Gilles Deleuze, Michel de Certeau, Edgar Morin, Hannah Arendt, Michel Foucault, Herbert Marcuse, Cornelius Castoriadis, Claude Lefort.

Nel mare delle rammemorazioni del 68, anche chi c'era, persino molti degli stessi protagonisti, sembra aver perso memoria, o perso smalto, o perso l'urgenza di quel che è successo. Molti, quasi tutti, sono "tornati all'ordine"; o meglio hanno cercato di rimettersi in asse su quel cardine che oramai era, per sempre, felicemente disassato. Il 68 riempie le librerie di volumi e libelli; più che altro serve come tema degli allegati ai giornali di carta, essendo ben attenti gli editori di libri e giornali di carta al fatto che

chi compra oggi libri e giornali cartacei era ragazzo o giovane in quegli anni – e quindi sul filone della nostalgia è, potenzialmente, un buon cliente. Sia chiaro: rammemorazioni, analisi e nostalgie possono essere utili per scrivere, o riscrivere, pagine di storia o di sociologia o di costume. Ma noi, del 68, vogliamo fare altro: usare il 68 per riuscire a vedere con altri occhi, e a misurare con altre parole, il nostro presente. In questo ci soccorre Mnemosyne: la memoria è una trama di traccianti luminosi, la cui traiettoria non è mai scontata, come mai è scontato il punto dove cadrà la luce, il punto che quei traccianti andranno a rischiarare. Mnemosyne è, sempre, riattivazione di engrammi che disegnano, anacronisticamente, una profezia del passato utile a far luce su un presente tanto inattuale quanto, sempre, fresco, fragrante, possibile.

1. “Sembrava la prima volta”. 68: iniziamo dai suoni inauditi



“Qualcosa ci è successo. Dentro di noi qualcosa ha cominciato a muoversi. Voci mai sentite ci hanno trasformato e originato in un luogo ignoto, a riempire improvvisamente le strade e le fabbriche, a circolare tra noi, a diventare nostre senza essere più il rumore soffocato delle nostre solitudini. Perlomeno avevamo questa sensazione. Quanto si è prodotto di inaudito è questo: ci siamo messi a parlare. Sembrava la prima volta. Da ogni dove uscivano tesori addormentati o silenziosi, di esperienze mai nominate” (de Certeau [1968] 2007, 37-38).

“Tesori addormentati e silenziosi, esperienze mai nominate prima”: le parole di Michel de Certeau, scritte in diretta sull’onda della vibrazione di quel che stava accadendo nei mesi della primavera 68 a Parigi, ci rimettono in sintonia con quella nuova coscienza. Che è prima di tutto una nuova coscienza estetica che si allerta. Nuove provocazioni ai sensi.

Nel luglio del 1965, Bob Dylan, stella nascente della nuova canzone folk americana, è alla sua terza partecipazione al “Newport Folk Festival” con alle spalle il successo riscosso alle due precedenti edizioni. Quella sera si presenta sul palco con una band di strumenti elettrici; la sua esibizione viene duramente contestata da una parte del pubblico. I contestatori hanno ragione: il suono elettrico non è la semplice amplificazione delle canzoni che Dylan cantava prima. È una cosa diversa. La vecchia ‘canzone di protesta’ si trasforma. Al di là, o addirittura contro, le stesse intenzioni degli artisti, la nuova qualità del suono rende udibile, urgente, l’insoddisfazione e la protesta di una generazione intera, non solo americana.

Non è più la “gioventù bruciata”, o più propriamente i “ribelli senza motivo” (*Rebel Without a Cause* è il titolo originale del film di Nicholas Ray interpretato da James Dean nel 1955), che manifesta la sua insofferenza per il logoro modello sociale proposto dai genitori. Era stata, quella, una rivolta in solitario, ancora priva di parole e forme per esprimersi: una ribellione che si sfogava nelle corse in auto ad alta velocità e nella violenza tribale. Frustrazione che si sfogava in gesti eccessivi, senza trovare una motivazione collettiva.

A mettersi in cammino su nuove strade nell’America degli anni Cinquanta sono gli scrittori della beat generation (Kerouac, Ginsberg, Burroughs e gli altri). Nei loro romanzi c’è l’abbandono dei sentieri tracciati dell’*American way of life*, per partire a esplorare il mondo. Tutto quello che c’è da scoprire: la natura selvaggia, il buddismo zen, la droga, il sesso (ma sull’ineffettualità, la “cerimonialità” di quelle scelte di vita “prontamente assimilate dallo status quo come parte della sua dieta igienica”, vedi già Marcuse [1964] 1967, 34). Subito dopo le esperienze d’avanguardia della beat generation si allargano e, con il movimento hippie, cominciano ad assumere la forma di una sperimentazione esistenziale di massa. Abiti sgargianti, capelli lunghi, nuove espressioni grafiche sono molto più di

una moda – sono uno stile di vita, un colorato, e talvolta chiassoso e sgangherato, contrappunto alla miniatura domestica, al modellino di vita che addomestica qualsiasi desiderio.

Il linguaggio in cui più si esalta il nuovo è la musica. Partendo da sonorità e ritmiche dei neri americani si comincia a sperimentare il potenziale sovversivo e immorale dei nuovi suoni. C'era stato il rock 'n' roll, il tentativo dei giovani americani di raggiungere il grado di sfrenatezza dei raduni musicali per soli neri. Una musica che faceva inorridire i genitori, ma lo scandaloso Elvis Presley non mette certo in discussione i valori americani. La nuova musica ha una forza d'urto inedita, dovuta anche alla novità del fattore tecnico: l'amplificazione elettrica. La chitarra elettrica (con gli altri strumenti amplificati) produce dei suoni nuovi, letteralmente mai sentiti prima e la nascita di nuovi modi di riprodurre la musica porta una nuova carica di energia e di potenza sonora, consentendo l'esecuzione di concerti all'aperto con numeri di spettatori prima impensabili, ma arrivando anche dentro le stanze dei ragazzi.

Ci sono indizi precisi di come gli strumenti elettrici hanno modificato il senso e l'impatto estetico della musica popolare. La nuova musica pop/rock parla di nuovi modi di vivere, di liberazione del desiderio, qualcosa che ha poco a che fare con il divertimento della musica da ballo e lo struggimento delle canzoni d'amore. Nella nuova musica maturano le esperienze che faranno del Sessantotto una rivolta globale.

L'amplificazione elettrica modifica completamente anche l'esperienza collettiva del concerto. Il nuovo suono elettrico, ritmico e potente, sembra evocare forze primigenie. La potenza dionisiaca dei primi concerti rock tende a sfondare i confini del divertimento del sabato sera e mette in discussione l'idea stessa di progresso, fondato sul modello di incremento della produzione e allargamento dei consumi.

Nel racconto scritto e nelle testimonianze filmate, che pure non mancano, dei concerti dell'epoca non è facile cogliere la sensazione di superamento dei confini che devono aver vissuto i partecipanti. La storia dei concerti rock è stata poi sovrascritta da quattro decenni di ripetizione di quel rituale, sempre più ridotto a semplice esibizione di esecutori di una musica ormai di repertorio: le immagini dei ragazzi nudi e festanti del più

celebre concerto e raduno di massa degli anni '60, quello di Woodstock (1969), si confondono con le immagini di migliaia di altri concerti e festival degli anni successivi ed è difficile cogliere il senso di cambiamento epocale che si è vissuto alla fine degli anni Sessanta. L'intensità delle esecuzioni delle giornate a Bethel aveva posto in secondo piano anche le difficili condizioni in cui si muovevano i quattrocetomila spettatori, come segnala Janis Joplin nell'introduzione alla sua esibizione.

Chi ha partecipato a un raduno come Woodstock ha contribuito alla manifestazione inaspettata di un'energia sconosciuta. In quel momento diventa possibile l'orizzonte di un cambiamento radicale della propria vita, una prospettiva completamente diversa rispetto a quella indicata da famiglia, scuola, società. In questo senso esiste un collegamento tra i grandi concerti, le marce contro la guerra Vietnam, le manifestazioni politiche. È l'esperienza collettiva del nuovo ed è questo elemento, vissuto direttamente o indirettamente, che rende la musica americana la colonna sonora del 68 in tutto il mondo.

Anche su questo fronte il 68 fa da spartiacque. Negli anni '60 i protagonisti della nuova musica sono l'avanguardia di una generazione in movimento, sperimentano sul piano artistico, ma anche esistenziale quello che tutti vogliono fare: le loro esistenze libere e creative sono una realizzazione concreta di quello che dovrebbe essere la vita di tutti, un'esistenza più libera e creativa per l'appunto. Nei decenni successivi, con l'eccezione di alcune esperienze del punk negli anni '70, il rapporto tra le rock star e il pubblico assume gradualmente un significato completamente diverso: il musicista rock diventa un divo ricco e famoso, un personaggio che può avere tutto senza troppa fatica oppure un poeta maledetto, che conduce una vita al limite dell'autodistruzione, da ammirare come artista, ma che è meglio non imitare nei comportamenti. È la storia della trasformazione della musica da espressione del nuovo a prodotto da consumare.

In molta della musica prodotta tra il 1967 e il 1969 si coglie una ricchezza di idee che riflette uno stato di effervescenza collettiva e una voglia di spingersi sempre più in là con la sperimentazione di nuovi suoni, al punto che il suono (elettrico) sembra prendere il sopravvento sulla forma stessa della canzone.

Il 16 ottobre 1968 viene pubblicato *Electric Ladyland*, il terzo disco di un gruppo di musicisti americani chiamato *The Jimi Hendrix Experience*. È un doppio album, due dischi che contengono in totale 75 minuti di musica. Il disco è interamente costruito sul suono della chitarra elettrica di Hendrix. Il suono di questa chitarra è in sé uno dei momenti di massima intensità rivoluzionaria del movimento giovanile degli anni Sessanta. Ascoltando *Electric Ladyland* si capisce perché. Hendrix, che aveva allora venticinque anni e morirà per overdose di eroina due anni dopo, come musicista era partito dal blues. La sua particolare sensibilità artistica, oltre che la straordinaria abilità tecnica, produce una musica che si svincola da qualsiasi genere musicale precedente, tanto che per definirla vengono citati contemporaneamente diversi generi musicali (che in quanto tali saranno definiti solo in seguito) molto distanti fra loro, dallo hard rock alla psichedelia.

Il percorso di Hendrix è fatto soprattutto di concerti dal vivo, in cui l'artista cerca di ricavare dalla sua chitarra elettrica suoni sempre più estremi. Nel 1967, prima ancora di incidere i suoi dischi più importanti, Hendrix diviene noto in tutto il mondo per la sua esibizione al Festival pop di Monterey. Un celebre documentario lo mostra mentre lotta (e fa l'amore) con la sua chitarra elettrica, suonando con i denti, dietro la schiena e infine, dopo averlo incendiato, distruggendo lo strumento con *sparagmos* finale e lancio dei resti al pubblico. Una performance che è stata ripetuta molte volte nella storia del rock, ma che in quel preciso momento inaugurale segna una rottura definitiva: da allora la musica rock non può essere più solo divertimento.

La chitarra di Hendrix sembra non avere più bisogno di chiudere il giro degli accordi per fare una canzone. Le note si dilatano, gli assoli si allungano. Sembra musica fatta per allargare i confini della mente, esplorare l'inesplorato.

Electric Ladyland è una mappa rudimentale di un nuovo continente: si vedono strade che portano in paesi sconosciuti, molte delle quali devono essere ancora percorse. In *Electric Ladyland* non ci sono quasi più canzoni ma brani musicali, a volte frammentari, a tratti anche poco comprensibili. Hendrix sembra più interessato al suono che alla composizione. Se il suono elettrico ti porta in nuovi territori perché

costringerlo in una canzone? Meglio seguirlo, farsi guidare e vedere dove può portarti.

Hello my friend, so happy see you again, I was so alone, all by myself I just couldn't make it.

Salve amici sono contento di vedervi, ero così solo, da solo non lo avrei mai potuto fare.

Comincia così una canzone di *The Cry of Love – Straight Ahead* – un disco di Hendrix pubblicato nel 1971, qualche mese dopo la sua morte. Il testo di questa canzone è una sorta di manifesto postumo del 68:

Have you heard baby
With the wind blown round
Have you heard baby
A whole lot a people comin' right on down
Communication, yeah, is comin' on strong
I don't give damn baby
If your hair is short or long

I said get outta your grave ha
Oh everybody is dancin' in the street Hey
Do what you know
Don't be slow
You got to practice what you preach
Yeah ha
Cause it's time for you and me
Come to face reality

Forget about the past baby
Things ain't what they used to be
Keep on strait ahead
Keep on strait ahead
Strait ahead baby
Strait ahead baby

Nelle biografie di Jimi Hendrix e degli altri protagonisti della colonna sonora del 68 si parla di concerti epici, di fragilità dei musicisti spesso

travolti da consumi eccessivi di stupefacenti, ma il punto più interessante è che alcuni di loro hanno sentito, in quel passaggio alla fine dei Sessanta, la responsabilità e il peso di rappresentare qualcosa che andava oltre l'espressione artistica – che riguardava la loro vita. E non solo la loro ma quella di tutta una generazione.

Come è successo a Jim Morrison, anche lui morto 'misteriosamente' a ventisette anni. Figlio di un ammiraglio della marina degli Stati Uniti, studente alla scuola di cinematografia dell'UCLA (Università di Los Angeles), nel 1965 con un compagno di corso, Ray Manzarek, fonda una band che chiama "The Doors", da un passo di *The Marriage of Heaven and Hell* di William Blake (1793) in cui si parla di *doors of perception* (le porte della percezione).

"If the doors of perception were cleansed everything would appear to man as it is, infinite".

Ma il 68 è stato anche un'epifania di Dioniso: maschera dionisiaca è quella assunta da Jim Morrison, il 're lucertola'. Nel gennaio 1967 The Doors pubblicano *The End*, la traccia conclusiva dell'album che prende il nome della band. Il brano (che Francis Ford Coppola includerà come colonna sonora nella scena chiave di *Apocalypse Now* del 1979) è un pezzo 'epico', il cui testo rivela la profonda cultura letteraria di Jim Morrison e il suo interesse per il mito greco, con un diretto riferimento all'*Edipo Re* di Sofocle.

The killer awoke before dawn, he put his boots on
He took a face from the Ancient Gallery
And he walked on down the hall
He went into the room where his sister lived, and then he
Paid a visit to his brother, and then he
He walked on down the hall, and
And he came to a door
And he looked inside
Father? Yes, son? I want to kill you
Mother... I want to... Fuck you

L'assassino si è svegliato prima dell'alba, ha indossato i suoi stivali / Ha preso un volto dalla Galleria degli Antichi / E ha camminato lungo la sala / È entrato nella camera di sua sorella, e poi... / Ha visitato suo fratello, e poi... / Ha camminato lungo la sala, e... / Ed è giunto a una porta / E vi ha guardato dento / Padre? Si figliolo? Voglio ucciderti / Madre... Voglio fotterti

Edipo lascia poi il passo a Dioniso in *The opening of the Trunk*, poema tratto dalla raccolta di poesie *Wilderness: The Lost Writings of Jim Morrison*, pubblicate postume, ma composte tra il 1967 e il 1971. Jim Morrison si presenta come il dio che si fa riconoscere e trascina oltre la musica, nell'estasi. È possibile reinventarsi il proprio mondo ora che "il palazzo è in fiamme":

I'm Me!
Can you dig it.
My meat is real.
My hands – how they move
balanced like lithe demons
My hair – so twined and writhing
The skin of my face – pinch the cheeks
My flaming sword tongue
spraying verbal fire-flies
I'm real.
I'm human
But I'm not an ordinary man
No No No
[...]
What are you doing here?
What do you want?
Is it music?
We can play music.
But you want more.
You want something & someone new.
Am I right?
Of course I am.
You want ecstasy
Desire & dreams.
Things not exactly what they seem.

I lead you this way, he pulls that way.
I'm not singing to an imaginary girl.
I'm talking to you, my self.
Let's recreate the world.
The palace of conception is burning.

Look. See it burn.
Bask in the warm hot coals.

You're too young to be old
You don't need to be told
You want to see things as they are.
You know exactly what I do
Everything

I am a guide to the Labyrinth
Monarch of the protean towers
on this cool stone patio
above the iron mist
sunk in its own waste
breathing its own breath

Nel 1969 Jim Morrison registra con The Doors all'Aquarius Theater di Los Angeles *The Celebration of The Lizard*: l'opera (pubblicata l'anno successivo) è una performance musicale e poetica in cui si alternano brani cantati e recitati, sperimentazioni musicali e sonore. I testi, visionari e allucinati, sono nuovamente impregnati di ebbrezza dionisiaca:

Lions in the street and roaming
Dogs in heat, rabid, foaming
A beast caged in the heart of a city
The body of his mother
Rotting in the summer ground
He fled the town
He went down South and crossed the border
Left the chaos and disorder
Back there over his shoulder
One morning he awoke in a green hotel

With a strange creature groaning beside him
Sweat oozed from its shiny skin
Is everybody in?
The ceremony is about to begin
[...]

I am the Lizard King
I can do anything
I can make the earth stop in its tracks
I made the blue cars go away.

Jim, come Dioniso, chiama a raccolta i suoi simili, e dà il via al corteo dell'insurrezione generazionale: "We could plan a murder/ Or start a religion" come ricorre nuovamente in *Angels and Sailors*, poema presente nella raccolta *An American Prayer* pubblicato postumo nel 1978. È il risveglio, come si legge in *Awake*, della stessa raccolta:

Shake Dreams From Your Hair
My Pretty Child, My Sweet One.
Choose The Day And Choose The Sign Of Your Day
The Day's Divinity
First Thing You See.

A Vast Radiant Beach In A Cool Jeweled Moon
Couples Naked Race Down By It's Quiet Side
And We Laugh Like Soft, Mad Children
Smug In The Woolly Cotton Brains Of Infancy
The Music And Voices Are All Around Us.
Choose They Croon The Ancient Ones
The Time Has Come Again
Choose Now, They Croon
Beneath The Moon
Beside An Ancient Lake
Enter Again The Sweet Forest
Enter The Hot Dream
Come With Us
Everything Is Broken Up And Dances.

Al risveglio della rivoluzione non sono i sogni all'ordine del giorno, ma "The Sign Of Your Day / The Day's Divinity". È il tempo prezioso del *kairòs*, tempo dionisiaco per eccellenza. La scelta è compiuta: "Vieni con noi / Tutto è spezzato e danza". Crollano le barriere, si annullano i bisogni, svaporano divieti e arbitrii, perché inizia il tempo del desiderio: è l'attimo della libertà interiore, quando la mente si apre, l'universo infinito si rivela, e l'anima resta a vagare, confusa, in cerca di maestri e di amici. Non resta che seguire il desiderio, e incontrare la danza rivoluzionaria del dio. Ancora con Jim Morrison, "Siamo troppo giovani per essere vecchi".

2. Paideia critica: processo all'autorità



Un manifesto del Maggio si intitolava: "Professori, ci fate invecchiare!". L'autorità è messa sotto accusa non solo, e non soltanto, perché sterile e autoreferenziale esercizio di potere da parte dei 'sapienti', ma anche come innesco di un processo non di crescita ma di degenerazione senile – come attacco alla vita. "Ci fate invecchiare!": di fronte alla forza di quell'accusa molti dei professori – quelli che non stavano per le strade e nelle aule a provare, insieme agli studenti, a fare quel che il loro dovere professionale imporrebbe di fare, ovvero cambiare il mondo – si sono rintanati in un accidioso silenzio o hanno ribattuto con parole stanche e boriose. Così, in diretta, un illustre professore italiano:

Nel '68 scrivevo – proprio sul Corriere – che la cosiddetta rivoluzione studentesca preparava l'avvento della asinocrazia, del trionfo degli asini. Il che mi costringeva, nella mia testa, a vedere con diminuitissimo ottimismo il progredire della democrazia (Sartori 2002).

“L'avvento della asinocrazia”: con questa raffinata espressione, infelicemente destinata a un grande successo fino ai nostri giorni, Giovanni Sartori, per conto del ceto accademico, sentenziava per primo, in Italia, la condanna del movimento studentesco.

La contestazione riguarda tanto le forme, il linguaggio obsoleto dell'insegnamento, quanto i contenuti di una formazione acritica, parcellizzata, i ritornelli insensati di quello che si iniziava a designare come 'nozionismo'. Anche per la nascita dell'antiautoritarismo, l'università e la scuola si rivelavano un terreno privilegiato. Il 68 si costituisce come domanda radicale di senso, che interroga il corpo docente ingiungendo di esibire il fondamento teoretico e passionale che dovrebbe giustificare la presenza degli insegnanti di fronte agli studenti e di dimostrare quale potenziale di *augmentum*, quale trasmissione di energia intellettuale ai giovani giustifichi la loro autorità, al netto di qualsiasi rendita di posizione. E gran parte dei professori non sa rispondere, non comprende neppure la domanda, la lingua nuova nella quale viene formulata.

La posizione iniziale degli studenti manifesta con fresca ingenuità esigenze che ritiene condivisibili; prende sul serio la 'proposta educativa' – che si ammantava di grandi, per quanto apolitiche, retoriche valoriali – e chiede che le dichiarazioni astratte di principio, profuse con gran spreco di maiuscole, producano una pratica conseguente. Ma il dispositivo scolastico, la *nursery* (Morin) che deve garantire il ricambio di una classe dirigente che si auto-perpetua, ha la funzione di mantenere gli studenti in quella posizione di minorità infantile che già molto prima aveva denunciato Carlo Michelstaedter, spendendo sul punto specifico della connessione tra *vita activa* e *vita contemplativa* la sua stessa vita:

'Altro è la teoria, altro la pratica' [...] 'Tu devi far uno studio su Platone o sul vangelo' – gli diranno – 'è perché così ti fai un nome, ma guardati bene dall'agire secondo il vangelo. Devi esser oggettivo, guardare da chi Cristo ha preso quelle parole o se *omnino* Cristo le abbia dette e se non meglio le

abbiano prese gli Evangelisti o dagli Arabi o dagli Ebrei o dagli Eschimesi, chi lo sa... Naturalmente parole che valevano in riguardo all'epoca, adesso la scienza sa come stanno le cose, e tu non te ne devi incaricare. Quando tu hai messo insieme il tuo libro sul vangelo – allora puoi andar a giuocare' (Michelstaedter [1913] 1995, 131).

Si avvia allora una spirale dialettica di reciproca incomprendimento, che è anche felice e feconda: quei "professori" pronti a sciorinare proverbi contro gli "asini", prendono le manifestazioni del 68 come una "carnevalata" (altra definizione sprezzante e liquidatoria che si fa strada fino ai nostri giorni). Si mettono in attesa, con accidiosa pazienza, che la festa abbia termine e si ritorni a studiare. Ma il movimento studentesco raccoglie l'invito a modo suo di "andare a giocare", nel senso che elabora una strategia autonoma di *serio ludere*, lo stile di una contestazione gioiosa quanto rigorosa e conflittuale, che produce una nuova costellazione intellettuale. Al confronto dell'impressionante mole quantitativa e dello spessore qualitativo della produzione culturale che il movimento del 68 avvia – a partire dai documenti dell'Università Critica che arriva a contrassegnare la cifra ideativa, filosofica, artistica di interi decenni – le espressioni ideologiche dei detrattori stentano a raggiungere la soglia di una qualche accettabilità scientifica:

Nella comune universitaria, la creatività selvaggia della strada si trasforma in meeting-seminari, in alveari-commissioni in cui, all'insegna della rottura di ogni gerarchia, di ogni argine, gli spiriti liberati si abbandonano a una ricerca-dialogo, a una interrogazione profonda e ingenua, di notte e di giorno, che fanno comprendere fino a che punto l'istituzione soffocasse non soltanto l'inetto, ma anche il migliore. (Morin [1968] 2018, 32).

Non a caso ancora oggi, il fronte dei conservatori, nel gergo volgare che gli è proprio, per nominare i protagonisti del 68 parla degli 'intellettualoidi': evidentemente 'l'asinocrazia' era troppo colta. Troppo colti gli studenti anche per accettare la pratica degli esami, considerati dai documenti studenteschi come "una prova-qualità di un prodotto omologato" della produzione seriale capitalistica.

"Così, la grande festa della solidarietà giovanile, il grande gioco sincretico della rivoluzione, sono stati nello stesso tempo, sul piano individuale, un

esame per il passaggio nella società (che, nell'immediato e per molti, è sembrato preferibile e certamente superiore agli esami scolastici) e, sul piano collettivo, la volontà di affermarsi nella e contro la società. [...] Il fenomeno di desacralizzazione dell'autorità fu gigantesco, il potere stesso si dissolse all'istante [...] La presa della Bastiglia universitaria centrò e colpì l'essenza paternalistica stessa del potere sociale" (Morin [1968] 2018, 61).

Un gioco, dunque, ma un gioco serissimo come ogni gioco degno di questo nome – come è sempre, il gioco filosofico e politico:

C'è un aspetto ludico, permanente, che costituisce l'originalità di questa 'comune giovanile'. Non è il gioco-cagnara ad essere stato molto rapidamente riassorbito, ma il gioco-kermesse culminato nella grande sfilata euforica attraverso Parigi e, in modo più intimo, il gioco-guerriglia, il gioco-planetario, nel senso che, infine, gli avvenimenti permettevano di mimare solennemente (come in ogni grande gioco) le barricate della storia di Francia e le azioni di guerriglia di Che Guevara (Morin [1968] 2018, 31).

La Bastiglia, Che Guevara – immagini ed esempi, ma il gioco vero è "qui e ora". Non si tratta, infatti, di una 'rappresentazione' di altri giochi più seri, ma di una vera strategia, in cui la dimensione ludica diventa iniziazione alla vita:

C'è stato gioco, parimenti, nel senso strategico del termine, con i problemi di accampamento, di offensiva, di coordinamento. Questo gioco vero è autenticato dai suoi rischi veri, compreso il rischio della morte. E qui la dimensione ludica si rovescia nel suo contrario, che è l'estrema serietà. Infatti, è anche con una serietà totale – vale a dire, con la fede nella propria solidarietà e nella propria azione – che i giovani si sono battuti, che hanno voluto informare il loro mondo e il mondo [...]. Le barricate sono spuntate fuori e sono state erette in un clima di esultanza stupefacente. Un'intera gioventù aspirava a riassumere nel proprio essere la storia reale, epica e sanguinante, la storia delle rivoluzioni, delle cause giuste ed eroiche ancora vive in Vietnam o in America Latina, di cui era stata defraudata. La prova di iniziazione, in seno alla foresta arcaica, si compie nello scontro con spiriti terrificanti e malvagi. I poliziotti dello Stato francese hanno svolto questo ruolo e determinato così 'una vera iniziazione' alla vita adulta, cioè alla crudeltà e alla bestialità del mondo. [...] Formazione lampo di una coscienza

politica, cioè alla scoperta della vita sociale come campo di forze [...]. Così, la grande festa della solidarietà giovanile, il grande gioco sincretico della rivoluzione, sono stati, nello stesso tempo, sul piano individuale, un esame per il passaggio nella società che, nell'immediato per molti, è sembrato preferibile e certamente superiore agli esami scolastici) e, sul piano collettivo, la volontà di affermarsi nella e contro la società (Morin [1968] 2018, 31).

Come in ogni manifestazione ludica che si rispetti, anche il gioco rivoluzionario che si andava affermando prevedeva azioni e reazioni dei giocatori coinvolti, ma questa volta in un sovvertimento generale dei ruoli. Le gerarchie accademiche, mai in precedenza messe in discussione, diventano ora il vero obiettivo da smantellare e da 'rimettere in gioco': l'autoritarismo accademico non è di per sé sufficiente a imporre il proprio *imperium*. Obbedire non è più una virtù. L'autorità deve meritarsi il suo ruolo, in un gioco continuo di verifica e ridefinizione delle posizioni: pertanto, l'inversione insedia, al posto della cattedra monarchica del docente o dell'Autore, dell'*ipse dixit* autoritario che si impone *tout court*, lo spirito della ricerca condivisa. Ma nell'avvicinarsi di voci della nuova azione corale, il punto di vista soggettivo, anche sul piano della creatività e della responsabilità individuale, non va perduto. Nessun infantilismo, nessuna deriva *dada*. Anzi, prendere la parola implica l'assunzione di una nuova e più estesa responsabilità. La nuova paideia sottende che per contestare l'autorità di un professore è necessario avere idee e argomenti migliori dei suoi: e infatti, proprio all'interno dei luoghi del sapere – università e scuole superiori – l'accesso allargato agli strumenti culturali genera un effetto imprevisto, quello di rifiutare il modello sociale imposto attraverso nuovi mezzi critici e argomenti migliori. È il contrario della neutralizzazione del sapere: è il gioco della parola in movimento, che è gioco di verità.

Il 68 è dunque l'esperienza di una cultura processata e criticata, che prevede la condivisione degli esiti per altro mai scontati. La ricerca del sapere non equivale a sostituire uno standard cognitivo con un suo rovesciamento uguale e contrario, ma è piuttosto l'avvio di una investigazione che formula innanzitutto le domande più radicali, per avviare un sentiero di conoscenza prismatica, che trattenga in sé e poi

rifletta i colori, ma anche tutte le difficili sfumature, di un pensiero rivolto ad *apprendere* il mondo.

Niente a che vedere con la favola degli studenti che volevano essere promossi senza studiare, una misera menzogna che squalifica solo chi la formula. Non si è trattato né della fumisteria di un sogno, né di una ricreazione; al contrario un fenomeno di realtà aumentata che ha investito tanto la dimensione pubblica e politica, quanto la soggettività di giovani che rivendicavano il loro diritto a “essere grandi”, ovvero a giocare responsabilmente il loro ruolo nella costruzione del mondo, criticando anche la dimensione spersonalizzante e socialmente predefinita dell’impianto educativo vigente. Eliminando spazi di esclusione, nella preoccupazione di non lasciare fuori nessuno, l’idea di collettività inaugurata in quel tempo coinvolge anche la dimensione individuale, la storia frammentata e i desideri di ognuno e di tutti i partecipanti. Per Rossana Rossanda, che racconta il 68 studentesco e le sue molteplici anime, è questa forse la più grande rivoluzione del movimento.

Da allora una delle rivoluzioni più grandi è che l’individuo, la persona diventa molto importante nel collettivo, perché afferma un principio antigerararchico. Ognuno ha il diritto di parlare come gli altri, come i capi. Si metteva in discussione chi aveva il diritto di sedersi dietro un tavolo a parlare, con gli altri ad ascoltare. Mi ricordo che a Parigi, durante il maggio, in una assemblea arrivò Sartre, ma nessuno lo fece passare davanti e lui dovette aspettare che tutti gli altri parlassero, ed erano studenti, donne, pensionati i quali volevano semplicemente raccontare la loro storia. Non sempre era una storia molto interessante, ma era la storia dell’unica vita che uno ha. Volevano che non rimanesse soltanto propria, avevano bisogno di dirla e che gli altri li ascoltassero per non sentirsi uno zero assoluto, un numero anagrafico. Questo ha scoperto il Sessantotto. È una scoperta di quelle che la società assorbe per sempre (citata da Chinello 1988, 204).

Mettere in cortocircuito i luoghi istituzionali deputati alla ‘produzione culturale’, scardinandone la funzione di autoriproduzione sistemica, ha comportato quindi anche la ricerca di una mutata organizzazione strutturale, con una diversa distribuzione dei compiti e dei ruoli, nell’acquisizione e gestione del sapere. La traccia di questo intento traspare chiaramente dai documenti redatti nel corso delle occupazioni (v.

ad es., per le occupazioni luav del 1967-1968, il saggio per immagini *luav 68. Labirinto politico*, in questo stesso numero di Engramma). Processare i primi attori – i dispensatori istituzionali dell'educazione/istruzione stessa; rivendicare la libertà dell'uso degli spazi; rivedere la programmazione e i contenuti dei corsi; inventare nuovi metodi di studio e di valutazione dei risultati; acquisire una capacità decisionale condivisa e una assunzione di responsabilità che si riverbera nell'assunzione anche di responsabilità di gestione amministrativa. Il che dimostra ancora una volta che non si trattò di una spinta distruttiva, quanto del tentativo, serissimamente assunto, di una ridefinizione del perimetro pubblico condiviso.

Occupare gli spazi, ridefinire i tempi, vivere i luoghi della conoscenza riallestendone le pareti con i segni colorati, insieme colti e ludici, di inediti esercizi di pensiero; in una parola, inaugurare una nuova pratica – teorica, metodologica ed estetica – di *paideia* come spazio/tempo del libero confronto e dell'educazione alla vita pubblica. L'intensità costruttiva di quell'esperienza della vita universitaria rimane in traccia fino ai nostri giorni – una traccia da custodire e da rilanciare: nella proiezione espansiva sull'intero della società contemporanea è la conferma che il 68 ha “fatto epoca”.

3. Coraggio vs sicurezza: il corpo esposto nella *vita activa*



“Ognuno ha il diritto di parlare come gli altri, come i capi”, insegna Rossana Rossanda, anche per dire la storia dell’unica vita che ha e il desiderio di metterla in comune, chiedendo agli altri di accoglierla. È un rischio, questo, da correre, e da prendere col cuore: è una parola di coraggio quella che anima gli attori del 68. Coraggio come virtù indispensabile per affacciarsi sulla piazza, mostrarsi per chi si è, esponendosi, di conseguenza fare i conti con l’altro; un “eroismo” sobrio, come lo descrive Hannah Arendt in *Vita activa*, non enfaticamente esaltato, fluente in maniera discreta, sottotraccia nella continuità del comportamento. L’“eroismo” ordinario, proprio degli uomini che vogliono esercitare la propria libertà, partecipando, tra pari, alla vita della città:

L’eroe che la storia ci rivela non ha bisogno di qualità eroiche; originariamente la parola ‘eroe’, cioè in Omero, non era nient’altro che un appellativo dato a ogni uomo libero che partecipava all’impresa di Troia, e sul quale si poteva raccontare una storia. La connotazione del coraggio, che noi ora riteniamo una qualità indispensabile dell’eroe, è praticamente già presente in ogni volontà di agire e parlare, di inserirsi nel mondo e di iniziare una propria storia. E questo coraggio non è unicamente o anche principalmente legato al proposito di accettare le conseguenze dell’agire; il coraggio e anche l’audacia sono già presenti nel lasciare il proprio riparo e

mostrare chi si è, svelando ed esponendo se stessi (Arendt [1958] 2010, 144).

Coraggio, “una delle più elementari virtù politiche”: uscire dalla propria esistenza protetta, lasciare i confini sicuri della propria casa, la sicurezza dell’ambito della vita domestica, si contrappone “all’essere esposti senza alcuna protezione nella impietosa realtà della polis”.

C’è chi per la prima volta varca le porte delle università e si siede allo stesso tavolo dei docenti, chi usa i muri per affiggere manifesti, chi parla al megafono o con le mani ai lati della bocca per lanciare la propria voce in fondo, verso chi sta più lontano. Non sono necessariamente qualità eroiche: il coraggio è proprio di chi si scopre vulnerabile e ciononostante si offre allo sguardo dell’altro. L’esposizione, secondo Jean-Luc Nancy, è il modo di essere del corpo “infinitamente esposto senza difese all’oltraggio del mondo”, superficie, pelle, che nel suo “essere-in-sé” è “essere-fuori-di-sé, ex-statico” (Vozza 2011, 74-79). Nudità e vulnerabilità che si offre allo sguardo dell’altro, e che per questo è “singolarità che tende alla condivisione, idioma dell’affetto”. Janis Joplin nel 1968 cantava con passione politica, prima ancora che erotica: “Voglio che tu venga e lo prenda, prendilo! Prendi un altro piccolo pezzo del mio cuore adesso, baby. Rompilo! Rompi un’altra piccola parte del mio cuore adesso, caro”:

I want you to come on, come on, come on, come on and take it
Take it!
Take another little piece of my heart now, baby!
Oh, oh, break it!
Break another little bit of my heart now, darling, yeah, yeah, yeah
Oh, oh, have a!
Have another little piece of my heart now, baby
You know you got it if it makes you feel good
Oh, yes indeed
(Janis Joplin, *Piece of my Heart*, 1968)

Contro questa declinazione tutta politica del coraggio, collidono oggi l’ideologia e le pratiche che tendono a espungere dallo spazio cittadino ogni dissonanza, ogni attrito o fastidio. Le pratiche di governance – dai CIE alle gated-communities, passando per le mura legali/virtuali ma altrettanto

efficaci del D.A.SPO. (vedi, in questo stesso numero di Engramma, *In Decorosa Mente. Spazi urbani tra dilaniamento e jouissance*) – tendono a realizzare la cattiva utopia di uno spazio pubblico completamente neutralizzato e a-conflittuale, di una coatta pacificazione sociale. Così si leggeva già ne *L'uomo a una dimensione*:

Il dominio prende veste di amministrazione [...]. Col progresso tecnico come strumento, la non-libertà – intesa come soggezione dell'uomo al suo apparato produttivo – viene perpetuata e intensificata sotto forma di molte piccole libertà e agi. L'aspetto nuovo è [...] la profondità del condizionamento che plasma gli impulsi dell'istinto e le aspirazioni degli individui, oscurando la differenza tra coscienza falsa e coscienza autentica. Di fatto, né l'impiego di controlli amministrativi piuttosto che fisici [...], né il mutato carattere del lavoro pesante [...] possono compensare il fatto che decisioni relative a questioni di vita e di morte, di sicurezza personale e nazionale, sono prese in luoghi sui quali gli individui non hanno alcun controllo (Marcuse [1964] 1967, 51-52).

Ecco allora, di fatto, a fronte della somministrazione di massa di giocattoli tecnologici sempre più sofisticati (che sono sempre più sofisticati anche come dispositivi di controllo), si attua la restrizione del riconoscimento della cittadinanza ai conglomerati abitativi residenziali, abitati dai “bravi cittadini”, decorosi, meritevoli, ben-viventi, e la corrispettiva esclusione dal cono di visibilità di tutti gli altri, considerati mal-viventi, che vengono sospinti al margine, oltre il *limes* della città. Nuovi paria, resi *invisibili*, privi di quel minimo profilo di connotazione che enumera le parti riconosciute e riconoscibili dell'organismo urbano. Normalizzare il mondo, fare pulizia da ogni sua eccedenza, per produrre ovunque, dal condominio alla città, spazi sterilizzati, corpi e atteggiamenti “composti”: tutto ciò, nella nuova grammatica securitaria che ci viene proposta come l'unica e vera grammatica del mondo, risponde anche al senso del “decoro”. *Decus* – parola che suona ridicola nel suo sapore di rispettabilità borghese ottocentesca – la ‘convenienza’ di una idea rispetto a una forma (i vizi privati mascherati da pubbliche virtù). O, di converso, la convenienza formale che sottende uno statuto delle apparenze a cui non necessariamente devono corrispondere i comportamenti. Tutto ciò che non è conforme al decoro, va cacciato. Non deve avere più luogo, non

potrà più essere di casa in città. Ennesima operazione di ritorno all'ordine, nella quale:

[tu] sarai organizzato, sarai un organismo, articolerai il tuo corpo, altrimenti non sarai altro che un depravato. Sarai significante e significato, interprete e interpretato, altrimenti non sarai altro che un deviante. Sarai un soggetto, e fissato come tale, soggetto d'enunciazione ripiegato sopra un soggetto d'enunciato, altrimenti non sarai che un vagabondo (Deleuze Guattari 2003, 250).

Ripensare la cittadinanza significa accogliere forme di corpi ritenuti inaccettabili in quanto informi, anormali, indicibili/indecenti e quindi, per loro stessa natura, non-assimilabili. La diversità radicale degli aspiranti nuovi cittadini sfida ogni grammatica stereotipata del mondo, e perciò mette in crisi il sistema stesso. Lo strumento politico-sociale del 'decoro', applicato urbanisticamente fino al *monstrum* degli Assessorati comunali al Decoro, ha proprio lo scopo di estirpare queste esistenze inaccettabili, materializzazione dell'idea foucaultiana di controllo dei corpi. Così Carmen Pisanello scrive ne *In nome del decoro*:

Condannare la marginalità in nome del civismo è un modo di rifiutare quello che rappresenta un irreversibile punto di rottura con la struttura sociale. Il non riconoscimento di un errore del sistema, una semplificazione della realtà che spalanca la porta al rifiuto e quindi alla discriminazione di tutto ciò che assume i contorni dell'Altro e del Diverso. Questo rifiuto psicologico si traduce in un problema che non è tanto la mancanza di comprensione, poiché spesso non si tenta nemmeno di interrogarsi su cosa ci fa divenire bordo, quanto una negazione estetica. Un problema estetico che viene risolto ad un livello percettivo, e si traduce nel respingere di fatto tutte quelle soggettività provenienti dalle periferie cittadine e dai quartieri popolari, fuori dai centri delle città (Pisanello 2018, 45).

Al sicuro – e rassicurato sul fatto che senza sicurezza non si dà libertà – il cittadino perde l'allenamento alla libertà e, con esso, il valore della libertà stessa da garantire a sé stessi e agli altri. A differenza di quanto insegna Nancy, scatta la diffidenza, l'incapacità di conoscere l'altro. O la forma – concettualmente pessima – del "colonialismo inclusivo" che nega la stessa estraneità dell'altro:

L'intruso si introduce di forza, con la sorpresa o con l'astuzia, in ogni caso senza permesso e senza essere stato invitato. Bisogna che vi sia un che di intruso nello straniero che, altrimenti, perderebbe la sua estraneità. Se ha già diritto d'ingresso e di soggiorno, se è già aspettato e ricevuto senza che niente di lui resti al di là dell'attesa e dell'accoglienza, non è più l'intruso, ma non è più nemmeno lo straniero. Escludere quindi ogni intrusione dalla venuta dello straniero non è logicamente accettabile, né eticamente ammissibile. Una volta giunto, se resta straniero e per tutto il tempo che lo resta, invece di 'naturalizzarsi' semplicemente, la sua venuta non cessa. Continua a venire e la sua venuta resta in qualche modo un'intrusione. Rimane cioè senza diritto, senza familiarità e senza consuetudine: un fastidio e un disordine nell'intimità (Nancy [2000] 2005, 11-12).

L'estraneità dello straniero mette alla prova il senso del politicamente corretto che annulla ogni diversità già sulla soglia d'ingresso, rendendola innocua e pronta alla digestione. Ma proprio quella estraneità, ovvero l'irruzione e l'intrusione dell'altro, se non viene riassorbita ancor prima che abbia varcato la soglia mette in crisi anche l'idea panoptica della sicurezza, della pace sociale. Pace e sicurezza che non sono le parole coraggiose della *vita activa*: fanno parte, piuttosto, del lessico dello spazio domestico, luogo di riparo dalle intemperie, meteorologiche e sociali, e dallo sguardo altrui – come scrive Hannah Arendt:

Solo nella casa ci si poteva preoccupare della propria vita e sopravvivenza. Chiunque volesse accedere alla sfera politica doveva prima essere pronto a rischiare la vita, e un amore troppo grande per la vita impediva la libertà, era un segno certo di spirito servile. Il coraggio diventava quindi la virtù politica per eccellenza, e solo gli uomini che ne erano in possesso potevano essere ammessi a una comunanza che era politica nel contenuto e negli scopi e che pertanto trascendeva il mero essere insieme imposto a tutti - schiavi, barbari e greci - dalle urgenze della vita (Arendt [1958] 2010, 34-35).

Sulla soglia della casa è il passaggio dalla rassicurante dimensione domestica alla pericolosa dimensione politica. Sul piano concettuale è il passaggio dal bisogno (le "urgenze della vita" secondo la definizione di Arendt) all'eccedenza – profumata di libertà – del desiderio.

