



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA
"TOR VERGATA"**

FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

XXI CICLO

Aspetti e momenti dell'avanguardia franco-romena degli anni Settanta

Dottorando: Amalia Verzola

Docente Guida/Tutor: Prof. Mario Perniola

Coordinatore: Prof.ssa Gianna Gigliotti

A.A. 2008/2009

INDICE

Introduzione.....pag. 5

I. Eredità e contesto storico.....pag. 12

1. Breve storia dell'avanguardia romena

Il tardo simbolismo – Il costruttivismo e le influenze del futurismo italiano – Il costruttivismo e la sua variante integralista – L'influsso surrealista – Conclusioni

2. Contestualizzare «Errata»

La crisi del *gauchisme* negli anni Settanta – Ripensamento critico del socialismo sovietico – Toni Arno e la crisi del *gauchisme*

3. Prospettive

II. La critica dei movimenti rivoluzionari passati e l'inutilità del politico.....pag. 37

1. Gli errori dei movimenti rivoluzionari precedenti

Il legame morboso con il passato – Il concetto di proletarizzazione – La ripetizione e il potere politico – L'egemonia della teoria

2. Anti-politica o a-politica?

La sopravvalutazione della politica – La critica, anticamera del cambiamento – La ragione strumentale e la politica

III. Il concetto di vita quotidiana in «Errata».....pag. 63

1. Breve storia del concetto di vita quotidiana
Erving Goffman – Henri Lefebvre – L’Internazionale Situazionista
– «Agaragan»
2. «Errata»
Il quotidiano – L’uso dell’immagine
3. Il concetto di *vie courante*
Il rapporto tra il quotidiano e la vita corrente – Prospettive

IV. Il concetto di critica in «Errata».....pag. 91

1. Breve digressione sul concetto di critica
Immanuel Kant e l’Illuminismo – La Scuola di Francoforte
2. La critica in «Errata»
Premesse – Aspetti generali – Aspetti particolari – Il legame tra la critica e la socialità – Critica e pubblicità critica: un raffronto – Prospettive
3. La critica e la teoria
La critica allo psicologismo – La critica all’intellettuale – La critica allo strutturalismo e all’etnologia strutturale – Il nuovo intellettuale
4. Conclusioni

V. Il concetto di socialità in «Errata».....pag. 126

1. Cenni su alcuni modelli alternativi di socialità: la Comune e i Consigli Operai
2. Il caso Castoriadis
La questione del sociale-storico – Storia e movimento
3. Il concetto di socialità in «Errata»
Linee generali – Il legame della socialità con il presente – Caratteristiche dell’incontro autentico – Teorie sociali e socialità
4. Sviluppi del concetto di socialità
La socialità come affermazione – Neoesistenzialismo e socialità – Socialità e iniziativa – La socialità e la mediazione del potere – Autonomia e indipendenza – La fascinazione

5. Effetti imprevisti della socialità

La socialità come opposizione concreta al politico – Socialità e
innovazione

6. Conclusioni

Bibliografia.....pag. 167

Indice dei nomi.....pag. 178

INTRODUZIONE

Nella prima metà degli anni Settanta un giovane romeno esule a Parigi, Anton Harstein¹, dopo aver frequentato gli ambienti dell'avanguardia situazionista, fonda la rivista «Errata». Pubblicata per la prima volta a Parigi nel novembre del 1973, essa costituisce il primo segno coerente della volontà di intraprendere nuovi percorsi dopo il fallimento del Sessantotto, avvalendosi di strumenti concettuali alternativi. Sembra che la critica autenticamente rivoluzionaria possa ormai realizzarsi soltanto a condizione di non essere incanalata nella politica, e questa consapevolezza rappresenta l'orizzonte metodologico di «Errata».

Il fondatore della rivista, che successivamente assumerà lo pseudonimo di Toni Arno, si inserisce in una tradizione di intellettuali e artisti romeni esuli a Parigi che ha il suo inizio con Tristan Tzara per proseguire poi con Benjamin Fondane e Gherasim Luca, fino ad arrivare ad Eugene Ionesco, Mircea Eliade, Emile Cioran, e Isidore Isou. Ma quali sono le caratteristiche della sensibilità romena, se così la si può definire? Il movimento d'avanguardia nasce ufficialmente in Romania soltanto nella seconda metà degli anni Venti, preceduto da alcune esperienze che possiamo definire giustamente preavanguardiste. Nel caso dell'avanguardismo romeno si parla di un certo

¹ Anton Harstein nasce nel 1946 in Transilvania e dal 1962 vive a Parigi. Nel 1973 fonda la rivista «Errata», il cui ultimo numero risale al maggio del 1988.

divario temporale rispetto al periodo di evoluzione di altri movimenti europei, e di un implicito processo di recupero e rielaborazione di tendenze diverse in una formula che le sintetizza in maniera originale e vivace. La storia dell'avanguardia romena in quanto tale, tuttavia, conosce due importanti tappe: la prima va fatta risalire al maggio del 1924, anno in cui venne pubblicato il *Manifeste activiste adressé à la jeunesse* di Ion Vinea sulla rivista «Contimporanul», fondata nel 1922. La seconda, invece, può essere ricondotta alla nascita del cosiddetto “gruppo surrealista romeno”, fondato nel 1940 da Gellu Naum e Gherasim Luca, la cui attività, sfortunatamente, fu resa pressoché impossibile dal dogmatismo politico staliniano stabilitosi in Romania dopo il 1945. Nonostante questa stasi forzata che costrinse all'esilio molti intellettuali e artisti, lo spirito romeno d'avanguardia conobbe poi una nuova spinta negli anni Settanta e Ottanta, rivendicando la necessità di una espressione viscerale del vissuto e di un dialogo profondo con la realtà nella sua immediatezza e nella sua drammaticità. Anche Arno fa propria questa tendenza, seppur in chiave antisoggettivista e marcatamente più ottimistica: il contatto con la realtà, anche se talvolta doloroso, diviene piuttosto il punto di partenza per un percorso di analisi e di osservazione critico e lucido.

A questo punto può essere interessante esaminare sinteticamente alcuni testi di Arno pubblicati prima di «Errata», per comprendere come alcune problematiche che verranno poi ampiamente sviluppate fossero già presenti, anche se in forma embrionale. I testi² cui farò riferimento sono sostanzialmente due: *L'obscurité du moment non vécu*, pubblicato nel luglio del 1972 e *New-left*, testo molto lucido pubblicato solo qualche mese prima della comparsa di «Errata», nel giugno del 1973. Dunque per capire in che direzione intendesse muoversi la ricerca di Arno e di coloro che collaborarono al progetto di «Errata» occorre tenere ben presente non solo l'eredità

² Occorre ricordare, in questa sede, anche la pubblicazione *Que sont les amants devenus*, che risale al gennaio del 1973, tra i cui firmatari, tuttavia, non compare soltanto Arno.

dell'avanguardia romena, ma anche e soprattutto questi scritti, chiarificatori su quali fossero le condizioni storiche che incoraggiavano la ricerca.

Il primo pamphlet, pubblicato nel 1972, contiene tre brevi testi dai quali è già possibile evincere quelli che saranno i temi-chiave che verranno ampiamente indagati negli anni successivi con «Errata», *in primis* l'inadeguatezza dei movimenti rivoluzionari passati e l'esigenza di prestare ascolto al presente. Il fallimento della contestazione inaugura un momento storico particolare: rapportarsi al nuovo diviene sempre più difficile, così come affrancarsi da apparati concettuali ormai datati e da schemi percettivi già percorsi più e più volte. Abbattere l'eredità polverosa del momento passato, del modello ormai obsoleto, rappresenta una vera e propria sfida; tra la paura immotivata del fallimento e l'illusione del compimento, sostiene Arno, c'è ancora un *ventaglio di possibilità* assolutamente inesplorate, anzi talvolta addirittura esorcizzate. È il rapporto con la dimensione storica ad esser divenuto estremamente problematico: il problema dell'eredità dei moti rivoluzionari precedenti va seriamente affrontato, estirpando alla radice qualsiasi ancoraggio affettivo al passato. Infatti il dopo-Maggio sembra aver incoraggiato comportamenti incentrati più che altro sull'affettività da un lato e sull'indifferenza dall'altro; Arno sostiene invece l'urgenza di recuperare un contatto autentico e libero da pregiudizi o sentimentalismi con la vita corrente, con l'esistente.

Il secondo testo, invece, precede di qualche mese «Errata». *New-left* si rivela una brillante e ironica critica della contestazione: essa, afferma Arno, non ha fatto altro che ripetere senza sosta, riciclandoli, gli schemi che adoperava la vecchia sinistra, ormai logori. L'im maturità della contestazione risiede proprio in questa eredità scomoda e in questa incapacità di ripensarsi; il superamento di questa ingenuità implica invece una lotta aperta contro ciò che è stato e soprattutto contro un'immagine del gioco rivoluzionario precedente che non ha saputo superarsi, alimentando piuttosto il silenzio sul suo

fallimento. Nonostante essa si sia nutrita di gioventù, la contestazione si è avvalsa, in fin dei conti, di un sentimentalismo desueto e polveroso, che nulla ha a che vedere con la gioventù autentica: essa invece, sostiene Arno, corrisponde alla facoltà di rompere definitivamente con quegli schematismi obsoleti che indeboliscono sul nascere la possibilità di penetrare la realtà. Il bisogno essenziale dell'epoca è ora proprio quello di *comprendere a fondo*, quello di perdere l'abitudine di abbracciare a occhi chiusi questo o quell'orientamento politico. Anzi, Arno si spinge ben oltre, professando addirittura l'inutilità del politico: esso ha imbrigliato la comprensione autentica e lucida del presente, rendendola fiacca e impotente. La pubblicazione anticipa solo di qualche mese la comparsa di «Errata» e, in effetti, alcuni concetti introdotti diverranno poi dei concetti-chiave con il passare degli anni.

Come è evidente il fallimento della contestazione aprì un periodo decisamente critico per il *gauchisme*³, un periodo di autocritica e di rielaborazione teorica di ampio respiro. È in questo contesto che prende lentamente forma il progetto di «Errata». Il punto di partenza è indubbiamente la constatazione del fallimento del progetto rivoluzionario, ma l'impressione è soprattutto quella che inizi a maturare la consapevolezza della necessità di percorrere strade alternative, con una rinnovata lucidità ed una cognizione critica più estesa. Il rapporto con la dimensione storica non potrà più fondarsi su un'attitudine semplicemente contemplativa o fatalista. Questo particolare approccio al processo storico è la cifra, il fatto peculiare degli anni Settanta. L'unica maniera per comprendere la storia è invece quella di viverla con

³ Estremamente interessante, a questo proposito, è anche la rivista «Agaragar», pubblicata in Italia tra il 1970 e il 1972. «Agaragar» esamina lucidamente i motivi alla base del fallimento del progetto rivoluzionario, contrapponendo al clima di sfiducia generalizzata che caratterizza gli anni Settanta, la necessità di aprire un processo di ridefinizione delle culture di sinistra che possa dirsi realmente efficace. È proprio il quinto ed ultimo numero della rivista, dal titolo *Il gauchisme e la sua crisi*, a scandagliare a fondo questa problematica. Curioso è anche il fatto che vi sia un contributo dello stesso Arno, *La miseria e la sua circolazione*, già comparso qualche mese prima sul pamphlet *L'obscurité du moment non-vécu*, tradotto in italiano per l'occasione.

autenticità e con intraprendenza: il dopo-Maggio non ha visto alcuna iniziativa realmente operativa e organizzata in maniera tale da far propria questa attitudine. Il movimento rivoluzionario moderno non ha realmente riconosciuto e compreso a fondo la sua epoca, e a maggior ragione non ha compreso se stesso. Confessare questa ingenuità è il primo passo. Bisognava ammettere, dunque, che c'era qualcosa di irreversibilmente caduco nei movimenti rivoluzionari che avevano preceduto la nascita di «Errata». E al tempo stesso bisognava riconsiderare l'insieme della problematica del cambiamento radicale, così come i progetti rivoluzionari passati l'avevano formulata, prestando tuttavia molta attenzione ai fattori reali di un possibile rinnovamento.

Sono queste le condizioni nelle quali è nata «Errata», espressione di una corrente che ha puntato a sviluppare la *critica* soprattutto in chiave qualitativa. Il *cambiamento* avrebbe dovuto prestare un'attenzione sempre crescente al presente, considerando anche la necessità di nuovi legami interpersonali più adatti ad accogliere rapide modificazioni. Le lotte sociali, ostinate a non tener conto delle nuove e differenti situazioni che le determinano, non hanno fatto altro che ripetere gli aspetti più rudimentali della passata tradizione rivoluzionaria. I movimenti di contestazione hanno mostrato, in effetti, quanto fosse riduttiva e limitata la loro comprensione della situazione presente. La partita si gioca invece proprio al presente. Conoscere il mondo ed essere in grado di fronteggiarlo sarà uno tra gli aspetti fondamentali della ricerca di «Errata».

Il presente lavoro ha tentato di delineare, nella maniera più sintetica possibile, il percorso di questo *progetto culturale*, ripercorrendone le tappe ritenute più esemplificative.

Un occhio di riguardo è stato prestato all'eredità storica che pesa su Toni Arno, principale estensore della rivista. Nel primo capitolo l'attenzione si è perciò focalizzata, in primo luogo, sull'avanguardia romena e sui legami che «Errata» sembra intrattenere proprio con questa tradizione. La prima sezione, dunque, ripercorre i momenti più salienti dell'avventura avanguardista romena, a partire dal tardo simbolismo fino ad arrivare al surrealismo, al futurismo e infine al costruttivismo. Una seconda sezione è stata invece dedicata alla contestualizzazione della rivista, con una particolare attenzione al momento storico che la vide sorgere.

Il secondo capitolo ha approfondito il discorso che porta avanti «Errata» dinanzi agli errori dei movimenti rivoluzionari precedenti: è *in primis* il legame morboso con il passato ad essere posto sotto accusa e, in secondo luogo, il peso esercitato dalla teoria, che rende particolarmente difficoltosa qualsiasi ristrutturazione del pensiero e dell'agire. In questa sezione emerge già con vigore l'originalità di «Errata»: vengono presentati il concetto di proletarizzazione e l'esigenza di un progetto rivoluzionario nuovo, il più possibile in sintonia con il suo tempo.

Il terzo capitolo ha ripercorso a ritroso il cammino del concetto di vita quotidiana, per poi presentarne la particolare interpretazione che ne dà «Errata»: fra le tappe più significative di questo tragitto Erving Goffman ed Henri Lefebvre. Successivamente è stato preso in esame il binomio che contrappone il quotidiano alla *vie courante*, mentre un'ampia sezione è stata dedicata all'analisi dell'immagine mediatica come modalità percettiva predominante.

Il quarto capitolo ha esaminato il concetto di critica in «Errata», contrapposto tanto alla politica, quanto allo psicologismo e allo strutturalismo.

Molto interessante l'analisi della figura tradizionale del pensatore, la cui obsolescenza emerge con chiarezza quando «Errata» propone un modello alternativo ed innovativo di intellettuale. Nella prima sezione, inoltre, ha luogo un dialogo a distanza con Immanuel Kant e con i francofortesi, motivato dall'intenzione di rintracciare qualche idea emersa nel corso della storia del pensiero filosofico con cui la critica di «Errata» potesse, in qualche modo, venir messa a confronto.

Il quinto ed ultimo capitolo prende in esame, infine, il concetto di socialità in «Errata». Breve riferimento è stato fatto anche al pensiero di Cornelius Castoriadis, poiché numerose sono state le affinità riscontrate con la questione castoriadisiana del sociale-storico. Ma le attenzioni si sono concentrate soprattutto sulle potenzialità insite nelle nuove configurazioni relazionali proposte da «Errata», che giunge persino a formulare una vera e propria fenomenologia dell'incontro autentico.

Nonostante la pubblicazione di «Errata» si protragga fino al maggio del 1988, il nucleo teorico più pregnante emerge proprio nel corso degli anni Settanta; successivamente gli scenari politici ed economici cambiano, e la pubblicazione della rivista diviene sempre più aleatoria e incostante. Per questa motivazione si è ritenuto opportuno soffermarsi soprattutto sulle idee che emergono tra la prima e la seconda metà degli anni Settanta.

I**EREDITÀ E CONTESTO STORICO**

Per prepararsi a riflettere sulle novità che propone «Errata» è sicuramente necessario interrogarsi innanzitutto su quelli che possono essere i legami di sorta con la tradizione avanguardista romena, per poi volgere lo sguardo, solo in ultima battuta, al contesto storico e sociale che vide sorgere la rivista. Per questa motivazione è utile ripercorrere, in rapida sintesi, le tappe fondamentali della storia dell'avanguardia romena e, successivamente, ricordare la crisi che il *gauchisme*, dopo il fallimento della contestazione, si trovò ad affrontare nel corso degli anni Settanta.

1. Breve storia dell'avanguardia romena**1.1. Il tardo simbolismo**

La storia dell'avanguardia romena è molto interessante ma complessa. Le sue radici vanno ricercate nel tardo simbolismo, dunque in una poesia ormai pienamente consapevole delle suggestioni della nuova sensibilità cittadina, una poesia in cui tutti i grandi temi della riflessione simbolista sembravano esser

stati già ampiamente assimilati. La corrente simbolista romena sabotava sistematicamente i meccanismi letterari accademici, mettendone a nudo gli schemi di funzionamento, intrattenendosi ironicamente con essi. Il poeta simbolista¹ tende ad associare immagini visibilmente disparate, almeno ad una prima lettura, immagini che sorprendono la coscienza poiché apparentemente estranee le une alle altre. È questa disinvoltura e questa audacia nel produrre associazioni insolite ciò che sorprende il lettore, questo impiego ironico del materiale letterario. Il discorso poetico abbandona progressivamente il sentimentalismo ampolloso e desueto, così come gli schemi letterari tradizionali, ai quali vengono preferiti molto spesso la prosa e il linguaggio orale, uniti ad una ricercata negligenza e a deviazioni volute della sintassi. Il poeta simbolista recupera quel tono ludico e giocoso tipico dell'età adolescenziale, plasma la materia poetica, gioca con essa con insolenza. Il discorso amoroso stesso perde quella rigidità e quella solennità che lo avevano contraddistinto per lasciare spazio a formule piuttosto atipiche ma decisamente avvincenti. Questa incoerenza calcolata del discorso poetico già potrebbe far pensare al Dadaismo, ma, in fin dei conti, non si tratta ancora di quella brutale e decisa iconoclastia che caratterizzerà poi Dada.

Ma quando si parla di avanguardia romena non si può non ricordare la personalità estremamente complessa di Urmuz, ovvero di Demetru Demetrescu-Buzău. Personaggio emblematico, suicidatosi all'età di quaranta anni, attivo indicativamente dal 1907 e pubblicato soltanto nel 1922, Urmuz divenne il simbolo della sfida lanciata a tutte le convenzioni poetiche, l'incarnazione dello spirito audace e provocatorio che avrebbe poi contraddistinto le avanguardie. Ma in che senso è possibile definire Urmuz un precursore dell'avanguardia? In fin dei conti nella sua produzione tutte le

¹ Tra i poeti più importanti del simbolismo romeno occorre ricordare George Bacovia e Ion Minulescu.

regole classiche sono rispettate, almeno apparentemente; tuttavia, ad una lettura più attenta, sembra prender piede una disarmante sensazione di spaesamento. Gli oggetti non rispondono più al loro nome, anzi sembra che abbia luogo un cortocircuito tra i significanti ed i significati. L'opera di Urmuz è completamente disseminata di questo genere di sovversioni che emergono, paradossalmente, da una struttura poetica all'apparenza impeccabile. Ma, all'interno di questa vera e propria carcassa sonora non opera null'altro che il gioco delle parole, un ludico intrattenersi con esse; con Urmuz l'aspetto didattico della composizione letteraria cade, nel momento stesso in cui tende a prevalere, invece, il semplice gioco dei significanti. La programmatica mancanza di coesione logica nelle *Pages Bizarres* di Urmuz² anticipa la nascita del vero e proprio avanguardismo romeno.

