

Relazione per Napoli, 16-17.1.2010

di Augusto Illuminati

La recinzione in senso esteso è il più potente e ricorsivo strumento di universalizzazione. Universale e individuo in senso moderno sorgono in Occidente con le *enclosures*. Nello stesso tempo è definita la forma primitiva della rendita: quella agraria spunta sulle rovine dei *commons* naturali. Universale-Stato, individuo atomico, contratto fittizio e irreversibile. Riconoscimento, formalismo giuridico e Storia Universale ne sono corollari, mentre metodo scientifico e ideologia del progresso alludono e preludono alle basi economiche e tecnologiche del processo. Normale, perché sappiamo bene che le più disincarnate e operative astrazioni emergono da umile e sanguigna provenienza. Esse pertanto non si succedono per derivazione interna, ma si situano in una fase storica. La seconda navigazione platonica o le virtù dianoetiche dell'*Etica Nicomachea* X non hanno un rapporto determinante con i dibattiti sugli universali della Scolastica. L'*Isagoge* di Porfirio 1, 10-15, la *haecceitas* di Duns Scoto o gli atti concettuali inferenziali di Ockham non preludono se non formalmente a quanto sarà messo in opera dallo sperimentalismo scientifico baconiano e dalla parallela campagna governativa per lo sterminio della *many-headed Hydra*, che contrapponeva la particolarità delle richieste popolari di partecipazione ai *commons* (frutti della terra, pesci degli stagni) alla razionalità della recinzione delle terre comuni e del prosciugamento delle paludi a fini di pascolo o coltivazione intensiva.

Un sinuoso percorso dal Leviatano hobbesiano conduce alla *res publica noumenon* di Kant allo Stato etico hegeliano, dal dispositivo pattizio al primato della Legge e allo sviluppo organico dello Spirito oggettivo. Al termine la macchina dell'astrazione-Stato, che trasforma l'energia della violenza di classe nel comando del Potere legale separato dalla moltitudine, per un verso deve fare i conti con la trasformazione della sovranità in governamentalità, per l'altro assume come forma economica l'integrazione di rendita e profitto e la specifica applicazione di rendita e recinzioni a *commons* artificiali prodotti dagli sviluppi della tecnologia in cui il *general intellect* si fa corpo, *embodiment* della mente collettiva e del lavoro vivo. Oltre tutto le risorse della conoscenza non sono, a differenza della terra e dell'acqua, soggette a scarsità, anzi si moltiplicano con l'uso cooperativo e il loro costo di produzione tende a zero. L'imposizione di una taglia redditizia appare dunque direttamente uno strumento di controllo integrato economico e politico.

L'opposizione fra le nozione di comune e di universale si ripropone oggi in termini più complessi rispetto al conflitto inglese fra Cromwell e *Levellers* o alla critica marxiana delle astrazioni vuote e della democrazia formale: spacca la liberalizzazione postmoderna e postfordista del lavoro immateriale, il *digitalism* libertario e qualsiasi progetto tecnologico di emancipazione dell'umanità. Il comune è una costruzione distopica, non un tracciamento utopico, è *pólemos* e non *eirene* come ben sapeva Eraclito. Ma

collochiamolo al suo posto attuale, dentro il lavoro simbolico postfordista che permea le restanti forme di produzione e consente la traduzione di tutte le varianti di lavoro subordinato e autonomo in valore.

«Comune» è ciò che esiste unicamente nella relazione, nel «tra» che unisce e separa i singoli. «Universale» è ciò che esiste in ciascun membro della specie considerato in isolamento (secondo un'astrazione storicamente prodotta). Il comune è il punto di partenza di un *processo di individuazione*: il singolo è modulazione contingente e irripetibile del comune. L'universale, invece, è il predicato che inerisce a individui isolati, non soggetti a un *principium individuationis*, dati fin dal principio come atomi inderivabili. Il comune è *individuabile, ma non predicabile*; l'universale è *predicabile, ma non individuabile* (Virno). L'universale si appoggia a una complementare metafisica della singolarità sorgiva degli individui e dell'innatismo di menti insulari, senza relazione determinante con l'esperienza corporea. Il comune rinvia invece a un'ontologia della relazione, secondo la quale la natura umana e il complesso degli affetti che la contrassegnano coincide con il suddetto «tra» e si individua-individualizza (Simondon) secondo modalità transindividuali: non innate in ognuno, bensì attinenti solo alla relazione *tra* individui.