4. Desiderio e corpi in movimento: la festa politica



Una delle teorie negazioniste afferma che il 68 non ha avuto alcun valore politico, ma è stato solo una rivoluzione di costume, che avrebbe cambiato soltanto in superficie dei rapporti sociali. Una rivoluzione delle mode e dei consumi, che si è travestita da movimento politico. È vero l'opposto. Il 68 è stato il momento in cui il desiderio di cambiamento che era iscritto nell'insofferenza e nell'inquietudine dei più giovani ha cercato forme di reazione corale, ovvero politica, all'esistente. Non superficialità, ma "profondità della superficie" direbbe Friedrich Nietzsche. Nelle assemblee del 68 l'opposizione radicale e fondata alle istituzioni sociali e culturali dominanti si è posta, innanzitutto, come un problema di forma - lo stile, la postura libertaria, sul piano ideologico e politico, che fa movimento, perché mette in moto energie e passioni:

Vi è un fatto che è più importante delle rivendicazioni o della contestazione stessa, che non facevano che esprimerlo nei termini pre-evento: un fatto positivo, uno stile d'esperienza. Un'esperienza creatrice, cioè poetica. 'Il poeta ha schiodato la parola', annunciava un volantino alla Sorbona. [...] [Ciò] apriva a ciascuno discussioni che oltrepassavano, al contempo, la barriera degli specialismi e quella degli ambienti sociali, e che trasformavano gli spettatori in attori, il faccia a faccia in dialogo, l'informazione o l'apprendimento di 'conoscenze' in discussioni appassionate su opzioni che riguardavano direttamente l'esistenza. Questa esperienza è accaduta. È inafferrabile (de Certeau [1968] 2007, 39).

Il tema all'ordine del giorno era la vita; i modi della discussione e dell'azione ritrovavano comunque nella dimensione dell'assemblea

(reinventata anche come parola) il senso primo – greco – dell'invenzione della dimensione politica inscindibile dalla democrazia assembleare.

“Schiudere la parola” come atto creativo, filosofico, politico: in questo senso de Certeau può parlare, senza alcun sospetto di retorica, di “esperienza poetica”. Quel che sorprende è la subitaneità della percezione, eziologicamente imprevedibile:

Che cosa è successo, dunque, nel Maggio '68? Un ‘accidente’ sociologico, vale a dire qualcosa che non era iscritto nel processo normale di una società, ma un accidente interno, derivato dalla rottura di una diga, da una deflagrazione che si è prodotta all'interno del corpo sociale, molto vicino alla testa, e che ha paralizzato tutto il sistema nervoso centrale. È un ‘accidente’ incredibile, sconvolgente, che si tratta di comprendere (Morin [1968, 2008], 2018, 53).

Un “accidente” (Morin), ovvero un “evento” che all'improvviso – notano Deleuze e Guattari – ha prodotto una subitanea consapevolezza dell’“intollerabile” e, contemporaneamente, ha proiettato la visione del “possibile”, in forma di alternativa sociale, economica e, prima di tutto, esistenziale (Deleuze, Guattari [1984] 2018).

L'esplosione di questa consapevolezza ha paralizzato i nervi del corpo sociale e insieme li ha scossi con nuova energia. Nel tempo breve del 68 gli effetti sullo stile di vita sono stati immediati:

Nelle prime settimane, gli studi medici si sono svuotati: gli ansiosi, i biliosi, i sofferenti di emicranie, i soggetti al vomito, al rigurgito, alle nausee, erano improvvisamente guariti. Certo, le campagne, le piccole città erano inquiete. Ma Parigi era in festa, durante le prime due settimane. Poi, lentamente, l'accumulo dei rifiuti sui marciapiedi, la carenza di benzina, poi di provviste, riportarono l'inquietudine. Questa, a sua volta, raffreddò l'atmosfera. Il discorso del grande catalizzatore [De Gaulle] trasformò improvvisamente l'angoscia diffusa in energia del rifiuto. Da allora, l'ordine era ristabilito, il super-lo restaurato e, di nuovo, le ulcere, le emicranie, i rigurgiti, le costipazioni, l'eczema, l'irritabilità riaffluirono nelle sale d'attesa dei medici (Morin [1968, 2008], 2018, 84-85).

Il ritorno all'ordine, la mancata risposta alla domanda radicale che il 68 ha posto, è il ritorno alle piccole e grandi psicopatologie della vita quotidiana; la nausea collettiva si declina in singole idiosincrasie che però, nella loro pervasività epidemica, rivelano l'eziologia prima dell'affezione individuale: sono gli organi vitali i primi ad essere colpiti dalla asfissia politica o, per dirla ancora con Deleuze e Guattari, dalla "mancanza di possibile" che fa soffocare (Deleuze, Guattari [1984] 2018).

Ansia ed emicranie – il cervello, colpito come sede di quel sistema nervoso centrale che per primo accusa paralisi ed eccitazioni delle passioni. Rigurgiti, costipazioni – stomaco e viscere, colpiti in quanto organi più sensibili, nella loro attività continua di interazione con la materia esterna al corpo che il corpo è chiamata a nutrire. Eczemi – la pelle, l'organo più esteso, nevralgicamente sovraesposto, colpito in quanto bordo che segna il confine dell'identità soggettiva e, insieme, dispositivo di innumerevoli pori che mettono in comunicazione l'interno con l'esterno, l'individuo con il mondo.

In questo senso, se il libro del 68 americano è *L'uomo a una dimensione* di Herbert Marcuse, il pensiero estetico, prima che filosofico, del 68 europeo riverbera (come effetto e come causa) nelle illuminazioni di Michel Foucault, il primo a mettere il corpo al centro della riflessione filosofica. Corpo che poi si incarna e si rivela – gambe scoperte, seni al vento delle giovani donne liberate dalle spesse e opache pieghe delle vesti medievali, di moda fino agli anni '50 del XX secolo (*Mnemosyne 68-Mnemosyne 2008*); corpo che si scompone, nei capelli sciolti delle ragazze, nei capelli lunghi, selvaggi, non più azzimati dei "capelloni"; corpo che interroga il proprio desiderio, erotico e non solo.

L'emersione del desiderio come tema portante del dibattito ha contrassegnato la dimensione scandalosa del 68. L'idea e la sensazione diffusa che non i "bisogni", la sopravvivenza, le necessità vegetative primarie ma i "desideri", la realizzazione dei desideri – esistenziali e sociali, politici e affettivi, intellettuali e materiali – fossero portati all'ordine del giorno, non solo cozzava contro le resistenze residuali di una mentalità arcaica e premoderna ma lanciava un guanto di sfida ai meccanismi regolatori di una società il cui ordine, all'Ovest come all'Est, si era costituito sull'amministrazione diseguale delle risorse e ancor più delle

aspettative. Un conto è l'espansione programmata dei consumi, la facilitazione dell'accesso di massa a qualche comfort (elettrodomestici, utilitarie, grandi magazzini) che potevano accrescere il consenso governativo, incentivare la spesa dei privati e introdurre rinnovate modalità di conformismo tramite il suggerimento di comportamenti standardizzati e tipizzati dalle suggestioni pubblicitarie (Marcuse [1964] 1967, 27).

Ma altra e ben più inquietante prospettiva veniva minacciata da una cultura che metteva in questione la struttura del modello di sviluppo e la continua diluizione temporale delle sue scansioni realizzative nonché lo stesso contesto qualitativo della progettualità sociale.

La rivendicazione immediata di un altro stile di vita insidiava un assetto gerarchico che faceva leva sull'ideologia della penuria, sul dogma della scarsità delle risorse, sulla morale dell'austerità a senso unico: tutti elementi di quella Teologia Economica che saranno ripresi successivamente, fino ai giorni nostri, per schiacciare sulla griglia di una presupposta necessità senza alternative le aspirazioni politiche al cambiamento ma che allora, per una breve stagione, si squagliarono di fronte all'insorgenza di una diversa percezione della realtà.

In quel frangente, *L'Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari catalizza in forma di pensiero la rottura ontologica ed estetica che ha giustificato come senso comune l'equivalenza stabilita sui muri del 68 tra realismo e pretesa dell'impossibile:

Se il desiderio produce, produce del reale. Se il desiderio è produttore, non può esserlo se non in realtà, e di realtà. ... Il reale non è impossibile, nel reale anzi, tutto è possibile, tutto diventa possibile... I rivoluzionari, gli artisti, i veggenti, si accontentano di essere oggettivi, nient'altro che oggettivi: sanno che il desiderio stringe la vita con una potenza produttrice e che la riproduce in modo tanto più intenso quanto meno bisogni ha. E tanto peggio per chi crede che è facile a dirsi, o che è un'idea nei libri (Deleuze, Guattari [1972] 1975, 29-30).

L'intensità della percezione struttura conflittualmente il campo del reale: ora sono i divieti, le passioni tristi indotte dallo Stato a non essere più

credibili, a essere sperimentate come assurdità e insensatezza. Al *potere*, come apparato repressivo e depressivo, si contrappone la *potenza* come ricchezza condivisa di inedite relazioni politiche ed esistenziali.

Siamo al cuore dell'esperimento filosofico e dell'evidenza percettiva, che nomina l'*evento*, infrangendo i divieti superstiziosi imperniati sui "bisogni": fantasmi a distanza incolmabile dai desideri, "abbietta paura di mancare".

Nel clima del 68 il divenire-vero dei desideri funziona precisamente producendo connessioni, moltiplicando le interconnessioni, assottigliando la discrasia tra reale e ideale fino al piano d'immanenza, fino all'inveramento della proposizione spinoziana secondo cui "*ordo et connexio rerum est ac ordo et connexio idearum*" (Moretti 2014, 112-113).

E non è per caso che al 68 sia collegata un'aria di "festa" che "per il pensiero tecno-economico e per il pensiero marxista-leninista, è la tara irrimediabile che rivela la mancanza di serietà politica" (Morin [1968, 2008], 2018, 85).

Da destra ma anche da sinistra, da entrambi i fronti del pensiero reazionario, si alzano voci scandalizzate contro quel "carnevale" che in effetti inquieta e fa ridere in quanto smaschera le boriose parate di Soloni, di sacerdoti degli *arcana imperii*, di corazzieri del Potere.

Ma, come tutte le feste ben riuscite, dietro alla festa – di cui abbiamo visto solo il preludio nel 68 – c'è una regia precisa: la rivendicazione del reale, matrice di possibile, contro la falsità dei Valori dati per inconcussi che, consapevolmente o meno, puntualmente si organizzano per recidere e neutralizzare alla radice ogni insorgenza di vita:

Ma la festa fu la conseguenza quasi automatica della precisione della fianda di Davide, che aveva colpito la fronte dello Stato. Da quel momento in poi la tetanizzazione dell'autorità, la paralisi del super-lo, liberarono improvvisamente ciò che era inibito e represso [...]. Tutto ciò che non parlava si è messo a parlare e, attraverso le barricate, i fumi, una grande festa si è dispiegata dentro Parigi (Morin [1968, 2008], 2018, 84-85).

Festa politica: festa di corpi che si presentano, si mostrano, in scena; festa di desideri che parlano più forte dei bisogni; festa di parole scritte sui muri a tinte colorate e scandite per le strade perché tutti, anche da lontano, possiamo sentirle.

5. Il 68 che verrà



La produzione sul 68 si lascia suddividere grosso modo lungo tre direttive:

a) memorialistica, tesa a giustificare ex post il protagonismo degli autori, che filtra il giudizio sui (e la scelta dei) fatti sulla scorta di un buonsenso progressista/conservatore acquisito in epoca postuma oppure elabora il rimosso in chiave di fisiologica infatuazione utopistica post adolescenziale;

b) censoria e abrasiva, connotata da un atteggiamento anti intellettuale (ma non si trascura di piangere sullo sfascio della scuola nozionistica) che esorcizza lo scampato pericolo schiacciando la

sequenza di diversi periodi temporali sulle occorrenze, enfatizzate, di lotta armata – che hanno invece autonoma radice causale (sulla cattiva interpretazione del terrorismo come esito del 68, v. Cengiarotti, Centanni, Nanni, Pisani 2008 e, in particolare, *Profeti disarmati e giovani con armi improprie*) – e sottopesando le arcaiche condizioni sociali, l'imbarazzante clima estetico e l'opprimente contesto politico dell'establishment (gollista, democristiano, brezneviano che fosse);

c) separativa, promuovendo lo spaccettamento anatomico del 68 per disciplinare l'analisi con divisioni settoriali, i diritti civili, le riforme, etc. al fine di assicurare con la dovuta pacatezza che, aldilà del "carnevale", non è successo, e non poteva succedere, niente.

L'incatturabilità dell'evento finirà per essere riassorbita da teorie precedenti che registrano con il "senno di prima" la novità di quel che è accaduto. Così Michel de Certeau:

Ma le teorie che hanno preceduto gli eventi finiranno con il riassorbirne il significato, 'spiegandoli'? Nel luogo in cui si formula la coscienza che una società ha di se stessa, l'esperienza di ieri avrà un seguito, eserciterà un'azione, dislocherà il nostro linguaggio condiviso? O sarà invece sminuita dalle idee precedenti e recuperata da un passato già pensato, come un buco entro un sistema che sia capace di obliterarlo subito e di ricoprirlo con parole di routine? (de Certeau [1968] 2007, 42-43).

Se l'evento è sempre apertura, imprevista, di un varco nella solidità dell'esistente, il ghiaccio mortifero della sedicente 'realtà' tende presto a rinchiudersi, a risolidificarsi, negando la stessa possibilità di qualsiasi incrinatura. Così Edgar Morin, in diretta, vedeva l'incombenza della chiusura del varco:

Le ideologie hanno tagliato, ritagliato, tagliuzzato l'evento a loro somiglianza. Tutto è rientrato nell'ordine leninista, nell'ordine maoista, nell'ordine dei partiti, nell'ordine delle istituzioni, nell'ordine borghese, perché il maggio divenisse un accidente [...]. L'ordine sociale, politico, ideologico ha creduto di aver espulso un ingrediente indigesto (Morin [1968; 2008] 2018, 88).

Disconoscimento assoluto dell'emergenza dell'evento, in nome di un'idea totalitaria e impermeabile di realtà. Oggi più di ieri, il giudizio sul 68 rappresenta un crinale dirimente che rivela immediatamente e separa in maniera inconciliabile sensibilità polarmente opposte che non ammettono vie mediane, due sguardi destinati a non incontrarsi mai perché espressioni di opposte concezioni topologiche del reale:

Chi odia il '68, o ne giustifica il rinnegamento, pensa che sia stato simbolico o immaginario. Ma in verità non è mai stato così: fu un'intrusione del reale puro (Deleuze [1990] 2000, 192).

Non dunque fantasticherie "simboliche", ma investimento su un'immaginazione che si presenta in scena per spazzare via gli idoli delle ideologie tristi e rassegnate; un immaginario non "immaginario" ma che dà l'assalto al reale, in forza della verità di *realissime* passioni, istanze, desideri. Altrove Deleuze dirà che il 68 è stato "una ventata di reale allo stato puro [...]. Il reale, improvvisamente il reale che arriva [...]. Le persone

nella loro realtà – era prodigioso [...] Finalmente la gente reale”; qualcosa che “si deride quando è passato” ma che si presenta come una irruzione, un “fenomeno di puro divenire” (Deleuze 1993, s.v. *G comme gauche*).

Michel de Certeau recupera invece una dimensione “simbolica” del 68, non certo a contraddire ma anzi a confermare la sua efficacia sul reale. È lo stesso de Certeau infatti, forse più di ogni altro intellettuale del tempo, che sperimenta sulla materia viva del suo stesso pensiero l'incredibile energia fattuale di quella rivoluzione, per cui sperimenta autentica, filosofica, meraviglia:

Si è smosso qualcosa di silenzioso, qualcosa che invalida lo strumentario mentale elaborato in funzione di una condizione di stabilità. [...] Una certa idea di uomo abitava l'immenso apparato che organizzava la società. Questa regola segreta implicitamente riconosciuta o accettata, è stata strappata dall'ombra da dove determinava un ordine [...] non credo che si possa parlare di rivoluzione compiuta [ma di] rivoluzione simbolica [...] sia per il fatto che essa significa più di quanto metta in atto, sia perché contesta delle relazioni (sociali e storiche) per crearne altre di autentiche. Allo stesso modo il 'simbolo' è l'indice che marca tutto il movimento nella sua pratica come nella sua teoria. La parola, dall'inizio alla fine, ha giocato il ruolo decisivo (de Certeau [1968] 2007, 28-30).

Un'intrusione spinozianamente gioiosa del reale puro, che però – nella visione di Deleuze e Guattari – “non ha avuto luogo” (Deleuze, Guattari [1984] 2018): nel senso che non ha trovato spazio congruente, risposte all'altezza della domanda radicale ingiunta a una società ancora inadeguata, che invece di lasciarsi attraversare dall'energia di inedite relazioni, da traiettorie di intense sperimentazioni creative, si è irrigidita nel ritorno a una normalità incapace del gesto enorme che prelude all'assalto al cielo.

Ma è proprio quella valenza inattuale e “simbolica” (de Certeau) o, in altre parole, il suo “non aver avuto luogo” (Deleuze e Guattari) che ci richiama al rango filosofico che spetta al 68. Incredibilmente, negli stessi giorni, negli stessi mesi ma a distanza di oceani e di continenti, è esplosa simultaneamente l'energia di flussi che si corrispondevano sintonicamente a distanza, sono sbocciati insieme, a latitudini culturali e geografiche

diversissime, germi di rinascimento di una immanenza del divenire: un capovolgimento dell'ontologia data per assoluta, un attacco al cielo della trascendenza in nome della più schietta, più vera immanenza.

Si trattava insomma di un processo, intentato in nome dell'autenticità all'"immenso apparato" di un ordine costituito che, come sempre accade per l'ordine, si imponeva in modo silenzioso e si dava per indiscutibile, in forza di "regole segrete" e implicite, insofferenti di qualsiasi interrogazione sul loro fondamento. E l'arma principe di questo attacco è la parola, l'atto più filosoficamente e attualmente rivoluzionario è la "presa di parola" che mette in crisi qualsiasi gerarchia:

Che degli studenti possano occupare le poltrone dei professori, che un linguaggio comune possa intrecciarsi sopra la separazione tra intellettuali e lavoratori manuali, o che un'iniziativa collettiva possa contrapporsi ai rappresentanti di un sistema onnipotente, ecco che viene modificato il codice, tacitamente 'ricevuto', che divide possibile e impossibile, lecito e proibito (de Certeau [1968] 2007, 33).

Dissoluzione dei confini, non banalmente tra ceti, ruoli e classi, ma anche tra possibile e impossibile. E tra i poliziotti 'realisti' – corazzieri di guardia alla monarchia del Reale – e i poeti, disprezzati come sognatori, che rivendicano alla Fantasia il merito di saper portare un corrosivo attentato ai fondamenti del potere. "Del possibile, altrimenti soffoco" scrive ancora Deleuze: è la *persuasione* filosofica del 68 che si fonda su un processo veritativo, salvo dalla *retorica* insopportabile della speculazione disincarnata. La concezione del "corpo senza organi" è la risposta filosoficamente più forte, forse l'unica teoreticamente congruente ed efficace, alla velleità organicistica menenio-agrippea propria dell'ordine – di ogni ordine che è, per natura, tendenzialmente totalitario.

Ma il 68 è anche l'invenzione di una presenza fisica che sa sottrarsi alla riduzione funzionale alla quale l'"economia politica" vorrebbe assegnarla: è un vero e proprio processo filosofico guadagnato a prezzo di psiche, tramite il rischio soggettivamente, consapevolmente, assunto per dimostrare che l'intuizione intellettuale è intessuta di *eroico furore* – o non è.

“Azione intellettuale”, ovvero gesto esemplare che separa l’intellettuale – che per vocazione e per responsabilità *deve* essere sovversivo – dall’uomo di cultura, crocianamente sedato sulla riva della sua quieta, agnostica, separatezza:

L’azione esemplare apre la breccia non certo per un’efficacia propria, ma perché spiazza una legge tanto più potente perché confinata nell’impensato. È decisiva, contagiosa e pericolosa perché tocca quella zona oscura che ogni sistema postula e che non saprebbe giustificare. E nondimeno resta [...] un ‘luogo simbolico’, non cambia nulla, crea delle possibilità relative alle impossibilità fino ad allora assunte e non chiarite. Io vedo un fenomeno socio-culturale nuovo e importante in questo impatto dell’espressione che arriva a manifestare una disarticolazione tra il detto e il non-detto [...] [l’azione simbolica] ci riporta a quel che è forse il tratto essenziale e più enigmatico di una ‘rivoluzione’ caratterizzata dalla volontà di articolarsi in ‘luoghi di parola’, luoghi che contestano le forme di accettazione tacita [...] ‘disvelamento di qualcosa d’insopportabile’ (de Certeau [1968] 2007, 33).

Farsi interrogare dal 68 significa riconoscere consistenza alle brecce irradianti, ai tentativi in movimento, agli scarti improvvisi e impensati prima, e così destituire la sovranità tutta apparente dello stato delle cose, dissolvendo le *fissazioni*, metafisiche, politiche, familiari. Vediamo che quel gesto che agita pensieri e corpi è filosoficamente connotato proprio perché si compie contemporaneamente su mille piani, intrecciando movimento del pensiero, prassi politica e stile di vita: il primo concatenamento è quello interno, che allinea un pensiero, capace di creare concetti che smuovono la realtà, con un’azione che registra in sé progressioni di conoscenza e con la terminazione nervosa, l’affezione carnale di quei flussi germinali. “Conoscere di che cosa si è capaci”: così Gilles Deleuze interpreta, dionisiacamente, il precetto apollineo del γῶθι σεαυτὸν (Deleuze 2007) – e va inteso come esercizio di una visione bruniana, non già morale o mentale, ma fisica e nervosa del corpo e dell’anima.

Lo scontro rigorosamente filosofico che il 68 inaugura ha come campo di lotta il Reale, rovescia il cattivo realismo, l’accettazione rassegnata e depressiva dell’esistente come idolatria del Dato, superstizione alimentata dall’ordine paranoico dello Stato che blocca le energie creative. Lo

“sguardo indiscreto” del 68 – che è Il rasoio di luce della filosofia – vanifica l’effetto ottico prodotto da dispositivi di potere che “striano il piano per renderlo governabile, per creare un attrito nel quale abbia presa un potere ordinatore” (Ronchi 2018). Svapora l’illusoria apparenza proiettata dalla tirannia dei Valori e si mostra che il Re è Nudo: nessun manto di sovranità copre la vigenza infondata di un assetto di dominio oppressivo. L’inconsistenza, *more geometrico demonstrata*, dei “fatti” lascia emergere la densità dei flussi degli “atti” creativi che, adesso, fanno Mondo, innervano la struttura del reale aprendo a ventaglio l’orizzonte del possibile, la ricchezza morfogenetica delle differenze in divenire.

Ma nessuna marcia trionfale accompagna l’apertura della *breche*: l’esito non è scontato, la definizione o, al contrario, l’apertura, di quel che andrà sotto il nome di Reale è la posta in palio della contesa. L’inimicizia tra lo sguardo del 68 e l’apparato panoptico del dominio è radicalmente, fisiologicamente incomponibile. I due punti di vista, letteralmente, non si riconoscono, come si può agevolmente ricavare già dalle prime, opposte, prese di posizione che scandiscono la cronaca in diretta del Maggio francese: se de Certeau di fronte all’evento è capace di meraviglia, così Raymond Aron lo attacca alla televisione Svizzera il 13 giugno 1968.

Certo, l’ideologia della conservazione si propone, sempre, come weberianamente “più responsabile” rispetto a qualsiasi postura che inneschi il cambiamento. Resta la coscienza, improvvisamente chiara e smagliante, che l’oleografia ufficiale tende(va) ad occultare il costo umano della normalità (Marcuse [1964] 1967, 36-37, 42-ss).

Il 68 chiama, ci *richiama* a questa consapevolezza, a questa sfida. A coltivare il senso di una realtà nuova, una realtà che de-lira, si sconnette, trasfigurando uno stato di cose che troppo a lungo si è spacciato per ‘naturale’ e inaugurando invece l’intensificata verità dei corpi e delle loro passioni. Immagini e parole, brandite come armi, per sostituire il luogo comune dominante con una nuova grammatica del divenire, che sfonda la tela del paesaggismo oleografico e rende percepibile, ai singoli e a tutti, la potenza e la bellezza delle catastrofi di senso sempre possibili. Difficile volere questo evento, volerne l’attuazione senza causarne la cristallizzazione, difficile tenere insieme lo schema e il ritmo o, come dice Gilles Deleuze, la “porcellana e il vulcano”:

Se volere è volere l'evento, come non se ne vorrebbe anche la piena effettuazione in una mescolanza corporea e sotto questa volontà tragica che presiede tutte le ingestioni? [...] È forse possibile mantenere l'insistenza dell'incrinatura incorporea pur badando a non farla esistere, a non farla incarnare nella profondità del corpo? Più esattamente, è forse possibile attenersi alla contro-effettuazione di un evento, semplice rappresentazione piana dell'attore o del ballerino, pur guardandosi dalla piena effettuazione che caratterizza la vittima o il vero paziente? Tutte queste domande manifestano il ridicolo del pensatore [...]. Quando Artaud parla dell'erosione del pensiero come di qualche cosa di essenziale e di accidentale a un tempo, radicale impotenza e nondimeno alto potere, è già dal fondo della schizofrenia. Ciascuno rischiava qualcosa, quanto più lontano in tale rischio e ne trae un diritto imprescrivibile. Cosa rimane al pensatore astratto quando dà consigli di saggezza e di distinzione? Allora, parlare sempre della ferita di Bousquet, dell'alcolismo di Fitzgerald e di Lowry, della follia di Nietzsche e di Artaud, rimanendo sempre alla riva? Diventare professionista di tali chiacchiere? [...] In verità, come restare alla superficie senza permanere sulla riva? Come salvarsi salvando la superficie e tutta l'organizzazione di superficie, compreso il linguaggio e la vita? Come giungere a questa *politica*, alla *guerriglia* completa? (Deleuze [1969] 1975, 140-141).

Il compito artistico-politico allora chiama ad allargare la fenditura nello schermo per squarciarla e consentire la proiezione di una rappresentazione: amplificare il varco d'interlocuzione già tracciato, far brillare i nessi di comunicazione della realtà, significa riconoscere la portata di un evento che segna.

Il 68 non ha avuto luogo; ovvero non è stato (ancora) quel che ha promesso d'essere. Ma ci ha cambiato la vita – nei costumi, nelle forme del corpo, nelle espressioni del desiderio. E perciò non si può stare “sulla riva”. Non è solo il richiamo della foresta delle autorità famigliari, statuali – il ritorno nel solco grigio e confortevole dei valori dati; le feroci dinamiche economiche e sociali che trituranò i più deboli – è anche la triste rivalsa del cinismo dei Sapianti, rassegnati all'esistente. Qualcuno oggi torna a dire che i filosofi non devono cambiare il mondo, devono contemplarlo. Il che è vero – per quei filosofi che finiscono puntualmente, a ogni passaggio, per indossare i panni di “intellettuali organici” alla miserabilità dell'esistente. O

che, nel migliore dei casi, sono arretrati sul confine dell'acutezza analitico-descrittiva e si sono arresi alla Sapienza, magari attratti nella contigua zona del misticismo, dove troneggia il pensiero auratico dei maghi della Foresta Nera. Il 68 nasce nel 1968 perché (e nel 2018 ci ricorda che) manca la vita, e "soffochiamo per mancanza di possibile". Senza quell'insorgenza non si dà conoscenza immaginativa eversiva, e non si concentra la potenza di un soggetto plurale capace di far festa alla vita andando oltre il minimalismo della sopravvivenza. Il 68 erompe quando l'esistenza che ha perso il colore della vita se ne ricorda, e rimette al centro la propria gioiosa e pericolosa potenza.

Il 68 è energia non spesa, natività insurrezionale che non ha avuto (ancora) luogo, ma ha messo in campo, chiare e forti, le parole-azioni per scardinare il vocabolario dell'ordine costituito e della disciplina sapienziale. È energia fossile e pur rinnovabile, che esercita una pressione latente. E finirà per aprirsi un altro varco.

Riferimenti bibliografici

Arendt [1958] 2010

H. Arendt, *The human condition*, Chicago 1958 (tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Milano 2010).

Bacigalupi, Fissati 2017

M. Bacigalupi, Piero Fissati, *L'Enciclopedia ribelle*, in G. Galletta (a cura di) *Voci e carte dall'Archivio dei Movimenti. Gli anni del 68*, Genova 2017, 95-105.

Balestrini, Moroni [1988] 2005³

N. Balestrini, P. Moroni, *L'orda d'oro 1968-1977*, Milano [1988] 2005.

Balestrini, Bifo, Bianchi 2018

N. Balestrini, Franco Berardi Bifo, Sergio Bianchi (a cura di), *Il '68 sociale politico culturale*, Roma 2018.

Berman [1996] 2006

P. Berman, *A Tale of Two Utopias: The Political Journey of the Generation of 1968*, New York 1996 (tr. it. *Sessantotto. La generazione delle due utopie*, Torino 2006).

Boato 2018

M. Boato, *Il lungo '68 in Italia e nel mondo. Cosa è stato, cosa resta*, Brescia 2018.

Cengiarotti 2009

G. Cengiarotti, "Vera incessu patuit dea". *Fabula e finzione nella storiografia di*

Michel de Certeau. *Note a margine di Sulla "traccia" di Michel de Certeau. Interpretazioni e discorsi, a cura di Barnaba Maj e Rossana Lista, "La Rivista di Engramma" 74 (settembre 2009).*

Cengiarotti, Centanni, Nanni, Pisani 2008

G. Cengiarotti, M. Centanni, P. Nanni, D. Pisani (a cura di), *Tavola '68. Mnemosyne 1968 - Mnemosyne 2008*, "La Rivista di Engramma" 68 (dicembre 2008).

de Certeau [1968] 2007

M. de Certeau, *La prise de parole*, Paris 1968 (tr. it. *La presa della parola e altri scritti politici*, Roma 2007).

Chignola 2017

S. Chignola, *Sul dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze*, in C. Conelli, E. Meo (a cura di), *Teoria radicale e critica postcoloniale*, Roma 2017, 185-206.

Chinello 1988

C. Chinello, *Il sessantotto operaio e studentesco a Porto Marghera*, Annale CNEL n. 2, 1988.

Davis [1990] 2008

M. Davis, *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*, London-New York 1990 (tr. it. *Città di quarzo. Indagando sul futuro a Los Angeles*, Roma 2008).

Davis [1998] 1999

M. Davis, *Ecology of Fear: Los Angeles and the Imagination of Disaster*, New York 1998 (tr. it. *Geografie della paura. Los Angeles: l'immaginario collettivo del disastro*, Milano 1999).

Deleuze [1969] 1975

G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris 1969 (tr. it. *Logica del senso*, Milano, 1975).

Deleuze [1990] 2000

G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris, 1990 (tr. it. *Pourparler*, Macerata 2000).

Deleuze 2007

G. Deleuze, *Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza*, tr. it. Verona 2007.

Deleuze [1988-1989] 1996

G. Deleuze, *Abécédaire*, [Abécédaire, Paris 1988-1989], di C. Parnet, regia di P. A. Boutang, Parigi 1996.

Deleuze, Guattari [1972] 1975

G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris 1972 (tr. it. *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Bologna 1975).

Deleuze, Guattari [1984] 2018

G. Deleuze, F. Guattari, *Mai 68 n'a pas eu lieu*, "Les nouvelles", 3-9 maggio 1984, tr. it di V. Bellizzi, "La Rivista di Engramma" 156 (maggio/giugno 2018).

Fisher [2009] 2018

M. Fisher, *Capitalist Realism*, Winchester, UK, 2009 (tr. it. *Realismo Capitalista*, trad. it di V. Mattioli, Roma, 2018).

Foucault [1985] 1996

M. Foucault, *Discourse and Truth. The problematization of Parrhesia: 6 Lectures given by Michel Foucault at the University of California at Berkeley*, Berkeley University, October-November 1983, Evanston / Berkeley 1985 (tr. it. *Discorso e verità nella Grecia Antica. Problematizzazione di Parrhesia*, Roma 1996).

Foucault [1977-1978, 2004] 2005

M. Foucault, *Sicurezza, Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, ed. par F. Ewald, A. Fontana, M. Senellart, Paris 2004 (tr. it. *Territorio, popolazione. Corso al College de France (1977-1978)*, Milano 2005).

Marcuse [1964] 1967

H. Marcuse, *One-dimensional man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, Boston 1964 (tr. it. *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Torino 1967).

Michelstaedter [1913] 1995

C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, Milano [1913] 1995.

Moretti 2014

A. Moretti, *Gilles Deleuze e l'ideologia del Sessantotto*, Milano-Udine 2014.

Morin [1968] 2018

E. Morin, *Maggio '68. La breccia*, Milano [1968] 2018.

Morin, Lefort, Coudray (Castoriadis) 1968

E. Morin, C. Lefort, J.-M. Coudray (pseudonimo di Cornelius Castoriadis), *Mai 1968 : la brèche : premières réflexions sur les événements*, Paris 1968 (tr. it. *La Comune di Parigi del maggio '68*, Milano 1968).

Nancy [2000] 2005

J.-L. Nancy, *L'Intrus*, Paris 2000 (tr. it. *L'intruso*, Napoli 2005).

Palidda 2000

S. Palidda, *Polizia postmoderna. Etnografia del nuovo controllo sociale*, Milano 2000.

Pavarini 2006

M. Pavarini, *L'amministrazione locale della paura: ricerche tematiche sulle politiche di sicurezza urbana in Italia*, Roma 2006.

Pisanello 2018

C. Pisanello, *In nome del decoro. Dispositivi estetici e politiche securitarie*, Verona 2018.

Pitch 2013

T. Pitch, *Contro il decoro: l'uso politico della pubblica decenza*, Laterza 2013.

Ronchi 2015

R. Ronchi, *Gilles Deleuze*, Milano 2015.

Ruga Riva, Cornelli, Squazzoni, Rondini, Biscotti 2017

C. Carlo Ruga Riva, R. Cornelli, A. Squazzoni, P. Rondini, B. Biscotti, *Sicurezza urbana, Ordinanze, Politica criminale. Un saggio interdisciplinare sulla Legge Minniti*, "News from Legislation and Case Law", 4/2017, 225-249.

Sartori 2002,

G. Sartori, *Uditi i critici ha ragione Oriana*, "Corriere del Sera" (4 febbraio 2002).

Stefanazzi 2012

S. Stefanazzi, *Il teatro della sicurezza. Attori, pratiche e rappresentazioni*, Milano 2012.

Svendsen [2007] 2008

L. Svendsen, *Frykt*, Oslo 2007 (*A Philosophy of Fear* transl. by J. Irons, London 2008).

Viale 1978

G. Viale, *Il Sessantotto. Tra rivoluzione e restaurazione*, Milano 1978.

Villani 2013

M. Villani, *Al di là di paura e coraggio. Tre note sull'esposizione di Jean-Luc Nancy*, "Epekeina" 3,2 (2013), 283-305.

Virno 2018

P. Virno, *Di libro in libro un percorso intorno a un nuovo soggetto: lo studente*, in *Il 1968*, supplemento a "Il Manifesto" (gennaio 2018).

Vozza 2011

M. Vozza, *Jean-Luc Nancy e la filosofia del corpo*, in U. Perone (a cura di), *Intorno a Jean-Luc Nancy*, Torino 2011.

English abstract

The essay intends to recall 1968 in its prophetic destination: it is an experiment in reactivating an archaeology of knowledge that delves into the past, and at the same time it is an alert for the aesthetics of the present. The coordinates of the choral essay are expressed in the titles of the chapters of the contribution: 1. "It seemed the first time"; 2. Critical paideia: process to authority; 3. Courage vs security: the body exposed in the vita activa; 4. Desire and bodies in motion: the party of politics. The authors chose to discuss on such issues with the guide of those thinkers who denounced the emergence of that event: Gilles Deleuze, Michel de Certeau, Edgar Morin, Hannah Arendt, Michel Foucault, Herbert Marcuse, Cornelius Castoriadis, Claude Lefort.

InDecorosa Mente

Il D.A.SPO e gli spazi urbani dilaniati tra sicurezza e jouissance

Barbara Biscotti, Anna Fressola, Nicolò Zanatta

Dessous les pavés c'est la plage | Sotto il selciato la spiaggia
(Anonimo, Sorbonne, maggio 1968)

Décroissance au beurre*
(Anonimo, muro di Parigi, maggio 2018)

Le manifestazioni del 68, nelle aule delle scuole e delle università e nelle piazze, hanno messo in scena la centralità dello spazio pubblico e del suo libero uso da parte dei cittadini. Era la pretesa, radicale e scandalosa, di poter fare uso improprio degli spazi per i quali era prevista una singola funzione, una singola occupazione. Reversibilità e abuso rispetto alla funzione che quegli spazi avevano fino a quel momento ospitato. Anche questa è una provocazione che, dopo essere stata repressa, rimane inevasa; una richiesta che, dopo essere stata denegata, rimane sospesa. Ma resta, in traccia, il sospetto che qualcosa possa ancora cambiare e la conseguente mai sopita spinta da parte dell'ordine costituito verso una difesa 'spontanea' dell'ordine e del decoro, messi in crisi dalla riappropriazione e risemantizzazione degli spazi. Tanto scandaloso era quel desiderio da lasciare traccianti e provocare anche conseguenti reazioni volte a scongiurare il ripetersi di quelle illuminazioni.

Il 21 aprile 2017 è stata pubblicata in "Gazzetta Ufficiale" la legge n. 48, di conversione con modificazioni del d.l. n. 42 del 20 febbraio 2017 del ministro dell'Interno Marco Minniti, approvato dal Senato il 18 aprile con voto di fiducia e recante "Disposizioni urgenti in materia di sicurezza della città". Il decreto legge "D.A.SPO. urbano" era nato come misura per contrastare la violenza negli stadi, da cui l'acronimo "Divieto di Accedere

alle manifestazioni SPORtive”; nella sua declinazione allargata, concede al sindaco di individuare aree sensibili all’interno del territorio comunale, alle quali, tramite provvedimenti amministrativi emessi dal questore, può essere impedito l’accesso a singoli individui per un lasso di tempo di 48 ore e anche, in caso di reiterazione della condotta, per un periodo più prolungato, sino a un massimo di 2 anni. Stabilisce, poi, sanzioni amministrative pecuniarie da 100 a 300 euro a carico di chi “ponga in essere condotte che impediscono la libera accessibilità e fruizione” di determinate infrastrutture.

Il fatto che si tratti di un provvedimento amministrativo potrebbe farlo apparire come una forma di sanzione attenuata rispetto a quella di rango penale, ma proprio la natura amministrativa (ovvero apparentemente ‘veniale’) aggrava il carattere repressivo del provvedimento: infatti, nonostante l’effetto sia una limitazione sostanziale alla libertà di movimento della persona colpita, il D.A.SPO. non promana dalla sfera giurisdizionale, cioè normalmente non è previsto al riguardo l’intervento di un magistrato.

La differenza è sostanziale. Facendo appello a categorie fondative del diritto, possiamo dire che, se la *iusdictio* attiene al mondo della enunciazione dello stesso attraverso una valutazione ponderata dei comportamenti dei cittadini, che tiene conto di tutti gli interessi pubblici e privati in gioco in vista di un loro bilanciamento, il provvedimento amministrativo, invece, promana dall’antico concetto di *imperium*, che affonda le sue inequivocabili radici nel comando militare: una dimensione, quindi, nella quale lo Stato si rapporta ai cittadini *manu militari* attraverso ordini appunto ‘imperativi’, cui i secondi non possono che sottostare.

Gli effetti dell’applicazione di tale misura, puramente coercitiva, sono pertanto immediati e, anche nel caso in cui si volesse contestare il provvedimento, esso comunque andrebbe intanto rispettato nella totalità della sua durata. Si tratta di una stortura condizionante la percezione di quel che è lecito e facente capo a una ideologia ipersecuritaria, che tende a far rientrare nella categoria di ‘degrado’ o di diminuzione del ‘decoro’ qualsiasi rivendicazione della dimensione politica dello spazio pubblico.

Vale la pena soffermarsi brevemente su questo fumoso concetto di 'decoro', il primo di molte nozioni anfibologiche che si incontrano nell'accostarsi alla legge 48/2017 e alle dichiarazioni che l'hanno accompagnata. Se *decor* da un lato va a braccetto con l'idea di decenza/ indecenza, con cui condivide la caratteristica di appartenere al novero di quei concetti culturalmente e storicamente determinati che rendono vecchie le leggi nel momento stesso in cui sono emanate, dall'altro sarà utile ricordare che esso è apparentato anche a *dignus* e quindi ha qualche cosa in comune con il principio di dignità.

In ogni caso l'idea-radicale attiene a ciò che si confà, che è appropriato, adatto. Allora alcuni dubbi sono inevitabili. Innanzitutto, a quale concetto di dignità, e di chi, va riferita la misura del decoro di un luogo? E ancora, se il decoro di un luogo esige che una persona ne sia esclusa, dobbiamo dedurre che quella persona è in-degna, cioè priva della dignità che le consentirebbe di stare in quel luogo, cioè 'non adatta'. In effetti il termine comunemente utilizzato, rispetto alle persone cui, con il D.A.SPO., si pensa, è 'disadattati'; ma forse, anche senza scomodare approfondite indagini sociologiche, è facile intuire che il non adattamento di tali persone, più che un 'dis-adattamento', cioè un allontanamento da una situazione adattiva, è un 'in-adattamento', cioè una privazione originaria della capacità adattiva stessa, causata dalle condizioni vissute *ab initio*. In questa prospettiva appare già evidente come l'allontanamento e l'esclusione certo non offrano molte possibilità alla costruzione di una capacità di adattamento di cui non si è mai avuto, né mai si potrà avere, esperienza.

Tuttavia così recita il testo del decreto legge stesso, teso a tutelare:

... il bene pubblico che afferisce alla vivibilità ed al decoro delle città, da perseguire anche attraverso interventi di riqualificazione e recupero delle aree e dei siti più degradati, l'eliminazione dei fattori di marginalità e di esclusione sociale, la prevenzione della criminalità, in particolare di tipo predatorio, la promozione del rispetto della legalità e l'affermazione di più elevati livelli di coesione sociale e convivenza civile.

Conviene fermare l'attenzione su altri tre concetti, che si affiancano a quello di 'decoro'.

Innanzitutto, la vivibilità (altra nozione tra le più ambigue e su cui si potrebbero scrivere trattati), insieme al decoro, costituirebbe un “bene pubblico”, le cui esigenze di tutela giustificano i provvedimenti di cui si è detto. Ci troviamo qui di fronte a un vecchio argomento, lo stesso che da trent’anni (e da ultimo nel Libro bianco del Ministero della Difesa del 2015) viene posto a fondamento dell’organizzazione della difesa militare, proposta appunto, nella versione del cosiddetto “modello integrato” italiano (in cui dimensione militare e civile sono collegate), come bene pubblico. L’evidente mortificazione dell’art. 11 della Costituzione è giustificata, formalmente, dalla pretesa funzione di mantenimento della pace, cui tale modello provvederebbe; in sostanza, dalle esigenze delle oligarchie industriali e finanziarie.

In secondo luogo, il richiamo al rispetto della legalità. Non è un esercizio inutile, dal momento che le leggi e la legalità costituiscono uno strumento volto ad assicurare la possibilità di convivenza, rinnovare costantemente: il dubbio circa l’efficacia del modo in cui esse vengono utilizzate per garantire davvero una buona coesistenza; la domanda circa i soggetti al servizio dei quali tali strumenti sono posti; la riflessione a proposito dell’effettivo mantenimento della loro funzione di servizio alla comunità, chiedendosi se piuttosto esse non abbiano subito uno slittamento verso la funzione di scudo formidabile, dietro cui occultare il sacrificio della libertà dei singoli e, conseguentemente, del bene della comunità al contempo.

Da ultimo il proposito di innalzamento della coesione sociale e della coesistenza civile. L’evocazione di tali concetti come obiettivo principale dell’intervento legislativo ammantava di un’aura positiva l’intero provvedimento solo a uno sguardo più che superficiale: se gli strumenti attraverso cui ci si prefigge di conseguire tale obiettivo sono la sanzione pecuniaria e l’esclusione, è chiaro che l’unica “riqualificazione” che si può ottenere è quella di spazi, forse più puliti e ordinati, riservati alle ‘persone perbene’ e ai margini dei quali premerà tuttavia inesorabilmente, con il suo agire ‘inqualificabile’, un’orda via via più consistente di persone sempre più ‘squalificate’, ‘dequalificate’ e infine appunto, naturalmente, loro stesse ‘inqualificabili’. Cioè gli ‘esclusi’.

Tuttavia, così ha risposto il ministro Minniti a chi, da sinistra (ovvero da quella che dovrebbe essere la sua stessa sponda politica), ha sollevato qualche dubbio:

È di destra un decreto che, per la prima volta nella storia repubblicana, risponde a una legittima richiesta di sicurezza con il solo strumento amministrativo, senza aumentare le pene o introdurre nuovi reati?