1.2. Il costruttivismo e le influenze del futurismo italiano

La storia propriamente detta dell'avanguardia romena deve esser fatta risalire al 1924, anno in cui viene pubblicato sulla rivista «Contimporanul» il *Manifeste activiste adressé à la jeunesse*. «Contimporanul» è la prima e la più duratura tra le riviste romene d'avanguardia: essa diede, nel corso degli anni, molto spazio a testi e documenti futuristi, anticipando la vocazione decisamente sincretica che avrebbe poi contraddistinto l'avanguardismo romeno. Tuttavia, l'impostazione di fondo della rivista è di stampo costruttivista. Tale tendenza costituirà un filone costante nella storia dell'avanguardia romena, in particolar modo nei suoi primi anni di vita.

² Le prose di Urmuz circolavano oralmente nei caffè di Bucarest; il merito della prima pubblicazione, nel 1922, va attribuito al poeta Tudor Arghezi. Si trattava di otto brevi racconti la cui originalità spinse a considerare Urmuz come uno tra i precursori dell'avanguardia romena. Nel 1928, tra l'altro, una rivista edita da Geo Bogza porterà il suo nome, mentre successivamente numerosi saranno gli omaggi dedicati al poeta morto suicida a soli quaranta anni. Anche Eugene Ionesco parlerà di lui come “il precursore della rivolta letteraria universale, uno tra i profeti della dislocazione delle forme, dello spirito e del linguaggio” in *Précurseurs roumains du Surréalisme*, testo del 1965.

D'altronde, le condizioni storiche e sociali che si respiravano in Romania in quegli anni, non lasciavano spazio ad una contestazione artistica radicale come poteva essere quella dadaista. Il dopoguerra aveva visto prevalere, piuttosto, uno spirito di ricostruzione, cosa che traspare dalla stessa «Contimporanul».

Il *milieu* entro il quale prendono forma le differenti tendenze artistiche è quello di una volontà di sintesi che possa dirsi, effettivamente, moderna; si tratta di convergenze avanguardiste spesso inaspettate e dalle forme più o meno riconoscibili. In questo contesto è estremamente difficile operare distinzioni con chiarezza, tuttavia si può comunque rinvenire una certa linea di sviluppo comune. Occorre aggiungere che questo stato d'animo fu incoraggiato da uno tra i più grandi critici e storici della letteratura e della civiltà romena, Eugen Lovinescu, il quale teorizzava l'esigenza di un rinnovamento profondo e di un'apertura diffusa a valori internazionali e condivisi. Le sue campagne polemiche contro le tendenze più tradizionali e conservatrici influenzarono decisamente l'ambiente artistico; fu soprattutto l'interesse per il presente ad assicurare un'atmosfera propizia per lo sviluppo di tendenze innovative e inedite.

È di estremo interesse, in ogni caso, ricordare gli influssi del futurismo sull'avanguardia romena e in particolar modo sul costruttivismo, tra l'altro ampiamente documentati da alcuni testi di recente pubblicazione³. La ricezione del futurismo italiano avviene in due fasi distinte: la prima fase preparatoria, se così la si può definire, fu ricca di scambi di opinioni e di idee; la seconda, invece, vide una vera e propria sincronizzazione ed una accresciuta attenzione critica nei confronti del movimento. Sono molteplici le pubblicazioni e le testate che documentano la reciprocità degli scambi tra l'ambiente artistico romeno e il futurismo di Marinetti, ma in questo contesto

³ Si fa riferimento in questa sede a due testi pubblicati nel 2006: *La Réhabilitation du rêve*, antologia critica curata da Ion Pop, e *Futurismo, Dadaismo e avanguardia romena: contaminazioni tra culture europee*, di Emilia David.

sarà utile citarne essenzialmente due: «Democratia» e «Biblioteca Modernă». Il primo, bimensile, non solo pubblica nel 1909, e per di più il giorno stesso della sua pubblicazione su *Le Figaro*, ovvero il 20 febbraio, il *Manifesto del futurismo*, ma tra il 1909 e il 1912 segnala ripetutamente la rivista «Poesia» diretta da Filippo Marinetti. Ma la rivista che ospita il maggior numero di manifesti italiani, spesso completi, è «Biblioteca Modernă», testata bucarestina che esce tra il 1909 e il 1912. Si tratta di una rivista molto elegante, edita in condizioni grafiche ottime; accoglierà, tradotti, il *Manifesto del futurismo*, il *Manifesto contro Venezia passatista*, il *Manifesto dei drammaturghi futuristi*, il *Manifesto della donna futurista*, il *Manifesto tecnico della letteratura futurista* e, infine, il *Manifesto dei musicisti futuristi*. Tutte queste indicazioni sono utili per evidenziare, appunto, la centralità del futurismo come tema di dibattito nella cultura romena dell'epoca, i cui tratti peculiari sono molto evidenti in numerose tendenze artistiche romene, a cominciare dalla cosiddetta poetica della sensazione, il cui carattere distintivo risiede nella predominanza di elementi poetici che richiamano direttamente sensazioni di tipo olfattivo, auditivo o tattile. L'abilità del poeta consiste, dunque, nella capacità di accostare elementi apparentemente lontani attraverso quelle che sono le sensazioni evocate o suggerite dalle parole. Inoltre, le tendenze artistiche romene sembrano assimilare a pieno titolo l'ideale futurista dell'esistenza pericolosa dell'artista, perfettamente in linea con una tipologia di estetica imperniata sui valori della forza e dell'eroismo.

Esemplificativa è, in questo senso, la cosiddetta pittopoesia, ideata da Ilarie Voronca e Victor Brauner. La rivista «75 H. P.» su cui escono queste pittopoesie, documenta in maniera estremamente interessante il sincretismo che contraddistinse le tendenze avanguardiste romene. La rivista, concepita essenzialmente in termini visivi, se così si può dire, definisce le peculiarità delle pittopoesie: in esse predomina l'elemento visivo, il che ne autorizza una lettura ed una interpretazione pluridirezionale, simultanea. Si tratta di un tipo inedito di poeticità, fondato più che altro su principi di grafica e di impaginazione, un

tipo di poeticità dove le parole stesse conservano una relazione di tipo denotativo rispetto al significato. Il vitalismo futurista⁴ è chiaramente presente nei lavori di Voronca e Brauner; ma è altresì evidente una blanda influenza del Dadaismo, soprattutto nella componente espressiva spontanea e vivace. La pittopoesia rappresenta forse l'esempio più interessante di contaminazioni e interferenze di tendenze molteplici nell'ambiente culturale romeno.

Ma, prima di proseguire e di analizzare il costruttivismo, può essere interessante interrogarsi sulle sorti del Dadaismo in Romania. È paradossale infatti, il fatto che sia stato proprio un poeta romeno, Tristan Tzara, ad aver fondato il movimento, che però non ha incontrato opportunità di sviluppo particolarmente interessanti nell'ambiente culturale romeno. Per quale motivazione il movimento Dada non ha avuto successo in Romania? Come già anticipato, le condizioni specifiche di ordine storico e sociale, ovvero la situazione del paese nel dopoguerra, unita al prevalere di progetti artistici costruttivi e di consolidazione culturale, sono sicuramente tra i motivi principali di questa apparente disfatta, se così la si può definire. Tuttavia, vi sono dei componimenti di Tzara pre-dadaisti scritti in Romania che sembrano contenere, in forma embrionale, i tratti che saranno poi distintivi del Dadaismo, ovvero l'aggressività e la tensione costante nei confronti del simbolo, così come la predilezione per l'immagine beffarda. Ma, da un punto di vista strettamente formale, non è possibile dire con chiarezza che il movimento Dada abbia attecchito in maniera salda anche in Romania. Piuttosto, è sensato parlare di uno sviluppo tardivo del Dadaismo, con il suo spirito polemico, il suo sarcasmo e il suo culto della spontaneità. Esempi dell'influenza della tendenza dadaista sono sicuramente, come già affermato in precedenza, i singolari esperimenti poetici di Voronca e Brauner.

⁴ Le pittopoesie e le tavole parolibere futuriste presentano notevoli affinità: tanto nelle prime quanto nelle seconde la parola diviene allusiva, evocativa; essa diviene segno autonomo dotato di una esistenza propria, trasformandosi addirittura in un segno pittorico, destinato a suggerire impressioni non solo visive, ma anche acustiche e tattili.

1.3. Il costruttivismo e la sua variante integralista

Ma sono soprattutto le idee del movimento costruttivista a trovare terreno fertile; come già anticipato in precedenza, gli anni Venti, meno propensi ad uno stravolgimento radicale del fare artistico e più ricettivi nei confronti di tendenze artistiche equilibrate, sembrano prediligere un orientamento artistico più tradizionale, seppur, a suo modo, innovativo al tempo stesso. La rivista «Contimporanul» venne fondata nel 1922 da Marcel Iancu e Ion Vinea, annunciata come continuatrice dell'omonima rivista di orientamento socialista, principale estensore il critico Constantin Dobrogeanu-Gherea, pubblicata tra il 1883 e il 1891. Lo sforzo principale della rivista fu proprio quello di attirare l'attenzione dell'avanguardia letteraria ed artistica europea su Bucarest.

Quali sono, dunque, le idee di fondo? Cosa si intende per costruttivismo? Si tratta di una impostazione anti-naturalista che predilige *in primis* la linea e il colore, intesi come valori assoluti. Il *Manifeste activiste* di Vinea, pubblicato nel maggio del 1924, raccoglie e approfondisce queste linee di ricerca, sottolineando, inoltre, l'esigenza di una ristrutturazione a tutto tondo del campo artistico. Sono le attitudini conservatrici e tradizionali, le parole e le formule poetiche usurate ad essere messe sotto accusa; in questo contesto non sorprende affatto una sferzante critica al romanzo psicologico e alle novelle sentimentali. La ricerca della novità, unita al desiderio di sintonizzarsi sullo *Zeitgeist*, individuato nel dinamismo della civiltà industriale, rappresentano tra gli obiettivi principali del gruppo costruttivista che si riunisce intorno a «Contimporanul». Ricerca costante sarà quella della lucidità del meccanismo, in chiave nettamente anti-naturalista: molto spesso, la ricerca artistica, tipicamente individuale, tenderà a tramutarsi in un'atmosfera collettiva rigorosa e impersonale, meccanica anch'essa. Lo stesso Iancu, parlerà spesso dell'anonimato come punto di partenza per una nuova tradizione artistica.

Anche Ion Vinea ribadirà più volte l'esigenza di un fare artistico anti-naturalista, improntato più che altro alla creazione di forme alternative ed inedite. Non si tratta più di ispirarsi alla natura, di imitarla, né tantomeno di rivaleggiare con essa; piuttosto si tratta di sostituirla, di ricomporla. È qui in gioco la distinzione tra una *natura naturata* ed una *natura naturans*. L'artista è artefice, l'artista non imita. L'artista crea. Ma il rischio è quello che la parola poetica stessa non rimandi ad alcunché; essa, piuttosto, sembra partecipare ad un gioco autoreferenziale, gioco all'interno del quale l'accento è spostato sul significante e, nonostante tutto, sulla sua concretezza, sul suo aspetto tattile.

La tendenza costruttivista prende una direzione più decisa con la pubblicazione della rivista «Integral»⁵, tra il 1925 ed il 1928. L'austerità ed il rigore sono i punti fermi; il richiamo alla retorica costruttivista e futurista è evidente. Infatti lo stesso manifesto riattualizza alcuni tratti caratteristici della visione costruttivista del mondo, quali la preminenza dell'intelletto sull'emotività ed il rigetto del sogno e del sentimentalismo desueto. La sensibilità integralista ricalca il ritmo dell'epoca industriale e intende presentarsi come una tra le alternative artistiche più valide. Il richiamo alle avanguardie europee è, anche in questo caso, costante: è facile riconoscere l'influsso di tendenze artistiche diverse ed è pressoché impossibile non scorgere quello del futurismo.

La velocità e la violenza futurista erano d'altronde presenti già in «Contimporanul»: l'aspetto pittoresco di un universo in continuo movimento ben si sposa con l'aspetto caotico delle composizioni poetiche. La rapida metamorfosi della visione, così come la dubbia familiarità tra l'elemento

⁵ Diretta dal pittore M. H. Maxy, la rivista venne pubblicata da marzo del 1925 a luglio del 1928. Mihail Cosma definisce chiaramente il programma di «Integral» sull'ottavo numero della rivista, pubblicato tra novembre e dicembre del 1925, in occasione di un dialogo con Luigi Pirandello: “una sintesi scientifica e oggettiva di tutti gli sforzi estetici avvenuti finora (futurismo, espressionismo, cubismo, surrealismo, e via discorrendo), il tutto su dei fondamenti costruttivi e che intendono riflettere la vita intensa e grandiosa del nostro secolo attraversato dalla velocità delle macchine, dall'intelligenza fredda dell'ingegnere e dalla sana riuscita dello sportivo”.

meccanico e quello vivente, tra l'artificiale e il naturale, rappresentano i punti fermi della tendenza costruttivista. Molto interessanti sono, in questo senso, i *dérapages* calcolati del discorso amoroso, affrontato da angolazioni alternative e sostanzialmente inedite che ne evidenziano l'elemento inaspettato e, molto spesso, anti-poetico. I temi tradizionali, in sostanza, subiscono una metamorfosi che li rende, diciamo così, sintetici; essi vengono rimodellati sulla base di una nuova mitologia. È soprattutto il già citato Ion Vinea ad offrire ottimi esempi di questi audaci spostamenti stilistici, soprattutto per quanto riguarda la retorica sentimentale. Il gruppo costruttivista romeno, da un punto di vista sintattico, rinuncia spesso all'articolazione fluida della frase, lasciando piuttosto un ampio raggio d'azione a quegli elementi di rottura del discorso che si prendono gioco della retorica sentimentale tradizionale. Inoltre, il richiamo è spesso immediato a figure geometriche, al campionario di quell'universo di macchine che abitano il nuovo mondo industriale. Il poeta costruttivista diviene un ingegnere, gioca con le parole e finisce per prediligere, di norma, quelle austere ma evocative.

È curioso come il costruttivismo romeno realizzi quella particolare sintesi tra l'effervescenza e la vitalità dei poeti sedotti dallo spettacolo della modernità, e la programmatica ricerca di uno stile di scrittura rigido e severo, quasi meccanico. Tutto ciò dona ai componimenti un retrogusto dai toni artificiosi, conferisce un aspetto quasi mutilato al discorso poetico: è l'inventiva dello scrittore a conferire luminosità ed immediatezza al componimento. In fin dei conti, però, si tratta di un atto di sabotaggio ripetuto del discorso, di una sovrapposizione dell'elemento meccanico sull'elemento vivente: forse è proprio questo l'aspetto più interessante della corrente integralista del gruppo costruttivista.

Un altro aspetto già citato, ma che sicuramente in questo contesto sarebbe necessario approfondire ulteriormente, è quello dei legami del gruppo avanguardista romeno con i futuristi italiani. Il futurismo, in quanto

movimento distinto, non ha attecchito in Romania; piuttosto, se ne respirano gli influssi in molteplici correnti romene, come è già stato ribadito più volte. Il movimento marinettiano è stato accolto con curiosità e interesse negli ambienti culturali ed artistici romeni; esso era ben conosciuto, ciò significa che gli artisti potevano liberamente rapportarvisi; la rivista «Integral» dedicherà addirittura un intero numero al futurismo, nel 1927. In sostanza, la componente futurista è largamente visibile nelle opere degli avanguardisti romeni, soprattutto nei lavori di Voronca, che spesso abbandona il rigore costruttivista per lasciarsi andare alla frenesia e alla vitalità futurista. Anche se non è possibile approfondire tali dinamiche in questa sede, la permeabilità del gruppo costruttivista alla poetica futurista è, comunque, evidente.

1.4. L'influsso surrealista

Queste caratteristiche dell'avanguardia romena sembrano renderla, almeno all'apparenza, davvero poco sensibile alle idee surrealiste. Tuttavia, nell'aprile del 1928, la pubblicazione della rivista «Unu»⁶ dimostra decisamente il contrario. Con «Unu» l'ispirazione subisce un processo di riabilitazione, così come la figura dell'artista stesso. L'accento, infatti, è nuovamente posto sulla figura del poeta isolato, un nuovo romantico alle prese con la riscoperta delle potenzialità dell'immaginazione. Si tratta ora di opporre ai meccanismi consumati e asettici del linguaggio nuovi giochi linguistici. In questo senso è evidente il distacco dalla prospettiva costruttivista. Le parole assemblate meccanicamente lasciano il posto ad una serie di immagini la cui associazione ha esiti piuttosto inediti e inaspettati. Sarà l'articolo di Geo Bogza, *La Réhabilitation du rêve*, pubblicato nel 1931 sul numero 34 della rivista «Unu», a definire ulteriormente i legami tra il gruppo surrealista romeno e il surrealismo

⁶ La rivista venne fondata nell'aprile del 1928 per iniziativa di Sașa Pană. Il gruppo si sciolse nell'aprile del 1932; con esso si concluse la prima ondata dell'avanguardia romena.

di Breton. La dimensione onirica è al centro dell'attenzione: il sogno è sovversivo, il sogno è ciò che per antonomasia sfugge a qualsiasi controllo, ciò su cui non è affatto possibile esercitare qualsivoglia potere o rivendicare qualsivoglia diritto. Il sogno è intensamente terapeutico e corrosivo al tempo stesso, da qui la necessità di riabilitarlo, di rinnovarne le potenzialità. Naturalmente muta anche il campionario di immagini poetiche: esse non hanno più alcun rapporto con la realtà circostante, sono pressoché autonome. L'asse è decisamente inclinato verso la dimensione interiore e verso l'elemento del meraviglioso. La produzione più corposa sarà anche in questo caso quella di Ilarie Voronca, artista eclettico e già militante nel gruppo costruttivista.

Una ulteriore somiglianza con il movimento surrealista francese va sicuramente rinvenuta nella predilezione per un *habitus* sovversivo, nella predilezione per la rivolta, documentata, tra l'altro, dallo slittamento della maggior parte degli artisti appartenenti al gruppo su posizioni politiche di estrema sinistra. Con lo scioglimento del gruppo, avvenuto nel 1932, si conclude questa prima rudimentale esperienza di stampo surrealista in Romania. Il vero e proprio surrealismo romeno, infatti, avrà inizio nel 1940.