Lo spazio relazionale è un potenziale vuoto, non una serie di proprietà assertive. Nel singolo gli aspetti transindividuali della natura umana si presentano allora come incompletezza, difettività o lacunosità. La vita della mente e lo svolgimento degli affetti costituiscono, nella loro articolazione relazionale, una *vita pubblica*. Quel "tra" si riempie soltanto quando i singoli interagiscono e si definiscono reciprocamente. Per questo il comune ne è il referente, mentre l'intersoggettività sconta il confronto fra entità già costituite e a loro modo compiute. L'*Anerkennung* hegeliana costruiva soggetti traversati dall'alterità, e addirittura incorporava preventivamente la propria crisi nell'emergenza di una plebe industriale (*Pöbel*) non riassorbibile nella graduale emancipazione del Servo, tuttavia portava alla luce un contenuto da calare nell'empirico, sì, ma trascendentalmente implicito nello svolgimento dello Spirito oggettivo. L'esito del processo è determinato in anticipo: ciò che già era si svolge fino al riconoscimento della sua quota di essenza.

Lo Stato è la modalità in cui, mediante la rappresentazione politica e la riduzione di ogni forma di vita in forza produttiva finalizzata alla produzione di valore, il comune è trasposto nell'universale. Ciò avviene privatizzando tanto i *commons* "naturali" immediati (terra, acqua, risorse minerarie, più di recente il patrimonio genetico) quanto quelli «artificiali» di seconda natura (affetti, linguaggi, creatività scientifica e culturale). La sussunzione della cooperazione nella valorizzazione non passa più esclusivamente nella rappresentazione statale delle volontà degli autori (modello hobbesiano di autorizzazione) ma anche nella captazione dei desideri, come ben mostra Berlusconi spifferando il segreto della sua innovazione politica: tutti gli italiani vogliono essere come me. *Rex est populus*, quale condensazione spettacolare dei desideri più che rappresentanza delle volontà: quella malvagia proiezione invertita del *Common Power* che in *Leviathan XVII* «may

reduce all their Wills, by plurality of voices, unto one Will» vampirizza ora i desideri, infiltra i corpi e l'inconscio. Il Capo diventa l'attore compulsivo e l'utilizzatore finale dei sogni repressi dei molti autori, storna e sequestra nell'Uno la potenza moltitudinaria.

La soppressione della *contention* (contesa, competizione) produce non solo conservazione della nuda vita, ma ogni altro *benefit* e soddisfazione (*Contentments of life*) –come ha messo in luce G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan*, Cronopio, Napoli 2009, p. 94)– tanto meglio quando coinvolge le pulsioni affettive. Hobbes, nel momento in cui separa geometricamente con la procedura di autorizzazione l'artificialità dello Stato dal movimento naturale dei corpi, si preoccupa di garantire agli individui il soddisfacimento regolare di calcolabili interessi privati, favorendo così comportamenti che realizzano una positiva autodisciplina e condotte di obbedienza interiorizzata alle leggi civili. Nel contempo sono neutralizzati e disciplinati gli affetti ansiogeni derivanti da temperamenti melanconici, asociali, profetici (*ib.*, pp. 140, 235 e 246-248). I dispositivi di inclusione/esclusione miranti a estorcere un consenso dal basso a un codice di *polizia* fissano esattamente una complementarità di universale pratico separato (Leviatano) e individui assoggettati, che oscura deliberatamente il modello espansivo machiavelliano di *politica* come sfera pubblica prodotta dal confronto-scontro fra *parti* diverse, fra chi vuole dominare e chi vuole sottrarsi alla dominazione. Universale *vs* comune, appunto, individualismo *vs* soggettivazione dissensuale, temporalità artificiale dello Stato *vs* pluralità dei tempi dell'agire politico. Un ulteriore passaggio verso un paradigma più aggiornato di governabilità svolge l'omologia fra obbligazioni morale e politico-giuridica del suddito saggio in direzione di un accentuato riconoscimento della passione e del desiderio privato controbilanciato e vincolato dall'uso mediatico dell'egoismo spaventato a fini di conservazione e controllo sociale: insomma il *partito dell'amore e della paura* che oggi è all'ordine del giorno in tempi di crisi e in un'Europa marginalizzata. La neutralizzazione procedurale è stemperata dall'autoritarismo personalizzato ed emozionale, risorsa ultima di quell'autorizzazione dal basso che è il segreto di ogni potere governamentale.