Rilevante è l'insistenza sulla "legittima richiesta di sicurezza", un'emergenza che non risulta essere confermata dai dati comunicati negli ultimi anni dallo stesso Ministero dell'Interno, dai quali invece si evince una costante diminuzione dei numeri relativi ai delitti a cui si allude. Chiaro invece appare il quadro ideologico di riferimento: la tendenza a dotare le amministrazioni di strumenti repressivi extra-giudiziari, di fatto non sindacabili e non appellabili proprio in forza della loro natura di sanzioni "amministrative", di fatto misure che sfiorano la discrezionalità.

Dietro a un provvedimento di questo tipo sta l'idea (e comunque una visione della realtà che produce una conseguente percezione) di vivere in una società posta sotto assedio da parte di "perturbatori della quiete pubblica" di varia provenienza e natura, e che gli strumenti già a disposizione di sindaci e questori non fossero sufficienti a contrastare "l'ondata di degrado" e a ripulire le città da ogni elemento che possa sporcarne l'immagine. Ma in chi si incarna questo degrado? Il ministro del governo sedicente "di centro-sinistra" si difendeva così:

Questa idea che il decreto serva ai sindaci per ripulire i centri storici delle città, confinando i marginali ancora più ai bordi, significa semplicemente non aver letto quel decreto. Il sindaco non ha nessun potere di disporre il daspo, vale a dire l'allontanamento amministrativo di un soggetto da una determinata area della città, perché quel potere è e resta dei questori. Il sindaco ha solo il potere di segnalare le aree urbane su cui concentrare gli sforzi di controllo del territorio. Inoltre, l'obiettivo di questo strumento non saranno i clochard o chi rovista in un cassonetto della spazzatura, ma, per dirne una, qualche spacciatore seduto davanti a una scuola o una discoteca, o magari un writer cui sarà chiesto di ripulire un bene comune che ha imbrattato.

Anche volendo tacere del bizantinismo nel distinguere i poteri riservati a sindaci e questori, il sindaco verrebbe comunque elevato a custode di quel “sistema immunitario reso spaziale” di cui scrive Peter Sloterdijk a proposito della città antica (Sloterdijk [1999] 2014, 286); nella quale peraltro l’azione ‘immunizzante’ era rivolta all’esterno, sul presupposto di un atteggiamento d’altra parte spiccatamente inclusivo, come evidenzia a proposito dell’*Urbs* prototipica Tito Livio:

Frattanto l’Urbe si ampliava, incorporando entro la cerchia delle mura sempre nuovi territori, poiché le mura venivano costruite in vista della popolazione futura, più che in rapporto a quella che v’era allora. In seguito, perché non fosse inutile tale ampiezza dell’Urbe, allo scopo di accrescere la popolazione secondo l’antico accorgimento dei fondatori di città, i quali attiravano a sé gente oscura e umile facendola passare per autoctona, offrì come asilo il luogo che ora, a chi vi sale [verso il Campidoglio], appare circondato da una siepe tra due boschi. Ivi si rifugiò dai popoli vicini, avida di novità, una folla di gente d’ogni sorta, senza distinzione alcuna tra liberi e servi e quello fu il primo nerbo dell’incipiente grandezza (Liv. I.8.4-6).

In vista di quello che lo storico Witold Kula chiama “la pressione della storia”, cioè “l’influenza delle immagini del passato sugli atteggiamenti e le azioni dei contemporanei” (Kula [1958] 1990, 137), sarà utile sottolineare la funzione di ‘asilo’ degli spazi pubblici cittadini, evidenziata da Livio come “primo nerbo dell’incipiente grandezza”.

A-sylía, ‘senza diritto di rappresaglia’, era nozione condivisa da tutti i popoli mediterranei antichi, individuante ‘luoghi sicuri’, deputati, sotto l’egida di un divino trasversale, alla contaminazione tra culture e in cui etnie, religioni, costumi differenti potevano incontrarsi e ‘scambiarsi’ (merci, ma anche idee, atteggiamenti, visioni) in pace.

La nozione di *civitas*, dunque, riflette originariamente a un tempo la dimensione concreta, spaziale dell’*Urbs*, dell’individuazione di un luogo indiviso in cui la vita si svolge in comune e in pace, e quella simbolica dell’appartenenza, onori e oneri, diritti e doveri, dinanzi a una realtà cittadina che si connota precipuamente entro le coordinate giuridiche del *ius civile*, un diritto che è appunto anch’esso ‘dei cittadini’; questo diritto tutto riconducibile alla condizione di *civis* struttura e ristrutturata

continuamente, attraverso l'estensione della cittadinanza stessa, un popolo sin dall'origine privo di discendenza biologica comune.

Per questo motivo persino le mura fisiche della città, come i muri astratti che delimitano e indirizzano l'agire umano, ossia le regole giuridiche, vengono edificate, nel racconto dello storico patavino, "in vista della popolazione futura, più che in rapporto a quella che v'era": muri (e spazi) per aprire, includere, accogliere, dunque, e non muri per chiudere o respingere.

Venuto meno il nemico esterno, tuttavia, nella città dell'era degli Stati la funzione immunizzante si è rivolta alla ricerca e individuazione dei nemici interni; prescindendo anche dalle mura, si edifica ora attraverso il diritto un ideale santuario politico del perbenismo, rispetto al quale il sindaco diverrebbe "re del culto presente" che "incarna il centro cittadino metafisico" (Sloterdijk [1999] 2014, 289).

Qui una certa storia dell'antichità riecheggia concretamente - e non auspicabilmente - nell'attuale: la narrazione liviana, infatti, si iscrive nel progetto narrativo dell'accorta politica augustea di apparente "ripristinò" della *res publica*, che passa attraverso la conferma di un'identità plurale originaria del popolo romano, accanto alla quale tuttavia si può leggere una parallela preoccupazione di prevenzione rispetto a circostanze potenzialmente turbative dell'ordine pubblico urbano, in vista della garanzia di sicurezza.

Gli interventi di Augusto in proposito passano infatti, con mano leggera ma incisiva, attraverso l'istituzione di una rete capillare di gerarchie e organi istituzionali preposti a una funzione di controllo di luoghi pubblici 'sensibili', come circhi, anfiteatri e teatri, luoghi di spettacolo in genere, mercati, fori.

Sono questi gli scenari sullo sfondo dei quali prefetti che dipendono direttamente dall'imperatore, con un grado di autonomia non determinabile con certezza dalle fonti, organizzano l'attività di coorti dell'esercito, pretorie e urbane, allo scopo di "non incrinare il senso di sicurezza dei vari ordini della società" (Nippel [1988] 1995, 94).

Una strategia del controllo, dunque, che passa attraverso l'individuazione dei luoghi dell'insicurezza, dove le forze "pericolose" per l'impero potrebbero essere sollecitate *ad res novas*: un modo interessante di Svetonio (*Aug.* 49) per indicare con espressione neutra e quindi anfibologica quanto può turbare gli equilibri della *civitas*.

Ma di quali equilibri si tratta in una società di cui si rivendica l'identità originariamente includente e pluralistica? L'Istituzione (imperiale), invero, da un lato si autocelebra e legittima, tipicamente attraverso il ricorso alle origini, come referente 'naturale' di una dimensione civica aperta e multiforme; e dall'altro crea (o rinforza) altre istituzioni in vista della garanzia di una sicurezza preventiva, che passa attraverso forme di *coercitio* urbana la cui natura militare è indiscussa.

Significativamente, in correlazione a ciò, il *ius* liberamente prodotto nella fecondità della precedente epoca dalla autorevolezza dei giuristi repubblicani e la sua esplicazione in prospettiva giurisdizionale subiscono un'azione contenitiva via via più esplicita, a favore di una sempre più penetrante azione dell'*imperium* e dei suoi dispositivi.

Ma torniamo al D.A.SPO.: quanto ai potenziali soggetti a contrasto dei quali sarebbe pensato, non è chiaro se chi parla sia ispirato da faciloneria un po' cialtrona o da una sana intenzione repressiva che gioca volontariamente sull'equivoco. E va comunque sottolineato che, ammesso che clochard e senzatetto non fossero nei pensieri del ministro nel processo di scrittura del decreto, ciò non ha impedito che ne divenissero il bersaglio: gli "abusi" rispetto alle pie intenzioni sono stati, ovviamente, numerosi e immediati, in ossequio a quanto ben evidenziato dal sociologo Loïc Wacquant (Wacquant 2006, Premessa), a proposito di ogni politica di "sicurezza pubblica":

In primo luogo, essa è pensata ed eseguita non per se stessa, ma con il preciso intento di essere esibita e vista, osservata, adocchiata: la priorità assoluta è fare spettacolo, nel vero senso della parola. Per questo, la parola e l'azione securitarie devono essere metodicamente messe in scena, esagerate, drammatizzate, persino ritualizzate (Wacquant 2006, Premessa).

Molte, infatti, le circostanze di applicazioni arbitrarie del decreto, ma il fatto che i casi di utilizzazione 'anomala' siano spesso relegati nelle pagine delle cronache locali di siti e quotidiani li rende non visibili nel loro insieme. E se da un lato le sparse notizie che si possono recuperare riconducono a un uso piuttosto creativo dello strumento, dall'altro il Ministero degli Interni non sembra essere particolarmente impegnato nel raccogliere e pubblicare dati sui D.A.SPO. Il numero di provvedimenti emessi non è mai scomposto in base ai profili dei soggetti colpiti dal provvedimento, cosicché sono accorpati in numeri grezzi D.A.SPO. rivolti contro senz'altro, writer e pusher, studenti indisciplinati e giocolieri di strada. In sostanza si tratta di in un'unica misura di contrasto al 'degrado', genericamente inteso. Non si tratta, dunque, di errori nella formulazione o nell'applicazione del provvedimento, né di storture causate da interpretazioni fantasiose della legge, quanto della manifestazione attuale del pensiero che un provvedimento come il D.A.SPO. urbano sottende; un pensiero spesso "frutto del culto dell'azione ideale più che dell'attenzione pragmatica al reale" (Wacquant 2006).

L'ideologia sottesa e propalata da vari media, dalla stampa connivente e sensazionalista alle piattaforme social che intercettano e catalizzano umori senza alcun filtro (né formale né di sostanza), è che il valore di riferimento del vivere comune sia appunto la sicurezza, paradossalmente presentata in binomio stretto con l'idea di 'libertà'.

Una ben misera riduzione dei nostri desideri, la sicurezza, un surrogato della reale aspirazione di ogni essere alla felicità, termine che solo arditi come Thomas Sankara, nel suo discorso all'ONU del 4 ottobre 1984, hanno osato, scommettendoci sopra e perdendo la propria vita, introdurre nel discorso politico, contro i colonialismi di ogni sorta, le prevaricazioni interessate, i giochi politici a favore di pochi.

Ma tant'è, in gioco sarebbe dunque l'idea di libertà: il compito di gestione della sicurezza è 'integrato' nella città stessa in nome della libertà e del bene comune. Ancora Minniti:

Allora qualcuno mi risponda: è di destra una legge che sottrae la definizione delle politiche della sicurezza nelle nostre città alla competenza esclusiva degli apparati, trasformando la sicurezza in bene comune e chiamando alla

sua cogestione i rappresentanti liberamente eletti dal popolo, vale a dire i sindaci?

La risposta – invero non richiesta dalla formulazione retorica della domanda – è: sì, se destra e sinistra hanno ancora un senso, l'ideologia della sicurezza è senz'altro di destra. È proprio del 'dispositivo sicurezza' che caratterizza l'età moderna – raccontava Foucault ai suoi studenti al Collège de France nel 1978 – lasciar fare, ovvero lasciar credere che le cose accadano secondo meccanismi propri della realtà" (Foucault [1978] 2005, 45). In questo senso la realtà – i suoi funzionamenti dati per 'naturali', i suoi meccanismi di limitazione e di auto-regolamentazione – è richiamata a sostenere l'architettura del potere:

Insomma, la legge vieta, la disciplina prescrive e la sicurezza, senza vietare o prescrivere, dotandosi eventualmente di qualche strumento di interdizione o di prescrizione, ha la funzione essenziale di rispondere a una realtà in maniera tale da annullarla o limitarla o frenarla o regolarla. Credo che la caratteristica fondamentale dei dispositivi di sicurezza sia proprio questa capacità di regolare stando dentro l'elemento della realtà (Foucault [1978] 2005, 47).

La strategia, insomma, è attivare un sonoro circolo vizioso: i dispositivi di sicurezza riescono a regolare direttamente dall'interno della realtà, precostituendo preventivamente una realtà *ad hoc*. Il D.A.SPO. infatti innesta una visione della realtà declinata secondo un perenne stato di eccezione, "categoria anticategoriale" (Agamben 2003) distorta a "paradigma ordinario di tecnica di governo" (Simoncini 2008), secondo la quale l'accesso a zone specifiche delle città può e deve essere regolamentato da chi sullo stato di eccezione sarebbe chiamato 'democraticamente' a decidere: in nome della sicurezza (che secondo l'assioma di partenza dovrebbe far coppia con la libertà), la libertà di circolazione dei cittadini è di fatto profondamente compromessa, e la fumisteria prodotta dal cortocircuito rende più invisibile il dispositivo di sicurezza stesso. Come un basso continuo, sembrano echeggiare di fondo, non realmente percepite, le terribili parole di Clinton Rossiter, nel suo saggio sulla dittatura costituzionale:

Nessun sacrificio è troppo grande per la nostra democrazia, meno che mai il temporaneo sacrificio della stessa democrazia (Rossiter [1948] 2009, 314).

Una dimensione funestata da fantasmi e da paure, in cui ognuno di noi diventa un potenziale poliziotto – si pensi anche alle ronde civiche di quartiere – verso l'altro e verso se stesso, nel tentativo illusorio di difendersi da una minaccia indefinita:

Tra cultura e paura si apre una faglia incolmabile: il "garantito", il micro-benestante che ha tutto da perdere, e che sulle proprie basi materiali si era proiettato nei decenni precedenti un'immagine di sé come di un liberale democratico tollerante e fautore dei diritti, si trova all'improvviso di fronte a un orizzonte da fantascienza, con due archetipi opposti (il Miliardario Digitale e il Neo-Povero) che lo schiacciano e con nessuno dei quali sente di potersi identificare (Siti 2018, 126).

Così se da un lato si danno per coincidenti libertà e sicurezza, dall'altro – incoerentemente – si richiede di cedere parte della propria libertà e privacy in cambio della sicurezza. Si inizia dagli spazi pubblici sporcati da individui indisciplinati; via via si arriva al *Panopticon*, fino alla celebrata nascita, appunto, dei gruppi di "controllo di vicinato" (solo a titolo di esempio, si veda l'iniziativa "controllo del vicinato" promossa dal Comune di Venezia), formati ora da persone fisiche che ritengono proprio dovere mettersi al servizio della comunità per controllare che tutto si svolga secondo le regole, in adempimento di un compito che però presto sarà affidato all'intelligenza artificiale, come già sta accadendo in Cina (sugli *artificial policemen* in Cina: v. Botsman 2017 e Denyer 2016).

Un dispositivo estremamente efficace, se ha ragione Peter Sloterdijk, che in *Stress e libertà* scrive:

In effetti, il macrocorpo psicopolitico che chiamiamo 'società' non è altro che una comunità di preoccupazione messa in atto da temi generatori di stress indotti mediaticamente (Sloterdijk [2011] 2012, 45) .

La lente ottica che l'ideologia della sicurezza ha chiamato in causa è talmente efficace e onnipervasiva che resta soltanto un vago, inespresso, sentore di disagio, la sensazione – quasi inconfessabile di fronte al muro

del consenso indiscriminato della opinione comune – che, ad esempio, ci sia qualcosa che non va nell’idea delle ronde, nello sgombero di edifici abbandonati ma abitati da senzatetto, nelle barricate contro gli immigrati. È la costruzione di un’atmosfera, a pelle leggermente urticante ma di fatto invisibile in quanto intangibile nella sua estensione. La stessa invisibilità che caratterizza gli algoritmi web di controllo.

Una opacità efficace, quella dei meccanismi di sicurezza e di controllo, descritta anche da Deleuze in un preveggenza articolo pubblicato nel 1990 in “L’autre journal” in cui, riprendendo Foucault, segnala il passaggio da un potere individualizzante, massificante e legato alla moneta delle società disciplinari, a quello in cui l’individuo è profilo ‘dividuabile’ alle masse dei campioni e di modulazioni di cifre:

[Per] Deleuze e Guattari [...] dividuali sono quei dati frammentari che emergono dalle singole caratteristiche di ogni individuo e che vengono sfruttati dalle società di controllo [...] e che rappresentano precisamente l’arresto e la successiva degradazione o involuzione dell’individuazione psichica verso la perdita di legami con l’individuazione collettiva e la partecipazione alla transindividuazione. Tale dividualizzazione, che traduce i soggetti in ‘profili’, identificandoli attraverso flussi di dati, è da intendersi integrale, nel senso che comprende sia i corpi che le menti (Baranzoni, Vignola 2015, 165).

Normalizzare il mondo, fare pulizia da ogni sua eccedenza, per produrre ovunque, dal condominio alla città, spazi sterilizzati, corpi e atteggiamenti ‘composti’: tutto ciò, nella nuova grammatica che ci viene proposta come l’unica e vera grammatica del mondo, risponde anche al senso del ‘decoro’. *Decus*, la convenienza di una idea rispetto a una forma. O, di converso, la convenienza formale che sottende uno statuto dei comportamenti. Tutto ciò che non è conforme al decoro, va cacciato. Non deve avere più luogo, non potrà più essere di casa in città.

Come scrive Hannah Arendt in *Vita activa*, la società di massa moderna è caratterizzata da uno spostamento di asse dalla dimensione politica al comportamentismo che esclude la possibilità di azione. Ciò che ci si aspetta è piuttosto:

da ciascuno dei suoi membri un certo genere di comportamento, imponendo innumerevoli e svariate regole che tendono tutte a 'normalizzarli', a determinare la loro condotta, a escludere l'azione spontanea o imprese eccezionali (Arendt [1958] 2010, 38).

L'esito dell'operazione di controllo dei comportamenti è l'adeguamento conformista alla 'normalità' (come si è visto prodotta e indotta); sua sponda d'approdo è l'intolleranza:

La sgradevole verità del comportamentismo e la validità delle sue leggi consiste nel fatto che quante più sono le persone, tanto più probabile sarà l'adeguamento al comportamento di tutti, e meno probabile sarà la tolleranza al non conformismo (Arendt [1958] 2010, 38).

Al sicuro - e rassicurato sul fatto che senza sicurezza non si dà libertà - il cittadino perde l'allenamento alla libertà e, con esso, il valore della libertà stessa da garantire a se stesso e agli altri. A differenza di quanto insegna Jean-Luc Nancy, scatta la diffidenza, l'incapacità di conoscere l'altro. O la forma - concettualmente pessima - del "colonialismo inclusivo" che nega la stessa estraneità dell'altro:

L'intruso si introduce di forza, con la sorpresa o con l'astuzia, in ogni caso senza permesso e senza essere stato invitato. Bisogna che vi sia un che di intruso nello straniero che, altrimenti, perderebbe la sua estraneità. Se ha già diritto d'ingresso e di soggiorno, se è già aspettato e ricevuto senza che niente di lui resti al di là dell'attesa e dell'accoglienza, non è più l'intruso, ma non è più nemmeno lo straniero. Escludere quindi ogni intrusione dalla venuta dello straniero non è logicamente accettabile, né eticamente ammissibile. Una volta giunto, se resta straniero e per tutto il tempo che lo resta, invece di 'naturalizzarsi' semplicemente, la sua venuta non cessa. Continua a venire e la sua venuta resta in qualche modo un'intrusione. Rimane cioè senza diritto, senza familiarità e senza consuetudine: un fastidio e un disordine nell'intimità.

È questo che si tratta di pensare e quindi di praticare: altrimenti l'estraneità dello straniero viene riassorbita prima ancora che lui stesso abbia varcato la soglia; e non è più in questione. Accogliere lo straniero dev'essere anche provare la sua intrusione. Anche se per lo più non lo si vuole ammettere: il

motivo dell'intruso è esso stesso un'intrusione nella nostra correttezza morale (è anche un esempio cruciale contro il politically correct). Eppure, è indissociabile dalla verità dello straniero. Questa correttezza morale presuppone che si riceva lo straniero annullando sulla soglia la sua estraneità: pretende quindi che non lo si sia affatto ricevuto. Ma lo straniero insiste e fa intrusione. È proprio questo che non è facile accettare e neppure forse concepire... (Nancy [2000] 2005, Premessa).

Fare i conti con gli altri, e sapere l'estraneità dell'altro, implica esposizione di sé, a volte contesa – comunque coraggio. È solo nel riconoscimento di ciascuno come straniero a se stessi, che si attiva la matrice arcaica del coraggio implicato dalla *xenía* greca, il dovere di accoglienza e ospitalità: a tal punto universalmente necessario da essere sotto il presidio di Zeus "Xenios", ma a tal punto difficile e coraggioso da non poter prescindere dallo scambio materiale del *symbolon*, la pietra spezzata le cui due metà vengono condivise e conservate, a riprova futura di un legame artificialmente edificato, da coloro che altrimenti sono e resterebbero estranei.

L'inclusione dell'altro richiede coraggio e fatica. L'esclusione è un atto vigliacco e immaturo, con cui ci si illude che, semplicemente tagliandolo fuori, l'altro da noi sparisca dalla nostra vita. È l'atto ingiustificabile di bambini poco educati, che non vogliono fare entrare nel gioco l'altro, solo perché ancora non ne conosce le regole e perché troppo faticoso è spiegarglielo; è l'atto di una comunità rimasta a uno stadio puerile, che non è capace di assumersi l'iniziativa e la responsabilità di mettere in campo ogni azione necessaria per far partecipare l'altro, magari con leggerezza e ironia, senza dubbio attraverso una narrazione esemplare, al grande gioco sociale.

Come scrive Edgar Morin nel volume collettaneo *Mai 68. La Brèche*, è proprio la dimensione ludica ad aver connotato il 68 in modo assoluto, esattamente al pari della dimensione politica (Morin [1968/1988] 2018): la possibilità di convocare la vita nei luoghi più inaspettati per celebrarla insieme è andata nel 68 di pari passo con la volontà di cambiarne sul piano politico le condizioni che sembravano immutabili; il coraggio di giocare un gioco in cui improvvisamente l'immaginazione poteva essere al potere e includere tutti.

Certo, l'inclusione costa più fatica e un impegno reale; ma è un investimento in vista di una convivenza pacifica. Nel "Capitalocene", però, la logica della velocità del consumo, necessaria al profitto, non lo vede come tale e impone di escludere ciò che non è funzionale (Moore [2016] 2017): si fa prima a rimpiazzarlo che a ripararlo. Questo atteggiamento verso le cose ha cambiato anche quello nei confronti delle persone: si fa prima a cambiare compagni/amici/maestri eccetera, che a riparare il rapporto. Se, oltretutto, si tratta di persone 'improduttive', non ci si pensa su un momento.

Dall'esclusione alla reclusione, poi, ci corre solo un prefisso: due gradi molto vicini delle, assai primitive, antropotecniche della sicurezza, giocati sulla retorica dei rapporti tra politiche di sicurezza e pace. Ma sull'impossibilità di tale ultimo rapporto ha pronunciato parole definitive e universali – benché da lui declinate poi in una prospettiva teistica – il teologo protestante e pacifista Dietrich Bonhoeffer (ucciso dai nazisti per aver preso parte alla cospirazione contro Hitler), durante una conferenza ecumenica a Fanö (1934):

C'è una confusione generale di pace con sicurezza. Non c'è modo di giungere alla pace per la via della sicurezza. Poiché per la pace si deve arrischiare, è una grande temerarietà, e non si può mai stare sul sicuro. Pace è il contrario di sicurezza. Cercare sicurezza significa avere diffidenze, e queste generano a loro volta guerra (Bonhoeffer [1933-1945] 2009, 430).

Rischiare, essere temerari per costruire la pace sociale è in antitesi con la ricerca di sicurezza: il coraggio è la prima virtù del cittadino ed è quello che fa la differenza tra "un agglomerato di case" e una polis:

[Il profilo della città] era letteralmente un muro, senza il quale avrebbe potuto esserci un agglomerato di case, un borgo (asty), ma non una città, una comunità politica. Questa cinta, in cui si esprimeva la legge, era sacra, ma solo lo spazio da essa racchiuso era politico (Arendt [1958] 2010, 35).

L'esistenza protetta, la sicurezza nell'ambito della vita domestica si contrappone "all'essere esposti senza alcuna protezione nella impietosa realtà della polis" – coraggio, "una delle più elementari virtù politiche":

Solo nella casa ci si poteva preoccupare della propria vita e sopravvivenza. Chiunque volesse accedere alla sfera politica doveva prima essere pronto a rischiare la vita, e un amore troppo grande per la vita impediva la libertà, era un segno di certo spirito servile. Il coraggio diventava quindi la virtù politica per eccellenza, e solo gli uomini che ne erano in possesso potevano essere ammessi a una comunanza che era politica nel contenuto e negli scopi e che pertanto trascendeva il mero essere insieme imposto a tutti – schiavi, barbari e greci – dalle urgenze della vita (Arendt [1958] 2010, 34-35).

Sulla soglia della casa è il passaggio dalla rassicurante dimensione domestica alla pericolosa dimensione politica, in cui vale tuttavia sempre la pena avventurarsi, solo che ci si ricordi del tuttora valido monito stoico che chi segue la giustizia e l'ordine razionale del cosmo non sarà mai schiavo né straniero, ma sarà sempre, ancor più che *polites, kosmopolites*, cittadino del mondo.

Sul piano concettuale è il passaggio dal bisogno (le “urgenze della vita” secondo la definizione di Arendt) all'eccedenza – profumata di libertà – del desiderio. Lì è la vera dimensione della libertà, che, una volta scoperta, rivela a chi la sperimenti “anche in sé una raggiungibilità quasi senza limiti ai richiami del reale” (Sloterdijk [2011] 2012, 67). Di qui, forzatamente, il coraggio dell'*engagement* di Jean-Paul Sartre:

Il soggetto libero non lo attende soltanto, gli va incontro. Il suo impegno non scaturisce né da una necessità espressiva né da un impulso né da una nevrosi né da una mancanza; è una conseguenza dell'esperienza della libertà (ancora Sloterdijk [2011] 2012, 68).

Bibliografia

Agamben 2003

G. Agamben, *Lo stato di eccezione*, Torino 2003.

Arendt [1958] 2010, 38

H. Arendt, *The human condition*, Chicago 1958 (tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Milano 2010).

- Baranzoni, Vignola 2015
S. Baranzoni, P. Vignola, *Cosa potrebbe un corpo? Il dividuale e l'individuazione della filosofia contemporanea*, "La Deleuziana" 1 (2015).
- Bonhoeffer [1933-1945] 2009
D. Bonhoeffer, *Scritti scelti (1933-1945)*, Brescia 2009.
- Botsman 2017
R. Botsman, *Big data meets Big Brother as China moves to rate its citizens*, "Wired" (21 October 2017).
- Denyer 2016
S. Denyer, *China wants to give all of its citizens a score – and their rating could affect every area of their lives*, "Independent" (22 October 2016).
- Foucault [1977-1978, 2004] 2005
M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, ed. par F. Ewald, A. Fontana, M. Senellart, Paris 2004 (*Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al College de France (1977-1978)*), trad. it. di P. Napoli, Milano 2005).
- Kula [1958] 1990
W. Kula, *Rozwazania o historii*, Warszawa 1958 (tr. it. *Riflessioni sulla storia*, Venezia 1990).
- Moore [2016] 2017
J.W. Moore, *Anthropocene or Capitalocene?: Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland 2016 (tr. it. *Antropocene o Capitalocene*, Verona 2017).
- Morin [1968/1988] 2018
E. Morin, *Mai 68. La Brèche, suivi de Vingt ans après (Bruxelles 1968/1988)*, Paris 2008 (tr. it. *Maggio 68. La Breccia*, a cura di F. Bellusci, Milano 2018).
- Nancy [2000] 2005
J.-L. Nancy, *L'Intrus*, Paris 2000 (tr. it. *L'intruso*, Napoli 2005).
- Nippel [1988] 1995
W. Nippel, *Ausführ und "Polizei" in der römischen Republik*, Stuttgart 1988 (tr. en. *Public Order in Ancient Rome*, Cambridge 1995).
- Rossiter [1948] 2009
C.L. Rossiter, *Constitutional Dictatorship. Crisis Government in the Modern Democracies*, New Brunswick - London [1948] 2009.
- Simoncini 2008
R. Simoncini, *Un concetto di diritto pubblico: lo "stato di eccezione" secondo Giorgio Agamben*, "Diritto e Questioni Pubbliche" 8 (2008), 197-211.
- Siti 2018
W. Siti, *Pagare o non pagare*, Milano 2018.

Sloterdijk [1999] 2014

P. Sloterdijk, *Sphären II. Globen*, Frankfurt am Main 1999 (tr. it. *Sfere II. Globi*, Milano 2014).

Sloterdijk [2011] 2012

P. Sloterdijk, *Streß und Freiheit*, Berlin 2011 (tr. it. *Stress e libertà*, Milano 2012).

Wacquant 2006

L. Wacquant, *Punir les pauvres. Le Nouveau gouvernement de l'insécurité sociale*, Marseille 2004 (tr. it. *Punire i poveri. Il nuovo governo dell'insicurezza sociale*, Roma 2006).

*Décroissance au beurre

(Anonimo, muro di Parigi, maggio 2018)

Si tratta di un intraducibile gioco di parole: *décroissances* significa letteralmente 'decrescita', ma nell'uso della parola si gioca appunto sulla presenza del sostantivo *croissance*, riferito al procedimento di lievitazione che dà il nome al *croissant*, il quale è notoriamente 'al burro'. Il richiamo di quest'ultimo elemento, però, implica anche un riferimento alla sodomizzazione, che, agevolata dall'uso del burro secondo l'universale iconografia messa in campo in *Ultimo tango a Parigi*, non perde il suo carattere di abuso. Come a dire che la decrescita, non intesa in senso positivo ma come brutale battuta di arresto, è una realtà violenta, che ci viene imposta e fatta subire grazie all'uso di untuose tecniche.

English abstract

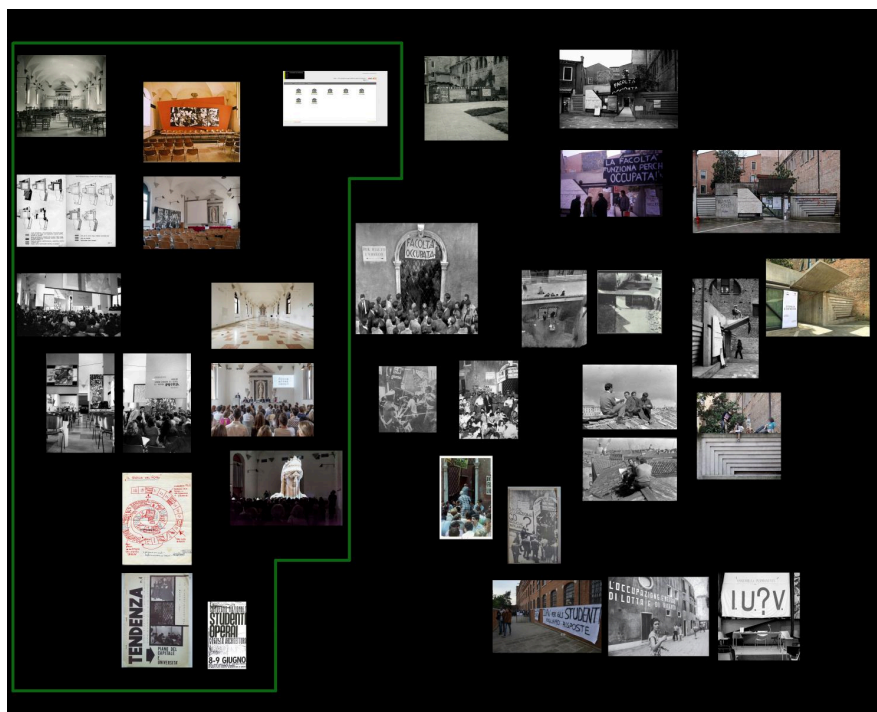
1968: the public space and its free use are at the center of the political and playful dimension of the sociality. 2018: in the name of 'decorum' and an alleged need for security, the urban D.A.SPO transforms public spaces in places of potential exclusion.

Iuav 68. Labirinto politico

Un saggio per immagini

Michela Maguolo e Roberto Masiero, con la collaborazione di Maddalena Bassani, Monica Centanni, Fernanda De Maio, Anna Fressola, Anna Ghiraldini, Alessandra Pedersoli, Nicolò Zanatta

A. Come occupare l'Aula magna



“L’occupazione è l’unico e attuale strumento di lotta e di ricerca”: la frase che campeggia sulla parete di fondo dell’Aula magna condensa il senso del 68 (iniziato nel 1967) allo Iuav. Il primo percorso tematico della tavola ruota intorno al luogo più significativo della Facoltà, dove si tenevano inaugurazioni, *lectiones magistrales*, conferenze, mostre, ma anche le assemblee degli studenti che hanno dato avvio a proteste e occupazioni.

Uno spazio fortemente caratterizzato dall'imponente lavabo, memoria del refettorio cenobitico, presenza ingombrante che nel tempo è stata usata come sfondo (A01), nascosta (A02), ignorata (A04), aggirata (A08), assunta come fulcro visivo (A06).

La frase contenuta nello striscione (A01) corrisponde alla solennità dello spazio ed è resa potente dall'ordine e dal senso di sospensione che l'immagine trasmette. Una solennità che in seguito verrà negata: Carlo Scarpa nel 1975 frantuma lo spazio con i pannelli sospesi e le grandi tele rosse inclinate che nascondono, ma non del tutto, la complessità dell'architettura, visivamente sostituita dal collage bianco e nero di Emilio Vedova (A02).

Quella solennità, di cui gli studenti del '67 erano consapevoli e di cui volevano condividere la responsabilità, non viene recuperata nel ripristino filologico del 2011-2013, successivo alla rimozione dell'allestimento scarpiano: un ritorno all'ordine che sembra adeguamento a esigenze di efficienza e flessibilità decorosa ma neutrale (A06). È tuttavia possibile aggirare la gerarchia visiva imposta dal monumentale lavabo, e quindi gli incerti ripieghi cui questo costringe: dandogli le spalle, e proiettando sulla parete opposta, come è stato fatto nel 2015, le immagini di Palmyra martoriata dall'Isis (A08).

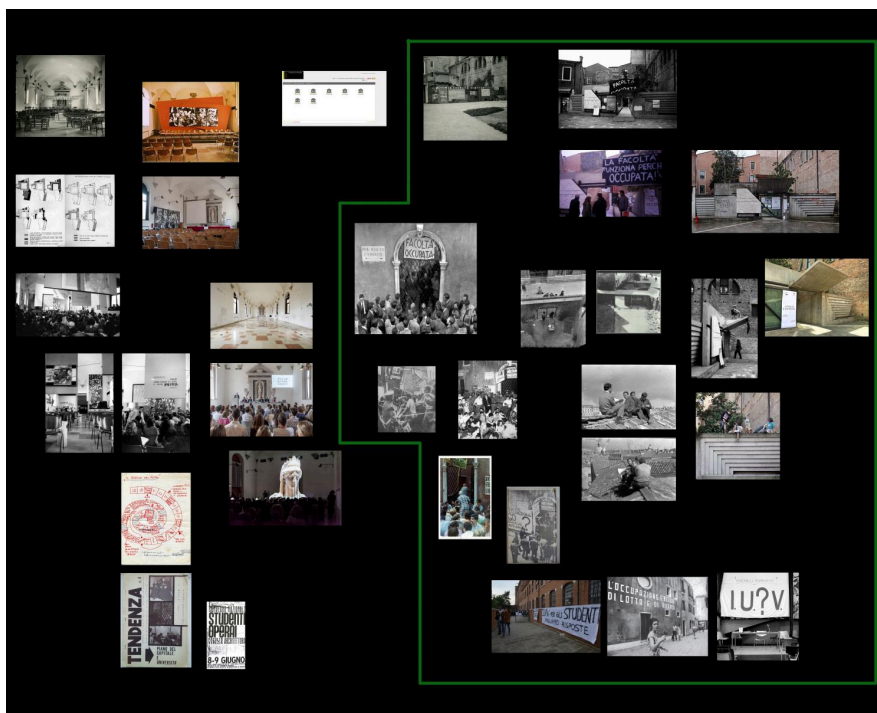
Diversi sono i modi di occupare, riempire lo spazio da parte delle persone: la movimentata assemblea del 1977 (A07); quella affollatissima del 1990 (A05), con gli studenti che occupano l'Aula magna fino a saturarla; il composto, ordinato pubblico di un convegno del 2016 (A06). Si occupa fisicamente, con le immagini, con le parole. Queste possono essere scritte o dette. Allo striscione del '67 fa da contrappunto nel 1975 la frase di Gramsci - "Istruitevi perché avremo bisogno di tutta la vostra intelligenza" - inserita fra i dipinti di Basaglia, Pizzinato, De Luigi, ma nella versione variata di fine anni '70, dove a "intelligenza" è sostituito "mira" (A07): sostituzione ironica - giocosi murali riempivano infatti le pareti dell'Aula magna (A10) - ma di un'ironia pericolosa e inquietante, visto l'epilogo tragico di quel periodo. Scanzonato era lo spirito del gioco dell'luav dove con leggera ironia si dileggiavano i docenti (A13).

L'occupazione parlata è quella degli slogan, dei titoli, dei documenti copiosi e corposi con cui gli studenti spiegano, chiariscono le loro posizioni, le loro richieste (A11). E delle dichiarazioni in assemblea, dove per la prima volta ad ognuno è data la parola (A05): non solo agli studenti, ma anche agli operai, in uno storico incontro nel giugno del 1968, nell'Aula magna dello luav (A12).

Parole dette, sussurrate, gridate riempiono l'Aula, svuotata, nell'installazione di Bruce Nauman del 2009: *Days* (A03). Sette voci recitano, da altoparlanti posti in punti diversi, i giorni della settimana, in ordine sparso: una riflessione sullo spazio e sul tempo.

Provocatoriamente accostiamo a questa immagine e alle occupazioni studentesche la schermata dell'app *Easyroom* che recita: "Occupazione giornaliera spazi d'ateneo" (A09). È questa la prima voce che compare nei motori di ricerca digitando 'iuav' + 'occupazione': gli spazi occupati o prenotabili sono rappresentati da piccoli templi e, nella schermata successiva, un calendario indica i giorni e le ore in cui è possibile occupare un'aula luav.

B. La porta: come entrare allo luav



Ancora giorni, ancora un calendario: quello dell'occupazione del 1967 esposto all'ingresso dei Tolentini (B01). Sessantadue foglietti ordinatamente allineati su cinque file a scandire la lunghissima occupazione, conclusa con l'irruzione della polizia e lo sgombero forzato della sede universitaria.

La staccionata sul fondo del campazzo dei Tolentini riporta alla mente il fatto che l'ingresso dello luav non è sempre stato come lo vediamo oggi (B01, B05). Altre immagini delle proteste del 1967 ci ricordano che l'ingresso non è sempre stato lì: durante i (lunghi) lavori di adattamento dell'ex-convento - poi caserma e rifugio per profughi - a sede della scuola di architettura, l'entrata ufficiale era in Calle Amai (B08). Il secondo percorso della tavola si incentra quindi sul tema della porta, del suo ruolo di confine - fra dentro e fuori, uguale e diverso, che unisce e divide - e di forma con cui un luogo si mostra, si racconta.

Si entrava allo luav attraverso il precario recinto del cantiere e l'ingresso secondario del monastero. Entrambi, sottili diaframmi di secolare solidità (B09) o di pluriennale provvisorietà (B10), sono porte anonime che assumono identità durante l'occupazione. I cartelli, le scritte non solo annunciano la protesta ma rivestono di significato il confine e il luogo che esso racchiude (B01, B18). Staccionata e muro diventano grandi dazebao, mentre intorno al cancello si concentrano le azioni di protesta. Gli studenti chiusi dentro, che dialogano con chi sta all'esterno (B08, B15); e chiusi fuori, dopo l'intervento della polizia (B12). Davanti al cancello sbarrato si consumano gli scontri per impedire che i cartelli (B11) – indicatori di identità di luogo e di tempo – siano strappati, e poi, si presidia l'ingresso. I poliziotti devono impedire agli studenti di rientrare; gli studenti, in un sit-it che occupa l'intera calle, vogliono impedire il ritorno alla 'normalità' (B12). Infine, il cancello viene aperto e l'istituzione, rappresentata dal direttore Samonà, a fatica, lo oltrepassa (B16).

La Porta Scarpa sostituisce, nel 1984, al segno labile e informe della staccionata, una forma potentemente definita nella sua complessità, e di voluta discontinuità rispetto al contesto (B05). Ma l'elaborato profilo, il sofisticato meccanismo, i caratteri dorati della scritta 'IUAV' non impediscono di sovrapporre alla istituzionalità dell'acronimo altri significati (in un gioco paraenigmistico le lettere richiamano anche il vichiano 'Verum Ipsum Factum'), altri messaggi da parte degli studenti (B03) e della città (B04): il contrafforte interno si lascia usare anche come rampa da skateboard (B07); issati sul bordo superiore, i ragazzini prendono possesso della porta, allo stesso modo in cui nel '67, gli occupanti prendevano possesso dei Tolentini, salendo sul tetto, ultimo limite dal quale confrontarsi con la città (B13, B14).

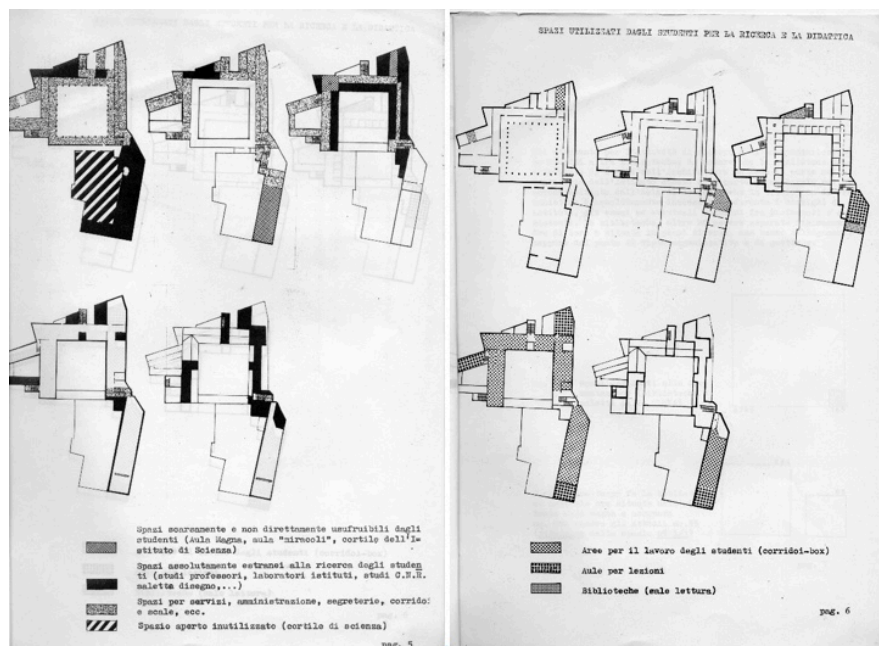
Ancora una volta gli studenti, nelle loro proteste, agiscono sui luoghi trasfigurandoli senza danneggiarli. Come lo striscione nell'Aula magna del '67, il drappo nero del 1990 (B03), appeso alla pensilina della porta, afferma la finalità dell'occupazione: far funzionare la facoltà, anche assumendosi la responsabilità di dare un senso all'università di cui il grande punto interrogativo al posto della A di 'Architettura' denuncia lo smarrimento (B19). Ancora interrogativi per gli occupanti di oggi, ma in un ruolo che appare diverso: sullo striscione del 2013 all'ingresso del Cotonificio, si legge: "Lo luav per gli studenti" (B17). Anche in questo caso,

la protesta, l'occupazione invoca una migliore qualità della formazione, solo che, ridotti al ruolo di 'utenti' (per non dire di clienti), gli studenti non si sentono parte dello Iuav, ma dallo Iuav, come fosse un'entità astratta e superiore, chiedono risposte.