Il "gruppo surrealista romeno"⁷ venne fondato nel 1940 da Gherasim Luca e Gellu Naum. Se i militanti appartenenti alla rivista «Unu» non avevano mai dichiaratamente affermato di essere surrealisti a tutti gli effetti, il secondo gruppo invece, sin dagli esordi, mostra di aderire al surrealismo. Si tratta di una dichiarazione di intenti preliminare e decisa. Al di là delle differenze che caratterizzano i vari esponenti del gruppo surrealista romeno, il fulcro delle riflessioni permane, più o meno, lo stesso per tutti. Si trattava di attingere ad una sorta di sorgente, ad una sorta di inconscio collettivo, attivo in stato di veglia. L'oggetto poetico subisce un processo di metamorfosi sotto l'impatto del desiderio: esso, come un coagulo, si concreta intorno ad esso,

⁷ Tra le pubblicazioni più interessanti del gruppo va segnalata *Infra-Noir*, testo pubblicato in francese nel 1947.

conferendogli una patina irrealistica o, per essere più precisi, surreale. Naturalmente in questo contesto avrà un ruolo di primo piano proprio la poesia: solo il linguaggio poetico agisce e trasforma. È qui in gioco però la poesia autentica, concepita come il rimedio alla retorica e al dogmatismo letterario.

Analizzando la produzione del gruppo surrealista romeno, se in «Unu» le immagini poetiche tendevano ad assumere un aspetto baroccheggiante ed artificioso, in questo caso, invece, sono relativamente più semplici ed elementari; è soprattutto questa la prerogativa del gruppo. Tuttavia le associazioni insolite, così come le concepivano i surrealisti di Breton, in questi componimenti trovavano comunque largo spazio. Questi ultimi non avevano nulla a che vedere con quei componimenti di stampo costruttivista in cui il gusto per la performance poetica si traduceva molto spesso in una ricerca parossistica e in alcuni casi manierista dell'effetto spettacolare. La pratica dell'immagine surrealista, poiché soltanto di pratica si può effettivamente parlare, decompone invece l'equilibrio emotivo del lettore: gli oggetti e gli avvenimenti quotidiani acquisiscono colorazioni e tonalità inedite: è proprio a questo punto che subentra quello stato di estraneità prodotto dalla costante messa in crisi delle regole poetiche tradizionali. Talvolta è addirittura il poeta stesso a divenire spettatore inconsapevole delle sue visioni.

Sfortunatamente però, dal 1945 l'attività del gruppo surrealista romeno è stata resa pressoché impraticabile dall'installazione del dogmatismo politico staliniano. Il gruppo romeno esalerà l'ultimo respiro nel 1947, anno in cui venne pubblicato un testo in occasione dell'esposizione di Parigi *Le Surréalisme en 1947*.

1.5. Conclusioni

Questa breve panoramica delle molteplici tendenze che caratterizzarono l'avanguardia romena ne mostra indubbiamente l'aspetto sincretico, ma ne attesta al contempo la relativa moderazione nella pratica artistica; esemplificativo è in questo senso il caso del gruppo integralista ampiamente analizzato. Quando si parla di avanguardia romena si parla, forse, di una particolare forma di modernismo, particolare poiché relativamente tradizionale ma esposto alle molteplici influenze artistiche provenienti dalle correnti più disparate, che in esso trovano una collocazione particolare. Ma, l'aspetto dell'avanguardismo romeno che forse occorre sottolineare con decisione è proprio quello marcatamente critico: la capacità di interagire con differenti tendenze artistiche, rielaborandole in maniera originale, presuppone senza dubbio una squisita capacità critica, così come una lucidità di non poco conto. Anche se relegata ai margini e spesso sottovalutata, l'avanguardia ha contribuito, in Romania, a rinnovare la letteratura e l'arte. Lo slancio e la disponibilità al confronto con le tendenze europee fanno dell'avanguardia romena un interessante oggetto di studio e di analisi: è proprio la possibilità di sintonizzarsi sullo *Zeitgeist* la posta in gioco. Obbligata al silenzio e addomesticata dal regime staliniano, l'avanguardia conobbe tuttavia un nuovo slancio nel secondo dopoguerra, in particolar modo tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta, quando prevalse un nuovo impulso vitale, teso ad esaltare l'immediatezza viscerale del vissuto. Ma, in sintesi, l'avanguardia romena è la testimonianza di un *milieu* culturale fortemente ricettivo, di uno stato di assoluta disponibilità e apertura.

È possibile rintracciare questa agilità di pensiero anche nel progetto di «Errata», che da un lato raccoglie le esperienze avanguardiste per rielaborarle e riadattarle a situazioni nuove, dall'altro pone l'accento sull'immediatezza della *vie courante*. Il legame diretto è quello con le tendenze avanguardiste romene

degli anni Settanta ed Ottanta, tendenze per le quali è proprio il recupero di un contatto autentico con la realtà circostante il primo passo da compiere. Ma prima di proseguire, occorre sintetizzare brevemente le condizioni storiche e sociali che vedono la nascita di «Errata», alle quali si è tuttavia già precedentemente accennato.

2. Contestualizzare «Errata»

2.1. La crisi del *gauchisme* negli anni Settanta

Il fallimento della contestazione apre un periodo decisamente critico per il *gauchisme*, un periodo di autoanalisi e di ridefinizione teorica di ampio respiro; è in questo contesto che lentamente prende forma il progetto di «Errata».

Da un punto di vista strettamente metodologico è utile focalizzare l'attenzione sul significato del termine *gauchisme*, poiché spesso indebitamente confuso con il termine *estremismo*. Tanto il *gauchisme* quanto l'estremismo rientrano a pieno titolo nel novero delle teorie e delle pratiche rivoluzionarie ostili, in qualche modo, alla sinistra ufficiale; la frequente sovrapposizione terminologica, tuttavia, ha favorito un disordine interpretativo di non poco conto e una lettura decisamente *qualunquista* e *riduttiva* delle nuove realtà del pensiero e dell'azione rivoluzionari.

Ecco perché, prima di proseguire, può essere di aiuto fare riferimento all'ultimo numero di una interessante pubblicazione italiana degli anni Settanta, «Agaragar»⁸, interamente dedicato alla crisi del *gauchisme*. È l'ultimo

⁸ Rivista quadrimestrale pubblicata per la prima volta nel 1970 a Genova, tra i cui contributi più interessanti vanno segnalati quelli di Sergio Moretti, Mario Perniola e Sergio De Paoli. Numerose furono le pubblicazioni a sfondo politico nel corso degli anni Settanta, tanto

articolo⁹ a delimitare con precisione, o quantomeno nei limiti del possibile, la difformità tra l'estremismo ed il *gauchisme*, chiarificando quelle che sono le differenze specifiche tra le realtà sottese dai termini in questione. E il testo cui fa riferimento la rivista è del 1971, *Les origines du gauchisme*, di Richard Gombin. L'autore, analizzando il sistema capitalistico da un punto di vista storico, distingue la primitiva fase di accumulazione del capitale dalla fase secondaria, in cui prevale il consumo. Il fatto che i proletari stessi, avendo raggiunto un discreto livello di benessere, siano divenuti consumatori a tutti gli effetti, ha delle ripercussioni anche e soprattutto sulla maniera in cui la sinistra stessa si concepisce. Lo scollamento tra la sinistra ufficiale e la pratica rivoluzionaria diviene infatti sempre più evidente: di fronte ai tentativi di autogestione della classe operaia, i sindacati tendono a prediligere sempre più soluzioni di compromesso. A questo punto le critiche all'operato della sinistra ufficiale si articolano, sostanzialmente, su tre posizioni. La prima è la cosiddetta linea socialdemocratica, che nega la possibilità di un capovolgimento del sistema. La seconda è la strada neo-bolscevica, all'interno della quale va collocato l'estremismo, che accusa la sinistra ufficiale di tradimento, spacciandosi per unica custode dell'autentica eredità marxista-leninista.

La critica mossa dal *gauchisme* alla sinistra ufficiale, invece, non fa affatto riferimento alla dottrina marxista-leninista, configurandosi anzi come alternativa coerente proprio a quest'ultima. Il *gauchisme* nasce dall'esigenza di un comunismo posto al di fuori di ogni costrizione o gabbia burocratica, dunque realmente libero. Si scaglia contro qualsiasi ideologia, compresa quella

in Italia quanto all'estero, tutte accomunate dal rifiuto della rassegnazione e dal desiderio di aprire un processo di ridefinizione delle culture della sinistra che potesse dirsi realmente efficace. L'ultimo numero della pubblicazione datato 1972, dal titolo *Il gauchisme e la sua crisi*, vide la partecipazione di Mario Perniola, Marc Richir, Mario Lippolis, Sergio Moretti e Toni Arno.

⁹ L'articolo cui si fa riferimento in questa sede è *Nota sulla differenza tra gauchisme ed estremismo*, firmato da Sergio Moretti.

della liberazione della classe operaia stessa. Rifiuta decisamente qualsiasi gestione dall'esterno, preferendole invece un'autogestione generalizzata. Si oppone alla fissità e solidità degli schemi entro i quali viene solitamente inserita l'azione rivoluzionaria, per riscoprirla piuttosto nella sua libertà e nella sua agilità. Scoprendo nella *contestazione* la nuova pratica della conflittualità sociale, prende di mira tanto i burocrati quanto i dirigenti del partito. Si tratta di un movimento che pensa se stesso nel momento stesso in cui agisce, un movimento che può definirsi a pieno titolo teoria critica della società e che ha ben poco da spartire con l'anarchismo, cui rimprovera, piuttosto, l'uso di un concetto di libertà forse un po' astratto.

Le fonti filosofiche e politiche del *gauchisme* vanno rinvenute nell'hegelomarxismo di Lukács, nel comunismo dei consigli, nella critica, per quanto ambivalente, della burocrazia sovietica maturata in seno al trotskismo, nell'esperienza decisamente originale di "*Socialisme ou barbarie*¹⁰" e, infine, nella *critica della vita quotidiana* inaugurata da Lefebvre e condotta sino alle sue estreme conseguenze dall'Internazionale Situazionista. Si tratta di orientamenti differenti, spesso discordanti, ma in qualche maniera essi rappresentano in via generica le posizioni del *gauchisme* che, in quanto entità organica, attende ancora di essere sintetizzato. Sua prerogativa è proprio l'estensione dei fronti di lotta e di contestazione al di là della produzione economica: il campo di battaglia diviene proprio la vita quotidiana, poiché l'alienazione va combattuta in tutti i suoi aspetti, nessuno escluso. Le lotte che si sono susseguite nel corso del tempo, infatti, non hanno mai messo in questione il concetto di potere in quanto tale, riproponendolo piuttosto in forme adulterate e spesso aberranti.

¹⁰ "*Socialisme ou barbarie*" è stato un movimento rivoluzionario francese dal 1949 al 1967, di orientamento marxista antistalinista. L'espressione "*Socialisme ou barbarie*" venne utilizzata per la prima volta da Rosa Luxemburg nel 1916. Il gruppo pubblicherà una rivista omonima dal 1949 al 1965, e inoltre un mensile dal titolo "*Pouvoir ouvrier*", dal 1959 al 1963. Anche Guy Debord tra il 1960 ed il 1961 parteciperà all'attività del gruppo.

Qualsiasi manifestazione di potere va messa in discussione: con il *gauchisme* la posta in gioco diviene proprio la critica della politica stessa¹¹.

2.2. Ripensamento critico del socialismo sovietico

Nel corso degli anni Settanta, oltre al fallimento della contestazione studentesca, già motivo di riflessione per i *gauchistes*, significativa fonte di perplessità fu il socialismo sovietico¹². Lo scopo primario di un ripensamento critico di questa aberrante forma di socialismo era proprio il ripristino della prassi rivoluzionaria e il primo tra gli elementi che pesavano sull'acquisizione di una coscienza rivoluzionaria autentica veniva individuato proprio nel *socialismo sovietico*. Ciò che si tendeva a sottolineare era il fatto che in realtà le incoerenze e le ambivalenze del sistema sovietico non fossero un dato transitorio o casuale, ma una condizione permanente e costante, dovuta al carattere antagonistico della maggior parte dei rapporti di produzione. La critica al capitalismo che aveva caratterizzato il primo socialismo si era tramutata in uno studio del meccanismo economico che assegnava un ruolo marginale alla prassi rivoluzionaria del proletariato, divenuto ormai mero oggetto di quella che era soltanto una analisi astratta e vuota dell'economia. Il *socialismo autentico* non poteva edificarsi su questi presupposti¹³.

¹¹ Questa tendenza viene ripresa e rielaborata proprio da «Errata», che arriverà addirittura a formulare l'esigenza di un progetto rivoluzionario che non intrattenga alcun rapporto di sorta con la politica.

¹² Di estremo interesse sono due scritti di Claude Lefort pubblicati sulla rivista «Les temps modernes», ovvero *Kravchenko e il problema dell'URSS* e *La contraddizione di Trockij e il problema rivoluzionario*, entrambi sintetizzati da Mario Lippolis sull'ultimo numero di «Agaragar». Gli scritti sono il frutto della autonoma ed originale elaborazione teorica di un gruppo di rivoluzionari che avrebbero poi, negli anni successivi, pubblicato "*Socialisme ou barbarie*".

¹³ Anche per l'I.S. la premessa fondamentale per un pensiero rivoluzionario moderno è il rigetto del modello bolscevico di organizzazione nelle sue molteplici varianti: esso corrisponde ad un momento storico in cui la lotta di classe non è stata in grado di manifestarsi completamente.

Il *progetto bolscevico* stesso, in realtà, sopravviveva ormai semplicemente come falsa coscienza, lacerato dalla deformazione interna cripto-burocratica e antiproletaria; esso celava solamente una nuova realtà controrivoluzionaria. D'altronde la possibilità di questa degenerazione era già presente in forma embrionale quando il progetto rivoluzionario stesso prese forma. La concezione programmatica del socialismo, infatti, implicava già la teoria leninista del partito comunista inteso come corpo di dirigenti specializzati che intratteneva con la classe proletaria solo rapporti di tipo *unidirezionale*. Una visione del genere non faceva che rimarcare la reciproca estraneità tra il socialismo ed il proletariato, con la conseguente idea aberrante della impossibilità organizzativa ed operativa *autonoma* del proletariato stesso. L'*organizzazione* assumeva un aspetto ambiguo: da strumento della lotta di classe, essa se ne distaccava ormai progressivamente, sedotta da meccanismi il più delle volte tesi a consolidare soltanto le idee di una determinata classe dirigente. Lo stalinismo pretendeva di esportare un modello socialista che, in realtà, non aveva proprio alcunché di socialista, nonostante l'involucro concettuale esterno fosse ancora, almeno in apparenza, ancorato alla teoria dell'emancipazione del proletariato.

Tutto ciò tradiva, in fin dei conti, la profonda crisi in cui versava il movimento rivoluzionario. Il sistema staliniano e la burocrazia sovietica avevano rivelato una stabilità ed una capacità di espandersi decisamente inaspettate. Era necessaria una decisiva rielaborazione e revisione *ab imis* del concetto stesso di *socialismo*. Se concepito come esito naturale del sistema capitalistico, andava completamente disgiunto dalla prassi del proletariato; l'emancipazione del proletariato avrebbe soltanto accompagnato dolcemente un processo il cui esito era già scritto, sarebbe stata immediata conseguenza di uno sviluppo economico in seno al quale non aveva alcuna voce in capitolo. Se, invece, si ammetteva che il proletariato dovesse avere un ruolo nell'espansione irrefrenabile del socialismo, occorreva rivalutarne l'apporto

attivo e dinamico, prestando una particolare attenzione alle motivazioni che avevano reso possibile il dominio dello stalinismo.

In sostanza, ciò che si intendeva dimostrare era come il bolscevismo avesse dato prova di non aver pienamente criticato i rapporti sociali del capitalismo, contribuendo piuttosto a diffondere una sorta di burocratizzazione su larga scala. Tutto ciò aveva visibilmente congelato il problema di un potere che potesse dirsi autenticamente operaio.

La crisi che il *gauchisme* affronterà nel corso degli anni Settanta non è dunque imputabile solo alla delusione nei confronti di speranze rivoluzionarie rivelatesi poi fittizie, ma anche e soprattutto alle difficoltà incontrate nell'analizzare alcuni fenomeni che hanno caratterizzato la situazione politica degli ultimi tempi.

2.3. Toni Arno e la crisi del *gauchisme*

Il *gauchisme*, inteso come alternativa al marxismo-leninismo, entra in crisi soprattutto nel momento in cui le manifestazioni visibili della coscienza proletaria iniziano a venir meno. Il movimento rivoluzionario, infatti, ha continuato ad espandersi e a dilatarsi, ma in maniera occulta: non ha manifestato una fisionomia in qualche modo visibile o riconoscibile; ciò che risultava manifesta era soltanto l'attività dell'uno o dell'altro gruppo politico che si assumeva il compito di rappresentarlo. Inoltre la sotterraneità delle manifestazioni dell'autonomia proletaria ha favorito il sorgere di un terrorismo di sinistra con il quale tuttavia, nonostante la fiducia nella trasparenza dirompente della rivolta proletaria e il sospetto dinanzi alla segretezza cospirativa implicita in ogni organizzazione terroristica, i *gauchistes* si sono

spesso identificati; tutto ciò non ha fatto altro che aggravarne la crisi¹⁴. In sostanza, dopo aver costituito la forza trainante del movimento storico, ormai i *gauchistes* rappresentano, in qualche maniera, i testimoni sopravvissuti di una verità rivoluzionaria ormai obsoleta e datata.

Contribuisce a definire in maniera chiara la crisi in cui versa il *gauchisme* anche Toni Arno, il cui saggio *La misère et sa circulation* verrà tradotto in italiano e pubblicato anch'esso sull'ultimo numero di «Agaragar», poco dopo l'aprile del 1972. Vale la pena analizzarlo, poiché numerose idee che in questo testo appaiono in forma embrionale, verranno poi ampiamente elaborate in «Errata».

Molteplici sono le contraddizioni che hanno caratterizzato e che continuano a caratterizzare il movimento rivoluzionario moderno. Dopo il fallimento della contestazione, ciò che Arno percepisce è innanzitutto un reiterato ritardo, dovuto in particolar modo all'utilizzo di apparati concettuali ormai datati e arcaici: appare sempre più difficile affrancarsi da schemi già percorsi più e più volte, schemi percettivi e griglie teoriche che incatenano al fatto dominante, lasciando ben poche alternative. Abbattere l'eredità sedimentata del momento passato, dello schema ormai obsoleto, rappresenta la vera e propria sfida. Il superamento dell'immaturità dei movimenti rivoluzionari passati implica una lotta aperta contro ciò che è stato e soprattutto contro un'immagine del gioco rivoluzionario precedente che non ha saputo superarsi, ripensarsi, alimentando piuttosto il silenzio sul suo fallimento, sul suo scacco.

Il passato, tuttavia, sembra aver irrimediabilmente intaccato il presente, riducendo la nascita del vivente ad uno stato di inerzia diffusa che ignora la condizione di precarietà e di problematicità in cui versa. Questa sensazione di

¹⁴ Mario Perniola fornisce una analisi chiara e consapevole di questa problematica sul quinto ed ultimo numero di «Agaragar».

incompiutezza, di irrisolutezza, è la caratteristica della sopravvivenza¹⁵. L'ispessimento di questo stato di *miseria* non fa che accentuare la necessità del recupero di una coscienza che sia realmente *critica* e attenta al momento storico. Ciò che nota Arno è, in effetti, l'espropriazione brutale dell'elemento storico dal vissuto; esso permane solo superficialmente, quasi come se fosse un banale ornamento. L'unicità e l'originalità della vita dell'individuo vanno invece riconosciute e tutelate proprio nella loro storicità.