Il *crowdsourcing* istituzionale e populista trova un preciso riscontro nelle pratiche molecolari che si svolgono sul mercato e attraverso cui passa la costituzione della nuova rendita: la stessa ideologia libertaria e digitalista del free software troppo spesso copre l'illusione di una soluzione tecnologica di contrasti di classe disincarnati e smaterializzati e lo sfruttamento privatistico occulto della cooperazione moltitudinaria, al punto tale che è plausibile affermare che «il digitalismo stesso può essere considerato una specie di psicopatologia della mente collettiva; un desiderio autistico di un universo parallelo senza conflitto, frizione e gravità» (Matteo Pasquinelli, *Animal Spirits*, NAI Publishers, Rotterdam 2009, p. 101).

Società della conoscenza e dell'informazione, capitalismo cognitivo, capitale simbolico, economia del dono sono formule ambigue di cui è lastricata la strada dell'inferno, fianco a fianco alle peggiori forme di sfruttamento schiavistico, lavoro minorile, neo-fordismo, vampirizzazione

del precario, razzismo dall'alto e dal basso. Il feticismo del codice collude con l'utilizzo delle risorse cooperative per estendere la privatizzazione parassitaria del mercato al di là della gratuità delle prestazioni immediate. Disconoscendo l'*embodiment* di ogni singola mente e del *general intellect* (che cioè si tratta di prestazioni del lavoro vivo) si riafferma al livello tecnologico ed economico più avanzato la coppia individualismo-universalismo astratto e si cancella la realtà del conflitto. Corpi e moltitudini diventano fantasmi e il privato scorazza senza ostacoli. Un *embodiment* alla rovescia, la messa in campo del corporeo per farlo meglio fuori.

Ciò vale tanto per il coinvolgimento del lavoro vivo intellettuale (Linux ne è fulgido esempio) quanto per il suo correlato spaziale, dove la rendita si presenta nelle sue forme più classiche: la *gentrification* delle aree metropolitane dove si insedia la *creative class*, la scimmia e l'utilizzatrice finale della creatività sociale. Lo spirito libertario nella Rete si raggruma a volte in un'inquietante apologia dell'astrazione, ovvero della separazione tutta in positivo delle tecniche e della "creatività" dai flussi reali dell'energia sociale e dalla composizione dei movimenti: «Siamo gli *hackers* dell'astrazione. Produciamo nuovi concetti, nuove percezioni, nuove sensazioni, piratate dai dati grezzi. Qualsiasi codice piratiamo, sia un linguaggio di programmazione, un linguaggio poetico, matematico o musicale, curve o colori, siamo gli astrattori di nuovi mondi» (Wark McKenzie, *Un manifesto Hacker. Lavoratori immateriali di tutto il mondo unitevi!*, Milano 2005).

La sparizione del conflitto a livello di capitale culturale e simbolico coincide con la metodica spolticizzazione che si diffonde in molti ambiti sociali, per esempio nello slittamento da *politique* a *police* –per adoperare la terminologia di Rancière. La prima conta i senza parte, la seconda amministra i gruppi già accettati. La politica interpella i manifestanti, la polizia li disperde. Nel regime di *police*, camuffato da democrazia procedurale e da agire comunicativo e digitale fra pari, la retorica del riconoscimento fra omogenei diventa la pratica dozzinale della transindividualità. Fuori gli altri!

L'antagonista dell'universale, come ai tempi di Bacone, delle *enclosures*, della legislazione sanguinaria della prima accumulazione originaria, è il fuori-conto, chi pretende di parlare e di contare senza averne titolo, parte supplementare rispetto al computo delle parti, ma proprio quella che difetta all'intero della comunità. Insomma, il non compreso nell'universale, quanto lo disgiunge da sé mostrando che manca ancora di un pezzo e che quel pezzo pesa e si agita, non è rappresentato e per ciò stesso fa saltare l'equilibrio del sistema. La democrazia sta sempre in tensione con la dominazione legittima: è, a partire dalla definizione weberiana della rivoluzione comunale, un potere in radice illegittimo. L'irrapresentabile per rottura della logica distributiva nell'esercizio dell'*arché* è la forma giusta di partecipazione politica, la *méthexis* democratica paradossale secondo cui non si hanno titoli precostituiti per comandare e alternativamente essere comandati, secondo la determinazione aristotelica. Una pratica che, al

contrario del bonapartismo plebiscitario e dell'in-differenziata inclusione coloniale non si schiaccia mai sulla delega che instaura una comunità illusoria, ma vive la differenza quale *contention, différend*, litigio, conflitto, vertenzialità fra dis-pari, senza la retorica del libero accesso alla partecipazione o alla Rete.