Canto e controcanto. Lettura incrociata di alcune immagini di Iuav 68

canto di Michela Maguolo | controcanto di Roberto Masiero

Utilizzazione degli spazi nell'Istituto Universitario di Architettura



Utilizzazione degli spazi nell'Istituto Universitario di Architettura - Venezia - a cura degli studenti occupanti l'IUAV - luglio 1967.

Gli schemi sintetizzano l'analisi, eseguita dagli studenti nel corso dell'occupazione del 1967, degli spazi a disposizione dello studio e della ricerca allo Iuav. Così recita il documento:

“Nel quadro della contestazione e degli obiettivi dell'occupazione dell'IUAV, il problema degli strumenti a disposizione degli studenti appare fondamentale in quanto essi possono favorire o comprimere la possibilità di espressione e il diritto a studiare”.

Mentre i docenti dispongono di circa 40 mq ciascuno, a ogni studente è assegnato un solo metro quadrato; mentre gli studi dei docenti sono attrezzati, le 'sale da disegno' – corridoi suddivisi in box da pannelli – spesso mancano di tavoli, sedie, illuminazione. Occupare l'università significa anche riflettere sui suoi luoghi, sulle gerarchie spaziali che diventano gerarchie fra persone, sulle relazioni fra ambienti e funzioni.

Il Sessantotto voleva l'immaginazione al potere, ma voleva anche una diversa idea del possedere: possedere il proprio corpo, le istituzioni e i beni pubblici. Tutto quanto è possibile possedere e quindi la stessa libertà. Occupare significava anche ripensare il possesso e le funzioni stesse degli spazi.

Aula magna 1967.



Aula magna 1967, dopo l'occupazione dei "100 giorni".

Nella foto, presa dopo lo sgombero, nel giugno del 1967, scarsi per non dire nulli i segni di danneggiamento dopo due mesi d'occupazione. Le proteste studentesche in Italia erano iniziate l'anno precedente al fatidico 68, in due sedi universitarie in particolare: lo luav e Sociologia a Trento. A Venezia, la contestazione fu straordinariamente lunga, per il rifiuto da parte del Direttore dello luav Samonà di chiedere l'intervento della magistratura.

Nella ricognizione eseguita per verificare i danni, tutto appare in ordine, le pareti bianche, intonse. Si avverte un grande rispetto per il luogo – non tanto il refettorio teatino, quanto l'Aula magna, il fulcro della vita universitaria. È con questo che il grande striscione interagisce, sapientemente disposto sulla parete di fondo, teso fra tre scale a pioli: un'installazione in cui la frase

virgolettata assume un tono assertivo, quasi assiomatico: “L’occupazione è l’unico e attuale strumento di lotta e di ricerca”. Lo Iuav era, fra le facoltà di architettura, la più aperta al dialogo docenti-studenti, un’esemplare ‘isola felice’. Ma dopo seminari introduttivi e teoriche cogestioni, occupare – negare uno stato di cose, un sistema la cui sopravvivenza dipende e si identifica con il luogo e con le attività che vi si svolgono – restava l’unica strada percorribile, la più attuale, quella calata nel proprio tempo, la più concreta.

Unica e attuale strada percorribile – significa irrinunciabile, determinante, cogente per una presa d’atto del e per il proprio tempo. Significa rendere palesi le contraddizioni sociali in atto; ‘strumento’ allude alla operatività e alla necessità del fare; ‘lotta’ è il verbo politico che unito alla parola ‘ricerca’ prova a rimettere in gioco le ragioni stesse e il ruolo dell’istituzione universitaria.

L'ingresso dei Tolentini, occupazione dei "100 giorni".



L'ingresso dei Tolentini, occupazione dei "100 giorni", giugno 1967.

Dopo lo sgombero, il gruppo neofascista che, con la sua denuncia aveva spinto la magistratura a intervenire, cerca di cancellare le tracce dell'occupazione, strappando le scritte che gli studenti avevano affisso "alla loro facoltà", come si legge nel cartello subito apposto alla staccionata. La facoltà è degli studenti, che la riconoscono come propria, ne rivendicano il possesso, assumendosene la responsabilità.

L'ingresso dei Tolentini, occupazione dei "100 giorni".



L'ingresso dei Tolentini, occupazione dei "100 giorni", aprile 1967.

Una staccionata con al centro un uscio è stato l'ingresso allo luav sul campazzo dei Tolentini, fino al 1985, quando il progetto di Carlo Scarpa per la nuova porta è stato realizzato da Sergio Los. La scritta "La facoltà è occupata" è applicata sopra strati di manifesti, cancellati da vernice scura: sembra quasi che l'evento 'occupazione' obliteri ogni altro comunicato, ogni altra attività.

Al centro dell'immagine, come dell'occupazione, sta l'assemblea, luogo e dispositivo di discussione e decisione, che modifica il modo di fare politica, superando gli organismi di rappresentanza, la dicotomia base/vertice.

L'assemblea generale diventa pertanto il luogo in cui si costruisce dall'interno la volontà politica di tutti gli studenti, attraverso il contributo di ognuno. E questa forma di presa di coscienza, da parte dei singoli soggetti, e di elaborazione collettiva degli obiettivi diventerà prassi anche nelle lotte operaie, dove si chiederà, per esempio, di sostituire il referendum con l'assemblea. Per Rossana Rossanda, l'assemblea è una delle invenzioni del 68, "di quelle scoperte che la società assorbe per sempre".

Si discute del piano Gui, il disegno di riforma universitaria completamente svuotato di senso nei vari passaggi istituzionali, e quindi di autonomia dell'università, di libertà d'insegnamento, di diritto allo studio, di coinvolgimento degli studenti nella definizione degli obiettivi generali e della ricerca, svincolata da interessi privati. Il piano sarà sospeso e si concederà, anche grazie alla lunga occupazione dello luav, una "cauta sperimentazione" dei nuovi piani di studio. Ma si discute anche di Vietnam, come il manifesto che si intravede nella foto testimonia, intrecciando i temi del rapporto fra università e potere politico con quelli del pacifismo e dell'anti-imperialismo.

Ciò che poteva e doveva emergere era un'altra razionalità delle cose e quindi una diversa ragione: era urgente nel contempo ciò che accadeva lontano (il Vietnam) e ciò che era vicino (l'urgenza di una riforma universitaria). Tutto era nel contempo lontano e vicino: il mercato come i conflitti geopolitici, il dettaglio della riforma universitaria come i programmi dei piani di studio. Allora si pensava, nei movimenti - studentesco od operaio - che il capitalismo avesse raggiunto la sua fase estrema, che l'imperialismo avesse, come nelle previsioni di Lenin, raggiunto il suo compimento - si trattava di spingerlo, ovunque, a morire.

Tetto dei Tolentini, occupazione dei "100 giorni".



Tetto dei Tolentini, occupazione dei "100 giorni", aprile 1967.

“Radio luav”. Dal tetto dei Tolentini, gli studenti diffondono con il megafono il bollettino giornaliero dell’occupazione: il procedere delle trattative con i docenti, il confronto con le istituzioni locali, i rapporti con la stampa che seguiva attenta gli sviluppi della protesta nella facoltà più libera d’Italia. L’abbigliamento degli occupanti – chi in maglione, chi in camicia a scacchi, chi in giacca e cravatta – racconta di un mix sociale che solo l’università poteva produrre e accogliere. E che si sarebbe ampliato con il libero accesso.

Tetto dei Tolentini, occupazione dei “100 giorni”.



Tetto dei Tolentini, occupazione dei “100 giorni”, aprile 1967.

Andare all’università, e a occupare l’università, in giacca e cravatta è anche conferma del rispetto per il luogo, per l’istituzione, osservato più sopra; e credere nel proprio personale impegno per modificarne gli assetti, ovvero per cambiare la società.

Nei rizomi della storia ci sono momenti nei quali i nodi vengono al pettine: la Democrazia Cristiana fondava la propria legittimità sull’interclassismo, e questo, anche grazie alle lotte del ‘popolo’ di sinistra, la spingeva ad accettare che l’università fosse aperta anche ai figli degli operai in modo che potessero diventare a loro volta classe dirigente. È uno degli esiti che sta nelle contraddizioni del Sessantotto. Poco prima, Benetton decide di aprire i

suoi negozi di magliette vicino alle sedi universitarie. I negozi non hanno più vetrine, né banchi per mostrare la merce né tanto meno magazzini: le maglie vengono colorate via via secondo le indicazioni di mercato. I giovani scelgono: vogliono essere tutti uguali per riconoscersi e tutti diversi per sentirsi liberi. Le madri perdono così uno delle loro prerogative: vestire i loro figli, le loro figlie.

La domanda provocatoria era ed è ancora: chi governa i processi? La politica o l'economia? Poco dopo, le dinamiche politiche hanno fatto sì che la selezione della classe dirigente non avvenisse più sulla base dei saperi – ad esempio quelli che l'università poteva offrire – ma per altri processi di cooptazione, spesso imperscrutabili.

L'ingresso dei Tolentini, vista dall'alto.



L'ingresso dei Tolentini, vista dall'alto, 1966.

Due erano – e ancora oggi sono, ma con ruoli rovesciati – gli ingressi allo luav: sul campo e in Calle Amai. Visti dall'alto, appaiono come varchi ritagliati in sottili linee di confine, in grado, nonostante l'esilità, di demarcare la separazione fra interno ed esterno.

Lo steccato, rimasto provvisorio per circa vent'anni, racchiudeva l'area – temporaneamente ceduta dal Comune allo luav durante i lavori di adattamento a sede universitaria – dove venivano accumulati i detriti e dove l'arco dell'antico portale (ritrovato nel corso dei lavori) era adagiato, in attesa di un adeguato riutilizzo. Era quindi una recinzione priva di connotazioni relative al luogo e alla sua funzione. Si entrava allo luav

attraverso un anonimo cantiere. Ma la precarietà di questa porta ha simboleggiato per anni la struttura fluida di una istituzione, in continuo mutamento, permeabile alla città.

La fotografia, di Italo Zannier, è tratta dal piccolo volume che Sergio Los dedicò nel 1967 a Carlo Scarpa, del quale tutte le copie furono distrutte, come lo stesso Los ricorda, in quell'anno durante le proteste studentesche (v., in Engramma, il saggio di S. Los, *Architettura dell'engramma*). L'anno precedente, Scarpa aveva iniziato ad abbozzare un nuovo ingresso per la scuola: una vera porta, spessa, solida, rappresentativa, diversamente definita all'esterno e all'interno, perché diverso doveva essere l'entrare e l'uscire, il mostrarsi alla città e il sentirsi parte della scuola.

L'ingresso da Calle Amai, occupazione dei "100 giorni".



L'ingresso da Calle Amai, occupazione dei "100 giorni", vista dall'alto, aprile 1967.

L'ingresso ufficiale era quindi quello su Calle Amai, in attesa del completamento dei lavori. Ma la protesta degli studenti si concentra in questo punto, e non solo in nome dell'ufficialità anagrafica, lasciando la recinzione sul campo a fungere da megafono, da grande dazeobao. La presenza del cancello svolge infatti un importante ruolo di comunicazione e scambio. Gli occupanti in piccoli o folti gruppi presidiano l'ingresso e spiegano a chi sta all'esterno la loro protesta.

Dentro e fuori, l'università e la città. Il rifiuto delle regole dell'istituzione e i sogni di una società diversa diventano visibili tra il fuori e il dentro e tra il dentro e il fuori. Lì avviene l'osmosi tra i conflitti di una istituzione pubblica e quelli di una città; lì, nel limite fisico, nell'evocazione carceraria, nel confine che segna le distanze, i due mondi, forse, possono trovare per sé delle parole comuni. L'università prova a non essere più l'orto chiuso per una élite presente (i docenti) e futura (gli studenti) ma un corpo vivo – con le sue contraddizioni e pulsioni – nella società e per la società. Solo da allora l'università viene percepita da tutti come bene pubblico.

Ma non era solo l'università a diventare una "Istituzione negata" (così si intitolava il libro di Franco Basaglia sugli ospedali psichiatrici pubblicato nel 1968 da Einaudi, quel Franco Basaglia che allora si schierò dalla parte degli studenti): la negazione avveniva appunto anche in luoghi dolorosi della segregazione sociale come gli ospedali psichiatrici, nei quali emergeva drammaticamente il conflitto tra normalità e diversità – anche lì nelle soglie, nei confini, nei limiti dove il concetto di 'normalità' mostrava tutta la sua scientifica ipocrisia.

L'ingresso da Calle Amai, occupazione dei "100 giorni".



L'ingresso da Calle Amai, occupazione dei "100 giorni", maggio 1967.

Grandi cartelli annunciano l'occupazione e il suo procedere nel tempo, sintetizzano le posizioni, le accuse, le richieste. Il cancello separa, fa da confine fra dentro e fuori, fra 'noi' e 'loro' - divide. Ma nel contempo, nella sua parziale trasparenza, unisce: lo scambio visivo e verbale è continuo con gli studenti rimasti fuori, i docenti, i passanti. Si richiede anche, in un piccolo cartello, un contributo per gli studenti occupanti. La permeabilità del cancello ha risvolti politici: induce al coinvolgimento, alla presa di coscienza.

Monetizzazione del conflitto significava socializzare la contraddizione, cooptare l'altro' utilizzando provocatoriamente il denaro, la moneta, l'oggetto primo di uno scambio che solo apparentemente rende tutti uguali, mentre di fatto alimenta proprio l'ineguaglianza. Gesto dada, ironico, provocatorio, che gioca nell'estetica del dissenso con i paradossi dell'avanguardia politica e il suo sguardo dissonante.

L'ingresso da Calle Amai, occupazione dei "100 giorni".



L'ingresso da Calle Amai, occupazione dei "100 giorni", giugno 1967, sit-in.

Dopo lo sgombero forzato, l'occupazione si trasferisce nella città, invade gli spazi urbani, diventa pubblica. Il cancello chiuso e presidiato dalla polizia, è

diventato una barriera che amplifica la separatezza di un luogo che è però svuotato non solo degli occupanti, ma di senso. L'azione si è quindi spostata all'esterno dove si verifica una singolare mescolanza fra studenti, poliziotti, gente comune. La protesta è portata al di fuori dell'università, facendola diventare una lotta sociale, non di un'élite di privilegiati. Fra gli studenti seduti a terra, si notano alcune - poche - ragazze. L'emancipazione femminile passa anche attraverso l'occupazione: mescolandosi ai compagni maschi, si combatte contro la discriminazione, i pregiudizi, per l'autodeterminazione. La minigonna, le braccia nude sono segnali di liberazione, non di seduzione. Una delle cifre del cielo del 68 è l'erotismo diffuso, che non è mai pornografia.

L'ammiccamento erotico voleva affermare radicalmente che "il corpo è mio", la libertà è mia, l'eros è mio: persino la differenza di genere è mia. L'emergere virale e potente della femminilità rompe tabù, differenze, confini.

Tendenza. Bollettino di politica universitaria.



Tendenza. Bollettino di politica universitaria, n.4, maggio 1967.

La protesta ha diverse anime: il gruppo 'Tendenza' introduce nel dibattito la necessità di smascherare il rapporto fra università e potere politico ed

economico. E lo fa a partire dallo luav e dai rapporti fra docenti e strutture economiche pubbliche e private. La sequenza fotografica è eloquente: toghe e tuniche vs studenti al lavoro e, al centro, il confronto fra occupanti e docenti.

La retorica (esplicita o meno - è inessenziale) che reggeva ogni argomentazione politica si può così sintetizzare: il capitalismo dopo la sua contrazione monopolistica, dopo la sua inevitabile, inarrestabile e drammatica espansione, mostra ora tutte le sue contraddizioni interne ed esterne. Da una parte, nelle società avanzate, nel conflitto capitale-lavoro e nella crisi delle sue istituzioni sia rappresentative che repressive; dall'altra, nei sommovimenti del Terzo mondo e soprattutto nelle dinamiche della Rivoluzione cinese sintetizzate nel Libretto rosso di Mao. Ovunque il popolo viene percepito come il soggetto politico. La domanda era allora: chi può e deve guidare questo soggetto politico, quale classe, partito, leader?

Manifesto del Convegno nazionale studenti-operai.

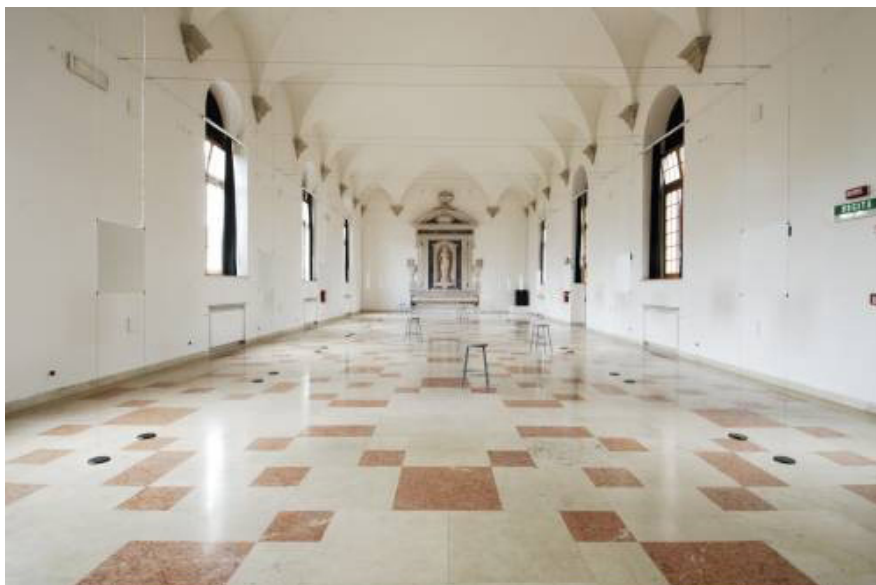
**CONVEGNO NAZIONALE
STUDENTI
OPERAI
FACOLTA' ARCHITETTURA
VENEZIA
8-9 GIUGNO**
INIZIO LAVORI SABATO 8 ORE 15 - SEDE DELLA FACOLTA'
ORGANIZZATO DALL'ASSEMBLEA GENERALE
ATTIRATA DALLA FACOLTA' DI ARCHITETTURA DI VENEZIA

Manifesto del Convegno nazionale studenti-operai, 8-9 giugno 1968.

Dalla contestazione del piano Gui alla lotta contro il piano del capitale, fino all'idea di una confluenza dei movimenti operaio e studentesco, il passo è piuttosto breve, anche se, forse, non immediatamente prevedibile e non ovunque così evidente come lo fu a Venezia. Qui, le lotte operaie, ricominciate nel 1965 a Porto Marghera, determinano un precoce avvicinamento degli studenti agli operai. Matura in quest'ambito la convinzione che gli studenti, non essendo forza sociale in sé e non configurandosi come classe, potessero portare avanti le loro battaglie solo confluendo nella lotta della classe operaia, per evitare ogni deriva riformista e il rischio sempre in agguato dell'integrazione.

Allo luav e poi nelle scuole veneziane e venete si tenterà l'identificazione fra le lotte studentesche e quelle operaie, accomunate dal rifiuto verso il piano del capitale, lo sfruttamento del lavoro, intellettuale e materiale. E sempre a Venezia, nel convegno studenti-operai dell'8-9 giugno 1968, emergerà la duplice opzione fra lotta autonoma, al di fuori del sistema partitico, e la lotta appoggiata e guidata dal Partito comunista.

Aula Magna 2009.



Aula Magna 2009, *Days*, installazione di Bruce Naumann.

Nel 2001, lo luav da Istituto universitario si trasforma in università con tre distinte facoltà. Lo luav diventa il nome proprio del nuovo ateneo e immagine del nuovo logo nel 2003. L'Aula magna si svuota, perde il ruolo di catalizzatore, di perno attorno al quale la vita universitaria ruotava.

L'installazione di Bruce Nauman, realizzata nel 2009 in occasione delle celebrazioni dell'artista americano vincitore del Leone d'oro alla Biennale di Venezia, sembra evocare la nuova condizione dell'Aula magna. Vuota, con il solo lavabo monumentale a richiamarne l'identità, le voci che ossessivamente ripetono i giorni della settimana, a testimoniare l'inesorabile trascorrere del tempo e a riempire lo spazio. Non più, quindi, dissacranti – nella loro banalità – scritte al neon a riconfigurare lo spazio, ma il suono come unico residuo dell'attività umana.

Aula Magna 2016.



Aula Magna 2016, presentazione del W.A.VE workshop.

Dalla tabula rasa di Nauman, ciò che riemerge è una potente istituzionalizzazione dell'Aula magna, trasformata in efficiente sala per conferenze, convegni, mostre. Un recupero filologico ha riportato al loro posto le lampade di Albini, ma la grande attenzione ai caratteri storici dello spazio ha sacrificato le esigenze presenti: lo schermo relegato a destra del

grande lavabo, pone in secondo piano, rispetto al monumento e ai relatori allineati alla sua base, le immagini che accompagnano le parole.

Porta Scarpa, 2016.



L'ingresso dei Tolentini, porta Scarpa, 2016, poster dell'evento "L'Italia è di moda".

La porta dello luav è divenuta meta di pellegrinaggi, tappa di tour scarpiani che attirano da tutto il mondo innamorati dell'inattualità del Maestro. Non introduce più alla scuola di architettura, ormai da anni spostata al Cotonificio. L'ex monastero accoglie la grande Biblioteca specialistica e la sede del Rettorato; ospita eventi organizzati dai numerosi corsi di laurea.

Anche lo luav, come l'Italia, è di moda?

Aula Magna 1990.



Aula Magna 1990, occupazione della "Pantera".

Vent'otto anni fa gli studenti della Pantera – l'ultimo grande movimento di protesta studentesca – chiedeva cosa ne fosse dell'architettura allo luav. Protestavano, come vent'anni prima, contro una riforma che avrebbe ampliato l'autonomia universitaria, ma aprendo ai privati. Chiedevano che l'università fosse libera e autonoma, la ricerca indipendente. Collocarono, sulla pensilina della Porta Scarpa, un architetto di latta, professionista senz'anima.

Oggi, che luav non è più un acronimo, ma un logo, un'immagine, non ci si interroga più su quella "A" – su cosa sia l'architettura.

Bisognerebbe però chiedersi cos'è, oggi, l'Università luav, e l'università in generale, se ha davvero come compito – così si legge nell'Enciclopedia Treccani online, che contribuisce all'audience del sito studenti.it – "di rilasciare titoli accademici e professionali giuridicamente riconosciuti a chi ha fruito dell'insegnamento impartito al suo interno".

È opportuno chiederselo ora che si sente affermare che le aule scolastiche non sono la sede della democrazia, che le assemblee devono essere limitate; ora che si sente ripetere che occupazione e autogestione servono solo a non studiare. Deresponsabilizzati, demotivati, gli studenti-fruitori-utenti dovrebbero quindi limitarsi a ricevere una "offerta formativa" e dei "servizi"? Chiudiamo su questo punto di domanda.

Didascalie delle immagini

A. Come occupare l'Aula magna

- A01 | Aula magna 1967, dopo l'occupazione dei "100 giorni".
- A02 | Aula magna 1975, allestimento di C. Scarpa.
- A03 | Aula magna 2009, *Days*, installazione di Bruce Nauman.
- A04 | Aula magna, 2011, allestimento transitorio.
- A05 | Aula magna 1990, occupazione della "Pantera".
- A06 | Aula magna 2016, presentazione del W.A.Ve workshop.
- A07 | Aula magna 1977, assemblea durante l'occupazione.
- A08 | Aula magna 2015, "Omaggio di Venezia a Palmyra".
- A09 | luav 2018 schermata "Occupazione giornaliera spazi di ateneo".
- A10 | Aula magna 1977, dopo l'occupazione.
- A11 | "Tendenza", bollettino di politica universitaria, n. 4, maggio 1967.
- A12 | Manifesto del Convegno nazionale Studenti-Operai, 8-9 giugno 1968.
- A13 | "Il gioco del voto", luav (fine anni '60).
- A14 | Utilizzazione degli spazi nello luav, a cura degli studenti occupanti (luglio 1967).

B. La porta: come entrare allo luav

- B01 | Ingresso dei Tolentini 1967, occupazione dei "100 giorni" (giugno 1967).
- B02 | Ingresso dei Tolentini 1990, Porta Scarpa, occupazione della "Pantera".

- B03 | Ingresso dei Tolentini 1990, Porta Scarpa, occupazione della “Pantera”.
- B04 | Ingresso dei Tolentini 2010, Porta Scarpa, graffiti.
- B05 | Ingresso dei Tolentini 2016, Porta Scarpa, 2016, poster dell’evento “L’Italia è di moda”.
- B06 | Ingresso dei Tolentini 1990, Porta Scarpa, occupazione della Pantera, dettaglio (L’uomo di latta).
- B07 | Ingresso dei Tolentini 2011, Porta Scarpa, skateboarders.
- B08 | Ingresso da Calle Amai 1967, occupazione dei “100 giorni” (aprile 1967).
- B09 | Ingresso da Calle Amai 1967, occupazione dei “100 giorni”, vista dall’alto (aprile 1967).
- B10 | Ingresso dei Tolentini 1966, vista dall’alto.
- B11 | Ingresso da Calle Amai 1967, occupazione dei “100 giorni”, scontri studenti-polizia (giugno 1967).
- B12 | Ingresso da Calle Amai 1967, occupazione dei “100 giorni”, sit-in (giugno 1967).
- B13 | Tetto dei Tolentini 1967, occupazione dei “100 giorni” (aprile 1967).
- B14 | Tetto dei Tolentini 1967, occupazione dei “100 giorni” (aprile 1967).
- B15 | Ingresso da Calle Amai 1967, occupazione dei “100 giorni” (maggio 1967).
- B16 | Ingresso da Calle Amai 1967, occupazione dei “100 giorni”, dopo lo sgombero (giugno 1967).
- B17 | Cotonificio 2013, occupazione degli studenti.
- B18 | Calle Amai 1967 (giugno 1967).
- B19 | Aula magna 1990, occupazione della “Pantera”.

*Tutte le immagini storiche provengono dall'Archivio Progetti e dall'Archivio storico dello luav, dall'Archivio dell'Iveser. La fotografia di Italo Zannier è ricavata da S. Los, *Carlo Scarpa architetto poeta*, Cluva, Venezia 1967. Le immagini recenti sono state tratte dalla rete.

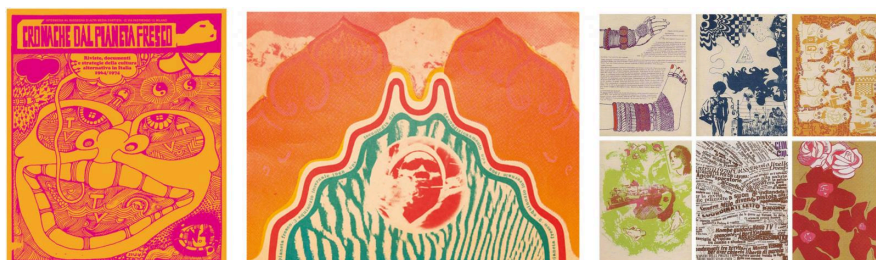
English abstract

1968-2018 as seen and lived at luav University along two rhizomatic tracks made up of images from this 50-year long period. A labyrinth where the goal is not the way out but the endless shortcircuit between images, words, symbols. A two-voice reading of the images offers reflections on events and places that the photos show.

A est del 68. Rivoluzione antiautoritaria a ritmo di città

Fernanda De Maio

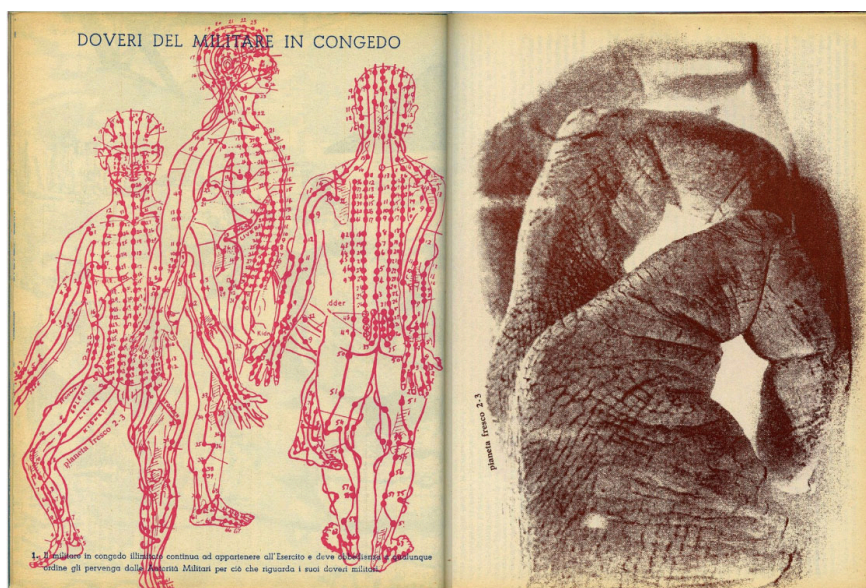
Be kind to your self, it is only one and perishable of many on the planet [...]/
Be kind to yourself, because the bliss of your own kindness will flood the
police tomorrow, [...]/ Be kind to this place, which is your present habitation
[...]/ Be kind to the universe of Self that trembles and shudders and thrills in
XX Century, [...]/ And be kind to the poor soul that cries in a crack of the
pavement because he has no body
Allen Ginsberg, *Whom be Kind to*, 1965



Pagine dalla rivista "Pianeta Fresco" (1967, 1968).

Molti baricentri e nessuna periferia, sono quelli che la rivoluzione dei giovani di cinquant'anni fa ha costruito. Baricentri reali come le città e i luoghi in cui gli eventi si sono svolti, i quali disegnano una geografia complessa; baricentri di condivisione come l'occupazione delle aule universitarie o le fanzine in cui la politica si attua attraverso il dibattito orale, la musica, l'arte e la ricerca di nuovi metodi per aggiornare l'ordinamento universitario e scolastico; baricentri di pensiero come quello francese, tedesco, americano ma anche italiano e così via, in cui il marxismo cessa di essere dogmatico e si frastaglia in un panorama eterogeneo, grazie ai variegati interessi dei migliori intellettuali; baricentri di azione ora pacifista, ora violenta come nelle manifestazioni, negli

happening, nelle esperienze di vita comune e di fuga – fuga non solo dalla vita, ma anche dalla stessa rivoluzione del 68 nelle droghe o nella lotta armata. E sebbene molte ombre delineino i contorni dell'affresco che ciascuno può comporre del lungo 68, tuttavia è innegabile che almeno il dialogo tra le generazioni, che oggi pratichiamo senza troppi interrogativi, ha avuto origine da quella rivolta anti-autoritaria.



Pagine da "Pianeta Fresco", n. 2-3 (1968).

Quell'anno fu solo la punta dell'iceberg della manifestazione di una volontà di cambiamento molto più dilatata nel tempo e nello spazio di quello che quella cifra-data, diventata di per sé un simbolo, può sintetizzare, sia prima che dopo. Per questo oggi è urgente parlarne, scriverne e fornirne una interpretazione anche per chi quegli eventi cristallizzati in un numero a due cifre non li ha vissuti direttamente. Un approccio per certi versi particolare fu allora quello fornito dal dibattito che si accese in uno degli atenei del nord est italiano, il giovane e vivace Istituto Universitario di Architettura di Venezia guidato da Giuseppe Samonà. Le occupazioni e i confronti che si svolsero allo luav hanno avuto un peso nel modo in cui poi l'ateneo è divenuto, negli anni immediatamente successivi, un faro riconoscibile non solo in Italia ma nel resto del mondo accademico riferibile all'architettura. La scelta di

accogliere uno dei docenti cacciati dal Politecnico di Milano, Aldo Rossi, o il giovane studioso romano Manfredo Tafuri, solo per fare degli esempi, hanno indubbiamente segnato una svolta per il dibattito culturale e gli studi teorici che qui si sono svolti. La fondazione della Cluva non meno che delle collane della Marsilio, sono un altro sintomo del cambiamento positivo generato dal lungo 68. Eppure, oltre il debito storico innegabile, è ancora difficile sottrarre questa rivoluzione al puntiglioso ricordo personale e alla celebrazione che ne fanno i testimoni viventi, come se la cronaca di allora contasse di più di quello che oggi noi siamo. Non è così, quella cronaca conta perché oggi da una città ancora più a est di quel 68, Shanghai, i giovani studenti di architettura dello luav del nord est italiano, giunti qui per un breve periodo di studio, esplorano questa città, così centrale nell'odierno panorama della cultura globale, con occhi nuovi, anche grazie agli studi urbani, alle instabili visioni di paradisi perduti mescolati a macrostrutture più o meno ludiche prodotte in quella stagione dalla generazione dei sessantottini. Perché in fondo sebbene molte cose siano accadute, la spinta radicale alla ricerca delle corrispondenze tra le proprie aspirazioni e la comprensione delle condizioni reali non è mutata, anzi si è accresciuta con una consapevolezza che molto deve appunto a ciò che ebbe le sue radici in quella rivoluzione. Così le strade che amano percorrere i giovani dello luav a cinquant'anni di distanza non sono solo quelle del centro storico, circondate dai palazzi con le eleganti boutique ma innanzitutto i temibili svincoli a farfalla di autostrade sovrapposte che sovrastano un parco urbano, la cui forma, percepibile solo dalla piccola finestra al ventesimo piano di un palazzo residenziale decadente, rivela che lo spazio anonimo delle sopraelevate narrate nei *road movie/book* di quegli anni ha ormai completamente avvinghiato nei suoi tentacoli la vibrante fun city che va in scena ogni sera, a tutte le latitudini, tra le 19.00 e le 23.00.

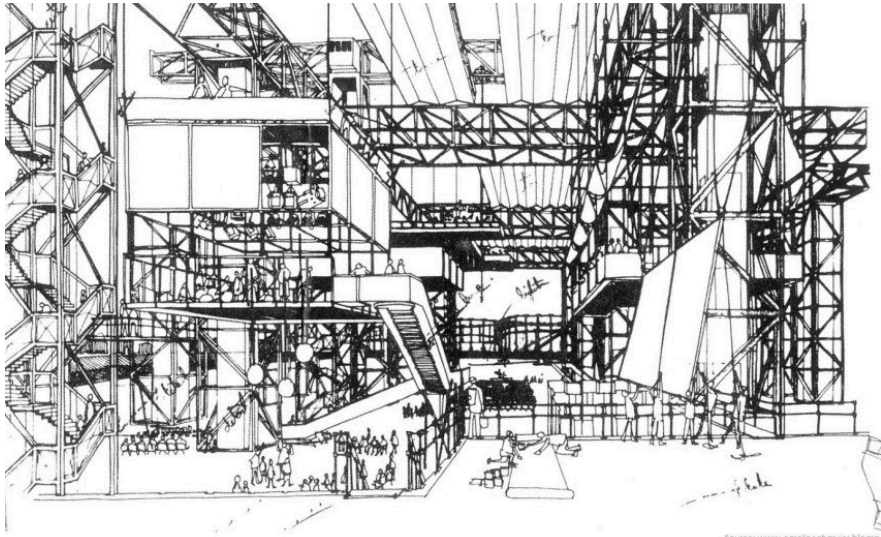


Shanghai, incrocio di sopraelevate tra Chongqing middle road e Yan'an east road, primavera 2018.

A ritmo di città

Poteva esistere il suono inaudito della musica elettrica degli anni rivoluzionari, senza la città e i suoi ritmi? Poteva “l’uomo in preda al possibile”, il “romantico rivoluzionario” di lefebvriana concezione, nel corso del suo lungo 68 produrre quelle armonie distanti dai ritmi quotidiani della vita urbana?

In uno spazio di Parigi la cui origine molto deve al maggio del 68 e alle utopie architettoniche disegnate, come il Fun Palace di Cedric Price o la Plug-in City degli Archigram precedenti di pochi anni, il filosofo del diritto di cittadinanza mette alla prova la scientificità della sua teoria ritmoanalitica per sentire il respiro della città che egli vive. Così in un giorno della fine degli anni Novanta del secolo scorso, Henry Lefebvre si affaccia alla finestra e si mette in ascolto della sua città di adozione.



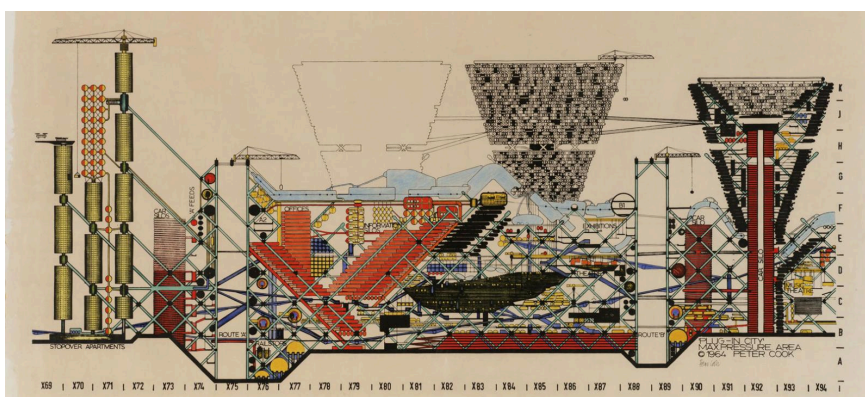
C. Price, *Fun Palace*, 1964.

"[...] From the window opening onto rue R. facing the famous P. Centre, there is no need to lean much to see into the distance. To the right, the palace-centre P., the Forum, up as far as the (central) Bank of France. To the left up as far as the Archives. Perpendicular to this direction, the Hotel de Ville and, on the other side, the Arts et Métiers. The whole of Paris, ancient and modern, traditional and creative, active and lazy.

He who walks down the street, over there, is immersed in the multiplicity of noises, murmurs, rhythms (including those of the body, but does he pay attention, except at the moment of crossing the street, when he has to calculate roughly the number of his steps?). By contrast, from the window, the noises distinguish themselves, the flows separate out, rhythms respond to one another. Towards the right, below, a traffic light. On red, cars at a standstill, the pedestrians cross, feeble murmurings, footsteps, confused voices. One does not chatter while crossing a dangerous junction under the threat of wild cats and elephants ready to charge forward, taxis, buses, lorries, various cars. Hence the relative silence in this crowd. A kind of soft murmuring, sometimes a cry, a call. Therefore the people produce completely different noises when the cars stop: feet and words. From right to left and back again. And on the pavements along the perpendicular street. At the green light, steps and words stop. A second of silence and then it's

the rush, the starting up of tens of cars, the rhythms of the old bangers speeding up as quickly as possible. At some risk: passersby to the left, buses cutting across, other vehicles. Whereby a slowing down and restart (stage one: starting up - stage two: slowing down for the turn - stage three: brutal restart, foot down, top speed, excluding traffic jams ...). The harmony between what one sees and what one hears (from the window) is remarkable”.

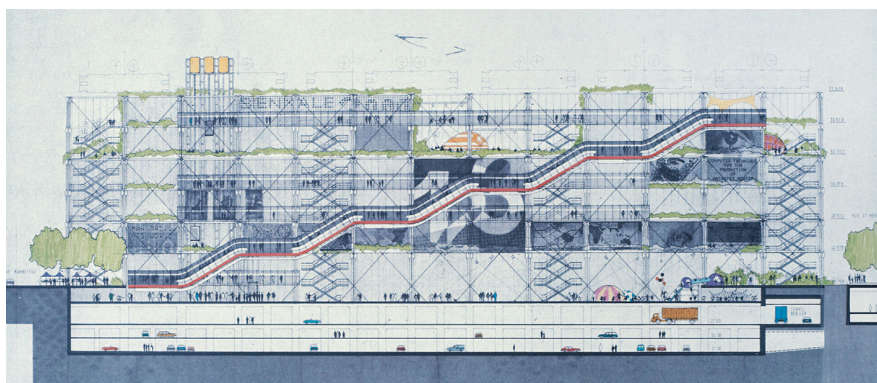
Avrebbe potuto il filosofo usare altri luoghi di Parigi o di altre città per esemplificare la musica *inaudita* che da queste si diffonde? Ha scelto di affacciarsi dal balcone di Rue Rambuteau perché casualmente vi abita o la rivoluzione culturale, che ha avuto uno dei suoi apici nel 68 e in lui uno dei tanti riferimenti, ha sedimentato con i suoi suoni anche qualcosa nel modo in cui la città non solo si mostra ma si fa ascoltare?



Archigram, *Plug-in city*, 1964.

Sebbene sia solo la versione inglese di un brano di *Elements of Rhythmanalysis* (in originale *Éléments de rythmanalyse*) quella di cui si può disporre, precisamente tratta dal 3° capitolo, intitolato “From the window”, l’eco del 68 appare nella prosa dell’autore a distanza di oltre vent’anni, fatto di una sostanza analoga ai ritmi musicali che permeano la rivoluzione più intrigante ed espansiva del ventesimo secolo e sembra indicare che quel momento non può essere messo nella valigia dei ricordi come se si trattasse di una parentesi nel fluire della storia, poiché si è trasferito altrove, appartiene di diritto alle città del mondo globale e come una macchina motrice conduce le altre rivoluzioni – affidate spesso ma

non solo ai social dell'era digitale. Forse anche per questo i passi avanti/indietro/giravolta delle rivoluzioni odierne rivelano approcci non meno *naïves* e ambigui di quelli con cui i giovani del 68 hanno comunicato il bisogno di costruire dialoghi con parole, voci, suoni, e luoghi diversi e mescolati ma soprattutto alternativi a quelli con cui l'autorità indiscussa di pochi riduceva all'assuefazione i molti soccombenti.

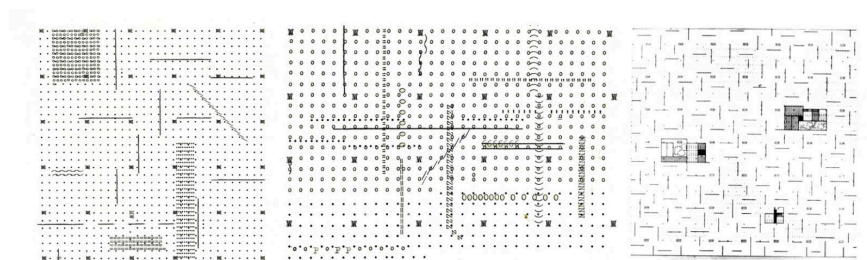


R. Piano, R. Rogers, *Centre Pompidou*, prospetto, 1971 e seguenti.

Chi non salta architetto è

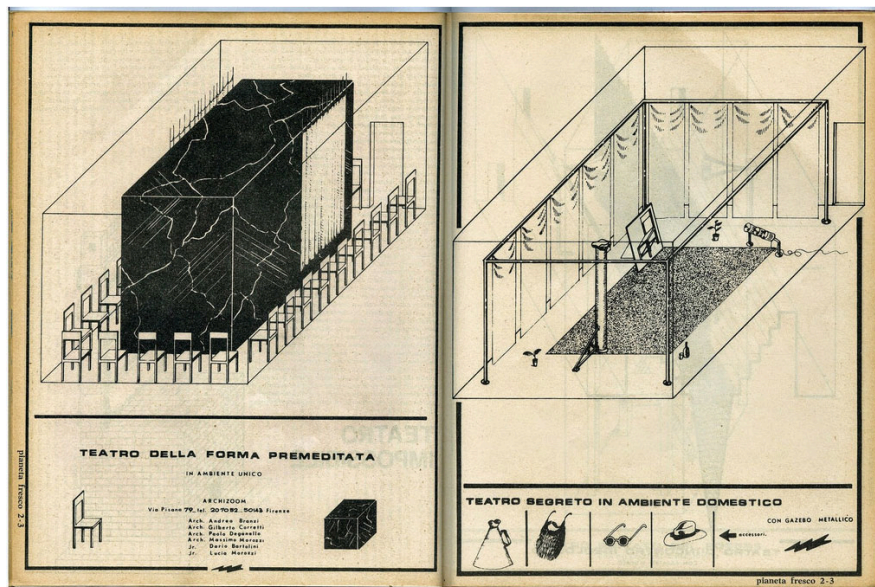
È la massa urbana che produce i suoni inauditi oggetto dell'indagine di H. Lefebvre; pur tuttavia l'anonimato a cui allude il concetto di massa fa orrore all'occidente capitalista, anche tra i più fedeli intellettuali alle teorie marxiste, i quali in fondo sono sempre un po' eterodossi e individualisti. A esorcizzare questa paura ci pensano, tra gli altri, alcuni giovani studenti di architettura del 68 per i quali l'anonimato conduce direttamente a quella che loro chiamano "architettura non figurativa", la quale rivela i contorni di una precisa scelta di campo: quello della ricerca intorno al ruolo della disciplina nella nuova società, al di là del linguaggio. Un aspetto, quest'ultimo, con il quale sempre si deve fare i conti nel momento in cui si usano gli strumenti e i concetti noti del progetto e da cui emerge la questione dell'autorialità del segno, della sua pregnanza estetica, dei suoi caratteri più e meno innovativi ecc. Allora perché non fare tesoro de "L'alienazione, la perdita di identità, la standardizzazione della società di massa?" gli Archizoom a Firenze per un verso (quello del progetto) e Manfredo Tafuri per un altro (quello della critica storica) si sono detti: "perché no? Perché si deve continuare a difendere tutti questi valori...che non hanno mai prodotto nulla?" Per gli Archizoom è meglio allora fare

“tabula rasa, si microclimatizza e ognuno poi fa quel cavolo che gli pare. Un progetto, un’ipotesi, di grande liberazione”. La proposta di architettura non figurativa che prende sostanza da alcuni ormai mitici disegni eseguiti con la macchina da scrivere è ciò che aiuterebbe a costruire “un’ipotesi di città totalmente non progettata, una città dove l’architettura c’è ma che, come dire... sarebbe meglio non ci fosse”.