Analizzando gli errori dei progetti rivoluzionari passati, Arno fornisce anche una lettura chiara e lucida dell'esperienza dell'Internazionale Situazionista, la cui dissoluzione è esemplificativa dello stato critico in cui versa il *gauchisme* negli anni Settanta. Il successo dell'I.S. è stato sicuramente quello di percepire un ritardo della rivoluzione sul movimento reale, percezione cui purtroppo, però, ha fatto seguito solo una deludente inattività e un discutibile settarismo. Il problema sta nel fatto che una organizzazione del movimento rivoluzionario che prescindia completamente dai proletarizzati, non può assolutamente rendersi operante. Ciò che è sovversivo deve essere lasciato all'iniziativa di coloro che lo scoprono, all'*autonomia dei combattenti* («Agaragar», V, p. 46). La comunicazione e la diffusione della teoria deve avvenire per iniziativa degli stessi interessati: uno stile organizzativo che non sia definito dai proletari stessi muore sul nascere. E, sia ben chiaro, per proletarizzati Toni Arno non intende semplicemente i lavoratori, ma anche e soprattutto coloro che hanno un ruolo marginale nella società.

Ciò che occorre definire con chiarezza, dunque, è proprio ciò che è accaduto al movimento rivoluzionario, rompere con la tradizione rivoluzionaria passata e intraprendere percorsi alternativi. In questo contesto

¹⁵ Interessante notare come anche i situazionisti abbiano prestato attenzione al concetto di sopravvivenza. In particolar modo è Raoul Vaneigem, nel suo *Traité du savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, ad articolare la sopravvivenza in tre forme di impotenza: la partecipazione impossibile, la comunicazione impossibile e infine la realizzazione impossibile. Per un approfondimento si veda *I situazionisti*, di Mario Perniola (Roma 1998).

l'arma privilegiata, sostiene Arno, sarà quella dell'*intelligenza critica*, recuperata e riscattata, nonostante il suo temporaneo silenzio e la sua momentanea inefficacia. La critica di cui parla Arno, concetto che verrà ampiamente elaborato negli anni successivi con «Errata», deve essere l'espressione di una iniziativa e di una partecipazione costante e consapevole: essa viene definita come la comprensione del presente e la costruzione deliberata del futuro. D'altronde non vi è presente esistente che non possa essere deliberatamente costruito, sostiene Arno: in quest'ottica è proprio la costruzione di situazioni il contributo teorico più interessante proveniente dall'Internazionale Situazionista. Tuttavia una situazione, ribadisce Arno, per potersi dire valida dovrà *in primis* interagire consapevolmente con il passato e solo in secondo luogo dar voce all'iniziativa: una situazione che abbia nella lucida iniziativa il suo motore non potrà poi più farne a meno, non potrà più tollerarne l'assenza («Agaragar», V, p. 47).

L'autonomia, dunque, non può essere conquistata che con la risoluzione delle contraddizioni del movimento rivoluzionario passato: tale risoluzione, tuttavia, non può non scaturire da un'organizzazione fortemente radicata storicamente, un'organizzazione che vivifichi soprattutto l'incontro e la possibilità di costruire un progetto comune¹⁶. L'*incontro* non dovrà essere però artefatto: opporsi alla casualità e all'arbitrarietà dell'iniziativa individuale non può equivalere ad una asettica costruzione dell'incontro con l'altro. La situazione ideale dovrà, chiaramente, favorire incontri egualitari in cui i partecipanti siano in grado di elaborare il momento storico presente, nell'attimo stesso in cui prende forma, con cura e attenzione. Tutto ciò implica anche la dissoluzione dell'affettività inconcludente e il recupero di quello che è il dialogo autentico. Queste situazioni di cui parla Arno costituiscono

¹⁶ Sin dalla sua fondazione, ha avuto un'estrema importanza anche per l'I.S. il progetto del *gruppo* inteso come anticipatore e prefiguratore di nuovi rapporti umani rivoluzionari; questo progetto, tuttavia, è poi degenerato in settarismo (cfr. Mario Perniola, *I Situazionisti*, Castelvechi, Roma, 1998).

l'ambiente adatto per un recupero della *socialità*, concetto che verrà poi ampiamente elaborato e approfondito in «Errata».

Ma è evidente che ciò che preoccupa Arno è soprattutto il rapporto con la dimensione storica, rapporto che non potrà più fondarsi su un'attitudine semplicemente contemplativa. Questo particolare approccio al processo storico è la cifra, il fatto peculiare degli anni Settanta, e possiede tutte le caratteristiche dell'inautenticità. L'unica maniera per comprendere la storia è invece proprio quella di viverla con autenticità: il dopo-Maggio non ha visto alcuna iniziativa realmente operativa e organizzata in maniera tale da far propria questa attitudine. Se il movimento rivoluzionario moderno non ha realmente riconosciuto e compreso a fondo la sua epoca, a maggior ragione non ha potuto comprendere se stesso: l'epoca dissociata che l'ha visto sorgere si è rifratta in esso, al punto che non è stato in grado di difendersi e di padroneggiare il mondo che criticava. I fatti hanno mostrato quanto una disposizione semplicemente *pratica* ed *operativa* rappresenti in realtà soltanto una mezza misura. Riconoscere questa ingenuità è il primo passo. Essa, infatti, ha visibilmente indebolito il valore della lotta autentica e *storicamente situata*, convalidando piuttosto un persistente ritardo nella comprensione dei fatti. Toni Arno è invece fermamente convinto che la sola possibilità di realizzazione del progetto rivoluzionario, dopo il fallimento del Maggio, risieda proprio e significativamente nella comprensione del momento storico.

3. Prospettive

Dopo aver rapidamente sintetizzato la storia dell'avanguardia romana e dopo aver fornito una altrettanto rapida panoramica del contesto storico che vide nascere «Errata», ci si può finalmente spingere oltre. D'altronde una

trattazione che voglia definirsi scientifica non può prescindere da un attento studio storico. Tuttavia prima di proseguire può essere utile rielaborare i dati raccolti finora.

Continuare *le combat* con strumenti concettuali validi prevede innanzitutto, da un punto di vista metodologico, una attenta analisi del *presente* ed un rapporto più consapevole con la storia, al riparo da sterili ripetizioni e da eredità indigeste. Prendere atto di quelli che sono stati gli errori dei movimenti rivoluzionari passati è già un buon inizio. Ma Arno è convinto che il progetto di un'alternativa che sia anche efficace possa aver luogo soltanto *al di fuori* della politica. Sarà questo uno tra gli aspetti principali del progetto di «Errata», ovvero il rifiuto della politica e della politicizzazione ad oltranza. Ciò che non hanno compreso i movimenti rivoluzionari precedenti è stato proprio questo: essere politicamente attivi non significa niente altro che spalleggiare, inconsapevolmente o meno, il potere. Ciò che ora è in gioco è proprio la possibilità di percorsi alternativi. Il problema principale dei movimenti rivoluzionari che hanno preceduto la nascita di «Errata», infatti, è stato proprio la ricerca incessante di una visibilità politica. Una strategia che sia autenticamente rivoluzionaria invece, afferma Arno, deve ora porsi necessariamente al di fuori di ogni canale politico. La *traduzione politica* della maggior parte dei progetti rivoluzionari passati ha provocato una degenerazione ed un impoverimento, di cui è testimone anche la storia. Tutto ciò è molto evidente, ad esempio, nell'esperienza del socialismo sovietico, in cui questa alterazione si traduce nella supremazia del partito sulla prassi genuina del proletariato.

L'impostazione di «Errata», dunque, non condivide alcunché con questi orientamenti: la rivoluzione parte *dal basso*, si compie *nella* quotidianità e, soprattutto, *a partire dalla* quotidianità. Ma concepire un'alternativa valida vuol dire innanzitutto appropriarsi delle nuove condizioni di vita. La nuova radicalità si fonde col presente. Poiché tutto è ormai ridotto a semplici giochi

di superficie, occorre disabituare non solo l'occhio ma anche e soprattutto lo spirito agli schemi acquisiti e ripetuti a oltranza, scoprendo nuove configurazioni di pensiero. D'altronde ripensare un'epoca non esige solamente una qualità di osservazione ma anche e soprattutto una *qualità di presenza*.

II

LA CRITICA DEI MOVIMENTI RIVOLUZIONARI PASSATI E L'INUTILITÀ DEL POLITICO

Dopo aver contestualizzato «Errata», e dopo averne indagato i legami più o meno evidenti con la tradizione avanguardista romena, è possibile analizzare più a fondo quelli che sono gli elementi di rottura con una tradizione rivoluzionaria ormai stantia e obsoleta. In effetti, prima di proporre una valida alternativa di riflessione, coloro che parteciparono attivamente al progetto di «Errata» proposero innanzitutto una lucida analisi delle condizioni in cui si trovavano i movimenti rivoluzionari. La consapevolezza dell'inefficacia delle teorie e dei progetti rivoluzionari precedenti ne implicava un ripensamento che fosse il più possibile obiettivo e imparziale, articolato necessariamente su piani differenti.

In primo luogo, dunque, si trattava di analizzare il rapporto patologico e morboso che legava gli ultimi rivoluzionari al passato, per poi estendere questa analisi alla diffusa incapacità di comprendere il presente. In secondo luogo, invece, era opportuno rivalutare quanto fosse necessario declinare sul piano politico la nuova proposta rivoluzionaria. Come verrà approfondito successivamente, soprattutto su questo punto si soffermerà «Errata», rivendicando piuttosto l'esigenza di una nuova corrente di pensiero e di riflessione al riparo da qualsiasi ingerenza politica. Sia chiaro, porsi *al di fuori* di

qualsiasi movimento politico non equivale a dirsi confusi o disorganizzati: si tratta, piuttosto, di una nuova strategia di pensiero e di azione che nulla ha a che vedere con la politica. Forse è proprio questo l'aspetto più interessante e originale di «Errata». Tuttavia, per comprendere le novità insite in questa prospettiva di lavoro è necessario procedere con ordine.

1. Gli errori dei movimenti rivoluzionari precedenti

1.1. Il legame morboso con il passato

Il rapporto tra il rivoluzionario e la storia è sempre stato fonte di ambiguità e di perplessità. Il rivoluzionario tradizionale ha sempre trascurato il presente, non è mai stato in grado di comprenderlo a fondo, di saggiarne i meccanismi. Questo *rancore nei confronti del presente*, tendenzialmente, è sempre stato accompagnato da un atteggiamento di tipo contemplativo. È l'esperienza stessa della storia ad essere ora messa in questione, sostiene «Errata». Il rapporto con la dimensione storica ha sempre monopolizzato il mondo occidentale: interagire con essa non è forse poi così semplice come potrebbe apparire a prima vista. Dialogare con il momento presente in modo consapevole vuol dire innanzitutto aver analizzato il passato in maniera lucida e cosciente, averlo metabolizzato. Solo in questo modo sarà possibile guardare al presente con occhio neutro e obiettivo.

Tuttavia, il problema principale è stato forse un altro. Il fatto che la visione della rivoluzione sia sempre stata una visione apodittica e fortemente proiettata in avanti, ha costretto la teoria in una serie di progetti di media o lunga scadenza che ben poco avevano a che fare con le possibilità presenti e realmente esistenti. Un approccio del genere non può non concepire l'azione,

la pratica, in termini puramente e tecnicamente organizzativi: la teoria rivoluzionaria tradizionale concepisce il presente come funzionale all'obiettivo da perseguire. Il significato del momento presente si esaurisce in questo. La teoria è costantemente in ritardo sulla sua epoca. Lo stesso attivismo militante, sostiene Jacques Poulain in *L'amble du devenir*, articolo pubblicato sul secondo numero di «Errata», è in realtà solo la superficie agitata di una quiete completamente atemporale.

Ed è proprio questa derealizzazione ad essere messa sotto accusa. E, fatto interessante, anche l'Internazionale Situazionista non sfugge a questa critica. In particolar modo nell'articolo precedentemente citato si fa riferimento¹ alla “Definizione minima delle organizzazioni rivoluzionarie” formulata dall'I.S. nel 1966, in cui viene fissato chiaramente l'obiettivo della rivoluzione. In sostanza, ciò che si intende dimostrare è proprio come anche l'iconografia situazionista non si sia affatto sottratta a questa tendenza diffusa. Nonostante le apparenze, l'Internazionale Situazionista ha semplicemente attinto a un campionario di immagini e di stereotipi ormai obsoleti. Anche la teoria dei consigli operai, ritenuti il principale obiettivo della rivoluzione, perse progressivamente il contatto con le possibilità insite nel momento storico presente², per configurarsi poi come una vera e propria ideologia. Anche l'I.S., dunque, nonostante le premesse, finì per ricadere in un atteggiamento contemplativo sterile e improduttivo.

Dunque è proprio questo stato di decomposizione avanzata, questa *usura*, appunto, ciò che contraddistingue i progetti rivoluzionari precedenti, prigionieri dell'ovvio e di schematismi di pensiero ormai superati. Le concezioni con le quali occorre rompere, sostiene «Errata», sono quelle che si sono impadronite di qualsiasi moto rivoluzionario, in primis quella che

¹ «Errata», II, p. 7.

² Ulteriori approfondimenti nel testo di Mario Perniola *I situazionisti* (Roma, Castelvechi, 2005).

descrive la rivoluzione come uno stato eccezionale e singolare di là da venire. La rivoluzione, invece, dovrebbe potersi dire permanente e radicata nel presente. I progetti rivoluzionari precedenti, completamente proiettati in avanti, non sono stati in grado di padroneggiare il momento storico.

Naturalmente, afferma «Errata», tutto ciò implica un ripensamento dell'intera problematica sovversiva, così come un rinnovamento del vocabolario rivoluzionario stesso. Tagliare i ponti con un apparato concettuale e con un campionario di immagini ormai datate significa lasciare spazio al presente, un presente che le teorie rivoluzionarie tradizionali non sono state in grado di analizzare a fondo. Ma è la *teoria* stessa a non essere assolutamente in grado di esprimere i conflitti sociali esistenti; essa rappresenta una concrezione di pensiero obsoleta, è il risultato di una serie di conflitti precedenti, trascorsi, dunque non ha nulla a che spartire con quelli presenti o futuri, che emergono in condizioni sociali radicalmente differenti. La teoria non è un abito, un involucro adatto a qualsivoglia situazione: essa deve essere riformulata costantemente. Ed è per questa motivazione che qualsiasi legame di sorta con la teoria aggrava l'incapacità di attraversare con consapevolezza il presente e non può che essere controproducente e alienante allo stesso tempo.

Convalidare questo *ritardo della teoria* e assumere un atteggiamento passatista non è dunque tra le prerogative di «Errata». L'esigenza primaria del cambiamento radicale è fare storia, rendersi conto del fatto che il processo storico non è affatto estraneo all'uomo e ai suoi desideri. Fare la storia vuol dire avere una cognizione chiara del momento storico, essere in grado di inserirsi in esso, di soggiornarvi. All'attitudine contemplativa che sembra costituire la peculiarità dei movimenti rivoluzionari degli anni Settanta, «Errata» oppone, invece, una costruzione consapevole del momento storico.

Il ricorso a vecchie soluzioni non ha fatto altro che convalidare la mancata capacità di comprendere il presente, la difficoltà nell'attraversarlo senza tentennamenti o titubanze. «Errata», invece, rivendica proprio la

necessità di non fermarsi alla commemorazione grottesca del movimento operaio, quanto piuttosto l'urgenza di procedere oltre. Bisognava dimostrare quanto vi fosse qualcosa di irreversibilmente caduco negli approcci dei movimenti precedenti, non limitarsi ad una analisi sommaria di questi ultimi. In realtà, sostiene spesso Arno, il problema sembra consistere in una sorta di alterazione del normale meccanismo di funzionamento della memoria: l'interazione con tutto ciò che è nuovo non è stato più in grado di avvalersi di un confronto critico e maturo con il passato, la cui eredità è divenuta piuttosto scomoda e ingombrante.

Il fallimento stesso della contestazione ha portato con sé una serie innumerevole di rivendicazioni poco concrete e molto astratte: si trattava, in fin dei conti, di *ri-cominciamenti* privi di qualsiasi originalità. L'immagine di una rivoluzione mai realmente avvenuta ha prodotto un vuoto dalle caratteristiche specifiche. Si è diffusa l'imbarazzante tendenza di riciclare idee ormai inadatte e anacronistiche, e a tutto ciò occorre dunque porre rimedio.

1.2. Il concetto di proletarizzazione

Uno tra i concetti più utilizzati da qualsiasi tradizione rivoluzionaria che si rispetti, è proprio il concetto di *proletariato*. E, proprio per questa motivazione, «Errata» ne propone una rilettura, un riadattamento alle nuove condizioni storiche.

L'impossibilità di stabilire in via definitiva le caratteristiche della classe proletaria è stata a lungo ed è ancora fonte di grande confusione. La sola classe conosciuta storicamente con certezza è quella borghese. La condizione del proletariato, tradizionalmente dipinto come la classe che dovrà riscattare tutte le altre poiché vittima di un torto assoluto, oscilla tra una situazione presente ed una ancora di là da venire. «Errata» estende la *condizione del proletario* alla maggior parte della popolazione, parlando piuttosto di *proletarizzazione*. “è per

questo motivo che parliamo di proletarizzazione, ovvero della riduzione in condizioni di vita simili della maggior parte della popolazione” («Errata», I, p. 12). Questa proletarizzazione, poiché così estesa e così invasiva, ormai non autorizza più l'identificazione del cambiamento radicale con la classe operaia. I proletarizzati, sostiene «Errata», occupano in maniera *trasversale* qualsiasi classe sociale.

Ma uno tra i contributi indubbiamente più interessanti è quello di Mario Perniola, pubblicato sul secondo numero di «Errata», *Proletarianisation et différence*. Il problema principale, sostiene Perniola, è il fatto che il concetto di proletarizzazione tradisca una realtà molto più estesa e variegata rispetto a quella conosciuta dalle teorie rivoluzionarie classiche. Sembra quasi che i nuovi proletari non abbiano alcunché da salvaguardare, tantomeno un'identità. Il fatto è che qualsiasi tentativo di definire l'identità del proletariato moderno finisce per inchiodarlo al suo passato, ad una sorta di essenza preesistente e definitiva. Ma la proletarizzazione di cui qui si parla eccede ogni pretesa identità: essa è il luogo della *differenza*, dell'*eccesso*.

L'ampiezza della rottura implicita nella proletarizzazione non è stata compresa dai rivoluzionari. Inoltre la proletarizzazione diffusa ha privato l'intellettuale del ruolo direttivo del quale si era sempre appropriato: ora non vi è più alcun osservatorio privilegiato da dove l'intellettuale possa indicare la via da percorrere. L'intellettuale rivoluzionario stesso non diviene null'altro che un evento di questa differenza costituita dalla proletarizzazione. Ma questa opposizione eccessiva, questa differenza irriducibile che sembra caratterizzare i nuovi proletari degli anni Settanta non ha nulla a che spartire con l'irrazionalità o con la follia. D'altronde:

Oggi il pensiero filosofico si esaurisce nell'impossibilità di pensare una opposizione maggiore della contraddizione e della polarità: l'intenzionalità, l'ontologia, l'esteriorità, l'alterità... sono altrettanti tentativi falliti di contenere una differenza che *eccede* la filosofia

stessa. L'opposizione eccessiva implicita nella proletarizzazione segna la chiusura (fine) della filosofia. Le scienze umane, che qualcuno ritiene capaci di fornire a buon mercato alla filosofia un *altro* (il denaro, l'inconscio, il sacro, il linguaggio...) che le consenta di svolgere la sua tradizionale funzione, sono a loro volta coinvolte nella difesa dell'identità sociale esistente³.