L'irrealizzato dell'universale è ciò che in definitiva lo costituisce, ma in quanto lacunoso e provvisorio, luogo comune sempre aperto all'alterità, mai pieno e in quiete. Il contrario di un'armonia confuciana, versione discorso di fine anno del presidente Hu Jintao o del Presidente Napolitano. Un universale di parte, che lascia risaltare la derisoria incompletezza del tutto: di volta in volta il proletario, la donna, il migrante... Ci troviamo così nella dimensione essenziale della politica, vale a dire nella soggettivazione dissensuale che rivela il differire della totalità sociale da se stessa. Ricordiamo la definizione marxiana della democrazia comunarda: "espansiva", *eine durch und durch ausdehnungsfähige politische Form*, alla lettera capace di dilatarsi, di distendersi su ogni condotta di desiderio e azione. La democrazia espansiva si fa carico dell'incompletezza tenendo sempre aperta la propria identità come quella delle singolarità che la costituiscono. L'opposto dell'acclamazione, che è la clausola recondita della *volonté générale* ed esplicita nelle sue deformazioni plebiscitarie.

Riprendiamo la storia alla lontana, con l'VIII libro della *Repubblica* platonica, laddove (557 a-b) i poveri, massacrati nel sangue o espulsi le altre fazioni, si suddividono le cariche senza titolo, addirittura per sorteggio. I cittadini allora sono liberi, franchi di parola e possono fare ciò che vogliono, organizzandosi la vita a piacere. Sembrerebbe il regime migliore, un mantello trapunto di ogni colore, un *poikilon himation*, gradito a donne e fanciulli che amano la varietà, anzi la femminile frenesia dello *shopping*, poiché «chi vuole istituire uno Stato... deve recarsi in una città democratica e scegliere la forma di governo che gli piace, come se si recasse a una fiera delle costituzioni, e fondare il suo Stato in base a questa scelta». Riprendendo nel *Libro dell'ordinamento politico* la descrizione platonica, al-Fârâbî invece esalta la libertà e l'eguaglianza della città democratica (*jamâ'iyya*); sebbene si tratti pur sempre di una variante «ignorante» delle città, essa è quella relativamente più felice e attraente, raccoglie tutti gli stili di vita come un vestito di broccato dalle tinte sgargianti. In essa non vi sono né governanti né governati e lo straniero non si distingue in nulla dall'autoctono. Quasi una condizione utopica, arriva a preludere alla messa in comune delle singolarità quale compimento non totalizzante del processo di individualizzazione.

Viene davvero in mente la *multitudo* spinoziana, gloriosamente drappeggiata in quel *poikilon himation* di cui la *dissoluta multitudo* di Hobbes si vergognava. Non c'è alcun titolo preventivo da esibire, tanto meno impigliandosi in qualche universalismo –competenza, sovranità, riduzione governamentale di complessità. Comunismo è *partage* del comune, in riferimento a una concreta e molteplice serie di relazioni non a un'idea astratta di Umanità. Questa è la vera alternativa alla dittatura ideologica e materiale dell'universale: riconoscimento hegeliano, *Diskurs* habermasiano, formalismo giuridico, omologazione nel valore, partito dell'amore. Al

contrario il comune è un *poikilon himation*, conveniente all'irriducibile eterogeneità nella composizione della forza-lavoro postfordista, a patto che lo si prenda non per un dato statico e generico, ma come qualcosa che viene prodotto e difeso dinamicamente. Le istituzioni del comune vanno dunque intese, per ossimoro, in senso anti-istituzionale, di potere costituente e non di potere costituito. Ma anche e più modestamente quale regola variabile secondo i rapporti di forza, che cambia come l'alveo del fiume a causa delle piene e però è in grado per lunghi periodi di contenere e indirizzare le acque per il deflusso e l'irrigazione. A questo mirano, nella giusta combinazione di virtù e fortuna, quanti in Machiavelli costruiscono dighe e argini in attesa di incontri felici.