Archizoom, *Non-stop city*, 1970.

Esserci in un modo relazionale, non demiurgico, implica adottare gli strumenti che negli stessi anni l’arte usa per trasformarsi in atto di partecipazione e interazione con il pubblico. È il salto nel vuoto cui accenna Andrea Branzi quando insieme ai suoi compagni di Archizoom progetta prima il *teatro dell’impossibile* pubblicato nelle pagine di Pianeta Fresco di Fernanda Pivano e Ettore Sottsass e poi nel 1970 la *Non-stop city* astratta e diagrammatica cui deve la sua fama il gruppo.



Il teatro dell'impossibile, pagine da "Pianeta fresco" 2-3 (1968).

Se l'arte contemporanea performativa produce partecipazione e interazione al progetto e così pratica il salto nel vuoto per liberarsi dalla mercificazione in cui la stringono i mercanti e i collezionisti, un analogo gesto per liberarsi dalle imposizioni della pratica professionale all'architettura non è dato di compiere fino in fondo. Il professionismo vince sulla ricerca, il nemico è nella natura stessa del fare architettonico! E nemmeno coloro che più volevano allontanarsi da questa condizione di architetti riusciranno a liberarsi di questa aporia la quale presto si rivelerà in tutte le sue contraddizioni, ma intanto essere contro l'autorità autoriale, vedere l'architettura come un servizio e introdurre la banalità della vita quotidiana come metro per definire la logica di una idea di città - un bagno ogni 100 mq allora, un computer ogni 10 mq oggi - implica la costruzione di un pensiero continuo intorno alla trasformazione dell'essenza dell'architettura e ai valori cui ha dato cittadinanza con alterne vicende. Senza perdere la vis polemica dei loro anni giovanili quegli architetti sono da lungo tempo autori di successo per le utopie e il messaggio di cinquant'anni fa. Prigionieri essi stessi di quelle utopie sono assurti al ruolo di messia laici di una idea di città che rende più intrigante per il giovane studente di architettura di oggi cercare, al calare del sole il

più maestoso svincolo di Shanghai, piuttosto che il tempio del Buddha di Giada.

Nulla poteva essere più come prima: dentro le scuole di architettura italiane

Gli studenti con cui viaggio, in questa primavera del 2018, alla scoperta della metropoli orientale di Shanghai, sono eredi del 68 forse più di me, perché le rivoluzioni, tanto più quando sono rivoluzioni culturali depositano sempre degli esiti e, nel bene e nel male, le odierne scuole di architettura sono anche il frutto degli scontri ideologici degli anni in cui docenti e studenti presero atto che nulla, nelle università, poteva più essere come prima. Solo che il tempo della sedimentazione è stato lungo e riconoscerne gli effetti è un fatto che solo di recente si riesce a soppesare. Ora che tutto sembra insabbiarsi nei meandri della più ossessiva, panoptica burocratizzazione che la formazione accademica abbia mai subito, in Italia, è possibile ricominciare a parlare del 68 in termini più onesti. Così, benché il glossario sessantottino sia esteso, alcuni termini più di altri accompagnano, anche nelle facoltà di architettura italiane, un cambio di rotta concettuale che ancora oggi è riscontrabile e ci aiuta a misurare la distanza tra ciò che è stato e ciò che è lo studio dell'architettura: contestazione (della società capitalista), occupazione (delle università e delle fabbriche), sperimentazione (di nuovi metodi di studio e di lavoro), autonomia (disciplinare prima, universitaria poi). A riconoscere l'autonomia dello studio dell'architettura rispetto agli studi superiori d'ingegneria e alla formazione artistica impartita dalle accademie di belle arti fu la legge Nava che istituì nel 1915 le scuole superiori di architettura. A seguito di questa legge, dapprima a Roma (1919-1920) e poi a Firenze, Napoli, Venezia, Torino e Milano presero corpo le prime sei facoltà di architettura italiane. Sorte in pieno clima culturale fascista, queste sei scuole trovarono un loro primo assetto riconoscibile nell'organico e nei piani di studio a partire dal 1928. È dal secondo dopoguerra, però, che serpeggia in queste scuole un disagio dalle plurime sfaccettature, a cui i docenti più attenti provano a dare risposta in termini di assetto e metodo didattico, di selezione dei nuovi docenti, di temi di studio e ricerca, in definitiva di politica culturale. Tutti aspetti che aiuteranno a connotare, tra alterne vicende e scambi reciproci, le identità delle prime sei scuole di architettura italiane, a cui si affiancano nel 1944 Palermo, nel 1963 Genova, nel 1969 Reggio Calabria, nel 1970

Pescara e poi tutte le altre, fino all'implosione dei settanta corsi di laurea in architettura distribuiti su trentacinque università all'alba della cosiddetta "legge Gelmini" entrata in vigore nel 2010. Se l'autonomia disciplinare e poi universitaria ha generato l'aumento paradossale dei corsi di laurea in architettura, la contestazione studentesca culminata nel '68 ha fornito nuove chiavi per interpretare la sinergia tra didattica e ricerca, e attraverso la sperimentazione nelle facoltà occupate ha dato vita all'istituzione dei dipartimenti interdisciplinari, ai laboratori integrati e a un modo estremamente creativo d'intendere il rapporto tra teoria e progetto. E se non è tanto importante capire dove i primi fermenti si fecero sentire, comprendere che anche in Italia non è stata questa rivoluzione a produrre delle periferie culturali, significa cominciare a definire una geografia, meglio una mappa, delle occasioni che produssero le accelerazioni di malcontento poi deflagrate nella rivolta sessantottina e nella battaglia di Valle Giulia.

A innescare la contestazione degli studenti a Napoli già a partire dal 1958, anche con l'appoggio esterno di Bruno Zevi, è la critica feroce che viene fatta ai lavori presentati in occasione del trentennale della facoltà, nella mostra dedicata "all'attività professionale dei laureati della facoltà di architettura di Napoli". La facoltà di architettura fu accusata di connivenze con il potere del sindaco armatore Achille Lauro, poiché molti dei progetti presentati erano illegali e rappresentavano il sacco di Napoli denunciato, cinque anni dopo, dal film di Francesco Rosi *Le mani sulla città*. La prima contestazione napoletana, frutto di un malcontento endogeno, si risolse nell'organizzazione di un corteo, a cui parteciparono tremila studenti.

Anche a Roma il pretesto per accendere la contestazione è tutto interno e riguarda il rifiuto degli studenti, avallato da gran parte del consiglio di facoltà, di seguire il metodo didattico, giudicato storicista e slegato dalla realtà, imposto da Saverio Muratori nel suo corso di composizione architettonica. La contestazione si esplicitò in una mostra organizzata dagli studenti sui lavori del corso, nel maggio 1960, dove vennero invitati per il dibattito critico alcuni docenti esterni legati al movimento di Comunità di Adriano Olivetti: Bruno Zevi (dallo Iuav), Edoardo Vittoria (da Napoli) e Ludovico Quaroni (da Firenze). Dalla mostra all'assemblea presso il cinema Roxy, nel novembre 1963, per chiedere una revisione dei piani di studio e una partecipazione degli studenti al governo dell'università fino

alla prima occupazione della facoltà di Valle Giulia del marzo 1963 il passo è breve. Questo è anche l'anno in cui si trasferiscono a Roma, da Venezia, Zevi per l'insegnamento di storia e Luigi Piccinato per coprire l'insegnamento di urbanistica, mentre da Firenze rientra a Roma Quaroni, il quale però opta per la cattedra di composizione. In questo clima caldo di rinnovamento un giovane Paolo Portoghesi insegna letteratura artistica, seguito da un gran numero di studenti, tra cui Renato Nicolini e alcuni di quelli che diedero vita al gruppo degli 'uccelli' all'alba del Sessantotto, facendo il loro nido sulla sommità di Sant'Ivo alla Sapienza, con la complicità dello stesso Portoghesi, che prima di indicare loro la strada nel febbraio di quell'anno cruciale, aveva, con le sue lezioni e con il suo libro su *Roma Barocca* del 1964, fatto scoprire a quegli studenti il genio di Francesco Borromini.

Nel quadro delle facoltà di architettura italiane degli anni a cavallo del 68, i trasferimenti dei docenti ubbidiscono alla duplice logica di rinnovare in alcune sedi il corpo docente per evitare il collasso definitivo sotto la pressione delle contestazioni studentesche, coprendo al contempo i ruoli lasciati scoperti dai docenti della generazione dei fondatori e di immettere, nel frattempo, attraverso i nuovi concorsi per le cattedre vacanti, alcuni dei più brillanti architetti della nuova generazione, come accade a Venezia, dove subentrano nella scuola di Giuseppe Samonà, Carlo Aymonino e Manfredo Tafuri (nel 1968), e a Milano, dove arriva come docente di storia dell'architettura da Roma Portoghesi (nel 1967), mentre da Venezia si trasferisce Franco Albini, che insieme a Carlo De Carli e a Ernesto Nathan Rogers, nel duplice ruolo di direttore di "Casabella" e di docente della facoltà, saranno fin dall'inizio i docenti più vicini e più sensibili alle richieste del movimento studentesco.

A Venezia l'Istituto Universitario di Architettura diretto da Samonà a fronte di un'accorta politica di selezione del corpo docente, che annovera i migliori architetti provenienti da ogni parte d'Italia, registra un notevole ritardo nella ricerca di una soluzione per migliorare le condizioni di vivibilità della facoltà stessa, ormai stabilmente insediata nel complesso dei Tolentini. All'aumento della popolazione studentesca le soluzioni che arrivano dal direttore dell'istituto e ancor prima dal Ministero della Pubblica Istruzione sono inadeguate sia per ciò che concerne l'edilizia per la residenzialità degli studenti, sia per gli spazi universitari veri e propri.

A innescare le prime contestazioni fu la richiesta di una tassa, fatta da Samonà agli studenti, per finanziare tanto l'edilizia universitaria quanto il lavoro degli assistenti universitari; tuttavia nel braccio di ferro tra stato e università che seguì, con gli sgomberi della polizia dell'istituto occupato, Samonà e tutto il consiglio di facoltà si schierarono a fianco degli studenti e parteciparono ai sit-in di protesta.

Ma è nella facoltà di architettura di Milano che si registrano fin dalla prima occupazione del 1963 le più eclatanti prese di posizione di alcuni docenti a favore degli studenti e del loro movimento di contestazione dell'autoritarismo e della scarsa dialettica imposta dal sistema universitario baronale. Questa vicinanza etica di alcuni docenti porterà Rogers a scrivere più volte in quegli anni dalle pagine di "Casabella" appelli in favore delle istanze dei giovani del movimento studentesco. Istanze che riguardano la necessità di porre al centro del progetto la città e le sue dinamiche di trasformazione sociale e morfologica. Su questo punto il nuovo preside De Carli autorizzò le sperimentazioni seminariali e condivise l'occupazione con i suoi studenti. Per questo gli venne inflitta, dal Ministero della Pubblica Istruzione, la revoca da preside e per difendersi dalle mistificazioni mediatiche scrisse un pamphlet dal significativo titolo *La finzione, la verità*. A lui seguì come preside Portoghesi, che dopo diverse proposte per fare diventare la facoltà una scuola di avanguardia venne alla fine sospeso con otto docenti del consiglio di facoltà, tra cui Aldo Rossi, Franco Albini, Ludovico Barbiano di Belgiojoso, Piero Bottoni, Guido Canella, Carlo De Carli, Vittoriano Viganò. Il ministro della Pubblica Istruzione, Riccardo Misasi, inviò una commissione per ripristinare l'ordine presieduta dal napoletano Corrado Beguinot, il quale tuttavia nel 1973 si dimise. Gli otto docenti sospesi vennero reintegrati nel 1974. Tra le iniziative dell'occupazione studentesca milanese oltre la *mostra sulla città* resta, a testimoniare la creatività del momento, l'omaggio a Picasso, deceduto nel 1973, con il murales che rifà Guernica, attualmente visibile negli spazi della biblioteca del Politecnico. Ma la massima creatività espressa dagli studenti delle facoltà di architettura in quegli anni cruciali per rivendicare il ruolo sociale e politico dell'università come laboratorio di idee ha a Firenze il suo epicentro. Qui gli allievi ed ex assistenti di Giovanni Michelucci, Leonardo Ricci e Leonardo Savioli, nei loro corsi a partire dal 1965 sperimentarono le ricerche di gruppo; il primo proponendo un corso sul visual design, poi

uno sull'urbanistica teorica e infine uno sull'intuizione operativa sul tema della macrostruttura intesa come fatto gestuale, attingendo a coeve ricerche d'oltreoceano e mescolandole con un'attenzione all'habitat del territorio toscano. Savioli, invece, nel 1966-1967 organizzò una ricerca sui pipers, sull'onda del Piper di Roma fondato nel 1965, intesi come nuove tipologie architettoniche di spazi destinati agli svaghi e agli spettacoli. La componente ludico-situazionista di queste sperimentazioni diede vita nei migliori gruppi di studenti (Archizoom, Superstudio etc.) a quella corrente di progetti che più tardi Germano Celant ha definito dell'architettura radicale. Questo movimento, dalla vita intensa quanto effimera, trova spazio prima ancora che sulle pagine della "Casabella" di Alessandro Mendini nella fanzine "Pianeta Fresco", nel primo dei due numeri unici del 1967/68. L'esperienza dell'architettura radicale, con i suoi progetti e suoi bellissimi disegni utopici e surreali allo stesso tempo, è l'ultima versione gioiosa da opporre alle cupe foto d'epoca delle facoltà occupate dagli studenti e presidiate dalla polizia in assetto antisommossa.

L'evento che rappresentò lo spartiacque tra gli anni sessanta con le prime occupazioni delle facoltà e i cosiddetti anni di piombo ha un luogo e una data: si tratta della battaglia di Valle Giulia del primo marzo del 1968. La più intensa immagine di una fiducia della rivoluzione del movimento studentesco la offre una foto di pochi giorni prima di quel fatale scontro; sono sei giovani che si tengono sottobraccio in corteo, al centro sono immortalati due studenti di architettura di Roma che in modo diverso hanno lasciato un segno negli anni successivi dell'architettura italiana, dentro e fuori le facoltà: Sergio Petruccioli e Massimiliano Fuksas. Nella battaglia di Valle Giulia il movimento studentesco perse la sua innocenza e a svelare le ambiguità striscianti che lo attraversavano fu il più eretico degli intellettuali di sinistra, Pier Paolo Pasolini, mentre Bernardo Bertolucci, che per caso seguì il corteo cantato da Paolo Pietrangeli, testimoniò al proprio rientro a Parigi la rivoluzione degli studenti italiani. Dopo venne il maggio parigino. Almeno così dicono le cronache dei testimoni.



Corteo a Valle Giulia, 24 febbraio 1968. Da sinistra Roberto Perris, Oreste Scalzone, Paolo Flores d'Arcais, Sergio Petruccioli, Massimiliano Fuksas, Franco Russo (foto di Adriano Mordenti).

Riferimenti Bibliografici

Aureli 2016

P.V. Aureli, *Il progetto dell'autonomia*, Macerata 2016.

Biraghi 2015

M. Biraghi, *Manfredo Tafuri: storia e sviluppo capitalistico*, "Gizmo" (16 marzo 2015), risorsa digitale disponibile presso <<http://www.gizmoweb.org>>.

Carraro, Maguolo 2011

M. Carraro, M. Maguolo (a cura di), *Cronache dai Tolentini. Studenti, docenti, luoghi 1964-1975*, "Giornale IUAV" 110 (Venezia 2011).

De Maio 2014

F. De Maio, *Il sessantotto è cominciato a Valle Giulia*, in *Comunità Italia. Architettura / Città / Paesaggio 1945-2000*, catalogo della mostra a cura di M. Biraghi, A. Ferlenga, Milano 2014.

Finetti, Palombella 2009

L. Finetti, C. Palombella, *L'insegnamento dell'architettura in Italia dal dopoguerra alla contestazione studentesca*, tesi di laurea, Politecnico di Milano, Facoltà di

Architettura e società, Corso di Laurea Specialistica in Architettura, relatore Maria Grazia Sandri, correlatore Tommaso Zampagni, a.a. 2008-2009.

Lefebvre [1992] 2004

H. Lefebvre, *Eléments de rythmanalysis, Paris 1992* (tr. en. *Rhythmanalysis. Space, Time and Everyday Life*, London 2004).

Mambelli 2008

R. Mambelli, *In cima al campanile di Sant'Ivo quel febbraio in cui scoppiò il '68, intervista a Paolo Portoghesi*, "la Repubblica" (3 marzo 2008).

Scarponi 2010

A. Scarponi, *Non-stop thinking, intervista ad Andrea Branzi*, "Abitare" (gennaio 2010).

Vanini 2009

F. Vanini (a cura di), *La rivoluzione culturale. La Facoltà di Architettura del Politecnico di Milano 1963-1974*, Milano 2009.

*Esiste un articolato e vasto panorama di studi e ricerche intorno alle scuole di architettura, frutto per lo più di tesi di dottorato o di scritti celebrativi delle facoltà nelle diverse sedi, i cui esiti arricchiscono la bibliografia dei testi presi in considerazione insieme a fonti di giornali e riviste dell'epoca, per delineare le brevi righe di questo scritto. A questi si rimanda pertanto per una bibliografia esaustiva.

English abstract

The essay recalls the creative research of 1968 students for new languages in order to criticize, describe and design the cities of the world. It aims to verify its current validity within Luav students community.

Il dispositivo Foucault

Un seminario a Venezia, dentro al lungo Sessantotto italiano

Marco Assennato



Un seminario a Venezia

Dicembre 1977: la casa editrice CLUVA di Venezia pubblica gli atti di un seminario, organizzato l'anno prima allo luav, intitolato *Il dispositivo Foucault*. Relatori dell'incontro - probabilmente il primo, in una scuola di architettura italiana, interamente dedicato a un bilancio dell'opera di Michel Foucault - sono Franco Rella, Manfredo Tafuri, George Teyssot e Massimo Cacciari. Il seminario dello luav fu convocato soprattutto per iniziativa di George Teyssot, il quale intendeva utilizzare l'opera foucaultiana per costruire una storia sociale degli spazi (Teyssot 1977) sulla base di una serie di testi non ancora tradotti in italiano, come la conferenza che Foucault aveva tenuto dieci anni prima al Cercle d'études architecturales - dedicata alle eterotopie - e il testo sulle *Machines à guérir*, pubblicato dall'Institut de l'Environnement de Paris (Foucault [1967] 2001; Foucault [1976] 2001).

Tuttavia, e indipendentemente dai desideri di Teysot, furono ben altri gli esiti di quella giornata di studi. Com'è stato scritto, in effetti, lungo tutti gli anni settanta la ricezione italiana di Foucault "riflette l'effervescenza della realtà politica italiana: la crisi dello storicismo e della cultura laica e liberale, l'emergere di una sinistra operaista, alternativa a quella del PCI, come anche di un movimento di contestazione politica e sociale nelle fabbriche e nelle università" (Artières et alii 2010, 305). Si potrebbe dire: Foucault politico, dunque. Ma di quale Foucault stiamo parlando?

"Fatta eccezione per *Naissance de la clinique* e per il *Raymond Roussel* – ha scritto Sandro Chignola – i libri di Foucault entrano nei cataloghi delle case editrici italiane immediatamente dopo il tempo strettamente necessario alla loro traduzione" (Chignola 2011, 244). Tra 1976 e 1977, quindi, erano già disponibili i volumi sull'archeologia delle scienze umane e sull'ordine del discorso, la seconda edizione della *Storia della follia*, come anche *Sorvegliare e punire*, tradotto per Einaudi – due volumi che avranno un forte impatto sul movimento antipsichiatrico di Franco Basaglia (v. Colucci 2011) e sulle lotte per la riforma delle carceri, grazie in particolare alla rivista di Mario Sbriccoli, "La questione criminale" (v. Artières e alii 2010, 305-306). D'altra parte, lungo gli anni Settanta erano già apparsi il saggio di Foucault su Nietzsche, nella rivista "Il Verri" (Foucault [1971] 1972) – indispensabile per lo stesso Manfredo Tafuri, il quale, com'è noto, si definiva uno *storico nietzscheano* (v. Tafuri 1980, 6-8) – e, a partire dal 1976, l'edizione italiana di *Pierre Rivière* (Foucault [1976] 1976), che suscitò l'interesse dei microstorici riuniti attorno a Carlo Ginzburg.

A questo primo gruppo di testi va aggiunta la raccolta di interviste e articoli vari che Einaudi collaziona nel 1977, sotto la cura attenta di Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino, con il titolo *Microfisica del potere* (Foucault 1977a): unico episodio nel quale Foucault autorizza la pubblicazione di testi sparsi. In Italia, *Microfisica* – è stato autorevolmente notato – è "un libro uscito nel momento più esacerbato del *lungo sessantotto italiano*, che influenzerà a lungo le diverse letture delle opere maggiori di Foucault" (Artières e alii 2010, 306). Al contrario degli intellettuali del PCI, saranno in effetti i movimenti sociali che vi riserveranno maggiore attenzione (Chignola 2011, 245):

La nozione di microfisica del potere sembrava affascinante per numerosi gruppi dell'estrema sinistra italiana degli anni '70 i quali, producendo una critica violenta della forma-Stato, tentavano di leggere nell'insieme delle relazioni sociali, dei rapporti di potere più duttili rispetto alla versione promossa dall'ortodossia marxista. L'ipotesi foucaultiana, di conseguenza, è stata percepita come una minaccia dagli intellettuali del PCI: interpretata insomma come una dichiarazione di guerra teorica, che si incarnava in una metafisica del potere (Massimo Cacciari) incapace di fornire strumenti di governo alle classi dominate (Alberto Asor Rosa). Queste reazioni hanno allora spinto Foucault a rispondere ai comunisti italiani (in particolare con la lunga intervista concessa, nel 1978, a Duccio Trombadori e pubblicata due anni più tardi) per chiarire la sua posizione (Artières e alii 2010, 307).

Al centro della discussione sta dunque l'analisi del potere. La cultura politica italiana ne dava una definizione sostanziale. Il potere politico è uno spazio autonomo e neutrale, contrapposto all'irrazionale rete delle relazioni e dei conflitti sociali, capace di mettere ordine nel caotico incedere della società capitalista. Uno spazio separato, quindi, a partire dal quale si producono le decisioni fondamentali sulla vita associata. Da questa prospettiva, evidentemente, risultavano del tutto illeggibili tanto la critica anti-istituzionale, quanto le pratiche di lotta del lungo sessantotto italiano. Al contrario funziona la macchina foucaultiana, che integra in una forma innovativa il concetto di lotta di classe, adattandola a forme sociali complesse. In un'intervista del 1977, oggi conservata all'IMEC di Caen, lo stesso Foucault dichiarava:

Mi interessa il potere. Non nel senso in cui s'intende normalmente, come qualcosa di cristallizzato nelle istituzioni ma, se volete, il potere in quanto insieme di ciò che possiamo chiamare lotta di classe attraverso tutto il corpo sociale. Per me, al limite, il potere è la lotta di classe, ovvero l'insieme dei rapporti di forza, chiaramente inegualitari ma pur sempre mutevoli. In altri termini, il potere come insieme dei rapporti che possono esserci in un corpo sociale e che sono le attualizzazioni, i drammi quotidiani della lotta di classe. Tutto quello che accade in una famiglia, per esempio, i rapporti di potere che si giocano tra genitori e figli, marito e moglie, giovani e vecchi etc. Questi rapporti di forza, questi rapporti di potere sono [...] lotta di classe. Io non direi, insomma, che c'è una lotta di classe situata a un livello fondamentale del quale il resto non è che un effetto o la conseguenza. Dico

piuttosto che la lotta di classe, concretamente, è tutto ciò che viviamo [...]. Se il potere è la lotta di classe o la forma che prende la lotta tra le classi, bisogna ricollocare il potere all'interno di tali lotte. Molte analisi fanno il contrario e definiscono la lotta di classe come una lotta per il potere. Bisognerebbe rivedere i testi di Marx, ma non credo di essere antimarxista se dico che [...] Marx analizza la rivalità per il potere ricollocandola all'interno dei differenti gruppi in lotta (Foucault 1977b).

Evidentemente un tale approccio, oltre che consentire una differente lettura delle lotte degli anni settanta, rompeva radicalmente con le pratiche e con le culture politiche delle organizzazioni tradizionali del movimento operaio. Diffusione delle relazioni di potere e, insieme, diffusione delle resistenze; nuovi soggetti politici e nuove pratiche: tutto questo, Foucault rendeva leggibile.

Microstoria e trasformazione

L'analisi del *Dispositivo Foucault* si svolge sulla falsariga della critica formulata, nello stesso periodo, da Carlo Ginzburg e Giovanni Levi. Per quanto sia praticamente impossibile immaginare la costruzione di un paradigma come quello indiziario o microstorico senza far riferimento alla rottura storiografica generata dalle ricerche di Foucault (v. Veyne 1978; Revel 2012) sarà proprio Ginzburg, nella prefazione a *Il formaggio e i vermi* (Ginzburg 1976), a proporre una riconsiderazione violenta del pensiero del filosofo francese, a partire dal volume su *Pierre Rivière*.

Foucault è accusato di *irrazionalismo*. Secondo Ginzburg, "nell'archeologia del silenzio" del filosofo francese gli *anormali*, i matti, i marginali – e più in generale "le vittime dell'esclusione sociale" – sono trattati come "i depositari dell'unico discorso radicalmente alternativo alle menzogne della società costituita" (Ginzburg 1976, XVII). Si tratterebbe allora di recuperare questo discorso altro per scagliarlo come una pietra contro il *logocentrismo* del potere. Tuttavia, secondo Ginzburg – che riprende qui una celebre critica di Jacques Derrida (Derrida [1967] 1971) –, essendo, a parere di Foucault, impossibile "parlare della follia in un linguaggio partecipe della ragione occidentale", la ricerca non può che arenarsi nel "rifiuto dell'analisi e dell'interpretazione" o, peggio, approdare a "un'estraneità assoluta che si pone al di là, o meglio al di qua della cultura" (Ginzburg 1976, XVII). Il foucaultismo sarebbe dunque una forma

paradossale di *neopirronismo* al quale non restano che il “silenzio puro e semplice – eventualmente accompagnato da una muta contemplazione estetizzante” (*ivi*, XVI).

Il seminario veneziano si iscrive esattamente in questa linea di analisi e resta segnato da un rifiuto violento. Se dal punto di vista direttamente politico la cosa è chiara, meno lineare risulta tuttavia dal punto di vista teorico. Va notato innanzitutto che i quattro relatori non hanno la stessa identica posizione. Seppure la polemica verta direttamente sulla concezione del potere, il livello politico è sempre immediatamente raddoppiato su quello epistemologico o delle forme di razionalità. In tal senso, alla povertà dell'ipotesi di Teyssot – che si sarebbe presto arenata nella inutile sovrapposizione dello spazio panottico allo spazio sociale – fanno fronte tre diversi posizionamenti, quelli di Tafuri, Cacciari e Rella.

A differenza di Massimo Cacciari e Franco Rella, non è difficile constatare che Manfredo Tafuri è sempre stato un "lettore avido" di Foucault (v. Sherer 1995; De Michelis 2014). Esaminando l'uso concreto che egli fa del filosofo francese – da *Teorie e Storia* a *La Sfera e il Labirinto* – emerge un rapporto complesso e non lineare, di fascinazione e rigetto. Già nella prima edizione di *Teorie e Storia*, Tafuri scrive: “L'archeologia delle scienze umane tentata da Foucault, potrebbe essere verificata nella storia dell'architettura” (Tafuri 1968, 92). Ora, malgrado il fatto che, com'è noto, Tafuri non svilupperà mai questa intuizione, non è possibile convenire con quanti, come lo stesso Teyssot o Anthony Vidler (v. Henninger 2000; Vidler 2000), considerano Tafuri unilateralmente polemico verso Foucault. Così Tafuri nel seminario del 1976:

Il problema Foucault è per noi importante e poiché il problema specifico della genealogia, contro la storia tradizionale, verrà trattato da Rella io mi limiterò a introdurre uno dei principali fondamenti del pensiero di Michel Foucault, relativo alla questione delle pratiche di potere all'interno delle varie società (Tafuri 1977, 38).

Ma è come se la macchina critica tafuriana fosse bloccata su un lato – quello paradossalmente principale, della politica – e reprimesse così le intuizioni permesse dall'analisi teorica. La storia è rottura, scontro, contraddizione continua. Acquisizione fondamentale, questa. Tuttavia il

‘dispositivo Foucault’ non permette, secondo Tafuri, di pensare conseguentemente la prassi: “questa dispersione, questa disseminazione delle tracce non può dar luogo a nessuna ricostruzione” (Tafuri 1977, 44).

In realtà Tafuri articola il suo rapporto al testo foucaultiano attraverso la *mediazione* degli autori dei quali Massimo Cacciari si era servito per il suo grande affresco sul pensiero della *Krisis* e Rella per la sua analisi del Moderno: Nietzsche, Wittgenstein e Heidegger, per Cacciari, e Benjamin e Freud, per Rella. Una mediazione che non funziona come un semplice filtro, ma come una *ricombinazione* tra due polarità che s’inficiano a vicenda: la critica foucaultiana e la crisi della ragione.

Crisi e critica della ragione

Il 1976 è l'anno in cui Massimo Cacciari pubblica *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche e Wittgenstein* (Cacciari 1976) – testo a seguito del quale la rivista “Aut Aut” ospita un dibattito interno al marxismo eretico, su forme del potere e forme della ragione, autonomia del sociale e autonomia del politico (v. Negri 1977). Inevitabilmente, dunque, i due piani si incrociano. A ciò va aggiunto che, tra il 1976 e il 1978, la filosofia italiana discute lungamente attorno al tema della *crisi delle scienze europee*, un dibattito raccolto infine da un fortunato volume edito da Aldo Gargani per Einaudi (Gargani 1979). La premessa del dibattito è la seguente:

La razionalità di cui si dichiara la crisi sul suolo delle esperienze culturali e scientifiche così come su quello delle esperienze sociali corrisponde a un'immagine nella quale non siamo più disposti a rappresentare e a disciplinare i fenomeni della nostra condotta intellettuale (Gargani 1979, 5).

Spezzate le strutture della razionalità classica, si disegnano i contorni di una “nuova vita intellettuale”, inscritta nello scarto che si produce tra ragione e realtà, armonia e conflitti, forma e vita, processi politici e lotte sociali, linguaggio e mondo. Le discipline istituzionali, secondo Gargani, hanno provato a reagire a questa situazione sperimentando livelli sempre più avanzati di formalizzazione logica, nel tentativo di assicurarsi per questa via almeno “la stabilità delle sequenze causali” necessarie al dominio sul reale. Tuttavia, così facendo, i linguaggi formali non permettono affatto di produrre “una fondazione razionale” delle pratiche,

“bensì il programma di un disciplinamento illegittimo” (Gargani 1979, 29). Da qui, il problema: “come si deve concepire dunque la forza di una ragione che è stata desublimata?” (*ivi*, 33).

Secondo Paolo Virno, il volume curato da Gargani raccoglie la “riflessione riformista sull'eco culturale del movimento del '77” proposta da “un gruppo di filosofi e di epistemologi del PCI, fra i meno filistei e i più pronti di riflessi” (Virno 1980, 50). Tuttavia, nota Virno, resta un problema sottointeso che inficia il pur coraggioso tentativo di interpretazione:

Ogni discorso sui ‘nuovi saperi’ che non assuma la conoscenza della liberazione come invero e discriminante è aria fritta [...]. Forme di conoscenza qualitativa sono fondate e fertili politicamente solo se sono esse stesse parte di quella costellazione di sapere e produzione entro cui le lotte operano. Ma allora è necessario individuare e nominare i soggetti materiali che costituiscono quelle forme e diffusamente se ne servono per comunicare ed interagire (Virno 1980, 51).

Crisi della ragione e scomparsa del soggetto, dunque. È in questo paesaggio politico-culturale, allora, che si deve inquadrare il seminario dello luav dedicato a Foucault. Non a caso, ritroviamo molti dei problemi proposti tanto da Gargani che dal volume veneziano in un numero speciale della rivista “Aut Aut”, pubblicato nel 1977 e interamente consacrato a *Irrazionalismo e nuove forme di razionalità* (Rovatti e alii 1977) – nel quale, peraltro, Massimo Cacciari pubblica una versione leggermente modificata del suo intervento al seminario dell'anno precedente (Cacciari 1977b). Qualche mese dopo, Toni Negri pubblica – ancora su “Aut Aut” – un articolo intitolato *Sul metodo della critica della politica* (Negri 1978) che si situa in continuità con i suoi corsi all'ENS della rue d'Ulm sui *Gründrisse* di Marx e si pone come antitesi rispetto alle evoluzioni italiane del *pensiero negativo* (v. Id. 2011, 199). Continuità con la critica marxista e discontinuità con il pensiero della crisi, dunque: i due dibattiti, ancora una volta, vanno letti insieme.

Proviamo a mettere le cose in prospettiva. Il metodo di *Krisis*, come anche quello della *critica* – entrambi rigorosamente *realisti* – si opporranno, qualche anno dopo, alle deboli fenomenologie del postmoderno italiano. In entrambi i casi si tratta di pensare una scienza del progetto che non può

più darsi come scienza del fondamento. Il sapere è *grundlos*. E tuttavia l'alternativa si disarticola: da una parte il patrimonio teorico del marxismo operaista sarà rivisitato attraverso la corrente Wittgenstein-Weber-Heidegger; dall'altra esso verrà rinnovato a partire dalle acquisizioni metodologiche prodottesi nel laboratorio teorico della filosofia francese.

La critica di Negri è puntuale: il pensiero della *Krisis* è prigioniero del paradigma weberiano della *razionalizzazione* – una vera e propria *ipostasi filosofica*. Weber-Wittgenstein-Heidegger: in questa linea i linguaggi della tecnica assumono il formalismo della ragione come ipotesi del tutto ideologica. Mentre invece il riferimento a Foucault permette di impostare un metodo che riconduce continuamente le figure dell'integrazione alla materialità delle articolazioni soggettive. La differenza tra le due derivazioni della critica operaista – e il loro scontro – riguarda, in questo senso, le condizioni concrete della *praxis* umana. I tenori della *Krisis* cercano una via di fuga attraverso determinazioni esclusivamente negative della soggettività, laddove il *metodo della critica della politica* accompagna il dispiegarsi di un'ontologia positiva, eccedente il circuito della razionalizzazione capitalista.

Attraverso Foucault, in altri termini, l'analisi di Negri si libera dal doppio vincolo che il pensiero negativo comporta: una critica che si oppone certo alla convenzione logica ma “non distrugge l'oggetto”, non lo dissolve nel formalismo e non lo consegna *al di là* (o al di qua) *del dicibile*. Foucault, in effetti, insegna a destrutturare i concetti, a riaprire senza posa la riduzione del reale al simbolico, del concreto all'astratto, del mondo al linguaggio, in modo che la tensione desiderante del progetto possa darsi (Negri 1978, 201-202). Nulla di vitalistico, in questo; e tanto meno alcunché di *irrazionale*. Piuttosto un orizzonte “scientificamente efficace”, capace di costruire sintesi pratiche senza ricercarle all'esterno dell'immediatezza del reale, in quel paradiso metafisico che ha da sempre segnato il pensiero conservatore: la mediazione esiste solo come “strategia concreta”, progetto di investimento dei corpi, rete di atti – azioni e resistenze – che costituiscono il potere. “Certo – scrive Negri – quegli atti vengono ricoperti dall'ambiguità che il Potere per sé rappresenta: ma questo non toglie che sempre, in ogni momento, la totalità è scissa, l'eteronomia dei fini può darsi, e il quadro perdere ogni unidimensionalità” (*ivi*, 202).

Una tale lettura di Foucault, ricorda Negri, viene svolta nel momento in cui “il Partito Comunista Italiano e i sindacati, con i quali i movimenti vivevano in serrata polemica, stavano programmando sul terreno sociale e parlamentare un’alleanza con le forze della destra – il famoso *compromesso storico*” (Id. 2011, 199). La galassia complessa dell'*autonomia del politico* – da Tronti a Cacciari – sarebbe del tutto incomprensibile fuori da un tale contesto.

Il presupposto: non esiste alcuna “autonomia di una parte del potere rispetto ad altre parti” – il potere è uno, intero; esiste tuttavia “l'autonomia di tutto il potere rispetto al resto che potere non è, al resto della società” (Id. 1977, 9) – la società è divisa, scissa, in crisi. Il potere è “il politico” ed esso si contrappone, dall'alto, alla società caotica del capitalismo avanzato. Da qui, la strategia trontiana:

Occorre passare per l'elaborazione di una strategia di medio periodo, cioè arrivare a guidare il processo di adeguamento della macchina statale alla macchina produttiva del capitale. Invece di affidarsi a quei momenti di mancata mediazione politica delle istituzioni di potere nei confronti del capitale [...] si tratta, all'inverso, di arrivare consapevolmente a prendere in mano questo processo di ammodernamento della macchina statale, di arrivare a gestire non, come si dice in gergo, le riforme in generale, ma in particolare quel tipo di riforma specifica che è la riforma capitalistica dello stato [...]. Bisogna prima di tutto fare del capitale una cosa democratica e poi vedersela con il capitale (Tronti 1977, 19).

Quanto una tale concezione fosse lontana dalla critica foucaultiana, non occorre qui sottolineare. Le premesse di un tale discorso avevano, d'altronde, interrotto l'esperienza della rivista “Contropiano”, e definiranno la posizione di Tronti, Cacciari, Asor Rosa e dello stesso Tafuri, seppure lungo una traiettoria costellata di costanti insuccessi – come capita spesso ai disincantati che si vogliono più realisti del re. Tuttavia, all'insuccesso pratico fa da contraltare una fortissima penetrazione nella cultura egemone tra gli eredi della tradizione comunista italiana. L'incontro con il *dispositivo Foucault* permette invece a Negri di contestare il “culto della sovranità”, la separazione infondata tra potere e società, il “trascendentale” appello al *Wille zur Macht* dei filosofi della crisi, ricollocandone gli esiti all'interno di una coerente strategia materialista:

È in questo periodo che nasce, all'unisono con la ricerca foucaultiana, ma all'interno delle dure lotte che si svolgono in Italia, un testo come il mio *Dominio e sabotaggio*, dove la concezione 'agonista' ed 'antagonista' del potere era fortemente insistita; ma soprattutto è in questo periodo e su queste basi teoriche che l'antagonismo delle lotte di classe poteva cominciare ad essere interpretato attraverso quella microconflittualità sociale che la socializzazione (tanto del capitale quanto della forza-lavoro) ormai comportava: è così infatti che nasce il concetto di *operaio sociale* (Negri 2011, 202).

Due silenzi: il limite della crisi

Allora è contro *questo* Foucault che si gioca tutto il seminario veneziano. Ma entriamo nel dettaglio e allarghiamo di un poco il campo. Come ha scritto Sandro Chignola, l'insieme degli interventi fa slittare alcune pagine della *Storia della follia* su altre di *Sorvegliare e Punire* (in particolare laddove Foucault analizza l'utopia del *Panopticon*) al fine di costruire un amalgama indistinto "tra la struttura binaria ragione/follia, dentro/fuori, e la concezione foucaultiana del potere" e opporre un presunto "irrazionalismo delle pratiche di contro-potere dell'Autonomia Operaia [...] a una tattica che consiste nel lavorare dall'interno le istituzioni del Partito Comunista Italiano" (Chignola 2011, 245).

Tanto nella sua introduzione al volume che nel suo intervento, Franco Rella si piazza sulla stessa lunghezza d'onda di Ginzburg: il *dispositivo Foucault* è interamente consacrato alla scoperta del *vuoto*, del *silenzio* - l'assenza di parola del matto - sul quale insiste il *quadrillage* gnoseologico che si può stabilire tra "discorsi, istituzioni, sistemazioni architettoniche, decisioni regolamentari, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali, filantropiche" (Rella 1977a, 8). Ciò consegue dal fatto che, secondo Rella, Foucault cerca una *verità senza interpretazioni*, che possa valere come "altro assoluto, un eterogeneo che il dispositivo del potere può chiudere ma non comprendere" (*ivi*, 9). Partendo da questo presupposto è dunque possibile comparare la microfisica foucaultiana - come diagramma strategico che dissemina e insieme omogeneizza la molteplicità degli eventi in forme storiche - con la coppia molare/molecolare di Gilles Deleuze e Felix Guattari, due autori che Rella legge in un'indimostrata continuità con Jacques Lacan, da una parte, e con lo stesso Foucault, dall'altra.

Rella battezza questa linea di pensiero *sinistra lacaniana*, qualificandola in termini di “ideologia della fuga, impero incondizionato del desiderio, negazione delle contraddizioni attraverso le quali si costituiscono i soggetti” e vi oppone il severo metodo dell'analisi freudiana (Id. 1977c):

C'è anche per Foucault qualcosa che sta 'prima di ogni cattura del sapere'? Qualcosa di eterogeneo al sapere? Qualcosa che lo sguardo non vede? Ritroviamo a questo punto il 'bianco' di Rivière, la follia. Il loro silenzio. Ma questo silenzio, questo non sapere, è probabilmente la 'naturalità' che è fuori da ogni discorso e da ogni dispositivo. Il 'desiderio' di Deleuze; il dio oscuro (o il "vecchio buon dio") di Lacan; il silenzio di Foucault (Rella 1977a, 14).

Naturalismo di Foucault, dunque. Malgrado tutto ciò, secondo Rella, si deve apprezzare l'attenzione che il filosofo francese dedica allo “statuto di ciò che *funziona* come una verità”, aprendo così un “campo problematico, critico” che “dice questa dimensione extra-cognitiva del sapere” (Rella 1977a, 15-16). In altri termini, bisogna riconoscere che la critica foucaultiana permette di misurare la ricerca sulle formazioni di sapere e di analizzarle ‘non in termini di progresso ma di scontro e intreccio di relazioni di potere’. Ma d'altra parte, continua Rella, il naturalismo di fondo della linea *desiderio-dio-silenzio* condanna l'analisi alla ripetizione infinita dei caratteri tipici di ogni microfisica del dominio:

Foucault non si pone cioè il problema della trasformazione di questi linguaggi in quanto trasformazione dei termini stessi della crisi [...]. Ed è proprio a questo punto che lo spazio aperto da Foucault si fa spazio regressivo (Rella 1977a, 16).

Si tratta a ben vedere della stessa, identica lettura proposta nel 1977 in un articolo firmato da Alberto Asor Rosa per “L'Unità”, giornale ufficiale del Partito Comunista Italiano (Asor Rosa 1977). Secondo Asor Rosa l'approccio di Foucault limita l'azione politica all'interno di lotte *frammentarie e locali*, ma ignora che al centro di tutte queste lotte c'è un potente sistema istituzionale che si chiama Stato. Qui sta il problema. Bisogna occupare le leve del comando dello Stato. Perché mai, si chiede Asor Rosa, “le masse, il popolo, il proletariato dovrebbero rinunciare a desiderare e a esercitare il potere (e la critica)?”. Posizione, questa, che

potremmo definire tipicamente trontiana, di certo congruente con l'ipotesi dell'*autonomia del politico*.