Dunque la differenza proletaria, sostiene Perniola, segna il declino dell'interpretazione storico-scientifica del movimento rivoluzionario. La stessa sorte subisce l'interpretazione etico-giuridica: la differenza rifiuta ogni valore, e di conseguenza prescinde dall'affermazione di qualsivoglia diritto. Essa è infatti al di là di qualsiasi riferimento alla norma, al di là del fondamento giuridico. La proletarizzazione non ha alcun volto, alcuna identità.

Con «Errata» fa dunque la sua comparsa il concetto di *proletarizzazione* che, in questo contesto, non ha alcun legame privilegiato con la classe operaia; proletarizzato è, in via generale, colui che è costretto a vivere in condizioni precarie e penose. Soltanto forti di questa consapevolezza si potrà procedere, compiere un passo in avanti. Prendere atto del fatto che il proletario non sia soltanto l'operaio, ma qualsiasi individuo che abbia un ruolo marginale nella società, diviene il primo passo nella elaborazione di una alternativa rivoluzionaria consapevole. La proletarizzazione ha investito qualsiasi strato sociale: comprendere ciò potrà far sì che non si ripresentino gli errori precedenti.

1.3. La ripetizione e il potere politico

Dunque, come è ormai pacifico, rinnovare il vocabolario tradizionale è senza dubbio una tra le operazioni preliminari da compiere.

³ «Errata», II, p. 13.

Tuttavia, la tendenza generale, approfondisce ulteriormente «Errata», è quella di una diffusa quanto sterile ripetizione di strade già percorse più e più volte⁴. Il problema primario è che si tende a far credere che tale ripetizione sia in qualche modo *inevitabile*. Il fatto è che tra il desiderio di liberarsi dal passato e l'angoscia che nasce dal confronto con la novità, molto spesso si tende ad optare per un compromesso. In questo senso i rivoluzionari tentano di mantenersi in equilibrio sul terreno instabile del nuovo, aggrappandosi alla sicurezza di un cammino già percorso. Sostiene Arnold Dressler in *Adiós muchachos*:

È tempo che i “rivoluzionari” cessino di ricercare soltanto negli imperialismi (occidentali o russi) le motivazioni del loro fallimento, ma che le trovino nelle forze mentali che li condannano ad agire contro i loro interessi⁵.

Si può forse supporre la presenza di elementi psichici che operano contro ogni tentativo di lettura neutra del presente? Ipotizzare l'azione di forze psichiche regressive che mantengono il predominio del passato sul presente può essere una via da percorrere. D'altronde è chiaro quanto la mobilità incessante di cui parlano i movimenti rivoluzionari sia in realtà soltanto una questione di superficie: in realtà in essi traspare piuttosto un *rispetto feticistico per il passato* e un orrore inconscio proiettato su qualsiasi elemento di novità che sia in grado di stravolgere le coordinate di riferimento⁶. Dunque, oscurati dal passato, i nuovi rivoluzionari, seppur definirli “nuovi” abbia effettivamente un che di paradossale, sono prigionieri di un determinismo storico in cui si

⁴ Il numero XI della rivista, pubblicato nel marzo del 1977, è interamente dedicato all'analisi di questa tendenza.

⁵ «Errata», XI, p. 6.

⁶ È molto interessante la lettura che già nel 1895 Gustave Le Bon forniva a questo fenomeno nella *Psicologia delle folle*. In questo illuminante volume, Le Bon affermava che “le rivoluzioni servono a eliminare credenze già quasi respinte, che il giogo dell'abitudine impedisce tuttavia di abbandonare completamente. Le rivoluzioni che cominciano sono in realtà credenze che finiscono” (Milano, Tea, 2004).

susseguono momenti storici già avvenuti e compiuti. «Errata» accusa soprattutto l'iconografia operaia, prigioniera anch'essa di questa tendenza. Sapersi muovere abilmente nel presente implica innanzitutto l'emancipazione da queste incrostazioni teoriche, condizione essenziale per una attività nel presente che possa dirsi realmente *attiva*. Il proletariato che, secondo la tradizione marxiana, dovrebbe inaugurare un nuovo momento storico e impedire qualsiasi sterile ritorno al passato, indossa anch'esso abiti vecchi e logori.

Questo determinismo storico non è soltanto una visione reificata e atemporale della storia nelle coscienze individuali o collettive che siano; esso è anche il sostrato e la convalida del potere politico e della politicizzazione a tutto campo, problematica che verrà analizzata in seguito. Ma sul piano emotivo e psicologico, quali sono le conseguenze di questi momenti iterativi della storia? La simulazione costante di uno stato di crisi permanente e la messa in scena di una quotidianità stracolma di difficoltà, è sicuramente uno tra i mezzi più efficaci con i quali il potere politico riesce a sopravvivere. In effetti, esso fa credere che ci sia in atto una sorta di *guerra civile permanente*: tutto ciò non può non produrre delle ripercussioni importanti sulle coscienze individuali e collettive. La conseguenza più prevedibile è l'abbandono del contatto doloroso con la realtà, per rifugiarsi, piuttosto, tra le braccia rassicuranti del passato. Il presente diviene il luogo di un'angoscia sempre più sorda: nell'attesa che l'avvenire assuma una forma più o meno definita, è il passato che rasserena. E non sfuggono a questa ambigua tendenza neanche i movimenti che intendono opporsi al potere. Tutto ciò è ormai divenuto insostenibile, afferma «Errata», ed è necessario fornire una risposta chiara e risolutiva.

Questa ripetizione patologica solleva numerosi interrogativi, forse anche inediti: i comportamenti nevrotici degli individui non hanno luogo soltanto nell'intimità delle mura domestiche; l'elemento incosciente che regola le azioni

traspare anche dal comportamento di questi stessi individui sul piano politico. Questa tendenza viene talvolta definita “riscoperta”, in altri casi “presa di coscienza” o “appropriazione”, ma, alla fine dei conti, essa non è altro che sterile ripetizione del passato. Un mimetismo drammatico si impadronisce anche e soprattutto dei personaggi politici, disposti a ricoprire ruoli già rappresentati sulla scena della storia, sostiene Arnold Dressler in *Adiós muchachos*. Così ciò che si registra è un catastrofico susseguirsi di reiterazioni politiche. In particolar modo, per ciò che concerne i movimenti rivoluzionari, vi è la tendenza a ripetere anche situazioni sgradevoli e drammatiche, come se finalmente fosse possibile dominarle.

Tuttavia, se l'identificazione del nemico è divenuta più difficile, ciò non vuol dire che esso sia scomparso né che la complessità della situazione sia tale da impedire di comprendere e penetrare il presente. La *crisi fittizia* di cui parla «Errata», non è altro che la perdita di influenza del potere sotto mentite spoglie. L'elemento politico, sostiene Toni Arno in *Jours critiques*, è ciò che di più transitorio e precario possa esserci, così come sono transitori e precari tutti quei legami sociali che presuppongono una fuga di fronte alla realtà. Per comprendere il presente, dunque, occorre liberarsi da qualsiasi legame patologico con il passato e prepararsi a dialogare con la realtà:

Per capire il presente è importante insistere, persistere, considerare senza precipitazione tutto ciò che è in via di formazione. Non risparmiarsi di fronte a nessuna difficoltà che si presenti, ma affrontare queste per intero, senza scorciatoie né vie traverse. I cambiamenti reali non sono i più *visibili*, ma i più *sensibili*. Tutto ciò che crolla e perde forza vuol farsi vedere in maniera esagerata, dunque insignificante. Quindi non bisogna dare alla “crisi” un significato che essa non ha, non farsi supinamente convincere da questa forma di dissuasione che dice essere inevitabile la ripetizione⁷.

⁷ «Errata», XI, pp. 11-12.

È proprio questo il senso della ricerca di «Errata», il recupero di un contatto autentico con la realtà. L'elemento essenziale per una svolta, tuttavia, risiede nella capacità di tesaurizzare e metabolizzare gli errori del passato. La vera lezione che si può trarre da un passato drammatico e conflittuale, deve necessariamente porsi *al di là* di esso: piuttosto che prolungare e affinare una teoria pesantemente marcata da una serie innumerevole di tentativi senza sbocco, l'esigenza è ora quella di un approccio *qualitativamente* differente al problema posto dalla realizzazione di un cambiamento che possa dirsi effettivamente *radicale*.

1.4. L'egemonia della teoria

A questo punto è ormai chiaro: concepire una alternativa efficace alla crisi in cui versano i movimenti rivoluzionari degli anni Settanta implica un confronto aperto e imparziale con gli errori che essi stessi hanno portato avanti per decenni. In questo consiste l'originalità del progetto di «Errata». Esso dovrà dunque articolarsi su più piani: in primo luogo si tratterà di enucleare gli aspetti contraddittori dei progetti rivoluzionari che precedono la nascita della rivista, e solo in seconda istanza verranno proposte alternative ritenute valide ed efficaci.

Se da un punto di vista metodologico è necessario confrontarsi con i movimenti rivoluzionari dei decenni trascorsi, sarà necessario allo stesso modo confrontarsi con l'esigenza o meno di un solido impianto teorico. Forse, in questo senso, è in gioco la nozione stessa di *teoria*. D'altronde, parlare di teoria implica preventivamente una presa di distanza dalla realtà che, nella stragrande maggioranza dei casi, produce un impoverimento.

«Errata», in effetti, critica in maniera abbastanza vivace la teoria. Se questa critica da un lato si accompagna all'esigenza di ristrutturazione di una sinistra ormai decisamente in panne, dall'altro lascia anche trasparire una

questione di tipo più strettamente metodologico. È ormai chiaro quanto sia rischioso adoperare approcci teorici e di pensiero obsoleti e anacronistici. Poiché la necessità è proprio quella di recuperare un contatto autentico con la realtà, qualsiasi tipologia di approccio teorico può risultare dannosa. Afferma Patrick Journiez in *Théorisation-Préméditation*, pubblicato nel 1975 sul settimo numero di «Errata»:

Oggi del resto è molto più facile essere teorico che intellettuale. Perché, se ogni teorizzazione comporta una parte di premeditazione, è vero che, per contro, *ogni teorizzazione è di natura domestica*. Essendo gli elementi della teorizzazione quotidianamente intorno a ognuno, basta utilizzarli per modellarsi ogni attitudine atta a rispondere ai propri bisogni e a evitare ogni confronto con la realtà⁸.

Dunque, nuovamente, viene messa sotto accusa la mancata capacità di dialogare con la realtà, ma stavolta l'accento è posto sul predominio dell'approccio teorico, *modus vivendi* di una società malata. In questo contesto la *teoria* è un valido sostegno per coloro che vivono il contatto con il mondo circostante in maniera dolorosa e traumatica; questa teorizzazione diffusa e a buon mercato è, tra l'altro, ciò di cui si nutre il potere politico, ma questa problematica verrà analizzata nel dettaglio in seguito. La questione principale che ora si pone «Errata» è: per quale motivazione si ricorre a questa teorizzazione? Le motivazioni sono molteplici, prima fra tutte però la *presa di posizione*, vissuta naturalmente come necessaria e irrinunciabile a causa della crescente interferenza del potere in quegli ambiti che tradizionalmente, in passato, erano di competenza del privato. Questo scivolamento del privato nel pubblico costringe i cittadini a prendere posizione, a schierarsi. A questo punto le reazioni dei singoli cittadini possono essere le più variegate, ma

⁸ «Errata», VII, p. 9.

tendenzialmente i più deboli crollano nel malcontento e tendono a riesumare tendenze ed approcci teorici del passato.

Là dove mancano solidità e soprattutto *qualità umana*, il terreno è propizio per qualsiasi *teoria compensatoria*. Perché è proprio questo il punto, sostiene Journiez, la teoria è compensatoria, dunque tende a *sostituire* il contatto con il mondo circostante. Il contatto con la realtà diviene sempre più doloroso e traumatico per coloro che vivono all'ombra delle identità preconfezionate e delle posizioni teoriche già impacchettate, valori-rifugio che impoveriscono i vissuti genuinamente soggettivi. Già Walter Lippmann, nel testo che risale al 1922 *L'opinione pubblica*⁹, aveva ipotizzato la presenza di uno pseudo-ambiente inserito tra l'individuo e l'ambiente, pseudo-ambiente poiché artificiale, sintetico, abitato da stereotipi che neutralizzano la capacità interpretativa autonoma degli individui. La teoria di cui parla «Errata» ha in questo senso la medesima funzione: costituisce un porto sicuro, un rifugio tranquillizzante che esonera dal contatto con la realtà.

Ma questa teorizzazione della vita nasce dal bisogno di cogliere in maniera stabile e solida il movimento presente che, almeno apparentemente, sembra sfuggire di mano. Ed è proprio su questo punto che subentra un termine che verrà ampiamente utilizzato da coloro che partecipano attivamente al progetto di «Errata»: *il quotidiano*. Il concetto di *quotidiano* verrà contrapposto all'espressione *vita corrente*, interessante aspetto del progetto che sarà approfondito ulteriormente in seguito.

Si parla di quotidiano quando l'esperienza realmente e attivamente vissuta viene sostituita da una mediocre ideologia del vissuto o, per essere più precisi, del *già vissuto*. Si tratta di questioni, in fin dei conti, già scandagliate dalle scienze psicologiche e sociali, ma chiaramente qui la prospettiva è molto più radicale.

⁹ Trad. it. di Cesare Mannucci, *L'opinione pubblica*, Roma, Donzelli, 1995.

Infatti afferma di nuovo Journiez:

L'ideologia del vissuto, della libertà e del piacere non ha tregua nell'occupare il quotidiano, nel farlo girare in tondo come una cane che si morde la coda. Ma, per sua disgrazia, il circolo non si chiude mai e il quotidiano rinvia a ognuno l'immagine di un mondo accartocciato su se stesso, dove tutto è permesso ma nulla viene realizzato¹⁰.

La nuova ideologia, dunque, è proprio questa ideologia del quotidiano. Si tratta di una vera e propria *premeditazione del vivere*. Nel momento in cui tale premeditazione si fa politica, fanno il loro ingresso sulla scena coloro che si spacciano per nuovi rivoluzionari, in fin dei conti semplici fantocci. Ma nel momento in cui tale premeditazione diviene la prerogativa dei privati, dei singoli cittadini, essa assume delle sembianze forse anche più subdole. Se la prima forma di premeditazione è alquanto patetica e ridicola, quest'ultima, invece, è ancora più pericolosa e preoccupante. «Errata», tuttavia, adopera un tono canzonatorio anche nel descrivere la seconda forma di premeditazione, ponendo sotto accusa non solo tutti coloro che vivono all'insegna delle premesse, delle norme, ma anche e soprattutto coloro che utilizzano il materiale di cui possono disporre solo da un punto di vista strumentale, rigettando la *prospettiva qualitativa* che è ora in gioco.

In effetti la critica dell'approccio teorico alla realtà procede unitamente alla critica della visione utilitaristica e strumentale che contraddistingue le società tecno-burocratiche. Questo aspetto del lavoro che porta avanti «Errata» verrà tuttavia analizzato in seguito. La maggior parte dei cittadini dunque, sostiene Journiez, fa estremamente attenzione a non varcare il confine stabilito dalle norme, dalle regole: essi predispongono in anticipo il percorso da compiere e, nel momento in cui è reale la minaccia di un allontanamento,

¹⁰ «Errata», VII, p.10.

anche fortuito, dal percorso prestabilito, questi individui non sono in grado di farvi fronte e di rispondervi con agilità.

Tutti questi argomenti dimostrano che la teoria non può, essa soltanto, costituire una base solida per la comprensione di un'epoca. Per quanto moderna essa possa apparire ai più, essa sarà sempre costantemente *in ritardo* sulla realtà, qualsiasi sia la sua pretesa di essere, invece, *in anticipo* su di essa. In questo senso incasellare pazientemente i fatti in una griglia teorica, appellarsi a criteri di ordine strumentale e limitarsi ad *impiegare* la teoria, in fin dei conti è solo un tentativo estremo di soccorrerla. Pubblicizzare la teoria in questa maniera, sostiene «Errata», corrisponde all'illusione di renderla più appetibile: selezionando gli elementi ritenuti più adatti alla lettura e all'interpretazione delle condizioni esistenti, si tenta il tutto per tutto per riportarla in vita, ma in realtà essa è defunta da un pezzo. Inoltre, sostiene Arno, questa *pretesa pratica dell'approccio teorico* non sarebbe altro che la prova dell'indebolimento della *critica*, concetto che in «Errata» assumerà sempre più spessore con il passare degli anni.

Dunque la *riproduzione domestica dell'ideologia*, di abitudini di pensare e di riflessi di difesa, mostrano quanto sia necessario abbandonare strade ritenute sicure semplicemente perché già attraversate. Il quotidiano è divenuto un'immagine, uno stereotipo abitato da schemi comportamentali e di pensiero dai quali è difficile venir fuori. L'aspetto paradossale, tuttavia, risiede nel fatto che la possibilità di un'alternativa, di una via d'uscita, nonostante le apparenze e nonostante quello che si vuol far credere, ricade nuovamente nel quotidiano. Journiez, in *Les tranchées du quotidien*, saggio pubblicato nel maggio del 1974 sul secondo numero di «Errata», già sosteneva questa singolare tesi. Le eventuali scappatoie che si prospettano in realtà sono controllate e gestite anch'esse dall'ideologia. Si tratta di idee che si spacciano per alternative ma che, alla fine dei conti, non lo sono affatto, poiché anch'esse funzionali alla riproduzione di questa *ideologia domestica*. Il quotidiano, sostiene ancora Journiez, assomiglia ad

una sfera elastica che all'occorrenza muta forma, si allarga e si tende; il presente abita altrove e le teorizzazioni a buon mercato hanno sostituito la spontaneità e la vivacità della realtà.

Non sfugge a questa tendenza neanche colui che si spaccia per nuovo rivoluzionario. Come è ormai chiaro, i progetti rivoluzionari non sono stati in grado di fornire risposte concrete poiché anch'essi prigionieri della teoria e completamente ciechi dinanzi al presente. Questa patologia, tuttavia, colpisce la società intera e, proprio perciò, le risposte efficaci dovranno articolarsi su piani differenti. Nonostante sorgano ogni giorno nuovi movimenti rivoluzionari, essi sono solo la ripetizione pedissequa di movimenti vecchi e polverosi. La rivoluzione preconfezionata va lasciata ai rivoluzionari nostalgici, sostiene «Errata». Le condizioni storiche hanno bisogno di un approccio differente, fresco e finalmente consapevole.

2. Anti-politica o a-politica?

2.1. La sopravvalutazione della politica

Il costante sforzo nell'ottenere visibilità politica è stato uno tra gli errori più gravi commessi dai movimenti rivoluzionari passati. In realtà, sostiene Arno, qualsiasi progetto valido dovrà ora necessariamente porsi al di là della politica.

Essa ha ormai invaso qualsiasi ambito, non vi è più una distinzione netta tra quella che potrebbe essere denominata la *sfera privata* e quella che è invece la *sfera pubblica*. Questa caratteristica delle moderne società democratiche era già stata ampiamente studiata da Habermas che, nel 1962, pubblica *Storia e*

*critica dell'opinione pubblica*¹¹, attento e documentato studio delle peculiarità di questo cambiamento. Nel capitalismo maturo la società, fagocitata dall'apparato burocratico, non è più in grado di agire autonomamente proprio perché qualsiasi scelta è affidata all'apparato burocratico; anche coloro che credono di scegliere liberamente, in realtà adoperano scelte già confezionate ad hoc dai burocrati. La politica stessa, nonostante le apparenze, è in fin dei conti solo l'ancella di questa burocratizzazione su larga scala. Ma prima di analizzare le ripercussioni di questa *ipertrofia burocratica* occorre cercare di capire il motivo per il quale «Errata» rigetta l'elemento politico. La visibilità politica, l'istituzionalizzazione, non è forse la chiave della sopravvivenza di qualsiasi movimento politico? Si tratta, in fin dei conti, di una questione di ordine metodologico. Come la *critica radicale* può realizzarsi a livello pratico senza essere incanalata nella politica?

Prima di tutto è opportuno interrogarsi sull'utilità o meno dell'elemento politico. E a questo proposito è illuminante uno tra i molteplici contributi firmati proprio da Arno, *Politiques et politisation: ennemies du changement radical*, pubblicato su uno dei primi numeri della rivista¹². Ciò che sostiene Arno è che sia stata la politica stessa a diffondere la speranza di un cambiamento rivoluzionario, ben cosciente, tuttavia, della sua irrealizzabilità. Dirigendo l'interesse su un obiettivo collocato in un lontano quanto incerto futuro, la politica, con una abilità invidiabile, è stata in grado di dislocare i desideri dei cittadini in un perpetuo altrove, distogliendo l'attenzione dal presente. La politica stessa, afferma Arno, è la principale causa per cui non si è stati in grado di fronteggiare la disfatta dei movimenti rivoluzionari precedenti. Le diverse tendenze rivoluzionarie che si sono susseguite nel corso dei decenni che hanno preceduto la nascita di «Errata», hanno dedicato più sforzi a fronteggiarsi tra loro piuttosto che a discernere a fondo ciò che poteva essere

¹¹ Cfr. Jürgen Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza, 1971.

¹² «Errata», II, pp. 2-4.

la fine di uno stato di cose trascinosi forse per troppo tempo. Le lotte in cui si riconosce «Errata», dunque, non hanno nulla a che spartire con la politica; esse avvengono al di fuori di essa e la loro peculiarità sarà quella di essere lotte *affermative*, prive di un obiettivo chiaro e definibile. Si tratterà di lotte al riparo da dubbi e incertezze e, soprattutto, al riparo dalla politica stessa, che tende ad impadronirsi velocemente di tutto ciò che ha un'andatura incerta e instabile. La politica custodisce e tutela posizioni e identità già conquistate, con la speranza, tuttavia, di poter raccogliere ulteriori successi in futuro: essa punta all'espansione incondizionata e su più fronti. La politica e la politicizzazione mirano a debellare la *differenza* e l'*alterità*.

Il potere politico seduce i cittadini, fa creder loro che le uniche alternative siano due: salvare e preservare ciò che già esiste oppure combatterlo. La costruzione del nemico, in questo senso, è perfettamente funzionale al potere stesso. Non vi è alcun posto per l'iniziativa personale, così come non vi è alcun posto per l'iniziativa di progetti rivoluzionari nuovi. Questa serie innumerevole di pseudo-lotte e di pseudo-combattimenti ha il compito di condurre all'oblio l'idea di una situazione diversa, incasellando in una griglia teorica qualsiasi pensiero o azione. Questi sono gli effetti di quella che Stephan Bruck, in *Limites sans partage*, definisce fascinazione:

Ciò che ci interessa qui in primo luogo è l'effetto di fascinazione che, operante su un largo fronte, si fonda sullo stato di estrema tensione della società e blocca ogni iniziativa. La fascinazione ha effetto nel momento in cui hanno avuto luogo e continuano sviluppi sociali assai diversi, partecipare ai quali è diventato tuttavia più difficile. In questa nuova situazione viene immaginato uno stato di guerra, si inventano forze di opposizione e si avverte una tensione che dovrà esplodere in modo quasi automatico. Si evocano pericoli imminenti, di fronte ai quali tutti dovranno restare immobili¹³.

¹³ «Errata», XII, p. 10.

Lo stato di crisi fittizia inscenato dal potere e interiorizzato dai cittadini è già stato analizzato. In questo contesto, ciò che interessa sottolineare invece è come questo stato di tensione irrisolta alimenti il potere. Lo schema è molto semplice: l'insicurezza ingenera paura e la politica sfrutta a suo piacimento questa paura; il mondo della rappresentazione politica ama raffigurare situazioni estreme e conflittuali all'interno delle quali è impensabile per il buon cittadino non prendere posizione. La dimensione conflittuale del sociale, così, tende ad essere gestita dalla politica. Quest'ultima strangola qualsiasi iniziativa consapevole sul nascere e, in maniera più che efficace, dirige qualsiasi risentimento solo là dove può monitorarlo. Ma è proprio il rapporto patologico con il presente ciò che tiene in vita la politica, che ormai colonizza qualsiasi ambito sociale. Ciò che più di ogni altra cosa preoccupa «Errata», è il fatto che questa *dilatazione del politico* generi una condizione di immaturità generalizzata: i cittadini non sono più in grado di interagire costruttivamente con la realtà circostante¹⁴. Il *carattere tutoriale dello Stato* ne è l'esempio palese. Dunque la proposta è quella di rigettare il politico per fare finalmente spazio alla critica.

2.2. La critica, anticamera del cambiamento

Forme rudimentali di *critica* ci sono state in passato, ma si è trattato di tentativi comunque fallimentari, poiché essi stessi non avevano la piena coscienza delle loro potenzialità e non sono stati condotti sino alle estreme conseguenze. La critica non è affatto il risultato di un rapporto di forze, non è un potere, né aspira a divenirne uno. Essa non è altro che l'espressione legittima dell'esigenza di un cambiamento che possa dirsi radicale, la sua

¹⁴ È evidente che «Errata» abbia ben presenti le riflessioni di Tocqueville, il quale, già nel XIX secolo, descriveva ironicamente il sistema democratico come “una mandria di animali timidi e industriosi” (Milano, Rizzoli, 1992).

espressione qualitativa. Ma come realizzare *praticamente* questa attitudine critica senza ricadere nel canale della politica? D'altronde la critica stessa ha sempre avuto questa tendenza a riversarsi nella politica, a lasciarsi abitare da essa; a riprova di ciò proprio l'esperienza bolscevica. I bolscevichi, in effetti, sono stati i primi a servirsene politicamente e su larga scala; tuttavia con il passare del tempo l'originario approccio critico si è tramutato in banale accessorio della macchina burocratica. Utilizzata e sfruttata fino in fondo per riuscire nell'impresa, la critica è stata poi malamente messa a tacere. Anche «Errata» non si tira indietro quando si tratta di analizzare lucidamente quella che è stata l'esperienza bolscevica. Convinti di essere gli unici in grado di poter esportare il cambiamento radicale, i bolscevichi non si sono affatto resi conto di esportare, alla fine dei conti, solo una modalità alternativa di capitalismo, forse ancora più meschina e inquietante. Ciò che accomuna i fascisti ed i bolscevichi, sostiene «Errata», è in alcuni casi il rigetto in toto della critica, in altri la sua utilizzazione parziale e per fini decisamente poco affini al bene comune. Ma è ancora la critica l'unico mezzo a disposizione di tutti i proletarizzati, seppur ancora inesplorata, perlomeno nella sua forma autentica.

Ma il nodo a partire dal quale potrebbero dipanarsi soluzioni e alternative è proprio questo: la critica non è affatto un *potere*. La posta in gioco non ha nulla a che vedere con la preoccupazione di un potere che sia più o meno tollerabile o con la banale questione della *presa di potere*. Ostinarsi a ripetere questi schemi di pensiero è decisamente poco produttivo. La critica non è affatto una resistenza passiva o attiva ai giochi del potere, ma si colloca al di fuori di qualsiasi prospettiva conflittuale, al di fuori di qualsiasi articolazione di potere. La critica così concepita, sostiene «Errata», deve sbarazzarsi non solo del socialismo, forma più o meno velata di capitalismo, ma anche di quello stadio immaturo della politica contraddistinto dal sociale più che dalla *socialità*. I concetti di critica e di socialità verranno ampiamente analizzati

successivamente; basti solo tener presente che essi sono tra le proposte più originali e valide di «Errata».

Ma il motore del cambiamento radicale, sostiene «Errata», non può che essere l'iniziativa individuale. Se nel primo capitalismo l'iniziativa veniva lodata e incentivata, in particolar modo l'iniziativa del singolo imprenditore, nelle società burocratiche, invece, le sue sorti sono differenti: essa viene canalizzata e sfruttata a piacimento. Ciò che occorre evitare, dunque, è proprio questo orientamento dell'iniziativa verso fini estranei ad essa: non si può più permettere che essa venga addomesticata e sfigurata dal potere. Credere che l'iniziativa privata, in virtù del suo carattere spontaneista e arbitrario, non sia autosufficiente, è decisamente fuorviante. Tuttavia quest'ultima, per innescare un cambiamento *reale*, deve radicarsi nel presente; essa non può più proporsi come la mera occupazione di un luogo storico. Esistono molteplici iniziative, sostiene «Errata», che non meritano di essere definite tali. Si tratta di iniziative e di progetti che scorgono la difficoltà senza riuscire, tuttavia, a definirla in maniera nitida, senza arrivare a conoscerla. Che cosa ne è dell'iniziativa privata autentica? François Richard, in *L'initiative privée*, pubblicato nel 1977 sul dodicesimo numero di «Errata», ritiene anch'egli che l'iniziativa privata sia divenuta ormai una parvenza: qualsiasi tendenza che voglia spacciarsi per iniziativa, in fin dei conti, viene recuperata e reindirizzata dallo Stato.

2.3. La ragione strumentale e la politica

In queste condizioni lo stesso concetto di realtà assume delle connotazioni particolari: nel tardo capitalismo ogni volta che si parla di realtà si fa riferimento, implicitamente e non, solo e soltanto ad una *sequenza di fatti*. La realtà viene presentata sotto lo sguardo vigile del neopositivismo e del materialismo, del pragmatismo e di tutto ciò che ne consegue. Il predominio della logica dell'utile ha contribuito enormemente alla diffusione di questa

particolare declinazione del concetto di *realtà* che, lungi dal restarsene relegato in una dimensione semplicemente intellettuale, avanza ovunque pretese di stampo totalitario. Questa ideologia, perché di vera e propria ideologia si tratta, si traduce nell'immediato in schemi comportamentali, anche politici, fabbricati sul modello delle scienze. Sostiene Dressler in *Réalité technique et support politique?*:

La nostra epoca, che vede crollare uno dopo l'altro i miti politici, assiste al recente fallimento di quella che fu a lungo la panacea degli uomini di sinistra (ossia: progressisti umanitari, laici, social-stalinisti, massoni o "razionalisti") e di una forma (superata) della radicalità gauchista: la scienza e la tecnica viste come portatrici della futura liberazione. In altre parole, di una realtà che creerebbe le condizioni materiali da cui emergerebbe il pieno sviluppo della società¹⁵.

Se per i borghesi dell'*Aufklärung* la scienza doveva essere veicolo di benessere per tutti, la situazione sembra essere a questo punto decisamente mutata, al punto che questi toni così ottimisti e prometeici sembrano risultare adesso completamente fuori luogo. È indubbio il fatto che anche Marx avesse puntato sul progresso tecnico e scientifico, chiave di volta per il raggiungimento di un livello tale di benessere che avrebbe poi condotto il proletariato alla rivoluzione. Ma è allo stesso modo indubbio il fatto che anche la visione marxiana fosse già fortemente intrisa di materialismo: i legami tra struttura e sovrastruttura non sfuggono a Marx, tuttavia anch'essi sono pur sempre pensati privilegiando l'aspetto strutturale su quello sovrastrutturale. La teoria rivoluzionaria del proletariato, dunque, è nata armata politicamente degli elementi che avevano contraddistinto la rivoluzione borghese; anch'essa, così, si è sviluppata su un terreno che non era affatto il suo, ovvero sull'eredità politica del mondo borghese. Questo è uno tra i punti più interessanti: la

¹⁵ «Errata», XIX-X, p. 9.

rivoluzione, nonostante le apparenze, è sempre stata associata alla *restaurazione*. A quanto pare, dunque, l'errore dei movimenti rivoluzionari tende a ripresentarsi, quasi come se si trattasse di una vera e propria costante.

L'esempio dell'avventura marxista¹⁶ è abbastanza eloquente: la predilezione per elementi di ordine fisico o materiale ha condotto all'esclusione del *soggetto* dalla storia, quasi come se si trattasse di una sorta di strutturalismo ante litteram, sostiene Dressler. Questa idea scientifica della realtà, di una realtà perfettamente prevedibile, ha escluso ogni tentativo di concepire la realtà al di fuori del quadro dell'industrializzazione. Il fine ultimo sembra essere quello di una razionalizzazione ininterrotta dell'apparato produttivo: il soggetto, in questo contesto, non può presentarsi che come soggetto privo di alternative. «Errata» mette sotto accusa il tardo capitalismo: esso, anziché limitarsi ad una semplice, se così la si può definire, applicazione dei criteri scientifici alla tecnica, ha sviluppato una nuova e pericolosa tendenza. Il rapporto degli uomini con il mondo circostante, così come il rapporto degli uomini tra loro è completamente innervato e permeato dalla logica dell'utile. La *significatività* di un qualcosa procede di pari passo con la sua *utilizzabilità*. I metodi scientifici, è innegabile, hanno contribuito al perfezionamento della tecnica e dei metodi di produzione; tuttavia era assolutamente imprevedibile il fatto che, con il passare del tempo, tutto ciò avrebbe condotto ad una reificazione apparentemente senza ritorno. La scienza e la tecnica possiedono ora una autonomia tale, che non è insensato arrivare a dire che esse siano divenute vere e proprie forze produttive

¹⁶ Fin dai primi anni Sessanta aveva iniziato a farsi strada una revisione dell'ortodossia marxista, connaturata all'esigenza di delegittimare non solo la cultura di destra ma anche quella storica della sinistra. Louis Althusser fu tra i protagonisti della ripresa e del rinnovamento del pensiero marxista. Althusser sostiene la tesi di una rottura radicale tra il giovane Marx e quello della maturità; è la nozione di "modo di produzione" ad essere intesa come fulcro di una teoria scientifica che, quanto allo stesso Marx, produrrebbe una decisiva rottura epistemologica rispetto alle posizioni giovanili di stampo piuttosto umanistico. Le proposte di Althusser rappresentano sì uno stravolgimento dell'interpretazione convenzionale del marxismo, ma al contempo un radicale fattore di innovazione.

autonome. L'orientamento politico non fa che legittimare gli interessi della scienza e della tecnica, diviene una necessità ineliminabile: la società civile, così, subisce la costante intromissione di un potere che, nella stragrande maggioranza dei casi, ha un volto anonimo e impersonale.

Ma «Errata» si spinge oltre: tale modello di ragione tecnico-strumentale ha bisogno di una referenza democratica, indispensabile al suo stesso mantenimento; si tratta però di una parvenza, della cosiddetta *illusione democratica* della rappresentanza e della discussione, dell'interazione tra dirigenti e diretti. Apparentemente la discussione non manca, ma essa ha luogo all'interno di una realtà già fortemente condizionata:

Vale a dire che l'opposizione si manifesta come un falso antagonismo, dove nulla diviene *altro*, perché la contraddizione è assorbita e progredisce insieme a ciò che voleva negare, il “sì” e il “no” diventano l'*identico*¹⁷.

In questo contesto, sostiene Dressler, lo Stato ha mutato pelle. Esso diviene banale mediatore di quelli che un tempo erano conflitti e tensioni drammatiche. Esso cessa di servire e di privilegiare semplicemente le classi dominanti, poiché assume la funzione di arbitro e di mediatore, diviene il demiurgo moderno che ordina, dirige, prevede e *assiste*. Tuttavia, i compiti dello Stato possono giungere a buon fine soltanto se una *équipe* esperta di burocrati è in grado di farsi carico delle problematiche che di volta in volta si presentano. Colui che rappresenta questa *équipe* di esperti è il cosiddetto *tecnoburocrate*. Quest'ultimo rimpiazza il borghese, forse un po' troppo interessato al guadagno immediato e poco attento al bene comune. Questa classe di tecnoburocrati serve lo Stato, che a sua volta serve la scienza e la tecnica, entità un tempo distinte ma ormai fortemente coese.

¹⁷ «Errata», XIX-X, p. 11.

Ciò che più dovrebbe preoccupare il nuovo rivoluzionario, così come si evince dalla lettura di «Errata», è il carattere totalitario e dittatoriale di una ragione che si definisce al servizio del bene comune, quando, in fin dei conti, è solo un tarlo che lentamente divora la possibilità di qualsiasi alternativa. La ragione strumentale di cui si parla, in effetti, è una ragione compiuta poiché non permette e non tollera ciò che differisce da essa. È una ragione di accresciuto sfruttamento dell'uomo poiché ne organizza il rendimento e l'attività, il lavoro e il riposo; si tratta, per di più, di un sistema che va oltre gli organizzatori e gli organizzati, che non fa differenza tra i dirigenti e i diretti. E forse ancora più preoccupante è il fatto che qualsiasi negazione del sistema, qualsiasi *contestazione* di esso, in realtà lo rafforzi e lo consolidi. È come se qualsiasi obiezione fosse già stata preventivamente messa in conto, pronta ad essere accolta e successivamente risolta. Questa tipologia totalitaria di realtà finisce per essere interiorizzata dai cittadini, i quali tendono a viverla come la ragione autentica, come l'unica ragione possibile. La dialettica del reale e del razionale viene sciolta, ma il prezzo è quello di una separazione strutturale tra l'uomo e il mondo. L'*oggetto* la spunta sul *soggetto*.

Questo è il carattere del nuovo totalitarismo. Il nuovo potere non ha nulla a che spartire con ciò che avveniva nel periodo di affermazione del mondo borghese, poiché l'individuo non ha più quel primato che un tempo deteneva; il soggetto perde invece autonomia, a vantaggio di una universalità che è astratta, vuota. Il problema principale che pone «Errata», tuttavia, risiede nella apparente indifferenza e noncuranza dei cittadini. L'impossibilità di un occhio critico impedisce di cogliere lo stato effettivo dei fatti: predomina piuttosto una sorta di accondiscendenza generalizzata che fa sì che si accettino le cose così come sono, senza preoccuparsi troppo.

Ma lo stato di insoddisfazione è latente:

Possono così coesistere tranquillamente il benessere e la noia, la repressione e il conforto, il progresso e il dispotismo. Lo Stato, mediatore del conflitto, concilia l'antagonismo e si mostra sempre più come il gran terapeuta della società moderna¹⁸.

Si tratta della quiete prima della tempesta, sostiene «Errata». In ogni caso, collaborano a tale impresa ideologica una molteplicità di elementi. Dal punto di vista filosofico Dressler elenca una serie di posizioni che critica aspramente: lo strutturalismo, molte varianti del neoscientismo, senza escludere tanto il vecchio quanto il nuovo positivismo. La ragione non svolge più il ruolo della critica¹⁹ e del negativo, identificandosi piuttosto con la realtà che ha essa stessa prodotto.