Massimo Cacciari, dal canto suo, pur condividendo la linea strategica dell'autonomia del politico, articola diversamente il discorso. E del resto l'autonomia del politico di Cacciari non ha mai coinciso perfettamente con quella di Mario Tronti. In particolare Cacciari scinde i due grandi campi individuati da Tronti. Il politico e il sociale sono sistemi di conflitto e crisi. Entrambi spezzati e contraddittori. Dal punto di vista di Cacciari, il limite più grave nelle analisi di Foucault non consiste tanto nel fatto che esse ignorino la centralità della sfera istituzionale, quanto piuttosto nel fatto che non la comprendano. Il problema dello Stato Moderno, dice Cacciari, resta oscuro al filosofo francese perché egli non dedica alcuna attenzione alle "differenze" che fratturano il piano burocratico in "tecniche e specializzazioni" inconciliabili e disarmoniche.

Vi è stata una crisi che ha segnato storicamente tutta una fase dello sviluppo e dello Stato contemporanei [...]. Il risultato è un sistema complesso di 'autonomie', del quale differenze-conflitti-contraddizioni non sono che 'altri nomi'. Esso subentra alla struttura omogenea e completa della *Rationalisierung* dialettica. Il politico è in questo universo. Non più sostanza o soggetto metafisico (Legge, *Logos*) – il suo linguaggio è *Da-sein* – e dunque intrinsecamente partecipe delle tecniche, specializzazioni, differenze, ma altresì della caducità-mortalità – del *Da-sein* (Cacciari 1977a, 58-59).

Foucault, secondo Cacciari, vede un potere "onni-avvolgente e onni-comprendivo". Ma nel processo corrente di razionalizzazione capitalistica non c'è più alcuna *Teoria Generale* da smantellare. Quindi: la decostruzione dell'ordine del discorso dominante, proposta da Foucault, è quantomeno tardiva se non ingenua. D'altra parte, invece, le pratiche e le teorie capitalistiche non pervengono più ad alcuna sintesi politica unitaria. Ecco il problema che Foucault ignora. Le forme del potere incarnano sistemi contraddittori contro i quali nulla può il "corpo mistico" di Foucault, o l'alterità assoluta, desiderante, rizomatica e proliferante di Deleuze e Guattari:

Noi ben lungi dall'affermare semplicemente l'estraneità del nostro discorso all'ideologia dell'Ascesi – affermiamo invece che ascesi e desiderio esprimono una stessa logica, vengono dallo stesso, identico grembo. Poiché entrambi parlano in nome della 'natura', sono Teoria del 'che cosa' è natura dell'individuo. Entrambi legiferano sulla sostanza naturale dell'individuo [...] e vedono nel capitalismo il tralignamento della 'origine' [...]. Come il Potere, il Sistema, rimangono *flatus vocis* finché non sono descritti 'in borghese', come pratiche, tecniche, come il Politico – così il Desiderio è *estremo naturalismo* finché non viene ad *ek-sistere* come sistema di bisogni in un sistema di produzione (Cacciari 1977a, 67).

Di nuovo: *naturalismo di Foucault*, dunque. Ma in fondo Cacciari sta qui opponendo due metodi che considera incompatibili: quello delle macchine desideranti e quello della *Krisis*. Epistemologia e politica, forme del discorso e pratiche del potere, innovazione del ciclo produttivo e produzione di soggettività: sono questi rimandi che devono essere colti per apprezzare la ricchezza della ricerca prodotta a cavallo del lungo sessantotto italiano.

Riprendiamo l'analisi. In Deleuze e Foucault, dice Cacciari, "il desiderio *gioca*" un gioco *autonomo e assoluto*. Mentre il pensiero della crisi sa che un *gioco* può dirsi tale solo in quanto è impiantato in un sistema di regole. Il linguaggio *parla* solo all'interno dei suoi stessi limiti. Tanto più che, sottolinea Cacciari, il linguaggio *non si inventa*, ma deriva da una storia:

Esso esprime il rapporto della parola, della pratica linguistica, con l'intero passato linguistico. Il senso della parola [...] va cercato in questo rapporto dell'atto linguistico con la storia del linguaggio da cui emerge, delle regole che l'hanno fin qui giocato (Cacciari 1977, 68).

A questo punto del testo Cacciari cita Negri, svelando così l'interlocutore reale della sua polemica: "è feticismo del gioco questo, come Negri ha rimproverato a *Krisis*? È esattamente l'opposto" (Cacciari 1977, 68). Il pensiero della crisi riesce a chiarire ciò che manca in Foucault e Deleuze (e Negri) perché si identifica con la lotta per il potere e si incarna nello *Stato dei conflitti* – genitivo da intendersi in senso tanto oggettivo quanto soggettivo. Sia chiaro: ciò non deriva certo da una libera scelta o da una qualche preferenza estetica. Si tratta di una necessità oggettiva: il Politico

abita ormai una forma burocratica totalizzante eppure non ordinata, che integra progressivamente ogni movimento soggettivo e *proprio perciò* concede ai conflitti una sostanza storica. Traduciamo: solo nell'integrazione alla *megamacchina* capitalistica si perviene a realtà. E d'altra parte: solo le azioni che sappiano riconoscersi e funzionare dentro al sistema codificato delle regole del Politico, solo le parole radicate in questo linguaggio, possono *trasformare* il gioco stesso: "la convenzione è implacabile" (*ivi*, 69), dice Cacciari. Nella razionalizzazione capitalistica la libertà è pratica di trasformazione interna al sistema.

La chiave di volta del pensiero di Massimo Cacciari si trova, come dovrebbe ormai esser chiaro, nel concetto di *limite*. Se per Negri questa idea definisce il fulcro attraverso il quale il formalismo si mostra infondato e quindi disponibile – quanto obbligato – a piegarsi sugli eventi storici, per Cacciari *il limite* è soglia fondamentale che, rovesciandosi in un potenziale spazio *mistico*, oppone i linguaggi del potere al *resto*, al mondo in quanto *spazio negativo*. La medesima tesi caratterizza *Krisis*, il volume del 1976, in cui si legge:

Il libro tratta di un limite: finché questo non è descritto con assoluta certezza – finché quindi non è descritto tutto ciò di cui si deve tacere – il senso dell'opera rimarrà equivoco [...]. Si tratta in realtà dell'opposto dello 'spirito' del sistema. La sua verità è tautologica, non deduttiva, non sintetica [...]. Qui si scopre che i limiti del mondo sono anche i limiti della logica. Qui il problema del *limite* è posto universalmente. Ma è appunto questo stesso il problema del 'mistico'. Il mistico non è l'esperienza del trascendente – *ma l'opposto* [...]. Il mistico è l'esperienza del mondo come tutto limitato [...], l'esperienza mondana radicale [...]. Nel mondo non possono più sussistere proposizioni di valore. La critica del soggetto fa parte integrante di questa impostazione [...]. Questa realtà, così definita, è formalizzabile. Ma questo processo di formalizzazione è lo stesso del 'mistico'. Esso procede soltanto in questi limiti [...]. Ma il mistico ha anche un'altra funzione, complementare e opposta [...]. Esso mostra l'ineffabile. Lo mostra – sa di non poterlo dire (Cacciari 1976, 93-96).

Riassumiamo, allora: all'accusa di inseguire l'impossibile parola della follia – celebrata secondo Rella e Cacciari nel *bianco* di *Pierre Rivière* – segue qui un *secondo silenzio*, quello del mistico che mostra il processo effettuale di

formalizzazione della realtà come processo infondato e convenzionale. Agisce allora la parola negativa, ineffabile riserva critica sulle forme di integrazione tecno-scientifica. Il potere, come il linguaggio, è convenzione, perciò esso è praticabile-trasformabile. Una saggezza, questa, cresciuta a lezione da Wittgenstein e opposta alle “prediche [...] che inventano nuovi linguaggi e con vuote cerimonie proclamano libera la propria impotenza” (Cacciari 1977, 69). Nella versione corretta e integrata, pubblicata l'anno dopo su “Aut Aut”, il significato politico di questi passaggi diventa esplicito:

Il potere è esercizio di discipline, ‘fabbrica di strategie’? Allora discutiamo di organizzazione, di partito politico, delle diverse tecniche dei diversi partiti [...]. Parliamo insomma di politica, in politico. Parliamo delle diverse autonomie che la compongono. Nessun mito dell'autonomia; non usiamo il termine come sinonimo di autosufficienza. La ‘autonomia’ non contiene nulla di particolarmente elevato o sublime. Essa indica il complesso di regole in trasformazione che permettono di giocare un gioco – essa indica i limiti di una tecnica. Il problema consiste nel vedere come funziona oggi il politico nei suoi limiti, con quali strumenti, con quale molteplicità di dialetti (Cacciari 1977b, 122).

Va notato a questo punto che, nel suo articolo foucaultiano, Negri aveva dedicato una lunga digressione all'incontro tra Sraffa e Wittgenstein. Entrambi, ricorda Negri, cercavano in fondo di identificare un “punto di trasformazione” all'interno della circolazione – economica per l'uno, linguistica per l'altro. Per entrambi si trattava di qualificare in senso innovativo la formula *produzione di merci attraverso merci* – o di segni attraverso segni – ovvero di ritrovare *la produzione all'interno della circolazione* (e ciò costituisce la più netta distinzione contro le derive reazionarie di ogni critica del neocapitalismo di tipo francofortese).

Ora – nota Negri – mentre per Wittgenstein, ogni possibilità di trasformazione è in crisi e le soluzioni proposte non lo soddisfano, perché un enorme peso di esperienza e di sofferenza le nega, Sraffa si produce in uno scherzo napoletano, un segno manuale di allusione, di disprezzo ‘fa le fiche’: ne chiede ironicamente la traduzione simbolica (Negri 2011, 202).

Sullo stesso piano, secondo Negri, si muove Foucault quando rimette in questione la nostra “volontà di verità” restituendo al discorso la sua natura di “evento”, scardinando così ogni “sovranità del significante” (v. Foucault 1970, 53). Come Sraffa e a differenza di Wittgenstein, Foucault non chiude la ricerca all'interno dei limiti mistici di un linguaggio infondato. L'unilateralità dei linguaggi formali, caratteristici dell'epoca della tecnica, viene messa piuttosto costantemente in pericolo dalle differenze soggettive:

Con Foucault noi potevamo dire: *l'essere umano non è caratterizzato da un certo rapporto con la verità, ma detiene, in quanto gli appartiene in proprio, di volta in volta offerta o nascosta, una verità* (Negri 2011, 199).

Il potere e gli intellettuali

Foucault politico, dunque, ma dietro Foucault è la storia irrisolta tra movimenti e partiti della sinistra italiana che si agita. Nel febbraio del 1978, come è già stato ricordato, Michel Foucault interviene su questo complesso dibattito, con una lunga intervista sul *potere*, pubblicata integralmente da “Aut Aut” (Foucault 1978a). Il 19 novembre dello stesso anno, “L'Espresso” riprende dei frammenti dell'intervista di Foucault – all'insaputa dell'autore – e li rimonta ad arte aggiungendovi un titolo altisonante: *Polemiche Furiose / Foucault e i comunisti italiani* (Id. 1978b). L'occhiello del titolo recita:

Massimo Cacciari ha accusato il maggior filosofo francese d'oggi di concepire il Potere in modo ingenuo, da “meccanicista” dell'Ottocento. Foucault reagisce accusando in blocco gli intellettuali del PCI: 1. di mentire sapendo di mentire; 2. di istituire dei processi ideologici truccati; 3. di concepire la verità a comodo del partito. Ecco la lite in anteprima (Foucault 1978b, 152).

Di fianco all'articolo ‘di Foucault’ appare poi una ‘risposta’ di Massimo Cacciari, dal titolo eloquente “E tu vedi carnefici dappertutto” (Cacciari 1978a). Cacciari ricusa buona parte degli argomenti utilizzati nel seminario allo luav e tuttavia conferma il sottointeso: da una parte sta il *cattivo maestro* (francese) dei gruppi extraparlamentari, dall'altra il filosofo del PCI. Certo potremmo dire che l'operazione de “L'Espresso” si iscrive perfettamente nella lunga e ininterrotta tradizione di pessimo

giornalismo del quale il periodico fa parte. Tuttavia l'episodio è talmente volgare che lo stesso Foucault decide di rispondere, ma rivolgendosi direttamente, con una lettera a "L'Unità" (Foucault 1978c), al Partito Comunista Italiano.

Nel suo breve intervento Foucault stigmatizza il carattere di "messinscena" scientificamente "fabbricata" da "L'Espresso" per una polemica miserabile. Il periodico italiano, dice Foucault, ha deciso di illustrare gli argomenti e i ragionamenti esposti su "Aut Aut" come se fossero "un attacco deliberato contro la cultura italiana e contro gli intellettuali del PCI in particolare". Per farlo, tuttavia, è stato necessario non solo "manipolare" il testo dell'intervista, ma addirittura "prendere l'iniziativa d'aggiungervi un'allusione a Massimo Cacciari, allusione che non ho mai fatto per la semplice ragione che non conosco i lavori di Massimo Cacciari". In effetti, nella lunga intervista di "Aut Aut", Foucault non menziona mai il nome di Cacciari. Anche se, d'altro canto, risponde punto per punto alle medesime critiche che gli erano state mosse nel seminario allo luav, attribuendole ad "alcuni comunisti" (Foucault 1978a, 3).

Quali argomenti aveva usato Michel Foucault nella sua lunga intervista su "Aut Aut"? Innanzitutto, egli aveva contestato ogni sovrapposizione semplicistica tra la sua analitica dei poteri, la filosofia di Gilles Deleuze e Felix Guattari e la "teoria dei bisogni radicali". Si tratta di pura confusione, dice Foucault, tra temi e strategie teoriche differenti. Una confusione tuttavia evidentemente funzionale a costruire una "enorme falsificazione di ciò che faccio. Credo si possa affermare in tutta serenità che, tra ciò che mi si attribuisce e ciò che ho detto, non v'è praticamente alcun rapporto".

Smontata la semplificazione, il resto delle critiche avanzate da Rella, Asor Rosa e Cacciari, non tenevano più; scrive Foucault:

Mi si attribuisce ad esempio una concezione naturalista del desiderio. In questo caso c'è da torcersi dalle risate [...]. Ogni lettore onesto, leggendo ciò che essi mi attribuiscono e ciò che io ho scritto, si renderà conto che non sono altro che menzogne (Foucault 1978c).

Stessa considerazione per quanto riguarda l'idea di una "metafisica del Potere, con una P maiuscola" - e quindi, di un conseguente "dualismo nel

conflitto tra questo potere e delle resistenze mute”: questo genere di discorso, sottolinea Foucault, va attribuito piuttosto a coloro che concentrano le loro riflessioni “esclusivamente sul piano delle istituzioni e della legge”. L'analisi delle tecniche istituzionali “non rappresenta che una parte del problema che voglio trattare; l'altro aspetto è quello delle resistenze”. Nessuna metafisica del potere, dunque, e nessuna celebrazione dello *spazio bianco* della follia o del desiderio. Piuttosto: un'analisi delle lotte all'interno delle quali si giocano i rapporti di potere e di sapere.

Perché allora non confrontarsi su questi nodi? Non si tratta, sia chiaro, di negare le differenze che ci sono e che sono assolutamente profonde. Peraltro, aggiunge Foucault, esse si fondano su due concezioni totalmente diverse dell'impegno politico degli intellettuali. Su questo punto, Foucault aveva concluso la sua intervista per “Aut Aut”:

Qui credo si debba fare intervenire il problema della funzione dell'intellettuale. È certamente vero che io mi rifiuto – quando scrivo un libro – di assumere una posizione profetica che consiste a dire alla gente: *ecco cosa dovete fare*; o ancora: *questo è bene e questo no*. Io mi limito a dir loro: ecco come, grosso modo, mi pare che le cose siano andate, e provo a farlo in modo tale che delle vie d'attacco siano tracciate. Ma facendo ciò non obbligo nessuno ad attaccare. Quando decido di lanciarmi in una serie di azioni si tratta di una decisione che mi riguarda personalmente, ed in tal senso io penso che l'azione politica appartiene a un tipo di intervento totalmente differente da questi interventi scritti o libreschi. L'azione politica è un problema di gruppi di persone, di impegno personale e fisico. Non si è certo radicali perché pronunciamo alcune formule, no. La radicalità è fisica, la radicalità riguarda l'esistenza. Allora, per tornare ai comunisti, direi che di una tale radicalità essi sono sprovvisti (Foucault 1978, 11).

Lo specialista della *crisi* – alla Tronti, Cacciari, Asor Rosa, Tafuri – non pensa forse di esser profeta, ma certamente si sogna *consigliere del Principe*: lavora solo sui punti alti del sistema istituzionale, cerca di programmarne le innovazioni articolando lo scarto che separa *sempre* il reale – il corpo storico-sociale – dalle formalizzazioni del sapere tecnico-scientifico. Mentre *l'intellettuale specifico* di Foucault, ragionando a partire da segmenti limitati della vita sociale e a partire da lotte situate,

decostruisce esattamente questo *residuo di universalità* al quale le figure della scienza e della tecnocrazia aspirano. Durante il lungo sessantotto italiano, come ancora oggi. *Simplex sigillum veri*.

Bibliografia

Artières et al. 2010

P. Artières, J. Bert, P. Lascoumes, P. Michon, L. Paltrinieri, J. Revel, J.C. Zancarini, *Surveiller et punir de Michel Foucault. Regardes critiques 1975-1979*, Caen 2010.

Asor Rosa 1977

A. Asor Rosa, *C'è anche una fisica del potere*, "L'Unità" (26 ottobre 1977).

Cacciari, Rella, Tafuri, Teysot 1977

M. Cacciari, F. Rella, M. Tafuri, G. Teysot, *Il dispositivo Foucault*, Venezia 1977.

Cacciari 1976

M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano 1976.

Cacciari 1977a

M. Cacciari, *Il problema del politico in Deleuze e Foucault (sul pensiero di autonomia e di gioco)*, in M. Cacciari M., F. Rella, M., Tafuri, G. Teysot (a cura di), *Il dispositivo Foucault*, Venezia 1977, 57-69.

Cacciari 1977b

M. Cacciari, *Razionalità e irrazionalità nella critica del politico in Deleuze e Foucault*, in P.A. Rovatti, M.G. Meriggi, F. Stame, P. Gambazzi, G. Jervis, A. Vigorelli, G. Grossi, L. Melandri, B. Frabotta, M. Fraire, F. Fortini, G. Vattimo, G. Comolli, A. Prete, F. Rella, F. Fistetti, M. Cacciari (a cura di), *Irrazionalismo e nuove forme di razionalità*, numero speciale di "Aut Aut" 161 (1977), 119-133.

Cacciari 1978a

M. Cacciari, *E tu vedi dei carnefici dappertutto*, "L'Espresso" 46 (1978), 152.

Chignola 2011

S. Chignola, *Une rencontre manquée ou seulement différée: L'Italie*, in P. Artières, J.F. Bert, F. Gros, J. Revel (a cura di), *Cahier de l'Herme. Michel Foucault*, Paris 2011, 244-250.

Colucci 2011

M. Colucci, *Quelle psychiatrie après Foucault?*, in P. Artières, J.F. Bert, F. Gros, J. Revel, *Cahier de l'Herme. Michel Foucault*, Paris 2011, 300-301.

Derrida [1967] 1971

J. Derrida, *Cogito e storia della follia*, in Id. *La scrittura e la differenza*, Torino [1967] 1971, 39-80.

De Michelis 2014

M. De Michelis, *Manfredo Tafuri e a morte da arquitetura*, conferenza pronunciata a San Paolo (Brasile) il 24 febbraio 2014.

Foucault [1967] 2001

M. Foucault, *Des espaces autres*, in Id. (éd.), *Dit et écrits*, II, Paris [1967] 2001, 1571-1581.

Foucault 1970

M. Foucault, *L'Ordre du discours : Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, 1971 (tr. it. *L'ordine del discorso*, Torino, 1972).

Foucault [1971] 1972

M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, "Il Verri" 39-40 (1972), 83-104.

Foucault [1976] 1976

M. Foucault, *Io Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello... Un caso di parricidio nel XIX secolo*, Torino 1976.

Foucault [1976] 2001

M. Foucault, *La politique de la santé au XVIII siècle*, in Id. (éd.), *Dit et écrits*, vol. II, Paris [1976] 2001, 13-27.

Foucault 1977a

M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino, 1977.

Foucault 1977b

Marx ne fait pas de la lutte de classe une rivalité pour le pouvoir. Entretien avec Michel Foucault, luglio 1977, Archives IMEC, disponibile on-line su questionmarx.typepad.fr.

Foucault 1978a

M. Foucault, *Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici*, "Aut Aut" 167-168 (1978), 3-11.

Foucault 1978b

M. Foucault, *Retrogrado! Prepotenti! Piagnone! Gulaghisti!. Polemiche furiose/ Foucault e i comunisti italiani*, "L'Espresso" 46 (1978), 152-156.

Foucault 1978c

M. Foucault, *Lettera a L'Unità*, "L'Unità" (1 dicembre 1978).

Foucault 2001

M. Foucault, *Dit et écrits*, I, II, Paris 2001.

Gargani 1979

A. Gargani (a cura di), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Torino 1979.

Ginzburg 1976

C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino 1976.

Henninger 2000

P. Henninger, *One portrait of Tafuri: Interview with Georges Teyssot*, in *Being Manfredo Tafuri*, "Any" 25-26 (2000), 10-15.

Negri 1977

T. Negri, *Simplex sigillum veri. Per la discussione di Krisis e di Bisogni e teoria marxista*, "Aut Aut" 155-156 (1977), 180-195.

Negri 1978

T. Negri, *Sul metodo della critica della politica*, "Aut Aut" 167-168 (1978), 197-212.

Negri 2011

T. Negri, *Quand et comment j'ai lu Foucault*, in P. Artières, J.F. Bert, F. Gros, J. Revel, *Cahier de l'Herme. Michel Foucault*, Paris 2011, 199-208.

Rella 1977a

F. Rella, *Introduzione* a M. Cacciari, F. Rella, M. Tafuri, G. Teyssot, *Il dispositivo Foucault*, Venezia 1977, 7-22.

Rella 1977b

F. Rella, *Un'economia politica del corpo*, in M. Cacciari, F. Rella, M. Tafuri, G. Teyssot, *Il dispositivo Foucault*, Venezia 1977, 47-56.

Rella 1977c

F. Rella (a cura di), *La critica freudiana*, Milano 1977.

Revel 2012

J. Revel, *Le Moment Historiographique*, in L. Girard (a cura di), *Michel Foucault. Lire l'œuvre*, Grenoble 2012, 83-97.

Rovatti e altri 1977

P.A. Rovatti, M.G. Meriggi, F. Stame, P. Gambazzi, G. Jervis, A. Vigorelli, G. Grossi, L. Melandri, B. Frabotta, M. Fraire, F. Fortini, G. Vattimo, G. Comolli, A. Prete, F. Rella, F. Fistetti, M. Cacciari, *Irrazionalismo e nuove forme di razionalità*, numero speciale di "Aut Aut" 161 (1977).

Sherer 1995

D. Sherer, *Tafuri's Renaissance: Architecture, Representation, Transgression*, in "Assemblage" 28 (1995), 34-45.

Tafuri 1968

M. Tafuri, *Teorie e storia dell'architettura*, Roma-Bari 1968.

Tafuri 1977

M. Tafuri, *Lettura del testo e pratiche discorsive*, in M. Cacciari, F. Rella, M. Tafuri, G. Teyssot, *Il dispositivo Foucault*, Venezia 1977, 37-46.

Tafuri 1980

M. Tafuri, *Il progetto storico*, in M. Tafuri, *La Sfera e il Labirinto. Avanguardie e Architettura da Piranesi agli anni '70*, Torino 1980, 3-32.

Teyssot 1977

G. Teyssot, *Eterotopie e storia degli spazi*, in M. Cacciari, F. Rella, M. Tafuri, G. Teyssot, *Il dispositivo Foucault*, Venezia 1977, 21-35.

Trombadori 1980

D. Trombadori, *Conversazione con Michel Foucault*, "Il Contributo" 1 (1980), 23-84.

Tronti 1977

M. Tronti, *Sull'Autonomia del politico*, Milano 1977.

Veyne 1978

P. Veyne, *Foucault révolutionne l'histoire*, Paris 1978.

Vidler 2000

A. Vidler, *Desenchanted Histories: The Legacy of Manfredo Tafuri*, in *Being Manfredo Tafuri*, "Any" 25-26 (2000), 29-35.

Virno 1980

P. Virno, *Home Sweet Home*, "Metropoli" 2 (aprile 1980), 50-54.

English abstract

The essay reconstructs the meeting *The Foucault device*, organized by Georges Teyssot, promoted by Manfredo Tafuri, with the participation of Massimo Cacciari and Franco Rella. At its core, the debate on intellectuals and power and Michel Foucault's thought and work. The consequences of the contrast enacted since then towards the French philosopher's ideas on Italian culture in 1970s and 1980s are analyzed following Toni Negri's observations on Foucault.

Mai 68 n'a pas eu lieu*

Il Maggio 68 non ha avuto luogo [1984]

Gilles Deleuze, Félix Guattari, traduzione di Vincenzo Bellizzi



Nel cuore di fenomeni storici come la rivoluzione del 1789, la Comune, la rivoluzione del 1917, si trova sempre una parte di *evento* irriducibile a fattori di determinismo sociale o a serie di causalità. Gli storici non amano molto questo aspetto, in quanto amano invece restituire causalità a posteriori. Ma l'evento stesso è in separazione, o in rottura, con le causalità; è una biforcazione, una deviazione in rapporto alle leggi, uno stato instabile che apre un nuovo campo del possibile. In fisica, Ilya Prigogine ha parlato degli stati in cui differenze minime si propagano anziché annullarsi, e dove fenomeni a tutti gli effetti indipendenti

entrano in risonanza, in congiunzione. In questo senso un evento può essere contraddetto, represso, ripreso, tradito, ma ciò non comporta, nondimeno, che resti insuperabile. Sono i traditori a dire: è superato. Ma l'avvenimento stesso, anche se antico, non si lascia superare: è un'apertura del possibile e penetra tanto nell'interiorità degli individui quanto nel profondo di una società.

E ancora: i fenomeni storici a cui facciamo riferimento erano accompagnati da determinismi o da causalità, anche se la loro natura era differente. Il Maggio 68 è piuttosto nell'ordine degli eventi puri, libero da ogni forma di causalità normale, o normativa. Ci sono state molte agitazioni, gesti, parole, idiozie, illusioni nel 68, ma non è questo che conta. Ciò che conta,

è che fu un fenomeno di veggenza, come se una società vedesse all'improvviso quel che in essa c'era di intollerabile e allo stesso momento vedesse la possibilità di un'alternativa. Un fenomeno collettivo, sotto forma di un "del possibile, sennò soffoco". Il possibile non pre-esiste, è creato dall'evento. È in gioco una questione vitale: l'evento crea una nuova esistenza, produce una nuova soggettività (nuovi rapporti col corpo, con i tempi della sessualità, con l'ambiente, la cultura, il lavoro...).

Marginalizzato o caricaturale...

Quando appare una mutazione sociale, non basta trarre conseguenze o effetti dalle linee di causalità economiche e politiche. È necessario che la società sia capace di formare degli investimenti collettivi corrispondenti alla nuova soggettività, in modo tale che essa desideri il cambiamento. È questa, una vera "riconversione". Il *New Deal* americano e la crescita economica giapponese sono stati esempi molto diversi tra loro di riconversione soggettiva, con ogni sorta d'ambiguità nonché di strutture reazionarie, ma anche con una buona parte di spirito di iniziativa e di creazione che portava a costituire un nuovo stato sociale in grado di rispondere alle esigenze dell'evento. In Francia al contrario, dopo il 68, i poteri non hanno smesso di vivere con l'idea che "la situazione si sarebbe sistemata". E in effetti, le cose si sono sistemate, ma in condizioni catastrofiche. Il Maggio 68 non fu conseguenza di una crisi né la reazione a una crisi. Piuttosto è l'inverso. È la crisi attuale, sono le *impasses* della crisi attuale in Francia a derivare direttamente dall'incapacità, da parte della società francese, di assimilare il Maggio 68.

La società francese ha dimostrato una impotenza radicale nell'operare la riconversione soggettiva a livello collettivo che il 68 esigeva: e con questo, come si potrebbe operare attualmente una riconversione economica in chiave di "sinistra"? Non c'è alcuna proposta rivolta alle persone: né nel campo della scuola, né in quello del lavoro. Tutto ciò che era nuovo è stato marginalizzato o caricaturato. Oggi si vede la gente di Longwy aggrapparsi al proprio acciaio, i produttori di latte alle loro vacche, ecc.: cos'altro potrebbero fare, visto che ogni progetto di una nuova esistenza, di una nuova soggettività collettiva è stato annientato in anticipo dalla reazione contro il 68, da sinistra quasi quanto da destra? Si vedano le radio libere. Ogni volta il possibile è stato arrestato.

I figli del Maggio 68, li si ritrova un po' ovunque, anche se loro stessi sono inconsapevoli di essere tali, e ogni paese ne produce a modo suo di diverso. La loro situazione non è delle migliori. Non sono giovani dirigenti. Sono stranamente indifferenti, e tuttavia molto aggiornati sulla situazione. Hanno smesso di essere esigenti, o narcisisti, ma sanno molto bene che non c'è niente, ora, che soddisfi la loro soggettività, il loro potenziale di energia. Sanno pure che tutte le riforme attuali sono dirette contro di loro. Sono decisi a farsi gli affari propri, finché possono. Mantengono un'apertura, un possibile. Francis Ford Coppola ha proposto un loro ritratto poetico in *Rusty James*; l'attore Mickey Rourke spiega:

“È un personaggio che è un po' alle strette, sul bordo. Non è del genere Hell's Angel. Ha della materia grigia, e in più ha buon senso. Un misto di cultura che gli viene dalla strada e dall'università. Ed è questa combinazione ad averlo reso pazzo. Non vede niente. Sa che non c'è alcun lavoro per lui, perché lui è più bravo di qualsiasi tizio che sia disposto ad assumerlo...”
 (“Libération”, 15 febbraio 1984).

L'unica soluzione è la creatività

Questo vale per il mondo intero. Ciò che si istituzionalizza, con la disoccupazione, la pensione, la scuola, sono le “situazioni d'abbandono” controllate – con gli handicappati come modello. Le sole riconversioni soggettive attuali, a livello collettivo, sono quelle di un capitalismo selvaggio all'americana, o di un fondamentalismo islamico come in Iran, o delle religioni afro-americane come in Brasile: sono le figure, fra loro in contrasto, di un nuovo integralismo (al quale sarebbe da aggiungere il neopapismo europeo).

L'Europa non ha nulla da proporre, e la Francia non sembra avere altra ambizione che mettersi alla testa di un'Europa americanizzata e iperarmata con il disegno di imporre dall'alto la riconversione economica necessaria. Il campo dei possibili è altrove: sull'asse Ovest-Est, il pacifismo, che si propone di disaggregare i rapporti delle alleanze belliche, di corsa agli armamenti, ma anche le relazioni complicità e i patti di ri-spartizione tra gli Stati Uniti e l'URSS; sull'asse Nord-Sud, un nuovo internazionalismo, non più basato soltanto su un'alleanza con il Terzo mondo, ma sui fenomeni di terzo-mondializzazione presenti negli stessi paesi ricchi (ad esempio l'evoluzione delle metropoli, il degrado dei centri-

città, l'ascesa di un Terzo-mondo europeo come analizzato da Paul Virilio). Non c'è altra soluzione se non la creatività. Queste sono le riconversioni creative che potrebbero contribuire a risolvere la crisi attuale e potrebbero prendere le redini di un Maggio 68 inteso nel senso più generale di una biforcazione ovvero di una fluttuazione a cui dare amplificazione.

*Il testo originale è stato pubblicato in "Les Nouvelles littéraires", 3-9 Maggio 1984, pp. 75-76 e ripubblicato in "Chimères" 2007/2 n. 64, 23-24; una prima traduzione italiana è stata pubblicata in *Due regimi di folli e altri scritti*, a cura di Deborah Borca, Torino 2010.

English abstract

Deleuze and Guattari's essay overturns the traditional mechanics of cause/effect links and reads the phenomenological profile of French May, as an expression of both the crisis of French and European society and its inability to accept the provocation of that unheeded creativity.

G comme 'gauche'

Gilles Deleuze

Nota di presentazione, a cura di Anna Fressola

L'Abécédaire di Gilles Deleuze è un film-intervista a cura di Claire Parnet, per la regia di Pierre-André Boutang, girato tra il 1988 e il 1989: 453 minuti di conversazione articolata per concetti, dalla A di *animal* alla Z di *zigzag*, per un totale di 25 lemmi. A partire dalle interrogazioni che gli rivolge l'amica ed ex allieva Parnet, Deleuze avvia lo svolgimento di un pensiero che si sviluppa per concatenamenti e rizomi, che si spinge ai bordi e scivola sulle superfici, a illuminare pensiero e vita, attraverso gli snodi di un'esistenza tutta tesa alla filosofia. L'Abecedario, in Italia edito da DeriveApprodi nel 2005, è l'unica intervista con una troupe televisiva a cui Deleuze consentì: il patto era che fosse trasmessa e pubblicata solo dopo la sua morte. In seguito, nel 1995, Parnet convinse l'amico-maestro ad autorizzare la trasmissione del film, per episodi, nel programma televisivo *Metropolis* curato dallo stesso regista Boutang per l'emittente Arte.

Pubblichiamo qui la trascrizione e traduzione della conversazione che risponde alla lettera G di *gauche*: assieme all'articolo *Mai 68 n'a pas eu lieu* scritto a quattro mani con Félix Guattari nel 1984 (pubblicato in questo numero di Engramma), si tratta di una delle rare dichiarazioni in cui il filosofo esplicita la sua posizione rispetto all'evento 68, e rispetto all'idea stessa di "sinistra". Come sentiamo dalla voce di Deleuze, il 68 "è apertura del campo del possibile in cui il reale irrompe"; è lo stesso divenire rivoluzionario dei soggetti tra loro interrelati, in cui le "differenze minime si propagano anziché annullarsi". Sinistra che allora - come oggi - non può avere come obiettivo la presa di potere, pena la smentita della sua stessa ragion d'essere: essere "di sinistra" infatti, ci insegna Deleuze, significa spostarsi dall'asse centrale di una postura di maggioranza, che

presuppone e stabilisce unità di misura e profilazioni dell'identità ('uomo', 'adulto', 'maschio', 'cittadino urbanizzato'), per interrogare, invece, il limite, per "premere sui bordi", impegnandosi nei "processi di divenire minoritari". Essere di sinistra, dice Deleuze, è "sapere che tutti sono minoranza": in gioco, in palio, non è il governo ma una "questione di percezione".

E riguardo al tempo del 68, al suo passato e al suo futuro – tema a cui è dedicato Il 68 che verrà, saggio corale di questo numero di Engramma – così leggiamo nella preziosa intervista di Deleuze:

"Poi ci vengono a dire: 'Ah vedrete quando avranno trionfato, se la rivoluzione riuscirà andrà a finir male'. Ma non saremo assolutamente nello stesso genere di problemi. Ci sarà una nuova rivoluzione, si attiveranno dei nuovi divenire rivoluzionari. Gli uomini, nelle situazioni di tirannia, di oppressione, non hanno altra scelta se non diventare rivoluzionari. Quando poi si dice: 'È andata male', non si parla della stessa cosa. È come se si parlassero due lingue assolutamente diverse. L'avvenire della storia e il divenire attuale della gente non sono la stessa cosa".



G comme 'gauche'

Claire Parnet | *Parliamo di una cosa piuttosto seria – la tua appartenenza alla 'gauche', alla sinistra. [...] Sembra farti ridere e sono contentissima. Dunque, come abbiamo visto, tu vieni da una famiglia borghese di destra, e dopo la liberazione diventi, come si suol dire, uno di sinistra. Dunque, andando per gradi, innanzitutto alla liberazione molti tuoi amici, molti giovani a te vicini, studenti di filosofia, sono legati o entrano nel Partito Comunista.*

Gilles Deleuze | Sì, ci sono passati tutti, eccetto me, almeno credo – non ne sono sicuro – ma ci sono passati tutti.

CP | *Allora, tu perché no?*

GD | Non è così difficile. Tutti i miei amici passavano al PC. Allora cosa me l'ha impedito? Ero uno che lavorava molto e non mi piacevano le riunioni. Non mi sono mai piaciute le riunioni, dove si parla in continuazione, non l'ho mai sopportato. Stare nel PC in quel periodo voleva dire continue riunioni di sezione. Era il periodo – ho un punto di riferimento – dell'appello di Stoccolma. Sebbene fossero molto capaci, passavano la giornata a far firmare l'appello: al prete, a chiunque. Andavano in giro con l'appello, non so più neanche che cosa fosse l'appello di Stoccolma, ma teneva occupata un'intera generazione di comunisti. Era un problema perché, tra gli storici, conoscevo molti storici comunisti, pieni di talento, e mi dicevo che per dio, se avessero fatto le loro ricerche, sarebbe stato molto più importante per il Partito Comunista che almeno avrebbe avuto del lavoro da utilizzare, piuttosto che impegnarli per far firmare l'appello di Stoccolma, uno stupido appello non so... sulla pace. Non avevo nessuna voglia perché non ero tanto comunicativo... Non parlavo, quindi... E far firmare l'appello di Stoccolma mi avrebbe gettato in uno stato di timidezza e di panico. Non ho mai fatto firmare niente a nessuno. Bisognava poi vendere "L'Humanité". Per ragioni un po' basse, quindi, mi sono detto che non faceva per me. Non avevo alcuna voglia di entrare nel Partito.

CP | *Ma ti sentivi vicino al loro impegno?*

GD | Al Partito no, non mi ha mai interessato. È anche questo che mi ha salvato. Le discussioni su Stalin, tutte queste cose... Quello che si è scoperto dopo, gli orrori di Stalin, tutti l'hanno sempre saputo. Che le rivoluzioni vanno a finir male... Fa ridere. Ma chi prendiamo in giro?

Quando i *nouveaux philosophes* hanno scoperto che le rivoluzioni finiscono male... Bisogna essere veramente ottusi! L'hanno scoperto con Stalin, poi la strada era spianata, l'hanno scoperto tutti. Per esempio, recentemente, a proposito della rivoluzione algerina: "Vedi, è finita male perché hanno sparato sugli studenti". Ma insomma, chi ha mai creduto che una rivoluzione potesse finire bene? Chi? Si dice che gli inglesi almeno evitano di fare le rivoluzioni, ed è assolutamente falso. Ma oggi viviamo in una tale mistificazione... Gli inglesi hanno fatto una rivoluzione, hanno ucciso il loro re. E cosa hanno ottenuto? Cromwell. E cos'è il Romanticismo inglese? È una lunga meditazione sul fallimento della rivoluzione. Non hanno dovuto aspettare Glucksmann per riflettere sul fallimento della

rivoluzione staliniana. L'avevano già. E gli americani, non si parla mai degli americani che hanno fallito nella loro rivoluzione, e molto più dei bolscevichi. Non prendiamoci in giro. Gli americani perfino prima della Guerra d'Indipendenza – attenzione, di indipendenza – si presentano meglio di una nuova nazione. Hanno superato la nazione, esattamente come dirà Marx del proletariato. Superata la nazione – basta con la nazione – realizzano il nuovo popolo, fanno la vera rivoluzione, esattamente come i marxisti scommetteranno sulla proletarizzazione universale, gli americani scommettono sull'emigrazione universale. Sono le due facce della lotta di classe. È assolutamente rivoluzionario. È l'America di Jefferson, di Thoreau, di Melville: un'America completamente rivoluzionaria che annuncia l'"uomo nuovo", esattamente come lo annunciava la rivoluzione bolscevica. Ebbene, ha fallito, tutte le rivoluzioni falliscono, lo sanno tutti. Si fa finta di riscoprirlo adesso, ma bisogna essere ottusi! Oggi si rifugiano tutti nel revisionismo. Furet scopre che la Rivoluzione Francese non andava poi così bene: benissimo, d'accordo, è fallita anche quella, ma lo sanno tutti. La rivoluzione francese ha partorito Napoleone... Si scoprono cose che certo non impressionano per la novità. La rivoluzione inglese ha partorito Cromwell, la rivoluzione americana cosa ha dato... ancora peggio. Ha partorito non so... Reagan. Non mi sembra poi tanto meglio.

Insomma siamo in un tale stato di confusione. Che le rivoluzioni falliscano, che finiscano male, non ha mai fermato la gente, non ha mai impedito che la gente diventasse rivoluzionaria. Si mischiano cose del tutto diverse. Le situazioni in cui l'unica via d'uscita per l'uomo è diventare rivoluzionario... Anche qui, ne stiamo parlando dall'inizio, è la confusione tra il divenire e la storia. Se la gente diviene rivoluzionaria ...

Sì, è la confusione degli storici. Gli storici ci parlano dell'avvenire della rivoluzione, delle rivoluzioni, ma non è questo il problema. Allora possono sempre risalire indietro per mostrare che se l'avvenire è così fosco è perché il fosco c'era già fin dall'inizio. Ma il problema concreto è perché e come le persone divengano rivoluzionarie. E fortunatamente non saranno gli storici a impedirlo. È evidente che i sudafricani si trovano in un divenire rivoluzionario, i palestinesi si trovano in un divenire rivoluzionario. Poi ci vengono a dire: "Ah vedrete quando avranno trionfato, se la rivoluzione riuscirà andrà a finir male". Ma non saremo

assolutamente nello stesso genere di problemi. Ci sarà una nuova rivoluzione, si attiveranno dei nuovi divenire rivoluzionari. Gli uomini, nelle situazioni di tirannia, di oppressione, non hanno altra scelta se non diventare rivoluzionari. Quando poi si dice: "È andata male", non si parla della stessa cosa. È come se si parlassero due lingue assolutamente diverse. L'avvenire della storia e il divenire attuale della gente non sono la stessa cosa.

CP | *E questo rispetto dei diritti umani, che è così alla moda oggi. Non è il divenire rivoluzionario, è piuttosto il contrario?*

GD | Il rispetto dei diritti umani... Verrebbe voglia di fare discorsi odiosi. Fa così parte del pensiero debole, del periodo povero di cui parlavamo prima. È astrazione pura. Cosa vuol dire 'diritto dell'uomo'? È pura astrazione, è vuoto. È ciò che dicevamo prima per il desiderio, quanto cercavo di dire sul desiderio. Il desiderio non consiste nell'erigere un oggetto, nel dire "desidero questo". Non si desidera per esempio la libertà, per niente. Si desidera... ci si trova in situazioni... Faccio l'esempio recentissimo dell'Armenia. Quale è la situazione, se ho ben capito, in caso mi si corregga. C'è questa enclave in una Repubblica sovietica, c'è l'enclave armena. C'è una Repubblica armena e un'enclave. Bene, questa è una situazione... E c'è il massacro, fatto dai turchi, almeno sembra, una specie di turchi. Per quanto ne sappiamo ora, massacro degli armeni nell'enclave. Gli armeni si rifugiano nella loro repubblica, correggimi se sbaglio, e arriva un terremoto. Sembra di essere nel Marchese de Sade. Dei poveracci hanno affrontato le peggiori prove causate dall'uomo e appena arrivano al riparo, interviene la natura. E si parla di diritti dell'uomo! Sono discorsi per intellettuali. E per intellettuali odiosi, senza idee. Tanto per cominciare queste dichiarazioni dei diritti dell'uomo non sono mai fatte in funzione e insieme alle persone interessate. Le società di armeni, le comunità di armeni... per loro il problema non sono i diritti dell'uomo. Quale è il problema? Ecco un concatenamento. Quando dicevo: il desiderio scorre sempre in concatenamenti. Ecco un concatenamento. Cosa si può fare per sopprimere o per rendere vivibile questa enclave... Cos'è questa enclave? Ecco una questione di territorio e non di diritti dell'uomo. È un'organizzazione del territorio. Suppongo che Gorbaciov cerchi di uscire da questa situazione, cosa farà per evitare che l'enclave armena resti in balia dei turchi che la minacciano?