Ma la realtà autentica non corrisponde assolutamente all'universo totalitario descritto: è soltanto manifestandosi di fronte al mondo ed interagendo pienamente con esso che il soggetto crea lo spazio di una nuova negatività, di quella negatività, tuttavia, che non è stata pensata preventivamente dal sistema. Si tratta di una negatività che opera nel presente, rigettando però tanto il reale immediato quanto quello immaginato. Dunque il percorso possibile del negativo, sostiene «Errata», non ha nulla a che spartire con la politica e con i percorsi già delineati e già battuti più e più volte dagli ultimi movimenti rivoluzionari: la nuova strada da percorrere tesaurizza questa reciprocità dell'essere rispetto al mondo, questa dialogicità forse ancora inesplorata.

¹⁸ «Errata», XIX-X, p. 12.

¹⁹ Il riferimento all'ortodossia critica francofortese è qui evidente: la Scuola di Francoforte attribuisce proprio al predominio della ragione strumentale la causa del processo degenerativo che attraversa trasversalmente molteplici sistemi politici. L'attitudine critica del pensiero, ormai completamente asservito alla prassi, è definitivamente soppressa; emerge, invece, il carattere autodistruttivo della ragione, la quale non solo ha liquidato se stessa come strumento critico, ma ha anche totalmente reificato l'individuo pensante.

III

IL CONCETTO DI VITA QUOTIDIANA IN «ERRATA»

A questo punto, dopo aver analizzato gli errori dei movimenti rivoluzionari del passato, «Errata» propone delle alternative di riflessione. È ormai chiaro quanto abbia pesato sul fallimento della contestazione un passato per certi versi scomodo, per altri sopravvalutato. L'aspetto segretamente commemorativo di un movimento così trasversale forse non era chiaro neanche a coloro che vi presero parte. Qualsiasi progetto rivoluzionario che si rispetti, sostiene invece «Errata», deve nascere *insieme* al momento che lo vede sorgere e, soprattutto, documentarsi sul presente e sulle reali possibilità legate ad esso. L'esigenza del cambiamento radicale è proprio quella di fare la storia. E fare la storia, piuttosto che lasciarsi trascinare da essa, vuol dire anche e soprattutto prestare più attenzione a quello che ci circonda. I due concetti attorno ai quali si snoda il progetto della rivista, nella sua originalità, sono da un lato il concetto di *critica*, dall'altro il concetto di *socialità*. In questa parte della trattazione verrà preso in esame, tuttavia, il concetto di *quotidiano*, per comprendere quali siano i potenziali legami tra una lucida analisi della vita quotidiana e lo sviluppo della critica e della socialità.

Il concetto di *vita quotidiana* nasce in ambito sociologico come settore contrapposto alle attività specialistiche, come ciò che rimane, come *resto*. Esso,

tuttavia, è il luogo privilegiato in cui si riproduce l'ordine simbolico che regola ogni interazione e proprio perciò merita grande attenzione. Prima di proseguire, dunque, è forse utile ricordare in maniera sintetica la storia del concetto di vita quotidiana. A questo proposito verranno passati in rassegna in maniera molto rapida le proposte teoriche di Goffman e Lefebvre, non trascurando, inoltre, il contributo dell'Internazionale Situazionista e di «Agaragar».

1. Breve storia del concetto di vita quotidiana

1.1. Erving Goffman

Nel momento in cui ci si appresta a compiere una indagine, per quanto sintetica, su un concetto, può essere interessante anche soffermarsi *in primis* sull'espressione linguistica che lo connota. In questo caso specifico si parla di *vita quotidiana*. Questa espressione, nonostante le apparenze, è relativamente recente: essa nasce con le nuove società industriali europee, tra la fine del Settecento e l'inizio del Novecento. Inizialmente questo termine aveva una connotazione pressoché negativa: esso stava ad indicare quel complesso di attività cui non era possibile sottrarsi. Si trattava di quella quotidianità scandita dai movimenti meccanici e freddi della fabbrica, la quotidianità dei lavori domestici e, soprattutto, la quotidianità regolata dalle convenzioni. Contro quest'ultima, non molto più tardi, si scaglieranno le avanguardie artistiche del XX Secolo: è proprio a questo punto che la vita quotidiana diviene terreno di scontro, oggetto di rivendicazioni e contese, di strategie individuali e collettive.

In realtà, il concetto di vita quotidiana subentra ogni qualvolta si è di fronte a situazioni o a meccanismi apparentemente ripetitivi e familiari. Ma,

così concettualizzata, la vita quotidiana rischia di essere sottovalutata. In fin dei conti, la dimensione che corrisponde alla *quotidianità* non è così banale come potrebbe sembrare: piuttosto essa è il luogo in cui si solidificano quei significati e quegli schemi comportamentali che regolano le interazioni umane. In tal senso, se da un lato essa rappresenta la ristretta cerchia familiare entro la quale agisce e inter-agisce il soggetto, dall'altro, essa è proprio la prova di quanto la realtà stessa sia un processo di costruzione sociale

Fu già Goffman, nella seconda metà degli anni Cinquanta, ad intuire l'importanza di attività e di interazioni apparentemente banali in *The presentation of self in everyday life*¹. La tesi che porta avanti il brillante sociologo canadese è questa: nella società contemporanea il *self* è il codice indispensabile per conferire significato a tutte le attività sociali e per ordinarle, organizzarle. Ma il *self*, in realtà, non è altro che la somma di una serie innumerevole di ruoli e di attività, il cui prodotto finale è una immagine stratificata dell'individuo; l'illusione di quest'ultimo di poter disporre di una identità ultima e definitiva trascina con sé un'amara delusione: alle spalle di questa immagine non vi è assolutamente nulla. È soltanto la complessità e la variabilità della società che rende possibili queste numerose sfaccettature del *self*, in molteplici e diverse occasioni. Questo non vuol dire che l'individuo non abbia una identità biografica stabile ma, piuttosto, sta a significare che l'individuo non è altro che *la somma di ruoli acquisiti e ripetuti*.

In questo contesto, risultano ancora più interessanti proprio la *componente rituale* e quella *drammaturgica* dell'agire: quando le persone si incontrano, comunicano continuamente, non soltanto attraverso il linguaggio verbale, ma anche e soprattutto attraverso gesti e movimenti apparentemente

¹ Testo pubblicato per la prima volta in Scozia nel 1956, e poi, in versione rivista ed ampliata nel 1959, negli Stati Uniti. *The presentation of self in everyday life*, pubblicato in italiano nel 1969 come *La vita quotidiana come rappresentazione*, assicurò un immediato successo al suo autore. Il testo, una tra le monografie più conosciute del sociologo, è ormai un classico della sociologia.

impercettibili, il cui fine è quello di trasmettere immagini di sé il più possibile credibili ed efficaci. Naturalmente tutto ciò implica una decisiva differenza tra il comportamento pubblico del soggetto e quello, invece, privato. Per far sì che una determinata rappresentazione del sé funzioni pubblicamente è in effetti di estrema importanza il fatto che il pubblico non abbia accesso a rappresentazioni private che possano eventualmente smentire o ridicolizzare il comportamento pubblico. Inoltre, sostiene il brillante sociologo, è necessaria una capacità di gestione del *self* quasi manageriale per far sì che una determinata rappresentazione non solo vada a buon fine, ma risulti anche omogenea e compatta. Occorre sottolineare in questa sede come anche le istituzioni della società vengano analizzate metaforicamente, come se si trattasse di vere e proprie rappresentazioni sociali, i cui partecipanti non sarebbero niente altro che *attori*.

In sostanza, ciò che si intende dimostrare è quanto le interazioni quotidiane siano, alla fine dei conti, dotate di una complessità forse inaspettata. Per questa motivazione qualsiasi progetto rivoluzionario non può sottrarsi ad una analisi dettagliata della *vita quotidiana*.

1.2. Henri Lefebvre

Straordinario esploratore delle molteplici forme della vita quotidiana è Henri Lefebvre, che pubblicò il primo volume della *Critica della vita quotidiana* nel 1947, indubbiamente uno fra i testi che più influenzarono in maniera significativa la contestazione, in particolar modo le tesi dell'Internazionale Situazionista². Ma per quale motivazione questo testo riscosse così successo? Sostanzialmente esso offre una critica della quotidianità: è proprio qui che ora

² Henri Lefebvre iniziò a stringere rapporti con l'Internazionale Situazionista a partire dal 1957; nonostante i contatti si interruppero bruscamente a partire dal 1961, l'I.S. fu fortemente influenzata dalle tesi del brillante filosofo francese neo-marxista.

si gioca la contesa decisiva tra la vecchia società e quella nuova. In fin dei conti agli occhi di Lefebvre la cosiddetta *quotidianità* null'altro è se non la sedimentazione di comportamenti abituali e ripetitivi protetti dal potere. In questo stato di cose la quotidianità riproduce i meccanismi che dominano la società, privandosi della possibilità di esplorare invece quelle che sono le sue potenzialità rivoluzionarie. È l'arte che assume qui una posizione di prim'ordine: essa costituisce la possibilità della libertà e, chiaramente, l'interesse di Lefebvre per essa risiede tutto in questa particolarità. La critica della vita quotidiana si articola così su due piani contrapposti ma complementari: ad una prima fase negativa fa immediatamente seguito la proposta positiva e costruttiva di un cambiamento radicale che per me qualsiasi dettaglio, qualsiasi particolare sottovalutato.

Naturalmente il contesto entro il quale si muove Lefebvre è quello del marxismo, nelle cui proprietà rigeneratrici egli stesso crede fortemente. Ma il nucleo originale della *Critica della vita quotidiana* risiede nella cosiddetta teoria dei *possibili*. La vita umana, così come può degenerare, può anche migliorare, dunque può seguire questo duplice movimento. In questo senso Lefebvre denuncia e pone sotto accusa l'alienazione che sembra costituire l'irrimediabile controparte del progresso, scagliandosi contro l'ingenuità dei teorici del progresso continuo. L'idea dominante di progresso è un'idea limitata, poiché manca di flessibilità e non è in grado di cogliere molteplici aspetti della vita dell'uomo. È giunta l'ora di mostrare chiaramente il ventaglio delle possibilità che si dischiudono all'uomo. Lefebvre critica fortemente questo *ritardo della vita sulle sue possibilità*, che sembra costituire il tratto caratteristico della borghesia decadente, seppur spesso inavvertito. Queste forme inesprese, tuttavia, queste potenzialità nascoste o momentaneamente messe a tacere spingono prepotentemente dal fondo. Ed è molto interessante, a questo proposito, il fatto che non sfugga alle critiche neanche la figura dell'anarchico: esso giunge sì fino al fondo dell'alienazione, ma fa il gioco della borghesia, poiché non

compie quell'ulteriore passo che gli permetta di cogliere le possibilità custodite dall'alienazione stessa. Invece di guardare lucidamente ciò che li circonda, questi individui credono che l'alienazione sia l'unica forma di vita possibile; nella peggiore delle ipotesi, si sforzano di guardare un po' più in là, ma è a quel punto che subentra l'astrazione, il surreale: lo sguardo si perde e scruta territori lontani, terre che proprio nulla hanno a che spartire con la *quotidianità*. Contribuiscono a questa vasta impresa di deprivazione anche e soprattutto gli intellettuali, fermamente convinti che nella vita quotidiana si annidi solo banalità. Invece è interessante notare come l'esperienza del *possibile* lasci chiare tracce del suo passaggio proprio e soprattutto nella quotidianità: nello specifico è nell'esperienza del tragico più oscuro, dell'eccezionale e dell'imprevisto, sostiene Lefebvre, che è possibile intuirne la presenza.

Lefebvre abbozza così un programma di critica della vita quotidiana articolato su più piani: innanzitutto sarà necessario operare un costante confronto tra la vita umana ed il passato, in secondo luogo verrà analizzata la relazione tra la vita umana ed il possibile, soprattutto per poter chiarificare quali siano i settori all'interno dei quali più che ad una *emergenza del possibile*, si assiste piuttosto ad un ripiegamento, ad un decadimento su schemi già acquisiti. Così presentata, la vita umana appare disseminata di termini opposti e contrastanti: la critica della vita quotidiana mira proprio ad una conoscenza sempre più approfondita dei rapporti che intercorrono tra gli elementi in gioco. Essa, inoltre, indagherà su quelli che sono gli aspetti apparentemente trascurati dalle scienze, le quali tendono a tralasciare la complessità e la ricchezza della quotidianità, preferendole solo alcuni aspetti. Il contributo di Lefebvre si muove, dunque, proprio in questa direzione di recupero della vita quotidiana nella sua pienezza e originalità.

1.3. L'Internazionale Situazionista

Negli anni Cinquanta e Sessanta l'Internazionale Situazionista integra e rielabora, per certi versi, il concetto di vita quotidiana presentato da Lefebvre. L'I.S. descrive la vita quotidiana come l'oggetto di una rimozione incessante, come il luogo per eccellenza in cui lo spettacolo, cifra essenziale della società neocapitalistica, esercita il suo potere. La società burocratica costringe la quotidianità in una condizione palese di estraniamento e di spossamento: essa è il luogo di tutte le vere *possibilità* andate in fumo. Dunque il concetto situazionista di vita quotidiana per un verso è l'*oggetto* di una critica che prende le mosse dalla lotta rivoluzionaria, per un altro, invece, è il *soggetto* di una critica³. Si tratta, in fin dei conti, di una visione duplice e talvolta contraddittoria: se nel primo caso il soggetto in questione è rappresentato dalla lotta della classe proletaria, nel secondo caso è la vita quotidiana stessa a divenire il motore di ogni possibile cambiamento. I limiti del primo concetto risiedono forse nel fatto che si tratti di una sorta di recrudescenza della sociologia borghese, dalla quale non si differenzerebbe poi tanto, poiché il primato spetterebbe di nuovo all'economia. La seconda accezione del concetto di vita quotidiana, invece, ha un'origine prettamente esistenziale, nel senso che è in gioco in essa una pienezza eversiva assolutamente incapace di valutare i limiti storici: in questo caso la soggettività rivoluzionaria andrebbe ad identificarsi immediatamente con la rivoluzione, rappresentandone in qualche modo la quintessenza. Se nel primo caso alla vita quotidiana viene attribuito ben poco, nel secondo caso forse un po' troppo.

Questa lettura duplice del concetto si fece sentire anche e soprattutto in ambienti estranei in senso stretto all'Internazionale Situazionista, soprattutto

³ Per una dettagliata analisi del concetto di vita quotidiana, così come emerge dallo studio dell'Internazionale Situazionista, si fa riferimento in questa sede al testo di Mario Perniola *I situazionisti* (Roma, Castelvecchi, 1998).

nel corso degli anni Settanta, dunque dopo il fallimento della contestazione studentesca. In effetti la polemica poneva di fronte coloro che ritenevano valida soprattutto la lotta condotta dai lavoratori nei luoghi di produzione e coloro che, invece, attribuivano un carattere eversivo soprattutto a quelle azioni in grado di innescare cambiamenti reali nella quotidianità. È palese come anche questa contesa ricalchi, in fin dei conti, una contraddizione latente tra il necessitarismo che sottovaluta il ruolo dell'esperienza vissuta, del desiderio e dell'immaginazione, ed il volontarismo che tende piuttosto a sopravvalutarli.

Ma è soprattutto la vita quotidiana il luogo del riscatto: essa è potenziale inesplorato, punto di partenza di ogni liberazione, ed è in questo contesto che occorre cercare di comprendere il significato del concetto di *situazione*, da cui prende il nome l'intero movimento. La costruzione di situazioni è, in effetti, liberazione delle energie inesauribili contenute nella vita quotidiana pietrificata. In questo senso occorre ricordare le tre declinazioni del concetto di situazione⁴: la prima psicologica, la seconda tecnico-urbanistica e la terza esistenziale. Per quanto riguarda la prima, l'accento viene posto dall'I.S. sulla soddisfazione reale ed effettiva del desiderio, piuttosto che su una sua eventuale sublimazione e deviazione. La seconda interpretazione del concetto è intimamente connessa all'aspetto urbanistico e ai meccanismi di condizionamento ambientale. La situazione intesa invece in chiave esistenziale, non si limita ad essere mera appendice comportamentale di un ambiente, né banale soddisfazione di un desiderio privato ed individuale, ma comporta innanzitutto una presa di coscienza di quelle che sono le condizioni di esistenza nelle società neocapitalistiche e, in secondo luogo, l'analisi delle alternative radicali.

⁴ *Ivi*, p. 19.

A questo proposito, esaminando in questa sede le molteplici declinazioni del concetto di vita quotidiana, può risultare interessante analizzare, contrapposto al concetto di *vita*, quello di *sopravvivenza*, che Vaneigem articola in tre forme di impotenza⁵: la partecipazione impossibile, la comunicazione impossibile e infine la realizzazione impossibile. I meccanismi utilizzati dalla prima sono molteplici: innanzitutto l'umiliazione, ovvero il sentimento di essere un oggetto; in secondo luogo l'isolamento, esito di una dialogicità fittizia e di quei rapporti per così dire neutri, rapporti privi di partecipazione emotiva; il terzo meccanismo è quello della sofferenza, che costituisce la base più solida per l'esercizio del potere gerarchico; *last but not least* la decompressione, ovvero l'insieme delle alternative fittizie, il tentativo del potere di contenere in qualche maniera gli antagonismi. La comunicazione impossibile, invece, è strettamente legata alla dittatura del consumabile, che sopprime il valore d'uso per lasciare spazio soltanto al valore di scambio, che annulla, come è evidente, qualsiasi dimensione qualitativa. Infine, la partecipazione impossibile è data dalla somma di tutti quei morbidi meccanismi di seduzione che preservano quello stato di narcosi collettiva inadatto a qualsiasi tipologia di realizzazione; la separazione effettiva, reale, viene nascosta ed occultata da una serie innumerevole di ideologie pseudocomunitarie, mentre a livello individuale l'adozione di compensazioni spettacolari si risolve proprio nell'utilizzo di stereotipi che depotenziano e congelano sul nascere qualsiasi esperienza realmente vissuta. In questo senso il concetto di *sopravvivenza* si presenta senz'altro più chiaro e meno ambiguo rispetto al concetto di *vita quotidiana* analizzato in precedenza.

In fin dei conti, ciò che si intende dimostrare è quanto la distinzione tra vita reale, luogo per antonomasia della noia, e vita immaginaria, luogo della

⁵ *Ivi*, p. 48.

meraviglia⁶, non sia assolutamente valida. È necessario piuttosto rovesciare questa distinzione: la realtà stessa può divenire meravigliosa, la quotidianità stessa può divenire sorgente inesauribile di significati. Sostenere e spalleggiare l'opposizione tra una realtà razionale e fredda e una irrealtà surreale e ingenua contribuisce al mantenimento dello *statu quo*. In questo senso sono molteplici le alternative a disposizione: in precedenza è stata citata la costruzione di situazioni, ma è necessario tener presente anche la proposta, fortemente sostenuta dall'I.S., di un rinnovamento urbano unito ad una eventuale riconcettualizzazione dell'architettura⁷.