Non è una questione di diritti dell'uomo, non è una questione di giustizia. È una questione di giurisprudenza. Tutti gli abomini che l'uomo subisce sono dei 'casi'. Non sono la negoziazione di diritti astratti. Sono casi abominevoli. Si potrà dire che i casi si somigliano, ma sono situazioni di giurisprudenza. Il problema armeno è tipicamente un problema di giurisprudenza straordinariamente complesso: cosa fare per proteggere gli armeni e perché gli armeni si salvino dalla situazione folle in cui si trovano. In più ci si mette il terremoto! Terremoto, che pure ha le sue ragioni, le costruzioni che non andavano bene, che non erano fatte come si doveva. Sono casi di giurisprudenza.

Agire per la libertà, divenire rivoluzionario, vuol dire agire nella giurisprudenza. Quando si invoca la giustizia, la giustizia non esiste. I diritti dell'uomo non esistono. Conta la giurisprudenza, questa è l'invenzione del diritto. Allora, quelli che si contentano di ricordare i diritti dell'uomo, di recitarli, sono ottusi. Non si tratta di far applicare i diritti dell'uomo. Si tratta di inventare delle giurisprudenze in cui, per ogni singolo caso, non sarà più possibile una cosa simile. È molto diverso. Se ci pensi, prendo un esempio che mi piace molto, perché è il solo mezzo di far capire cos'è la giurisprudenza. Le persone non capiscono. Non tutti comprendono bene. Mi ricordo il periodo in cui si è proibito di fumare nei taxi, mentre prima si fumava. C'è stato un periodo in cui non si aveva più il diritto di fumare nei taxi. I primi tassisti che hanno vietato di fumare... Ha fatto discutere, c'erano molti fumatori. Hanno brontolato. E ce n'era uno, che era un avvocato... Mi ha sempre appassionato la giurisprudenza, il diritto. Se non avessi fatto filosofia avrei fatto diritto, ma appunto non diritti dell'uomo. Avrei fatto della giurisprudenza, perché è la vita. Non ci sono diritti dell'uomo, ma c'è la vita, ci sono dei diritti della vita. Solo che la vita è un'insieme di casi. Ecco allora i taxi. C'è qualcuno che non accetta il divieto di fumare e fa un processo al tassista - me ne ricordo benissimo perché mi ero procurato le motivazioni della sentenza. Il tassista è stato condannato. Impossibile oggi, se ci fosse lo stesso processo, il tassista non sarebbe condannato, lo sarebbe il cliente. Ma inizialmente il tassista è stato condannato. Con quali motivazioni? Quando qualcuno prendeva un taxi era considerato 'inquilino'. Quindi il cliente del taxi è assimilato all'inquilino e l'inquilino ha il diritto di fumare in casa propria. Ha il diritto di usarne e abusarne. È come se fosse in affitto. Come se la proprietaria mi dicesse: "No, non puoi fumare in casa

tua". Sì, se sono l'inquilino posso fumare in casa mia. Dunque il taxi è assimilato a un appartamento mobile, il cui cliente è l'inquilino. Dieci anni dopo si è universalizzato, non c'è più alcun taxi su cui si possa fumare. Perché? Il taxi non è più assimilato a un appartamento ma a un servizio pubblico: in un servizio pubblico si ha il diritto di vietare il fumo. Ecco cos'è la giurisprudenza.

Non è diritto di questo o di quello. È questione di una situazione, e una situazione che si evolve. Lottare per la libertà è veramente fare della giurisprudenza. Quindi l'esempio dell'Armenia mi sembra tipico. I diritti dell'uomo: si invocano i diritti dell'uomo e cosa significa? Significa dire ai turchi che non hanno il diritto di massacrare gli Armeni. D'accordo, non hanno il diritto, e allora? E allora siamo veramente andati avanti così? Sono veramente degli ottusi. Sono così ipocriti, questi teorici dei diritti dell'uomo, e filosoficamente sono il nulla. E la creazione del diritto non è fare dichiarazioni su diritti umani: è la creazione della giurisprudenza. Solo questo esiste. Quindi, lottare per la giurisprudenza.

CP | *Arriviamo a due argomenti che sono del resto legati...*

GD | Questo è essere di sinistra, creare diritto.

CP | *Riprendiamo la questione. Parlavamo di questa filosofia dei diritti dell'uomo e del rispetto universale dei diritti umani. Ora è come un rinnegare il maggio 68... Rinnegare il maggio 68 e rinnegare il marxismo. Ma tu non hai dovuto rinnegare Marx perché non sei stato comunista. Puoi ancora usarlo, è un riferimento valido per te. E il maggio 68, sei ancora una delle poche persone in giro a evocare il 68 e a non dire che è stato un fallimento, uno schiamazzo, e che tutti sono cambiati. Vorrei che mi dicessi qualcosa di più sul 68...*

GD | No, ma sei troppo severa a dire che sono uno dei pochi. Ce ne sono molti, non solo vicini a noi e ai nostri amici. Non ci sono solo rinnegati.

CP | *Ma sono nostri amici.*

GD | Sì, ma ce ne sono comunque che non hanno rinnegato. Ma la risposta è semplice, il 68 è l'irruzione del divenire. Lo si è visto come il regno

dell'immaginario, ma non è assolutamente l'immaginario: è una ventata di reale allo stato puro. È il reale, improvvisamente, il reale che arriva. Allora la gente non capisce, non lo riconosce, si chiede: "Ma che cos'è?". Finalmente la gente reale. Le persone nella loro realtà – era prodigioso. Che cos'erano le persone nella loro realtà? Ecco, erano il divenire. E poteva esserci un cattivo divenire. È naturale che gli storici non abbiano capito, perché mi sembra così grande la differenza fra la storia e il divenire. Era un divenire rivoluzionario senza un avvenire di rivoluzione. Allora si può sempre desiderare, si deride quando ormai è passato. Erano fenomeni di puro divenire che si sono impossessati delle persone. Anche di divenire animale se vuoi, anche divenire bambino, divenire donna di un uomo, divenire uomo di una donna, tutto questo. È quel dominio così specifico intorno a cui stiamo girando fin dall'inizio: che cos'è esattamente un divenire? Comunque il 68 è l'irruzione del divenire.

CP | E tu hai avuto un divenire rivoluzionario in quel periodo? Così come si ha un'idea?

GD | Divenire rivoluzionario... basta il tuo sorriso a far pensare che c'è dell'ironia. Ma dimmi allora cosa vuol dire essere di sinistra? È ben più discreto che divenire rivoluzionario...

CP | No, appunto, fammi porre diversamente la domanda. Come te la cavi fra il tuo senso civico, di persona di sinistra, che vota... e il tuo divenire rivoluzionario? E cos'è per te essere di sinistra?

GD | Sì. Guarda penso che non esista un governo di sinistra. Anche qui non ci si deve meravigliare. Il nostro governo che dovrebbe essere di sinistra non lo è. Non è che i governi siano tutti uguali. Quello che si può sperare, nel migliore dei casi, è un governo favorevole a certe esigenze o istanze della sinistra. Ma un governo di sinistra non esiste, perché la sinistra non è questione di governo. Se mi si chiede come definire la sinistra, essere di sinistra, direi due cose. Ci sono due modi. E anche qui è innanzitutto una questione di percezione. C'è una questione di percezione: cosa vuol dire non essere di sinistra? È un po' come un indirizzo postale. Partire da sé, la via dove ci si trova, la città, lo Stato, gli altri Stati e sempre più lontano. Si comincia da sé nella misura in cui si è

privilegiati, vivendo in paesi ricchi, ci si chiede: come fare perché la situazione tenga?

È chiaro che ci sono dei pericoli, che tutto questo non può durare, che è demenziale. Bene, ma come fare perché duri? Si dice: "I cinesi sono lontani, ma come fare perché l'Europa duri ancora". Essere di sinistra è il contrario. È percepire... Si dice che i giapponesi percepiscano così. Non percepiscono come noi, ma percepiscono prima di tutto il perimetro. Dunque direbbero: il mondo, il continente, l'Europa, la Francia, la rue Bizerte... io. È un fenomeno di percezione. Si percepisce innanzi tutto l'orizzonte, si percepisce all'orizzonte.

CP | *Non è che siano così a sinistra i giapponesi...*

GD | Non per generosità, quest'obiezione non è un motivo. Su questo sono a sinistra: in questo senso dell'"indirizzo", dell'indirizzo postale, sono a sinistra. Vedi prima di tutto all'orizzonte, e sai che non può durare. È impossibile che questi miliardi di persone che crepano di fame... Può durare ancora cento anni, non so, ma non si deve esagerare, è l'ingiustizia assoluta. Non è tanto in nome della morale. È in nome della percezione stessa. Se si comincia dal limite, ecco, si è di sinistra. E in un certo modo si aspira... si capisce che sono quelli i problemi da risolvere. E non significa semplicemente che 'bisogna diminuire le nascite', è un modo di conservare il privilegio dell'Europa, niente di più. Bisogna veramente trovare le soluzioni, i concatenamenti mondiali... Essere di sinistra è sapere che i problemi del terzo mondo sono più vicini a noi dei problemi del nostro quartiere. È veramente una questione di percezione, non di anime belle, no. Prima di tutto è questo per me, essere di sinistra. E in secondo luogo significa essere di natura... o piuttosto divenire, è un problema di divenire. Non smettere mai di divenire minoritari. La sinistra in quanto tale non può mai essere maggioritaria. E per un motivo semplice, la maggioranza presuppone, anche quando si vota... non è solo una maggioranza che vota per una cosa. La maggioranza presuppone un'unità di misura. In Occidente questa misura che ogni maggioranza presuppone, è 'uomo', 'adulto', 'maschio', 'cittadino urbanizzato'. Ezra Pound, Joyce hanno detto cose simili. Precisamente. È l'unità di misura. Ora chi possiede la maggioranza, per natura, è chi in un dato momento... o l'insieme che in quel dato momento realizzerà l'unità di misura. Cioè l'immagine

presupposta dell'adulto, maschio, cittadino urbanizzato. A limite si può dire che la maggioranza non sia mai nessuno. Non è mai nessuno, è un'unità di misura vuota. Semplicemente diverse persone, un massimo di persone si riconoscono in un'unità di misura vuota. Ma in sé la misura è vuota, l'uomo maschio... E le donne contano o intervengono in questa maggioranza, oppure in minoranze secondarie, in rapporto a questa misura. Ma cosa c'è d'altro... Tutti i divenire sono dei divenire minoritari. Anche le donne non sono un dato di fatto. Non sono donne per natura. A loro spetta un divenire donna. Le donne devono divenire donna come agli uomini spetta un divenire donna. Parlavamo prima del divenire animale. Ai bambini spetta un divenire bambini, non sono bambini per natura. Tutti questi divenire sono divenire minoritari.

CP | *Solo gli uomini non hanno un divenire uomini, è dura.*

GD | Ah no, perché sono una misura maggioritaria.

CP | *È vuota.*

GD | L'uomo-maschio-adulto non ha alcun divenire. Può divenire donna ma allora si impegna in processi minoritari. La sinistra è l'insieme dei processi di divenire minoritario. Per definizione nessuno è maggioranza, tutti sono minoranza. Questo è essere di sinistra, sapere che tutti sono minoranza. Ed è qui che si danno i fenomeni del divenire. Per questo non c'è pensatore a non aver dubbi sulla democrazia, su ciò che chiamano elezioni. Sono cose risapute...

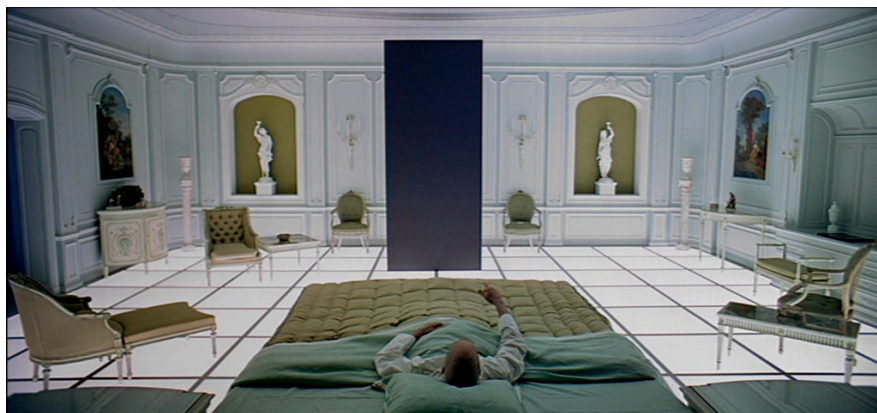
English abstract

G comme 'gauche' is the transcription of one of the lemma of the *Abécédaire* by Gilles Deleuze, a theoretically intense dialogue between the philosopher and his pupil Claire Pernet. Being of the left, Deleuze told, means moving from the central axis of a majority posture, to interrogate the limit, to "press on the edges" and engage in the processes of becoming-minoritarian. It is a question of perception, not of government. The transcription is introduced by a note by Anna Fressola.

Il 68 che verrà ... è già avvenuto

La rivoluzione rizomatica del digitale

Roberto Masiero



Stanley Kubrick, 2001 A Space Odyssey, 1968

Trame

Un titolo provocatorio per una tesi che può apparire paradossale. Per comprendere il Sessantotto è necessario considerarlo parte di un evento epocale che prende corpo nella seconda metà del Novecento; cambiamento che riguarda l'economia, la politica, l'organizzazione sociale e, inevitabilmente, le idee e le pratiche relative a ciò che chiamiamo soggetto.

Questo cambiamento è comprensibile solo se accettiamo il fatto che siamo passati rizomaticamente da un modo di produzione industriale a un modo di produzione digitale, ricordando che quando cambia un modo di produzione cambia decisamente tutto.

Ecco, il Sessantotto è parte di quel tutto che, tra le altre caratteristiche, ha quella di presentarsi come un eterno presente, dove tutto cambia e tutto

permane, dove la storia non può più giustificare o essere giustificata dall'Essere (scritto volutamente in maiuscolo); dove le grandi narrazioni storiche non hanno più alcun valore – come per altro acutamente rilevato da Jean-François Lyotard ne *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (Lyotard [1979], 1981) – se non quello della stessa proliferazione narratologica, e il gioco tra verità e *fake news* (o tra storia e narrazione) scardina un presupposto che viene da molto lontano: il fenomeno nella sua evidenza è il correlato di ciò che chiamiamo verità. Scardina la relazione mondo-verità sulla quale si è organizzato il nostro stesso modo di pensare e fare: la rappresentazione di qualcosa può cogliere la verità della cosa e in questa potenzialità, almeno secondo Martin Heidegger, avviene la trasformazione della natura, di tutta la natura, compresa quella umana, in ciò che è “a disposizione”. Dal che il primato della tecnica e il suo stesso statuto ontologico: la tecnica da mezzo si impone come fine disumanizzando l'esistente. Questo almeno per alcuni.

Storia e temporalità

Da Friedrich Nietzsche in poi, sempre in sfuggenti trame rizomatiche, dal momento cioè in cui la tecnica si è imposta come industria-mondo (il simbolo è la torre Eiffel) non solo il pensiero (in particolare la filosofia) ma tutte le pratiche umane compresa la politica e l'arte (o ciò che chiamiamo 'arte') si sono trovati a navigare a vista in un mare tempestoso, tra scogli sempre più numerosi, senza avere a bordo mappe adeguate. Quelle mappe mancanti avevano un nome: metafisica, cioè la possibilità di un ordine trascendente. Inessenziale se imposto da una qualche divinità o dalla stessa natura. Abbiamo allora provato a ricostruire le mappe (l'antica metafisica) a elaborare nuove mappature (nuove metafisiche) oppure abbiamo deciso di affrontare la tempesta fidandoci dell'intuito e rispondendo agli eventi e ai pericoli volta per volta, caso per caso.

Certo è difficile navigare senza mappe o stelle in cielo, e così ci si aggrappa inevitabilmente a qualcosa, a qualche certezza – presunta o meno è inessenziale. Quella certezza presunta sta nel dualismo tra corpo e anima, tra materia e pensiero, tra immanenza e trascendenza; alle volte tra dicibile e indicibile. Nello sfondo, comunque, domina l'idolo potente della storia e di una soggettività orgogliosa della propria identità o se vogliamo della missione concessa da un antico testo sacro, la Bibbia che così detta

- Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò.
- Dio li benedisse e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra".

Difficile non essere orgogliosi di tale missione. Comunque un orgoglio sempre in bilico tra l'omologia con il divino e la presunzione dell'umanistico, 'moderno' e paradossalmente neo-romano, *homo faber fortunae suae*.

La tempesta comunque non si placa e in gioco c'è il rapporto tra il mondo e il modo in cui lo conosciamo: l'episteme; c'è l'etica, cioè le ragioni che possono regolare i nostri comportamenti pubblici e privati; la politica, cioè il come stare assieme nel mondo diventando a nostra volta mondo o altro dallo stesso; l'estetica, cioè il come possiamo definire, godere o meno, della qualità dell'esistente e, non ultima, la soggettività, cioè il modo in cui abbiamo 'postura' nell'esistente.

Il ritorno dell'Eterno ritorno

Accade allora (e anche questo 'allora' è, per così dire, rizomatico cioè ha lunghe radici lontane e vicine, giocando, così, nel senza tempo) ciò che alimenta un cambiamento radicale che, faccio presente, non è l'emergere del nuovo, ma il ricomporsi dell'eterno ritorno (torniamo ancora a Nietzsche). Questo 'qualcosa' è il digitale. Segno alcuni di questi rizomi: la nascita della geometria non euclidea all'inizio dell'Ottocento che propone la possibilità che esista una verità scientifica non empiricamente sperimentabile (Chi di voi ha mai vissuto in uno spazio a n dimensioni?); la logica di Boole che a metà Ottocento riconduce ogni argomentazione possibile al vero e al falso come logica posizionale e non assertiva, cioè 0 e 1 della bitica; la macchina di Turing con la relativa teoria della calcolabilità (e con l'argomentazione sugli algoritmi) per la quale per ogni funzione calcolabile esiste una macchina di Turing equivalente. Provando a eccedere: il pensiero stesso è per sua propria natura *logos*, ragione calcolante e calcolabile.

I rizomi proseguono sino ai nostri giorni, intrecciandosi anche con potenti tentativi di ricomporre le mappe, cioè la metafisica, come nelle teorie della complessità o nelle geometrie frattali.

Ma c'è un momento che va compreso negli anni prima e dopo la Seconda guerra mondiale. In particolare, su tre esperienze che riguardano la cibernetica e l'intreccio con l'informatica.

Tutto è bit

Sin dal 1938 Claude Shannon dimostrò che il fluire di un segnale elettrico attraverso una rete di interruttori segue esattamente le regole dell'algebra di Boole, se si fanno corrispondere i due valori di verità - vero e falso - della logica simbolica allo stato aperto o chiuso di un interruttore. Pertanto un circuito digitale può essere descritto da un'espressione booleana, la quale può poi essere manipolata secondo le regole di questa algebra. Nel 1948 pubblicò il saggio *A Mathematical Theory of Communication* (Shannon [1948], 1971), un importante trattato scientifico che poneva la base teorica per lo studio dei sistemi di codificazione e trasmissione dell'informazione. In questo lavoro si concentrò sul problema di ricostruire, con un certo grado di certezza, le informazioni trasmesse da un mittente. Fu in questa ricerca che Shannon coniò la parola 'bit', per designare l'unità elementare d'informazione. La sua teoria dell'informazione pose le basi per progettare sistemi informatici, partendo dal presupposto che l'importante era cercare di memorizzare le informazioni in modo da poterle trasferire e collegare tra loro.

Ciò che dalle ricerche di Shannon poteva risultare evidente allora era che, come nelle cellule neuronali avviene un passaggio di informazione elaborato in modalità digitale, così opera anche un computer che quindi poteva essere chiamato 'cervello elettronico' (come, per altro, si userà da allora in poi). L'unico problema è la quantità: lo switch potenziale tra 0 e 1 che avviene nelle nostre connessioni neuroni è nulla a confronto con la quantità di relazioni bitico-neuronali che avvengono nel cervello di un uomo. Inevitabile dunque pensare che forse un giorno questo gap sulla quantità poteva essere tecnologicamente risolto. Bastava aspettare e confidare, appunto, nella innovazione tecnologica.

Tra il 1948 ed il 1949 il neurofisiologo William Grey Walter realizzò delle macchine semoventi autonome per cercare di comprendere il funzionamento di alcuni meccanismi cerebrali. I primi esemplari nominati 'Elmer' (*ElectroMEchanicalRobot*) ed 'Elsie' (per *Electro Light Sensitive with Internal and External stability*) erano composti da un sensore attratto dalla luce, da quattro ruote, da un piccolo motore per i movimenti necessari e da una specie di calotta a sua volta sensibile, cioè collegata al comando del motore e delle ruote. Il tutto aveva l'aspetto di una tartaruga. Il 'giocattolo' recepiva la luce e si muoveva verso quella direzione. Se incontrava ostacoli, la calotta inevitabilmente ci andava a sbattere e trasmetteva il comando alle ruote e al motore di muoversi a destra o a sinistra, sino al momento nel quale trovava un pertugio che veniva superato per poter arrivare allo scopo: raggiungere la luce.

Questi semplici meccanismi o reazioni stimolo-risposta producevano comportamenti imprevedibili e apparentemente complessi, che avrebbero potuto dare l'impressione di una attività libera e autonoma, e che Walter riteneva sarebbero stati accettati come segno di un certo grado di consapevolezza se osservati in un animale. Elsie, per altro, aveva la capacità ulteriore di tornare a un punto prestabilito per ricaricare le proprie batterie. In una seconda serie - la *Machina docilis* - Walter aveva aggiunto due circuiti che permettevano alla macchina di apprendere dei comportamenti simulando il riflesso condizionato introdotto in psicologia da Pavlov.

Nel 1948, Norbert Wiener, che lavorava con Shannon e frequentava gli stessi ambienti accademici di Walter, pubblica un fondamentale testo dal titolo *Cybernetics, or control and communication in the animal and the machine* (Wiener [1948], 1953). È chiaro le questioni di fondo sono la comunicazione, i processo e i controlli che, segnale, operano sempre nella dimensione del *feedback* cioè di ciò che ritorna continuamente su se stesso - ancora dell'eterno ritorno. E soprattutto il comportamento animale viene ritenuto analogo a quelle delle macchine. Si dirà: come in Cartesio, cioè come nel momento nel quale si formalizza la scienza moderna e per alcuni la stessa 'modernità'. Ma in realtà per Cartesio sono gli animali a essere macchine, non gli umani, e nella cibernetica non si dà differenza tra animali, umani e processi sia materiali che immateriali.

L'Ente è uno stato di relazione

C'è in Wiener una convinzione che potrei così sintetizzare: non è più possibile chiedersi che cosa sia (che cosa è) una cosa, ma dobbiamo di contro interrogarci su come funziona quella cosa.

L'identità dell'ente non dipende più da una qualche dimensione trascendentale, ma dalle relazioni che di volta instaura o nelle quali si ritrova coinvolto: l'ente, se è, è uno stato di relazione. L'Essere stesso si ritrova relativizzato, depotenziato e persino annullato sia in quanto presunto assoluto atemporale, sia come oggetto di una qualche storia che avrebbe il compito di condurlo, dialetticamente o meno, verso un fine ultimo. In altri termini, l'Essere si ritrova depotenziato sia se considerato come ciò che permane, sia come ciò che, passando, compie nella storia e grazie alla storia, la stessa totalità. Nel primo caso la storia è epifenomeno, nel secondo è l'Essere stesso senza più alcuna legittimità metafisica: un vero e proprio "sfinimento dell'Ente".

Lo stesso Heidegger, con una certa inquietudine, scriverà sulla cibernetica nel 1965 un saggio dal titolo *Das Ende des Denken in der Gestalt der Philosophie* (Heidegger [1965], 1988) senza capire assolutamente cosa stava accadendo. E il problema è il seguente: forse qualcuno ricorderà l'importanza per Heidegger del termine 'Gestell'. 'Gestell' è lo scaffale, l'ordine imposto dalla scienza alle cose e alle parole, la tassonomia, che ha permesso alla Modernità (sempre secondo Heidegger) di abusare della natura, di renderla "a disposizione" attraverso il primato o dominio della tecnica. Ebbene nel digitale lo scaffale non ha un ordine, se c'è si costruisce a posteriori, in forza dei desideri dell'utente.

Provate a immaginare il contenuto di ciò che usiamo oramai quasi quotidianamente, il *cloud*. Si tratta di un coacervo immane di informazioni in modalità bit. C'è forse un ordine da qualche parte per quelle informazioni? Un ordine temporale? Una qualche gerarchia per individuare e prelevare quelle informazioni? C'è un qualche filtro per il prelievo dei dati, se non quello attuato di volta in volta dal singolo utente? Evidentemente non c'è, nel *cloud*, alcuno scaffale, come non sono previsti scaffali in nessuna memoria digitale. Ciò significa semplicemente non solo che tutto è informazione ma anche che è sempre a 'disposizione' e che non esiste alcun ordine prestabilito, nessuna mappa. Se operi con Google

Earth hai forse bisogno di mappe? Di certo non c'è nemmeno un ordine prestabilito (preconcetto) di natura storica. Certo posso richiedere che i dati siano 'estratti' in ordine temporale, come anche in molteplici altre modalità. E comunque quest'ordine temporale non è in sé 'la storia', in quanto storia è dare un senso a quell'ordine e il senso è a sua volta, nel digitale, dispositivo tra altri dispositivi. L'ordine precedeva la decisione, ora anche lo stesso ordine è 'a disposizione' e soprattutto non è in alcun modo un trascendentale o un universale, una ragione previa.

È proprio la desistenza dell'ordine come sistema precostituito di *Gestellen* che impedisce ad Heidegger, nel secondo Dopoguerra, di capire il nuovo/ sempre antico tempo che emerge con il digitale: l'inessenzialità della storia a fronte della antropologicamente inevitabile necessità della narrazione. Cercava, anche grazie al suo allievo Hans-Georg Gadamer, di legittimare un insieme tra storia ed ermeneutica per scoprire che la seconda inevitabilmente fagocitava e delegittimava la prima.

D'altra parte questo è, così credo, il motivo primo per il quale non poteva finire il suo libro fondamentale, *Essere e tempo*, indubbiamente il testo più tormentato del Novecento, che non a caso ha questo titolo (e si sa, il titolo significa sempre molto) e non "Essere e storia": aveva dolorosamente intuito che tra temporalità e storicità c'è conflitto nelle loro stesse potenziali ragioni ontologiche. Sapeva, in cuor suo che non era più possibile trovare qualche trama per tenere assieme Hegel e Nietzsche. E non finirà quel libro, nonostante fosse un uomo molto molto deciso e sicuro di sé.

Cervello/computer: tra le metafore

Ma torniamo all'intreccio Shannon, Walter, Wiener e ai loro percorsi indicati in questa occasione come esemplari, ma non certo come unici, per prospettare la prima delle questioni: pensiamo, calcoliamo, e persino decidiamo nelle stesse modalità nelle quali potrebbe farlo una macchina di Turing, cioè, di seguito, un computer. Il nostro sistema neuronale è di fatto un computer. E soprattutto tutto è in-formazione, è bitico non in quanto rappresentabile con algoritmi, ma in quanto esso stesso algoritmo.

Per capire l'orizzonte epistemologico che si apre con questa affermazione è sufficiente dire che così tutti gli enti, come tutti i non-enti si trovano in

modalità omologa, come se tra i tradizionali regni, animale, vegetale minerale e le stesse elaborazioni concettuali non ci fossero più limiti, confini, differenze: tutto è egualmente calcolabile.

La seconda delle questioni si pone con Walter: le decisioni tra il motorio e il cognitivo sono determinate dalle "prospettive", meglio da "necessità" precostituite, da sensori biologicamente organizzati, variamente efficienti. La terza con Wiener: l'Essere è uno stato di relazione e nelle relazioni attiva processualmente logiche a *feedback*, cioè costanti ritorni "autopoietici".

Dal punto di vista epistemologico questo significa: la conoscenza del mondo è trasformazione del mondo, cioè è un porre in Essere; la relazione soggetto-mondo è sempre aperta nella reciprocità e nelle dinamiche del *feedback*; calcolabilità e previsionabilità non sono iperdeterminazione del possibile da parte di un soggetto a sua volta determinato, ma, appunto, stati di relazione; le condizioni di possibilità non sono comprensibili o rette da ragioni funzionali, ma da logiche sistemiche dove la funzione opera anche con il caso. Il caso valutato come 'pericoloso' o 'incongruo' dalla epistemologia della scienza moderna diventa epistemologicamente significativo e questo riapre a quella che gli antichi greci chiamavano la condizione *kairetica*.

Il 68 come rivoluzione rizomatica della soggettività

E il soggetto? Cosa accade della soggettività, cioè nel contempo dell'io e del noi? A fronte della decomposizione epistemica o allo sfinimento in una metafisica sfuggente, inconsistente, se non impossibile, si attiva, pullula, vive ciò che definiamo il Sessantotto: non solo una apertura dell'io' o del 'noi' ma un'altra (e non nuova) modulazione dell'essere io e noi. Qualcuno afferma che quella modulazione, a cui diamo il nome del 68, sarebbe abortita. Ma il 68 è propriamente ciò che sta avvenendo perché è già avvenuto. La causa è il rizomatico sconvolgimento del digitale.

Questa idea di un Sessantotto al di là del Sessantotto trova sponda nei testi e nel pensiero di alcuni autori che inevitabilmente stanno nella mia biblioteca e in quella di molti miei compagni di viaggio. Una sorta di micro-costellazione – senza alcuna presunzione filologica, teoretica o storico critica, e mettendo per una volta da parte le mie frequentazioni

vicine alla scuola di Francoforte e in particolare ad Adorno, per segnalare vere e proprie discrasie, contraddizioni, buchi neri e disperati tentativi di uscirne dallo sfinimento della metafisica che resta il punto di riferimento attorno a cui ruota questo ragionamento.

Ecco, nella costellazione che segue, alcuni dei protagonisti da interpretare oggi, ma anche da capire nel momento esatto in cui prendevano posizione rispetto alla prospettiva che allora si stava aprendo. Sono stati indubbiamente buoni o cattivi maestri del Sessantotto e non solo francese. Indicano punti di frattura perché i personaggi che indicherò di seguito operano per e nella decostruzione filosofica e che questa, al di là delle singole e affascinanti argomentazioni di Deleuze, Guattari, Derrida, Baudrillard, Lyotard (per citarne alcuni) e tra tutti di Foucault, è, in ogni caso, un tentativo di rispondere allo sfinimento o all'assenza di una qualche metafisica o di una qualche teologia politica.

Derrida: la costruzione e la denaturalizzazione del naturale. Derrida non parla di certo del digitale, ma quella che propone è una perfetta definizione della natura stessa del digitale. D'altra parte il suo percorso è contro la metafisica della presenza mentre cerca di cogliere i modi attraverso i quali l'Essere si articola nelle differenze. Il digitale non si affida all'evidenza del fenomeno visto che lo rielabora nelle modalità bitiche, ed essendo per il digitale l'ente uno stato di relazione, sta nella "differenza". Ricordo che uno dei testi fondamentali di Derrida, *La scrittura e la differenza* è del 1967.

Baudrillard: l'analisi dell'industria culturale e della società dei consumi si muove attorno all'idolatria delle merci. L'idolatria si alimenta del fatto che il mercato produce valore aggiunto (che in alcuni casi chiamiamo ipocritamente cultura). Il valore aggiunto riduce progressivamente la possibilità di arrivare a comprendere razionalmente la formazione del valore delle merci e allora il mondo non appare più marxianamente come un grande ammasso di merci, ma come un immane ammasso di valori idolatrici, prodotti 'per assenza' e non definibili razionalmente. La parola 'assenza', parola chiave nella critica alla società dei consumi di Baudrillard, mette in luce il fatto che i valori o il senso vengono prodotti da ciò che manca, quindi anche (e non solo) da "macchine desideranti", macchine che

potremmo definire anche come digitali. Il testo più significativo di Baudrillard, *Le système des objets*, è del 1968 (Baudrillard [1968], 1972).

Deleuze – due testi di riferimento: *Différence et répétition* del 1968 (Deleuze [1968], 1971) e *Logique du sens*, del 1969 (Deleuze [1969], 1973). Deleuze sta tutto all'interno di questa temporalità senza storia che mi ha portato a questa inaspettata (anche per me) interpretazione del Sessantotto. Questa temporalità trova anche in Deleuze un nome: Aión nel quale ciò che verrà è già avvenuto e non perché è tornato indietro riprendendo le vesti di un tempo, ma perché opera in *feedback*, si è instaurato un Aión, cioè una sorta di fluido vitale che ha a che vedere con l'eternità.

Aión, il tempo che ritorna: l'Eterno che accoglie l'Evento

Omero chiama Aión la forza vitale, il tempo senza tempo, il liquido che riempie e dà sostanza alla carne, e che esce dal nostro corpo come sudore e lacrime. Gilles Deleuze evoca Aión in *Logique du sens*, quando, analizzando la contrapposizione tra Aión e Kronos, scrive:

“Secondo Aión soltanto il passato e il futuro insistono e sussistono nel tempo. Invece di un presente che riassorbe il passato e il futuro, un futuro e un passato che dividono ad ogni istante il presente, che lo suddividono all'infinito in passato e futuro, nei due sensi contemporaneamente. O meglio è l'istante senza spessore e senza estensione che suddivide ogni presente in passato e futuro, invece di presenti vasti e spessi che comprendono gli uni rispetto agli altri il futuro e il passato” (Deleuze [1969], 1973, 147) .

La riflessione su Aión trova corpo nella figura dell'attore nel capitolo dedicato all'evento. L'evento è il tempo che ci rende uomini, ma per Deleuze siamo noi a essere interni al tempo e non viceversa. È il caso che si fa volontà e che prende corpo. È nell'Aión e con l'Aión. Scrive:

“Il bagliore, lo splendore dell'evento è il senso. L'evento non è ciò che accade (accadimento) è in ciò che accade, il puro espresso che ci fa segno e che ci aspetta” (Deleuze [1969], 1973, 134).

Vale la pena ricordare che Deleuze, come inevitabilmente tutti noi, è lettore di Nietzsche e nello sfondo c'è il fantasma dell'eterno ritorno (che è

poi lo stesso Aión); così come vale la pena ricordare che molta filosofia del Novecento si confronta o prova a ripensare l'evento, come si volesse liberarsi dal vincolo imposto dall'idealismo – e nel contempo anche dalla scienza classica – quello tra ontologia e storia e tra temporalità e comprensione del mondo. Insomma la trama più oscura del pensiero come delle pratiche (in particolare di quelle che definiamo artistiche) del Novecento, e di questa nostra stessa attualità, tende a superare la distinzione spazio/tempo, l'idea di un ordine prestabilito o di un destino predefinito, anche quando si vuole in forma evolutiva, il nesso tra ontologia e storia. Insomma, prova a non giustificare la nostra umanità, cioè ciò che siamo, in ragione di una qualche divinità, della natura e tanto meno di un ordine prestabilito, ma nel suo essere relazione tra le relazioni, ente tra gli enti, processo e non cosa, e, soprattutto ponendo la questione di fondo – e questo, sì, sta tutto nel digitale – che l'ente non è altro che uno stato di relazione (un sistema in-formativo).

Per dirlo in altro modo – la filosofia ha provato a pensare il dis-umano, il trans-umano, il post-umano, alle volte inorridita altre volte affascinata, ma senza trovare il bandolo della matassa. In sintesi: ha cercato in tutti i modi di uscire dalla metafisica o di rifondarla buttando via le scorie che la storia del pensiero filosofico e politico non solo aveva seminato qua e là, ma aveva spesso ricomposto persino al di là dello stesso principio di libertà, l'unico che – a mio avviso – fa l'umanità di quello strano animale che chiama sé stesso uomo.

Si consideri il fatto che nel digitale reale e virtuale, o secondo un'altra articolazione, materiale e immateriale, coesistono se non addirittura operano in analogia, scardinando così il primato della *mimesis* che ha una tradizione millenaria avendo il suo fondamento nel *logos* greco e quindi nelle forme di *homoiosis* tra l'oggetto e la sua rappresentazione.

Torniamo alla costellazione in ambiente francese e in particolare al “dispositivo Foucault”. Siamo al centro della questione: i temi al centro della sua riflessione sono il potere, le istituzioni, i saperi e le trame e gli intrecci sono in *Naissance de la Clinique. Une archéologie du regard médical* del 1963 (Foucault [1963], 1969), in *Les Mots et les choses. Une archéologie des Sciences Humaines* del 1966 (Foucault [1966], 1967) e in *Archéologie du Savoir* del 1969 (Foucault [1969], 1971). Testi che

porteranno a *Surveiller et punir. Naissance de la prison* del 1975 (Foucault [1975], 1976) e ai corsi al Collège de France dal 1970 in poi. Al centro emerge con forza la questione della desoggettivizzazione e il fatto che sono le passioni a produrre i corpi, e non viceversa.

Foucault coglie con la sua stessa biografia (potremmo dire con la sua stessa morte) la catastrofe in atto della soggettività moderna, delle sue pulsioni e dei suoi orizzonti di sesso percepiti sempre come infondati, senza mappe possibili. E questa catastrofe ha una ragione epistemica: riorganizza il potere e quindi le istituzioni e la politica. Questa catastrofe sta nel passaggio dall'industriale al digitale, dal lineare al circolare, dal burocratico collusivo all'anarchismo libertario, dalla statualità alla globalità, dal meccanico all'organico ... da Kronos ad Aión.

Se il soggetto nel modo di produzione industriale accettava di essere risarcito con il welfare, ora nel Sessantotto non più: chiede gli sia restituita la vita, la buona vita, chiede la biopolitica. Credo che da qui bisognerebbe partire.

Bibliografia

Baudrillard [1968] 1972

J. Baudrillard, *Le système des objets*, Paris 1968 (tr. it. *Il Sistema degli oggetti*, Milano 1972).

Deleuze [1969] 1973

G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris 1968 (tr. it. *Differenza e ripetizione*, Bologna 1971).

Deleuze [1968] 1971

G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris 1969 (tr. it. *Logica del senso*, Milano 1973).

Derrida [1967] 1971

J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967 (tr. it. *La scrittura e la differenza*, Torino 1971).

Foucault [1963] 1969

M. Foucault, *Naissance de la Clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris 1963 (tr. it. *Nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo medico*, Torino 1969).

Foucault [1966] 1967

M. Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des Sciences Humaines*, Paris 1966 (tr. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano 1967).

Foucault [1969] 1971

M. Foucault, *Archéologie du savoir*, Paris 1969 (tr. it. *Archeologia del sapere*, Milano 1971).

Foucault [1975] 1976

M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris 1975 (tr. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino 1976).

Heidegger [1965] 1988

M. Heidegger, *Das Ende des Denkens in der Gestalt der Philosophie*, St. Gallen 1965 (tr. it. *Filosofia e cibernetica*, Pisa 1988).

Lyotard [1979] 1981

J. Lyotard, *La condition postmodern. Rapport sur le savoir*, Paris 1979 (tr. it. *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano 1981).

Shannon [1948] 1971

C. Shannon, *A Mathematical Theory of Communication*, "Bell System Technical Journal" 27,3 (July 1948), 379-423, 27,4 (October 1948), 623-666 (tr. it. *La Teoria matematica delle comunicazioni*, Milano 1971).

Wiener [1948] 1953

N. Wiener, *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge MA 1948 (tr. it. *La Cibernetica. Controllo e comunicazione nell'animale e nella macchina*, Milano 1953).

English abstract

By sketching a hermeneutics of 1968 beyond 1968, the essay sees in that period the awareness or the intuition of the epochal transformation of modern subjectivity, due to the rhizomatic passage from industrial to digital world. From Shannon and Wiener's studies on cybernetics in the 1940s to the reflections by philosophers like Deleuze, Guattari, Derrida, Baudrillard, Lyotard and Foucault, the essay reconstructs some passages from industrial to digital, from linear to circular, from Kronos to Aión.

Un movimento anti-autoritario a dimensione internazionale

Presentazione del volume *Il lungo '68 in Italia e nel mondo*, Brescia 2018

Marco Boato



Né mitologia, né “demonizzazione”: il contesto storico

Dopo mezzo secolo, è necessario riflettere sul movimento del '68, su quanto l'ha preceduto e quanto l'ha seguito, con un atteggiamento critico e distaccato, senza mitologie, ma anche senza ridicole “demonizzazioni”. Del resto, il movimento del '68 non fu un fenomeno solo italiano, ma europeo e mondiale, che ha lasciato un segno profondo in tutte le società in cui si è sviluppato, al punto da diventare, anche sul piano storiografico, una data “periodizzante”. Per quanto riguarda

l'Italia, è necessario collocare l'analisi del movimento del '68 nel contesto storico-politico, socio-economico, culturale e ; anche ecclesiale a partire dai primi anni '60 [1], che può essere così sinteticamente delineato, anche in alcuni suoi aspetti internazionali:

- L'enorme trasformazione della società italiana con le migrazioni di massa dal Sud al Nord, il *boom* economico prodotto dal tumultuoso processo di industrializzazione di quello che all'epoca veniva definito “neo-capitalismo”, e le prime lotte operaie degli anni '60;
- Il pontificato innovatore di Giovanni XXIII (1958-1963) con l'enciclica *Pacem in terris* dell'aprile 1963 e il Concilio ecumenico Vaticano II (1962-1965) [2];
- La nascita del primo centro-sinistra dopo la crisi tambroniana del giugno-luglio 1960, ma in un sistema politico “bloccato” dalla conventio *ad*

excludendum nei confronti del PCI, a causa della “guerra fredda” e della spartizione del mondo in “blocchi” contrapposti;

- Negli USA l’esperienza kennedyana della “nuova frontiera” dal 1960 fino al suo assassinio a Dallas nel 1963, la prima rivolta studentesca a Berkeley (1964-65), i movimenti per i diritti civili, il *Black Power*, l’assassinio di Martin Luther King e di Bob Kennedy nel 1968;
- In URSS le conseguenze del XX Congresso del PCUS con il “*Rapporto segreto*” su Stalin e lo stalinismo (1956), l’invasione sovietica dell’Ungheria (ottobre-novembre 1956), gli aspetti controversi della “destalinizzazione” e del cosiddetto “disgelo” nella fase storica di Kruscev/ Chruščëv fino alla sua destituzione nel 1964;
- Sul piano modiale, i processi di decolonizzazione nel Terzo Mondo, la guerra americana nel Vietnam che provocò grandi mobilitazioni studentesche sul piano internazionale, la “grande rivoluzione culturale proletaria” in Cina a partire dal 1966, promossa da Mao Tse-tung (Mao Zedong, come si scrive oggi), e conclusasi nel 1969 con effetti devastanti.

Il Maggio francese e il '68 in Italia

A differenza dal *Maggio* parigino e francese, che ebbe una rilevanza enorme sul piano internazionale ma si concluse in poche settimane anche a causa della forte reazione gollista, in Italia il movimento del '68 non fu frutto di una “esplosione” improvvisa e subitanea, ma fu un "lungo '68" che - come vedremo - arrivò oltre gli anni '70, e va pertanto analizzato tenendo conto di una serie di fattori:

- Il passaggio, pur graduale e parziale, dall’Università di *élite* all’Università di massa, e l’introduzione (1963) della Scuola media unificata;
- Le difficoltà del primo centro-sinistra a metà degli anni '60 con la regressione determinata da un lato dalle manovre para-golpiste del “Piano Solo” (De Lorenzo-Segni, nel 1964), e dall'altro dai primi segni di crisi economica (la cosiddetta “congiuntura”) e di ripresa dell’inflazione, debellata nel dopoguerra;
- Le enormi trasformazioni socio-culturali e ideologiche dovute al processo di “modernizzazione” che investì tutti i settori della società italiana;
- La grande rilevanza dei processi all’interno del mondo cattolico, con l’inizio della crisi della “unità politica dei cattolici” e del “collateralismo democristiano”, e con i nuovi fenomeni del “dissenso cattolico” e della “contestazione ecclesiale”, durante il pontificato di Paolo VI (1963-1978)

[3];

- Lo scontro politico e ideologico nella sinistra storica (PCI, PSI e PSIUP) e la nascita di una nuova sinistra "eterodossa", a cominciare dai *Quaderni rossi* di Raniero Panzieri e dai primi "gruppi minoritari" della nascente sinistra extra-parlamentare [4];

- Il contesto della crisi internazionale dopo l'esperienza di Kennedy e Kruscev, con il pieno ritorno della "guerra fredda", la guerra nel Vietnam, la guerra arabo-israeliana (1967) e le crisi in America Latina dopo la sconfitta e morte di Ernesto "Che" Guevara nell'ottobre 1967, l'isolamento di Cuba e le dittature militari, fino all'invasione sovietica della Cecoslovacchia nell'agosto 1968 per stroncare il "socialismo dal volto umano" di Dubček e la "Primavera di Praga";

- L'emergere sulla scena sociale, culturale e politica, italiana e mondiale, delle prime generazioni giovanili che non avevano conosciuto l'esperienza della guerra, dopo le due guerre mondiali che avevano segnato tutte le generazioni precedenti.

L'anno del Vietnam, l'anno degli studenti, l'anno degli operai

Non è un caso che si possa parlare di un "lungo '68" italiano, il quale per certi aspetti trovò origine all'inizio degli anni '60 e si sarebbe prolungato fino agli anni '70 con la "nuova sinistra" e il movimento del '77, ma i tre anni fondamentali si possono riassumere in una prima schematica periodizzazione:

- Il 1967 come "l'anno del Vietnam" e della dimensione antimperialista, ma anche delle mobilitazioni studentesche contro il disegno di legge 2314 di riforma universitaria ("Piano Gui");

- Il 1968 vero e proprio come "l'anno degli studenti" (così recitò da subito il titolo di un libro di Rossana Rossanda [5]) e della originaria dimensione del movimento basata sull'anti-autoritarismo;

- Il 1969 come "l'anno degli operai" e della difficile saldatura tra movimento studentesco e movimento operaio all'insegna dello slogan "studenti e operai uniti nella lotta".

L'anti-autoritarismo

Il movimento del '68 sviluppò una forte dimensione "anti-autoritaria", mettendo in discussione, via via, tutti gli ambiti sociali e istituzionali: la scuola e l'università, l'organizzazione produttiva nelle fabbriche e quella

territoriale nei quartieri, la struttura tradizionale della famiglia, i rapporti generazionali e i rapporti sessuali, le “istituzioni totali”[6] come le carceri, le caserme e gli ospedali psichiatrici, ma anche le forme della politica e della rappresentanza, fino a incidere pure nell’ambito religioso ed ecclesiastico, con i già citati fenomeni post-conciliari del “dissenso cattolico” e della “contestazione ecclesiale”. I movimenti del ’68 e del ’69 furono davvero espressione di un forte processo di modernizzazione e di una sorta di “anticipazione del futuro”. Soprattutto il ’68 si potrebbe quasi definire un primissimo fenomeno di “globalizzazione” politica e culturale, ben prima della più recente globalizzazione economica e finanziaria.

Tra riforme e rivoluzione, tra spinte democratiche e terrorismo

Ma anche i successivi anni ’70 furono caratterizzati da una sorta di “onda lunga” di quei movimenti, che proiettò la spinta anti-autoritaria lungo tutto il decennio, quasi come una singolare “lunga marcia attraverso le istituzioni”. Gli anni Sessanta e Settanta sono stati due decenni polarizzati tra riforme e rivoluzione, ma anche tra antifascismo e rigurgiti neo-fascisti, tra le crescenti spinte democratiche (anche sul piano elettorale, come nel 1968 e nel biennio 1975-76) e la tragica strategia della tensione e delle stragi, tra il forte ampliamento dei diritti civili – sotto il tumultuoso impatto dei movimenti collettivi e degli eventi referendari – e la prevalenza finale delle leggi di emergenza, come riflesso condizionato dell’attacco terroristico nei conclusivi “anni di piombo”. Quei decenni hanno determinato la più straordinaria stagione di riforme e di conquista di nuovi diritti civili di tutto il secondo dopoguerra, cioè di tutta la storia repubblicana, e sebbene oggi c’è chi tenta di rimettere in discussione quelle conquiste democratiche, resta una stagione fino a oggi insuperata.

Il nuovo biennio rosso ’68-’69

Il movimento (prevalentemente studentesco, ma non solo) del ’68 si era subito saldato, sia pure con tensioni e difficoltà, con il movimento (prevalentemente operaio, ma non solo) del ’69, all’epoca dei rinnovi contrattuali del cosiddetto “autunno caldo”, dando vita così a una sorta di “nuovo biennio rosso ’68-’69”, che riecheggiava la memoria storica del “biennio rosso 1919-20”. Il primo “biennio rosso” venne stroncato dalla nascita del fascismo e dalla restaurazione autoritaria prima e totalitaria poi, che segnò la perdita totale della democrazia per vent’anni in Italia. Il secondo ebbe la sua conclusione tragica e traumatica nella strage di

piazza Fontana a Milano, il 12 dicembre 1969 [7], che segnò per un'intera generazione giovanile la "perdita dell'innocenza", il passaggio dal sogno di una rivoluzione antiautoritaria al fare i conti con la destabilizzazione istituzionale e con la reazione fascista, che però non riuscirono a prevalere. Ma l'emergenza, prima, del terrorismo di destra e delle sue complicità istituzionali e, poi, del non meno feroce terrorismo di sinistra condizionarono pesantemente un'intera generazione, che vide spegnere i propri sogni dapprima nel sangue indiscriminato delle stragi e quindi negli omicidi mirati e sistematici degli "anni di piombo". Nel primo decennale del '68, ci fu il tragico epilogo del sequestro e dell'assassinio di Aldo Moro e degli uomini della sua scorta a opera delle Brigate Rosse, che segnò una svolta traumatica nella storia italiana.

Dallo "stato nascente" alla involuzione ideologica, ma anche la "lunga marcia attraverso le istituzioni"

Se dunque i movimenti del '68 e del '69 furono espressione di un forte processo di modernizzazione e di una sorta di "anticipazione del futuro", non altrettanto si può dire, in alcuni casi, del loro linguaggio ideologico, che, superata la fase embrionale dello "stato nascente" (come la definì efficacemente il sociologo Francesco Alberoni in un suo libro [8]), spesso si arenò nelle secche delle vecchie diatribe ideologiche della sinistra storica, ortodossa ed eterodossa, italiana e internazionale. Basti pensare al Movimento studentesco della Statale di Milano, che giunse a ripubblicare, come proprio riferimento ideologico, le opere di Stalin, con una scelta aberrante, però totalmente rigettata dai movimenti di molte altre università italiane come quella di Trento. E basti anche ricordare l'acritica assunzione ideologica del "maoismo" e del "marxismo-leninismo" più dogmatico, che caratterizzò una parte, pur minoritaria, dei movimenti di allora. Tuttavia, gli anni '70 furono poi caratterizzati da una sorta di "onda lunga" di quei movimenti del '68-69, che proiettò la spinta anti-autoritaria lungo tutto il decennio. Non a caso ho utilizzato l'espressione "lunga marcia attraverso le istituzioni", che nella Repubblica federale di Germania aveva già teorizzato il leader studentesco Rudi Dutschke alla Freie Universität di Berlino-Ovest [9], prima di essere colpito da un attentato - l'11 aprile 1968, un venerdì santo - esito della campagna denigratoria nei confronti del movimento tedesco e del suo leader da parte degli organi di stampa dell'editore Springer, a cominciare dalla testata scandalistica *Bild*, stigmatizzata poi anche dal grande scrittore Heinrich Böll.

Le conquiste civili degli anni '70

Le conquiste civili furono determinanti: oltre alla sentenza 126 e 127 nel dicembre 1968 della Corte Costituzionale sulla illegittimità delle norme sull'adulterio femminile, basti pensare alla introduzione dello Statuto dei diritti dei lavoratori nel 1970 – la cui elaborazione parlamentare era cominciata proprio nel 1968, alla legge Fortuna-Baslini sul divorzio e alla legge istitutiva dei referendum (istituto previsto in Costituzione, ma fino ad allora mai attuato), come del resto l'istituto delle Regioni a statuto ordinario, avviate per la prima volta proprio nel 1970. Nel 1972 venne riconosciuto il diritto di voto per i diciottenni (prima si esercitava solo dai 21 anni), con la conseguente riduzione della maggiore età. Nel dicembre 1972 fu finalmente legittimato il diritto all'obiezione di coscienza al servizio militare allora obbligatorio, con conseguente nascita del servizio civile. In precedenza, l'obiezione di coscienza era costata il carcere militare a molti obiettori religiosi e laici, e l'elogio dell'obiezione nel libro *L'obbedienza non è più una virtù* coinvolse in un processo penale don Lorenzo Milani, il quale, con la sua Scuola di Barbiana, produsse nel 1967, alle soglie della morte, quella *Lettera ad una professoressa*, che ebbe un grande impatto nel '68 italiano [10].

Dal referendum del 1974 al ruolo dei movimenti femministi

Il 1974 è davvero l'anno "epico" della vittoria referendaria sul divorzio, che fece emergere un aspetto nuovo della società italiana al di là delle divisioni confessionali, e contribuì a determinare anche una drastica svolta successiva sul piano elettorale (i primi anni '70 avevano visto una forte crescita delle destre), fino alle elezioni regionali e amministrative del 15 giugno 1975 e alle elezioni politiche del 20 giugno 1976. Nel 1974 furono anche approvati i cosiddetti "decreti delegati" sulla Scuola, che aprirono una nuova stagione di partecipazione democratica negli istituti superiori. Nel 1975 venne varata la riforma dell'ordinamento penitenziario dopo una stagione di drammatiche rivolte nelle carceri, e ;introdotta il nuovo diritto di famiglia, che chiuse per sempre – almeno sul piano legislativo – la stagione "patriarcale" nei rapporti familiari. E questo avvenne anche sotto l'imponente spinta dei movimenti femministi [11] originatisi essi stessi soprattutto dal 1968 in poi, che portò inoltre alla legge sulla parità di genere nel lavoro nel 1977 e alla legge sulla interruzione volontaria della gravidanza nel 1978, mentre in precedenza, nel 1975, era stata approvata anche la legge quadro sui consultori familiari. Nello stesso 1978 venne

approvata la “legge 180 (Basaglia)” per l’abolizione degli ospedali psichiatrici e quella che istituì il Servizio sanitario nazionale.

L’abolizione del “delitto d’onore” e la nascita del sindacato di Polizia

Alla fine del decennio, nel 1980, venne abolita la figura penale del “delitto d’onore” e per la prima volta venne anche approvata la legge che consente la possibilità di cambiare sesso. Dal 1977, dapprima addirittura in modo “clandestino”, si era sviluppato il movimento per la smilitarizzazione e si formò il sindacato interno alla Polizia, che portò alla riforma della Polizia di Stato nel 1981, mentre venne introdotto il riconoscimento dei diritti di rappresentanza nelle Forze armate. Gli anni ‘60 e ‘70 – che tanto sono costati in termini di lotte politiche e sociali, di scontri di piazza, di risposta dura ai neo-fascisti e di resistenza democratica alla strategia stragista, di risposta politica e sociale ai terrorismi degli “anni di piombo”, e che hanno visto svilupparsi tanti movimenti collettivi democratici in tutti gli ambiti sociali – sono stati anche due decenni caratterizzati da uno straordinario processo riformatore sul piano istituzionale, purtroppo offuscato negli ultimi anni dalla sequela della legislazione d’emergenza (dalla legge sulle armi alla legge Reale fino al decreto Cossiga), come unica risposta statale al terrorismo e alla violenza politica.

Gli “anni di piombo” e il “riflusso”

Il terrorismo politico conseguì paradossalmente l’obiettivo che non aveva ottenuto la strategia stragista: soffocare la partecipazione democratica, ricacciare i cittadini spaventati nelle proprie case, far prevalere la logica della repressione e della paura. Gli “anni di piombo” dunque segnarono la fine di quella stagione – originatasi dai movimenti del ‘68 e del ‘69 – che poi regredì nel cosiddetto “riflusso” degli anni ‘80 [12]. Ma, nonostante tutto, sotto la cortina soporifera del “riflusso” cominciarono a svilupparsi anche nuovi movimenti, molto più “post-ideologici”, meno totalizzanti e più legati a obiettivi specifici, sia pure di grande rilevanza: i movimenti antinucleari, pacifisti, ambientalisti, ecologisti, dei consumatori e della nuova stagione dei diritti civili di “terza generazione”. Non a caso, a questa profonda trasformazione di valori nelle nuove generazioni, un importante sociologo statunitense, Ronald Inglehart, dedicò già nel 1977 un libro intitolato *The Silent Revolution*, tradotto nel 1983 in Italia come *La rivoluzione silenziosa* [13]. Dunque, gli anni ‘60 e ‘70 non erano passati invano, anche se una stagione era definitivamente finita. E di questa

stagione è bene che rimanga viva la memoria storica: non per nostalgia del passato, ma per capire lungo quali percorsi si sono poi aperti i nuovi scenari del futuro, che tanti problemi e tante questioni irrisolte ci hanno comunque consegnato, ancora fino a ;oggi. Ma, senza le conquiste degli anni '60 e '70, anche attraverso molte contraddizioni ed errori, saremmo comunque tutti culturalmente e politicamente più poveri e meno consapevoli dei nostri diritti, dei nostri doveri e delle nostre responsabilità di fronte ai problemi epocali del mondo contemporaneo.

Note

[1] Per una analisi storico-politica, cfr. con diverse impostazioni culturali: F. Barbagallo, *L'Italia repubblicana. Dallo sviluppo alle riforme mancate (1945-2008)*, Roma 2009; G. Bedeschi, *La prima Repubblica. Storia di una democrazia difficile*, Soveria Mannelli 2013; G. Crainz, *Il Paese mancato. Dal miracolo economico agli anni Ottanta*, Roma 2003; Id., *Storia della Repubblica. L'Italia dalla Liberazione ad oggi*, Roma 2016; A. Di Michele, *Storia dell'Italia repubblicana (1948-2008)*, Milano 2008; P. Ginsborg, *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi*, Torino 1989; A. Giovagnoli, *La Repubblica degli italiani. 1946-2016*, Roma-Bari 2016; S. Lanaro, *Storia dell'Italia repubblicana dal dopoguerra agli anni Novanta*, Marsilio, Venezia 1992; G. Mammarella, *L'Italia contemporanea. 1943-2007*, Bologna 2007; P. Soddu, *La via italiana alla democrazia. Storia della Repubblica 1946-2013*, Roma-Bari 2017.

[2] Cfr. M. Roncalli, *Giovanni XXIII. Angelo Giuseppe Roncalli. Una vita nella Storia*, Milano 2006; G. Zizola, *L'utopia di Giovanni XXIII*, Assisi 2000; Id., *Giovanni XXIII. La fede e la politica*, Laterza, Roma-Bari 2000; E. Balducci, *Papa Giovanni*, Firenze 1965; P. Hebblethwaite, *John XXIII: Pope of the Century*, London 2000 (tr. it. *Giovanni XXIII. Il Papa del Concilio*, Roma 2013).

[3] Cfr. S. Inaudi, M. Margotti (a cura di), *La rivoluzione del Concilio. La contestazione cattolica negli anni Sessanta e Settanta*, Roma 2017.

[4] Cfr. D. Breschi, *Sognando la rivoluzione. La sinistra italiana e le origini del '68*, Firenze 2008. Sotto un profilo completamente diverso, segnalo qui un libro estremamente critico del linguaggio politico-culturale "stereotipato" degli anni '50-inizio anni '60: L. Bianciardi, *Il lavoro culturale*, Milano 1957, nuova edizione ampliata nel 1964 (ripubblicato nel 2013).

[5] Cfr. R. Rossanda, *L'anno degli studenti*, Bari 1968.

[6] Cfr. E. Goffman, *Asylums. Essays on the Social Situation of the Mental Patients and other Inmates*, 1961 (*Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, trad. it. di F. Ongaro Basaglia, Torino, 2003).

[7] Cfr. G. Boatti, *Piazza Fontana. 12 dicembre 1969. Il giorno dell'innocenza perduta*, Torino [1993] 2009.

[8] Cfr. F. Alberoni, *Statu Nascenti*, Bologna 1968.

[9] Cfr. R. Dutschke, *Le contraddizioni del tardo capitalismo, gli studenti antiautoritari e il loro rapporto col Terzo Mondo*, in U. Bergmann, R. Dutschke, W. Lefèvre, B. Rabehl, *La ribellione degli studenti ovvero la nuova opposizione*, Milano 1968; AA.VV., *Dutschke a Praga*, Bari 1968.

[10] Cfr. L. Milani, *L'obbedienza non è più una virtù*, Firenze 1967; Scuola di Barbiana, *Lettera a una professoressa*, Firenze 1967.

[11] Cfr., tra le molte altre, L. Abbà, G. Ferri, P. Lazzaretto, E. Medi, S. Motta, *La coscienza di sfruttata*, Milano 1972; G. Parca, *L'avventurosa storia del femminismo*, Milano 1981

[12] Cfr. P. Morando, *Dancing Days 1978-1979. I due anni che hanno cambiato l'Italia*, Roma-Bari 2009; Id., *'80. L'inizio della barbarie*, Roma-Bari 2016; S. Di Michele, *I magnifici anni del riflusso. Come eravamo negli anni '80*, Venezia 2003.

[13] Cfr. R. Inglehart, *La rivoluzione silenziosa*, Milano 1983.

English abstract

The book collocates the phenomenon 1968 within its historical context, tracing its political, economic and social background in Italy and in the whole world. It describes the development of the events in each country and their consequences in the following years.

Il futuro del Sessantotto

“Cours camarade que le vieux monde est
derrière toi”

Antonio Benci



Inizio – Ce n'est que le debut

Esperienza e aspettativa sono due categorie atte a tematizzare il tempo storico, in quanto intrecciano tra loro il passato e il futuro.

Queste categorie servono a rintracciare il tempo storico anche nella sfera della ricerca empirica, perché, arricchite di contenuti adeguati, guidano i gruppi che agiscono concretamente nella realizzazione del movimento sociale o politico” (Koselleck [1979] 2007, 303).

È complesso individuare una sintesi tra esperienze e aspettative ponendosi il

problema di come il '68, avvenimento storico (e rivoluzionario per definizione nell'analisi di Pierre Nora) può essere interpretato non già come lettura critica della propria esperienza ma come riflesso del proprio orizzonte di aspettativa (Nora 1979, 151-153). In questo andirivieni tra percezioni e aspettative è utile seguire Reinhart Koselleck che ha squarciato il cielo della critica storica con l'idea rivoluzionaria di Futuro passato: un ossimoro quanto mai appropriato per un periodo storico talmente denso di attese contraddittorie.

L'idea/metafora è quella di un palleggio tra l'immaginario del tempo e la sua ricollocazione, successiva alla revisione delle aspettative di gruppi, testimoni, militanti da un lato e all'interno del discorso pubblico per cui il '68 ha vissuto e vive vite ulteriori e contraddittorie, dall'altro.

A mezzo secolo di distanza le percezioni sembrerebbero incrociarsi e avvilupparsi dando una duplice lettura: da un lato l'esperienza che condiziona l'aspettativa (sia essa di singoli gruppi o movimenti), dall'altro la riflessione meno evidente che vede lo spazio di aspettativa come "propedeutico" alla rilettura della propria esperienza. In tutto questo le polemiche strumentali sul tradimento degli ideali, sui sessantottini al potere, sulla crisi dell'impegno a fronte di un nuovo individualismo "di massa", in una parola sul "riflusso", appaiono figlie di un tempo storico lontano eppure mai così attuale.



Tragitti - L'imagination au pouvoir

La storia ha questa caratteristica, che nel corso del tempo la previsione umana, i progetti umani e le loro attuazioni divergono sempre (Koselleck [1979] 2007, 233).

Vari studiosi del movimento del '68 (e mi riferisco in particolare all'esperienza italiana) si sono divisi e si dividono tra chi lo giudica un agente di modernizzazione pur non avendo scalfito in profondità la dimensione individualistica della società italiana (Ginsborg 1989, 462-469) e chi lo vede come invece un momento di profonda rottura sociale ("l'aggregazione non basata sul sangue rispondeva alla esigenza di nuovi legami, proponendo una netta alternativa alle forme associative imposte dalla modernizzazione", Passerini 2010, 379)). L'eterno dilemma tra continuità e discontinuità - a maggior ragione per un momento storico inframezzato di avvenimenti - che alimenta il dibattito e che ci fa riflettere su un aspetto che sfugge ai più: sono tutte letture che sono condizionate dallo spazio di esperienza degli anni successivi e da una globale revisione di speranze e previsioni che - a rendere più complesso il tutto - ha contribuito a creare per il '68 italiano quel "clima di processo" che ne ha fatto il "capro espiatorio dei diversi mali attuali su cui si concentra l'attenzione" (Tolomelli 2008, 124-125). In questo il '68 rimane un caso di scuola di come possa essere utilizzato politicamente un accadimento storico da un lato e di come

questo progressivo condizionamento esteriore finisca per compromettere perfino ricordi ed esperienze individuali.

Niente dimostra il capovolgimento delle proprie aspettative quanto il rifiuto o il disinteresse di raccontare la propria memoria:

Rifiuti ('non c'è più niente da dire', 'non è così interessante'), ritardi, appuntamenti mancati. Così una storica, Isabelle Sommier, descrive gli ostacoli frapposti da ex militanti della sinistra extraparlamentare italiana e francese alla sua richiesta di intervistarli (Bravo 2008, 19).

Un'esperienza che ho riscontrato personalmente con risposte che il più delle volte suonavano piuttosto paternaliste (colmo di paradosso per un "movimento senza padri" che ha tuttavia ben presto virato per una rassicurante impronta leninista importata da leader e leaderini che si erano formati nei partiti della "vecchia sinistra" (Fofi 1998, 6-8).

In tutto questo si allunga la parola riflusso che esprime uno stato d'animo, quasi uno *spleen* generazionale, ben riassunto da Crainz:

Vi è un più radicale mutare del rapporto tra presente e passato: la fiducia nel futuro e il baldanzoso rifiuto di un passato prossimo arretrato e buio hanno ormai lasciato il posto a spaesamenti diffusi, a paure sia del presente, sia del futuro Crainz 2003, 559).

In una parola a uno scetticismo prodrómo di future conversioni frutto di una revisione generale delle aspettative. Annotava Guido Viale a pochi anni di distanza dall'"anno dei miracoli":

Dieci anni dopo il Maggio francese, per usare un riferimento decisivo, insieme alla rabbia e alla disperazione, prevale una corrente di scetticismo che arresta coloro stessi che hanno cercato di farne la base e il punto di partenza della loro scalata al potere (Viale [1978] 2008, 12).

Su quella stessa sponda (francese) Guy Hocquenghem rivolgeva una dura requisitoria verso chi si era "integrato" nel sistema con un libro il cui titolo dice già tutto *Lettre ouverte à ceux qui sont passés du col Mao au Rotary*. Un accurato lamento contro l'estraneità a una sorta di passato/esperienza comune: "Cosa sono diventati i miei amici, dunque?".

Un'indignazione che porta a riconsiderare il proprio passato alla luce di un presente indecifrabile. Lo spaesamento per un periodo di condivisione ideale con una distanza fatale determinata dalle scelte della vita. Ancora in una parola il riflusso. Sentimento che nella prosa di Hocquenghem disvela solo un interesse di comodo: rinnegare la propria esperienza per un'aspettativa di arricchimento. Un doppio tradimento. Non solo verso sé stessi ma soprattutto verso la propria storia in buona parte impiegata a combattere quel nemico (la società capitalista) con cui si è scesi a patti.

Un evidente scarto interpretativo cui non si può esimere la contrapposizione leader/militanti. Figure che hanno realizzato idee diverse di futuro rispetto alle loro aspettative del passato, ma che nella grande narrazione – approssimativa e a tratti avvilita – del '68 ricoprono due idealtipi ben distinti: l'integrato e il disadattato. Ignorando le mille sfumature di chi si è riscoperto coerente nell'incoerenza e viceversa.

In termini meno perentori stiamo continuando a parlare di quel riflusso che può situarsi tra i due estremi di opportunismo e saggezza e in cui l'esperienza di Vittorio raccontata ad Andrea Papuzzi, è piuttosto indicativa di percorsi, delusioni e aspettative. È una storia di vita a cavallo degli anni '60 attraverso le pagine di una agenda, l'unico strumento di comunicazione con la moglie. Operai entrambi, per poter accudire le figlie, si fanno assegnare due turni diversi per riuscire a mandare avanti la famiglia. Se lui lavora dalle 6 alle 14 la moglie si fa assegnare quello dalle 14 alle 22 e viceversa; perciò l'unico strumento di comunicazione tra i due durante la settimana sono le righe che ognuno scrive all'altro al termine del 'turno' tra le mura domestiche e prima di affrontare quello in fabbrica. Ne emerge uno spaccato che comporta più di qualche domanda. Emblematico, in tal senso, un breve scritto lasciato su questo unico strumento di dialogo tra i due:

Mi ha telefonato il segretario di zona per dirmi che sabato c'è una riunione per tutta la giornata: l'ho mandato a quel paese. Sabato lo voglio passare con te. A sabato! (Papuzzi 2007, 54).

E qui si intravedono le scelte successive di Vittorio, delegato della FIOM, reduce dagli scontri di Parigi del Maggio, che dopo anni di picchetti e

scioperi si allontana infine dalla stessa vita di fabbrica un po' per le delusioni, un po' perché "questa non è vita".

Ma allora cosa rimane della propria esperienza? La scelta di prenderne le distanze è specchio solo di una trasformazione delle proprie aspettative che ti fanno riconsiderare persino il tuo passato disconoscendolo, ridimensionandolo o addirittura dileggiandolo (non è importante) o invece nasce da un sentimento più sfaccettato adattato anche a scansioni generazionali, esigenze contingenti, le piccole e grandi delusioni e soddisfazioni insite in ogni percorso di crescita interiore?

Mi conforta nel preferire questa seconda opzione un libro sconosciuto ai più *Che cosa rimane. Racconti dopo il '68*: una fotografia retrospettiva di una piccola comunità (o avanguardia) lombarda, Samarate, alle prese con l'onda lunga del '68 e che ha vissuto nel corso degli anni '70 esperienze, attese e percorsi di vita che possono divergere, ma in cui c'è sempre posto per un ricordo e uno spunto che deriva da una militanza comune:

Con Luigi o con te non ci vediamo quasi mai, ma potremmo vederci domani e avere tra noi una lealtà e una franchezza che poche persone possono vantare (Ceriani 2001, 226).

Il ribaltamento della prospettiva di Honnecquem in chiave di serena accettazione delle differenze, di percorsi di vita che a un certo punto si sono separati, ma che sono pronti a convergere seppure per poco tempo. Nostalgia o senso della memoria? Emblematico in tal senso il movimento d'opinione per la liberazione di Adriano Sofri portato avanti da una multiforme compagine di "ex" che in comune potevano avere solo la memoria di un passato avvertito più o meno lontano.

Sullo sfondo metto - in questo viaggio attraverso esperienze e attese - quel fenomeno delicato, complicato, in una parola scivoloso che è rappresentato dai suicidi del '68. Il tutto con una doverosa premessa: se si può essere a grandi linee d'accordo con il fatto che togliersi la vita sia la negazione stessa dell'idea di futuro, non è tuttavia possibile racchiudere in un unico contenitore, memorie, speranze, attese di vite così diverse, seppure accumulate da esperienze simili se non comuni. In questo è

sacrosanto ribadire come si stia parlando di un “atto [che] appartenga a loro” (Hamon, Rotman 1988, 656).

Appartiene a Michel Recanati, uno dei leader del Maggio, l'essersi gettato sotto un treno una fredda mattina di marzo del 1978. Recanati, dopo le giornate totalizzanti del 1968 interpreta la sua militanza anch'essa totalizzante come responsabile della CTS (*Commission très special*), servizio d'ordine della *Ligue Communiste* e non regge alla sconfessione dei compagni dopo una manifestazione degenerata in scontri con la polizia nel giugno 1973. Scriverà poco tempo dopo:

Un giorno la corazza s'è rotta. È stato l'indomani del 21 giugno 1973. Dopo due mesi di clandestinità, l'esilio, la prigione mi sono trovato in libertà, ho avuto voglia ripartire da zero, di riscoprire tutto, la mia famiglia, i miei amici, me stesso (Hamon, Rotman 1988, 656).

Soggettiva e intensa, proprio per il dolore del sotterramento “sotto le pietre” dell'impegno politico, è la scelta di Alex Langer di abbreviare il proprio percorso terreno a Campo dei Giullari nel luglio 1995 anticipando in una lettera a un sacerdote:

È un tempo, questo, in cui non passa giorno senza che si getti qualche pietra sull'impegno pubblico, specie politico (Levi 2007, 222).

Una decisione personale su cui pesa che il futuro immaginato in passato è irrimediabilmente strappato dal presente e da un'idea di futuro che non può che essere deludente ovvero non esistere del tutto.



Rivoluzioni – Revolution essentielle

Rivoluzione è un termine che indica sia il rovesciamento violento o la guerra civile, sia trasformazioni a lunga scadenza, dunque eventi e strutture che penetrano profondamente nella nostra vita quotidiana (Koselleck [1979] 2007, 55).

“Rivoluzione? Ma chi ha mai parlato di rivoluzione? Il '68 è stato una rivolta”. Così retrospettivamente annotava Daniel Cohn Bendit che ha

costruito una carriera politica tutto sommato soddisfacente sul suo ruolo piuttosto sovrastimato durante il Maggio francese. È lui uno dei primi a mandare in soffitta il termine 'rivoluzione', centrale nelle aspettative del movimento del '68 e contraddetto dai più a posteriori. Prontamente seguito, in questo, da rievocazioni che dimostrano il seppellimento del termine (o il suo passaggio alla pubblicità delle innovazioni tecnologiche e addirittura bancarie) o peggio il suo dileggio. Nelle rivisitazioni ex post è tutto un fiorire di anatemi verso una "protesta che non è riuscita a farsi progetto" (Ferrarotti 2008, 13), spesso motivato da innocue e passeggero infatuazioni giovanili. Come se tutto fosse stato un gioco infarcito di slogan inconsistenti che sono stati rivalutati solo dal marketing deprivandoli proprio per questo delle loro componenti eretiche originarie.

Rimane un dubbio di fondo: e cioè se nel 1968 la parola 'rivoluzione' fosse intesa come sorta di ansia di cambiamento oppure come introiezione di un immaginario. Va certamente sottolineato il suo ruolo di "esperienza del passato" e cardine di un'aspettativa insieme, ma anche quello di una interconnessione tra memoria individuale e collettiva in cui il potere dei segni indica un passaggio nel corridoio della storia, come "epitaffi degli avvenimenti d'altri tempi" (Halbwachs [1950] 1967, 65). Di esempi ce ne sono numerosi: è stato sottolineato come gli insorti del Maggio si fossero spinti ad "adottare lo stile, le tattiche di strada, la terminologia stessa dei comunardi" (Ortoleva [1988] 1998, 69).

E quindi l'esperienza immaginaria di una rivoluzione ci introduce l'aspettativa della Rivoluzione. Sorta di nostalgismo traslato di una storia non vissuta, ma percepita come propria. Ancora Koselleck ci ricorda come "nella propria esperienza è sempre contenuta e conservata anche un'esperienza altrui, mediata da generazioni o istituzioni" (Koselleck [1979] 2007, 304). L'idea di serbatoio di identità su cui appoggiare non solo la visione del presente ma anche l'immagine del proprio e altrui futuro. Una proiezione in cui l'io narrante abbraccia una coorte di "compagni di viaggio", spesso identificati nel termine omnicomprensivo di generazione e in cui fondamentale è la narrazione del gruppo, dei miti e detriti di un'esperienza partecipata.

Funzionale alla *parola* le parole. Gli slogan che rimandano a concetti e sono intrisi di mito, speranza, quindi aspettative. Non solo per i noti

'Immaginazione al potere', 'Non è che l'inizio', 'Corri compagno ... il vecchio mondo è dietro a te', ma anche (e forse soprattutto) per il più impegnativo: 'Vogliamo tutto'. Non a caso la stessa Passerini lo indica come la parola d'ordine per eccellenza: totalizzante, sprovvista di mediazioni e compromessi. Una posizione "estrema, nega le differenze, pretende di cambiare subito i rapporti di forza, la vita, il lavoro" [Passerini 1998, 277]. In questo senso rivoluzione equivale a fine di qualcosa: di un periodo, di una morale, di una società.

Perniola in un recente pamphlet indica nel '68 la costante ricerca della fine di qualcosa: la scuola, la famiglia, il lavoro, la cultura nel senso più ampio (e provocatoriamente indica in Berlusconi la persona che ha in questo senso realizzato il '68: Perniola 2011, 11-29). In questo ancora Perniola argutamente sottolinea come in Italia siano scomparsi semanticamente non solo i "rivoluzionari" ma anche gli stessi "conservatori". Il mondo presente per lui è contraddistinto dalla proliferazione incontrollata dei riformisti. Tutti si accreditano per fare e volere delle riforme (Perniola 2011, 51). Anche la parola 'rivoluzione' ne risulta normalizzata in favore delle conquiste graduali, delle mediazioni pragmatiche. Sparisce del tutto dall'immaginario oltre che dal lessico ogni accenno a cambi radicali, strappi in grado di portare al tutto e subito, la stessa attesa messianica ben definita da Luigi Bobbio:

L'idea che a un certo punto c'è una palingenesi, c'è l'uomo nuovo, il messia, che in questo caso è un messia collettivo ed è la classe operaia (Niccolai 1998, 147).

In sintesi viene meno il mito del sol dell'avvenire (sessantottesimamente tradotto nel 'Siamo realisti. Chiediamo l'impossibile'). Le proprie aspettative arretrano in nome di un marxismo che "non apre[ndo] più la strada a un domani radioso, al paradiso del proletariato" (Gluksmann 2008, 112), lascia spazio a un diffuso senso di smarrimento: "Un tempo la rabbia era più forte della paura. Adesso la paura sembra più forte della rabbia". Così, sobriamente, un operaio della FIAT a pochi giorni dalla marcia dei quarantamila del 1980 indicava così il rovesciamento dell'orizzonte di aspettativa (Sangiovanni 2006, 288).

In questo scenario “postmoderno” (degli anni '80) siamo in presenza di un clima di sfiducia in un “futuro progressivo” (Berman 2008, 189) in cui ci si può solo orientare verso un progresso possibile:

Svanita nel nulla l'illusione, frutto del dogmatismo, che il Progresso fosse iscritto nella necessità della storia, ci troviamo nuovamente a poter sperare soltanto del Progresso possibile (Salvadori 2006, 150).

Fabrizio Fiume in un bel libro di pochi anni fa significativamente intitolato *Verso un futuro assoluto* riprende le riflessioni dell'epoca di Karl Mannheim a proposito di *Ideologia e Utopia* e sottolinea: “Nella società in piena rivoluzione elettronica e mediatica è proprio la proiezione di Utopia nel futuro a renderla ormai un bene invendibile” (Fiume 2007, 107). Anche utopia è divenuta una parola ‘normale’?

La definizione che ne fa Galleano come di qualcosa che seppure irrealizzabile ci spinge a camminare a e seguire percorsi vari e diversi oltre a essere in linea con la barzelletta su Krusheev e la linea dell'orizzonte che appare vicina e irraggiungibile al tempo stesso (Koselleck [1979] 2007, 306) ci permette di scandagliare un altro aspetto della narrazione differita del '68 e del suo essere in bilico tra esperienza e aspettativa. Quella che Koselleck chiama “dilatazione utopica”. O più semplicemente il paradosso dell'utopia condannata a riprodursi.



Normalizzazione – Retour à la normale

... che il futuro non solo cambi la società, ma anche la migliori (e sempre più rapidamente) è una caratteristica dell'orizzonte di aspettativa delineato dal tardo illuminismo (Koselleck [1979] 2007, 300).

In questo senso anche per la ‘normalizzazione’ della rivoluzione che è stato l'orizzonte di aspettativa media del militante del '68 vale il principio che la revisione dell'aspettativa ha fatto retrospettivamente trionfare valori, percezioni, perfino ricordi altri. Ecco il mito della felicità pubblica, della

generazione che sognava (con conseguente furente condanna dei “pentiti” [Capanna 2008, 20-26]), della liberazione sessuale: tutti temi che esistevano ma che hanno subito un plusvalore di rappresentatività determinato dalla revisione di altri soffocati dalle aspettative ormai mutate di protagonisti e comprimari di quella stagione.

E adesso? Mi chiedo se il punto di contatto, forzatamente immaginario, tra esperienza e aspettativa per il '68 non possa sintetizzarsi nella parola 'eredità'. In un clima di generale ridiscussione e di progressivo scetticismo anche verso le esperienze di un passato sempre più remoto e sempre meno in grado di condizionare le aspettative di un futuro prossimo, non si può non riflettere sul fatto che le nuove avanguardie in questo debutto di III° millennio dimostrano un forte segno di discontinuità “immaginaria” con il '68. Prendendo il più recente degli Indignados non paiono esserci segni di permeabilità al tempo, anche se il nemico rimane sempre quello: il capitalismo o meglio la società dei consumi o meglio ancora la società dello spettacolo che alcuni nel '68 si aspettavano essere un avversario invincibile. Come indica Anna Bravo, “si è gonfiata a tal punto che il primo termine tende a dissolversi, il secondo a debordare ovunque” (Bravo 2008, 22). Non sorprende che tutto questo dia un assist al “post-situazionista” Perniola a alla sua intemerata su Berlusconi e il '68 realizzato.

In un lavoro di pochi anni fa Beppe De Sario introduceva un ulteriore livello di analisi: attraverso una serie di interviste raccolte per lo più a Genova nel 2001 egli sosteneva infatti che il movimento alterglobale ha trasformato le diverse forme di attivismo e di lotta da “epiloghi dei movimenti precedenti a esordio, momento originario, luogo di fondazione della propria genealogia politica” (Betta e Capussotti [1988] 1998, 300-301). Quali sono questi ambiti? Le esperienze di informatica sociale come possono essere ad esempio gli hacker e i siti di informazione indipendente per non dimenticare poi tutte le forme di contestazione nate dal mouse di internet; il mondo del terzo settore che va dalla cooperazione internazionale al commercio equo e solidale, dai gas alle banche del tempo esprimendo critiche anche dure verso il modello di sviluppo che è tornato quello della crescita *tout court*; dai centri sociali che vedono meno Lenin e più Hip-hop.

Sull'impostazione di De Sario mantengo alcune riserve, eppure una consolazione rimane ed è quella di poter finalmente studiare quel "passato che non passa" – per utilizzare le parole di De Luna – che prende il nome di '68. Spazio di esperienza e orizzonte di aspettativa ci inducono a leggere il '68 con accenti e toni non distanti dal geniale incipit di un capolavoro:

Molti anni dopo, di fronte al plotone di esecuzione, il colonnello Aureliano Buendia si sarebbe ricordato di quel remoto pomeriggio in cui suo padre lo aveva condotto a conoscere il ghiaccio (Garcia Marquez [1967] 1968, 9).

Forse il più bel libro uscito in Italia proprio nel 1968 *Cent'anni di solitudine* ci introduce in una magistrale narrazione di un gruppo-mondo (ancora) come quello di Macondo, villaggio immaginario che racchiude la saga di una famiglia attraverso le generazioni parte da un episodio che ci fa intuire la morte (ma quando?) del protagonista, morte attesa invano per tutte le 426 pagine del libro. Ennesima aspettativa tradita che nella nostra immaginazione – non essendoci una prova contraria – ci fa sperare che la condanna a morte di Aureliano Buendia non si compia, venga rinviata *sine die* o non sia mai stata pronunciata.

Analogamente i termini che ho utilizzato fin qui (rivoluzione, utopia, avanguardie) se da un lato sono parte integrante dell'esperienza storica del movimento del '68, dall'altro sembrerebbero essere spariti dall'orizzonte di aspettativa comune. Ma rimane sempre il fantasma del Colonnello Buendia e della sua retrospettiva scoperta del ghiaccio che ci indica come il palleggio infinito tra esperienza e aspettativa sia un altro termine dell'eterno scontro tra realtà e sogno.

Bibliografia

Koselleck 2007

R. Koselleck, *Futuro passato*, Bologna 2007.

Betta, Capussotti 1998

E. Betta, E. Capussotti, *Contrappunto*, in L. Passerini (a cura di), *Autoritratto di gruppo*, Firenze [1988] 1998.

- Berman 2008
P. Berman, *Il Sessantotto*, Torino 2008.
- Bravo 2008
A. Bravo, *A colpi di cuore*, Milano-Bari 2008.
- Ceriani 2001
M. Ceriani, *Che cosa rimane. Racconti dopo il Sessantotto*, Milano 2001.
- Crainz 2003
C. Crainz, *Il paese mancato*, Roma 2003.
- Ferrarotti 2008
F. Ferrarotti, *Il '68 quarant'anni dopo*, Roma 2008.
- Fofi 1998
G. Fofi, *Introduzione*, in *Il '68 senza Lenin, ovvero: la politica ridefinita*, a cura di M. Colucci, G. Fofi, Roma 1998.
- Fiume 2007
F. Fiume, *Verso un futuro assoluto*, Napoli 2007.
- Garcia Marquez 1968
G. Garcia Marquez, *Cent'anni di solitudine*, Milano 1968.
- Ginsborg 1989
P. Ginsborg, *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi*, Torino 1989.
- Gluksmann, Gluksmann 2008
A. Gluksmann, R. Gluksmann, *Sessantotto. Dialogo tra un padre e un figlio su una stagione mai finita*, Milano 2008.
- Halbwachs [1950] 1987
M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris 1950 (tr. it. *La memoria collettiva*, Milano 1987).
- Hamon, Rotman 1988
H. Hamon, P. Rotman, *Generation*, vol. II, Paris 1988.
- Levi 2007
F. Levi, *In viaggio con Alex*, Milano 2007.
- Niccolai 1998
R. Niccolai, *Parlando di Rivoluzioni*, Pistoia 1998.
- Nora 1979
P. Nora, *Il ritorno dell'avvenimento*, in J. Le Goff, P. Nora (a cura di) *Fare Storia*, Torino 1979.
- Ortoleva [1988] 1998
P. Ortoleva, *I movimenti del '68 in Europa e in America*, Roma [1988] 1998.
- Perniola 2011
M. Perniola, *Berlusconi o il '68 realizzato*, Milano 2011.

Papuzzi 2007

A. Papuzzi, *Quando torni*, Roma 2007.

Passerini [1988] 1998

L. Passerini, *Autoritratto di gruppo*, Firenze [1988] 1998.

Passerini [1997] 2010

L. Passerini, *Il '68*, in Mario Isnenghi (a cura di) *I luoghi della memoria*, Roma-Bari [1997] 2010.

Salvadori 2006

M. Salvadori, *L'idea di progresso*, Roma 2006.

Sangiovanni 2006

A. Sangiovanni, *Tute blu*, Roma 2006.

Tolomelli 2008

M. Tolomelli, *Il sessantotto. Una breve storia*, Roma 2008.

Viale [1978] 2008

G. Viale, *Il 68. Tra rivoluzione e restaurazione*, NDA, Rimini [1978] 2008.

English abstract

The essay in dealing with the future of 1968, identifies some of the threads that from that year lead to the present, in an inexhaustible dialectic between experience and expectation.



pdf realizzato da Associazione Engramma
e da Centro studi classicA luav
Venezia • novembre 2019

www.engramma.org



la rivista di **engramma**
maggio/ giugno **2018**
156 • Il 68 che verrà

Editoriale

Monica Centanni, Fernanda De Maio, Michela Maguolo

Il 68 che verrà. Saggio corale

Seminario Mnemosyne, coordinato da Monica Centanni e Peppe Nanni

InDecorosa Mente

Barbara Biscotti, Anna Fressola e Nicolò Zanatta

Iuav 68. Labirinto politico

Seminario Mnemosyne, coordinato da Michela Maguolo e Roberto Masiero

A est del 68. Rivoluzione antiautoritaria a ritmo di città

Fernanda De Maio

Il dispositivo Foucault

Marco Assennato

Mai 68 n'a pas eu lieu

Gilles Deleuze e Félix Guattari, traduzione di Vincenzo Bellizzi

G comme 'gauche'

Gilles Deleuze

Il 68 che verrà... è già avvenuto

Roberto Masiero

Un movimento anti-autoritario a dimensione internazionale

Marco Boato

Il futuro del Sessantotto

Antonio Benci