La città diviene nuovo luogo di sperimentazione, possibilità di risignificare lo spazio urbano: al funzionalismo viene contrapposta una vera e propria rappresentazione qualitativa dello spazio. La cosiddetta *urbanistica unitaria* nasce così con l'intento di mettere al servizio dei desideri e delle passioni dell'uomo le inedite possibilità materiali offerte dall'epoca: essa non si concepisce in quanto disciplina separata, ma nasce piuttosto da una visione complessiva dell'esistenza. La società neocapitalistica tende in effetti ad appropriarsi degli spazi in maniera totalitaria, scomponendoli in unità abitative che rendono assolutamente impraticabili gli scambi e le interazioni; all'interno di esse il ventaglio di possibilità offerto ai cittadini è decisamente ristretto. La città situazionista, invece, diverrebbe luogo di sperimentazione: il lavoro verrebbe soppiantato da una serie di attività ludiche e il tempo libero svincolato dalle logiche del consumo. D'altronde ad ogni epoca, sosteneva l'I.S., corrisponde una particolare idea di felicità, idea che si concretizza nelle forme architettoniche che la contraddistinguono.

⁶ Questa distinzione era stata fatta propria dai surrealisti. Il Surrealismo, attribuendo al Meraviglioso uno statuto surreale, ha indicato mezzi di liberazione che restano immaginari: “nella misura in cui continua a sostenere l'opposizione tra una realtà concepita come l'ambito in cui si esercita l'efficacia razionale, e una irrealtà concepita come l'ambito in cui si esprime la fantasia irrazionale, il Surrealismo sostiene lo *statu quo*” (*Ivi*, p. 11).

⁷ Interessante citare, a questo proposito, anche il testo di Leonardo Lippolis, *Urbanismo unitario* (Torino, Testo&Immagine, 2002).

L'idea borghese di felicità, in questo senso, sarebbe rappresentata dall'unità abitativa di Le Corbusier. La critica dell'unità abitativa di Le Corbusier procede di pari passo con la critica del funzionalismo. Viene posta sotto accusa in particolar modo la scarsa attenzione prestata alla funzione psicologica dell'ambiente, ed è in questo senso che occorre collocare la psicogeografia, ovvero l'analisi degli effetti che l'ambiente geografico esercita sul comportamento affettivo degli individui. Lo strumento fondamentale di cui si avvale è la deriva, una esplorazione degli spazi urbani priva di scopi utilitaristici: qualitativamente diversa dal viaggio o dalla semplice passeggiata, essa rinuncia a mete prefissate per lasciarsi andare piuttosto a percorsi inediti all'interno dei quali la componente aleatoria è meno determinante di quanto si creda.

Una riqualificazione in chiave sperimentale dell'ambiente urbano, dunque, è uno tra i primi obiettivi che si pone l'Internazionale Situazionista. Nonostante questo interesse nei confronti dell'urbanistica sia andato rapidamente scemando, esso testimonia quanto alcuni aspetti della quotidianità, apparentemente trascurabili, rientrino a pieno titolo in un progetto rivoluzionario di più ampio respiro.

1.4. «Agaragar»

Come l'I.S. e gli *enragés* qualche anno prima, anche «Agaragar»⁸ fa sua la critica dell'ovvio. È chiaro ormai che la critica del capitalismo non possa essere disgiunta dalla critica della *vita quotidiana*, intessuta dalla noia, dalla ripetizione e dalla reificazione. Vi è una stretta parentela tra le strutture mentali

⁸ Già si è parlato in precedenza di «Agaragar», tuttavia può essere utile fornirne nuovamente le coordinate temporali: rivista quadrimestrale pubblicata per la prima volta nel 1970, a Genova, tra i cui contributi più interessanti vanno segnalati quelli di Sergio Moretti, Mario Perniola, Sergio De Paoli e Toni Arno. L'ultimo numero della pubblicazione, dal titolo *Il gauchisme e la sua crisi*, risale al 1972.

predominanti e la società capitalistica: anch'esse appaiono alterate, costruite sul valore di scambio, secondo i principi della intercambiabilità, del quantitativo e della passività. Perciò soltanto il riferimento diretto al *vissuto quotidiano* può divenire garanzia della radicalità della critica. Esso deve essere il suo punto di partenza e il suo punto di arrivo: il suo punto di partenza, perché la validità di ogni impresa di contestazione è subordinata alla sua connessione *concreta* col desiderio autentico; il suo punto di arrivo, poiché non esistono realizzazioni concrete senza liberazione reale della quotidianità. La quotidianità, in questo senso, non è affatto un settore a sé stante, ma è la dimensione concreta della totalità: non vi è attività astratta che nella vita quotidiana non riveli la sua insufficienza. Il carattere rivoluzionario di qualsiasi progetto che voglia dirsi tale deve consistere, sostiene «Agaragar», nell'indebolimento della classica settorializzazione borghese delle attività, cifra delle società capitalistiche. Un progetto di questa portata pone in connessione tra loro i singoli elementi, rompendo l'isolamento cui le scienze li costringono e recuperando una dimensione significativa, totalizzante e di più ampio respiro. La scoperta e la critica della separazione, condotta sulla base di una consapevolezza crescente, sembra, così, costituire ancora uno tra i primi compiti della teoria rivoluzionaria.

Dopo il fallimento della contestazione, «Agaragar» si pone al punto di convergenza di molteplici prospettive teoriche: il marxismo, l'avanguardia artistica, l'estremismo politico, la ricerca scientifica. Tutte queste prospettive confluiscono verso una *considerazione globale della vita quotidiana*; la loro integrazione reciproca può rendere ipotizzabile un superamento di quella che è la separazione tra una effettualità senza significato e un significato senza effetto, affinché possa aver luogo una costruzione cosciente dell'esistenza come esperienza irripetibile e significativa. «Agaragar» si accosta a questo compito di elaborazione teorica ricusando ogni settarismo e preferendogli,

piuttosto, un orizzonte di ricerca che continuamente superi se stesso, costantemente *in fieri*.

Come anticipato, il progetto di «Agaragar» fa della *vita quotidiana* il punto di riferimento ineliminabile per la conoscenza e per la critica della società. Ma contrapporre le condizioni esistenti alle potenzialità insite in una condizione futura, così come hanno fatto la maggior parte dei movimenti rivoluzionari, comporterebbe una incapacità di penetrazione del presente e porrebbe la rivoluzione futura in una dimensione completamente slegata da esso. Nel momento in cui si parla di vita quotidiana, invece, occorre innanzitutto esaminare tutto ciò che si sottrae *hic et nunc* all'organizzazione borghese della vita, articolata sulla separazione essenziale tra una realtà priva di significato rappresentata dall'economia e un significato privo di realtà rappresentato dall'attività artistica. Ed è proprio su questo punto che «Agaragar» offre degli spunti di ricerca interessanti e originali⁹. I fattori che la società borghese non è in grado, a quanto pare, di fagocitare, sono la *lotta di classe* da un lato, l'*immaginazione*¹⁰ ed il *desiderio* dall'altro.

La lotta di classe è l'opposizione permanente di coloro che sono stati ingannati, di coloro che sono stati depredati di se stessi e sottoposti al lavoro passivo, al dispotismo bieco e squallido della merce. Manifestazioni della lotta di classe sono il sabotaggio, l'incuria, la disattenzione: essa non aspira al ripristino di uno scambio che sia egualitario, ma rivendica l'eliminazione di

⁹ Si fa qui riferimento soprattutto al contributo di Mario Perniola *Per una chiarificazione del concetto di vita quotidiana*, pubblicato su «Agaragar» nel 1970.

¹⁰ *L'immaginazione al potere* fu lo slogan forse più celebre del Maggio francese. Non si trattava soltanto di uno slogan provocatorio, ma, in effetti, *l'immaginazione al potere* fu la formula che in maniera più chiara restituiva il vissuto di quei giorni, lo stato d'animo di tutti coloro che parteciparono alla contestazione. Nel momento culminante del Maggio, il potere venne sostituito da un qualcosa che difficilmente poteva essere assimilato ad un nuovo potere, proprio per il suo carattere fluido e dinamico. Si trattava proprio dell'*immaginazione*, dell'occupazione di uno spazio pubblico in cui tutto poteva e doveva essere sperimentato, dell'apertura di una nuova dimensione del possibile che aveva però materialmente invaso la scena del reale. *L'immaginazione al potere* prendeva di mira qualsiasi forma di politica, non esclusa quella di opposizione, che fu poi, tra l'altro, proprio uno tra i principali bersagli degli *enragés*.

qualsiasi scambio; nelle sue forme più radicali e integraliste mira all'abolizione di qualsiasi traccia economica. L'economia tenta, vanamente, di recuperare questa tendenza ostile, metabolizzandola e trasformandola in semplice rivendicazione di ordine economico; essa, invece, si pone in una dimensione completamente altra, in un perpetuo altrove che è radicalmente refrattario all'economia, in qualsiasi sua manifestazione. La lotta di classe è ciò che è, per sua natura, inassimilabile, afferma Mario Perniola: mira all'abolizione del lavoro e della merce, ma proprio perché non familiarizza con il significato resta inerte, immobile, incapace di rendere significativa la realtà. L'immaginazione ed il desiderio, invece, implicano una intenzionalità ipertrofica: essa non può essere costretta nelle rigide forme dell'attività artistica senza subire una grave perdita, poiché straripa da essa, esige la realizzazione *pratica* ed *effettiva* del significato. L'arte offre loro una soddisfazione che è semplice surrogato: la presenza dell'opera, del prodotto, non può assolutamente compensare la mancanza, l'assenza del mondo desiderato. Così anche l'immaginazione e il desiderio, pur dirigendosi a loro modo verso la realtà, risultano velleitari e inconcludenti.

Queste attività mirano alla totalità ma falliscono non perché insufficientemente affrancate dalle categorie contro le quali si esercitano, ma proprio perché non ne possiedono una *conoscenza consapevole* e critica. L'immaginazione e il desiderio non sono in grado di divenire critica radicale della realtà poiché non sono sufficientemente immersi in essa; al contempo anche la lotta di classe non può configurarsi come critica radicale poiché, non disponendo di una chiave critica e non avendo familiarità con l'esperienza del significato, si esaurisce nella negazione isterica e inconcludente. Ciò che incuriosisce è il fatto che questi due elementi non siano affatto consapevoli l'uno dell'altro, anche se rappresentano entrambi, sostiene «Agaragar», la dimensione della totalità nel mondo della separazione, seppur parzialmente. Nonostante ciò essi sono segretamente affini e complementari: il processo

della loro unificazione corrisponde al processo rivoluzionario, tramite il quale da un lato l'immaginazione e il desiderio ottengono la loro realizzazione, dall'altro la realtà cieca della lotta di classe acquisisce coscienza dell'aspetto qualitativo dell'attività.

Le *pseudototalità* sulle quali si articola la menzogna del mondo borghese non esauriscono il fluire storico: il *divenire*, seppur rigettato e nonostante i tentativi ripetuti di assimilazione forzata, emerge con nuovo vigore. Questi elementi residuali risorgono continuamente, costringendo le strutture dispotiche borghesi a ripensarsi senza sosta. Ed è nella vita quotidiana, appunto, che risiede il vero e proprio motore della storia, il potenziale inespresso che costituisce l'elemento di attivazione del processo storico. Se nel mondo della separazione la vita quotidiana non è cosciente di se stessa ed è contraddistinta piuttosto da uno stato perenne di obnubilamento, la rivoluzione consiste, invece, in una presa di coscienza del ruolo della *vita quotidiana* come elemento innovatore e come fattore fondamentale della storia. Ma nel momento stesso in cui ha luogo questa presa di coscienza, ha luogo anche il *superamento della vita quotidiana* stessa¹¹: essa non è altro che duplice e disorganica esperienza della totalità nel mondo della separazione, dunque in quanto tale sempre approssimativa e imprecisa. La fine della struttura borghese collima con la fine della vita quotidiana: la rivoluzione è l'avvento della storia totale e totalizzante, dell'attività che è reale e della realtà che è attiva; essa inaugura l'avvento di un linguaggio unitario e significativo al tempo stesso, che finalmente diviene il modo di essere della realtà. La rivoluzione, così concepita, oltrepassa tanto il *dogmatismo* quanto lo *spontaneismo*: se il primo non riconosce a sufficienza l'alterità e le differenze, il secondo lascia invece un raggio d'azione forse troppo ampio all'arbitrio. Anche in questo caso, dunque,

¹¹ «Agaragar», II, p.13.

il *progetto rivoluzionario autentico* non può sottrarsi ad un'attenta analisi della vita quotidiana.

2. «Errata»

2.1. Il quotidiano

Anche «Errata» dunque, così come i suoi predecessori, presterà molta attenzione alla vita quotidiana. Da dove viene questo disinteresse costante per la vita? Perché essa diviene l'oggetto di una rimozione incessante? Il nodo centrale del problema può articolarsi in questa maniera: se da un lato predomina un approccio alla realtà il più delle volte macchinoso, essenzialmente funzionale alla riproduzione del potere, dall'altro si registra una vera e propria *indifferenza*, un diffuso quanto preoccupante disinteresse. L'incapacità di sintonizzarsi sul presente è la diretta conseguenza di questo movimento duplice: il quotidiano è un costrutto amorfo e irregolare nello stesso tempo, una formula decisa a tavolino che non ha nulla a che vedere con il rapido fluire della *vita corrente*. Proprio su questo punto forza la mano «Errata». Divenirne consapevoli è uno tra i primi passi da muovere per innescare, finalmente, un processo di rielaborazione concettuale.

In precedenza si è già accennato al ruolo della macchina politica nella diffusione di una immagine della quotidianità schematica e pronta, disponibile all'uso immediato. Questa immagine si muove su due fronti opposti: da un lato vi è l'immagine di una sfera privata morbida, tranquillizzante. Dall'altro vi è l'immagine di un nemico, apparentemente di difficile identificazione, che preme con forza e violenza su una dimensione privata che di *privato* non ha proprio alcunché. Ma la vita corrente è tutt'altro. La vita corrente è perpetuo

fluire, è scoperta costante del nuovo, dell'altro, dell'imprevisto. Il problema principale, dunque, risiede proprio nel fatto che la vita venga considerata come un *dato* troppo comune per occuparsene¹². È questo il punto, la vita è un dato. Oppure, per essere più precisi, si potrebbe dire che la vita è *data*. Essa, sostiene Arno, nella sua forma più autentica, non corrisponde affatto a questo dato. E il tempo della riscoperta della vita autentica è vicino, ribadisce ancora. La serie interminabile di quelle abitudini di pensiero e di quegli schemi comportamentali che costituiscono l'ossatura fredda e glaciale della quotidianità, avrà vita breve.

Ma è il legame tra la quotidianità e il potere ad essere nuovamente messo sotto accusa: il potere si preoccupa di tenere a bada la vita corrente, di incanalarla nei percorsi che più gli aggradano, ma non soltanto per metterla semplicemente a tacere. Lo scopo è un altro. Ed è proprio quello di simularne le movenze, quello di imitarla. Il potere teme la vita corrente. E il fatto che il potere la tema, sostiene «Errata», ne lascia presentire ed intuire l'effettiva presenza, la sua capacità di lasciar fluttuare l'imprevisto. E l'elemento senza dubbio più preoccupante, è il fatto che a spalleggiare il potere, forse inconsapevolmente, forse meno, sia proprio l'*indifferenza diffusa* nei confronti della vita autentica.

Piuttosto, in contrapposizione a questo disinteresse, «Errata» illustra le potenzialità della critica, strumento privilegiato per la riscoperta della vita corrente; essa avrà una funzione doppia: da un lato illuminerà percorsi inediti, dall'altro metterà in guardia dal quotidiano. Quest'ultimo si nutre di passato e sembra lasciare ben poche alternative a chi intende opporvisi: in questo caso si può optare o per una facile quanto confortevole amnesia oppure per la costruzione di un senso individuale e partecipe al tempo stesso. Naturalmente «Errata» propende per la seconda soluzione. La *costruzione* di cui parla si pone

¹² Si veda il contributo di Toni Arno *Indifférence, Différences* («Errata», V, p. 1).

ben al di là di tutti quei comportamenti e quelle abitudini *conformi*. D'altronde l'essere conformi e l'essere vivi non possono assolutamente coabitare. Si tratterebbe di una coabitazione impossibile, oppure, nel migliore dei casi, di una coabitazione drammatica.

Ed è in questo contesto che è possibile collocare l'analisi del concetto di *violenza*¹³, contrapposto a quello di *criminalità*. La criminalità rappresenta, in qualche modo, l'inversione della socialità: essa è presente laddove manca, invece, la percezione della vita corrente. Chi vuol far credere che la criminalità e la violenza siano la medesima cosa collabora, consapevolmente o meno, con il potere. Arno è convinto invece del fatto che la criminalità non sia la violenza. La violenza può intendersi come il risveglio della vitalità, quella vitalità che però ottiene ciò che si era ripromessa, una vitalità che non si lascia distrarre lungo il cammino. La violenza procede parallelamente alla scoperta della differenza, intesa in quanto valore da custodire: coloro che confondono la violenza con l'aggressività compiono una vera e propria operazione di diversione, annientando sul nascere la possibilità dell'incontro con l'altro. Le differenze, anziché essere tesaurizzate, assumono così una forma sempre più banale. Ed è proprio questo il caso delle immagini diffuse *quotidianamente* dai dispositivi del potere.

2.2. L'uso dell'immagine

Anche «Errata», dunque, così come aveva fatto l'Internazionale Situazionista, non si sottrae all'analisi della messa in scena del potere. A questo proposito può risultare utile riassumere il contributo di Glaziou¹⁴, pubblicato nel 1975 sul quinto numero della rivista. Esso raccoglie più suggestioni, per elaborarle in una forma chiara e interessante.

¹³ *Ivi*, p. 3.

¹⁴ L'articolo qui analizzato è *De la mise en scène* («Errata», V, pp. 7-10).

Quando la vita diviene altro da sé, l'immagine si intrattiene molto più facilmente con la quotidianità, offrendole i suoi servizi. D'altronde l'immagine stessa ha proprio questa funzione: seleziona, rielabora, e rende *disponibile all'uso*. L'immagine si imprime sull'evidenza nell'atto stesso di constatarla: essa incanala i dati sensoriali in percorsi già ampiamente sperimentati. Non vi è nulla di più refrattario all'educazione, o alla critica, delle immagini, che si configurano come veri e propri dispositivi di potere. Questi meccanismi subdoli dell'immagine erano già stati ampiamente analizzati negli anni Sessanta da Lippmann¹⁵, che aveva proposto una interessante quanto influente *teoria degli stereotipi*. L'immagine, in questo contesto, rappresenterebbe la maniera più semplice per ovviare all'impossibilità di godere di una presa diretta e totalizzante sulla realtà. Lo stereotipo costituisce una profonda esigenza: l'alternativa ad esso, ovvero l'esposizione diretta e violenta al flusso volubile delle sensazioni, risulterebbe estremamente difficile per l'uomo, appena in grado di abbracciare quella porzione di realtà che gli consenta di sopravvivere. Evidentemente Glaziou dialoga proprio con Lippmann, seppur a distanza. Confrontarsi con il mondo circostante impone una analisi dettagliata di quelle che sono le ripercussioni dell'uso dei mezzi di comunicazione di massa sulla quotidianità.

Quando il fascino della normalità e la seduzione del familiare lasciano ben poco spazio alla differenza, all'ignoto, alla sorpresa e all'imprevisto, qualsiasi modalità percettiva alternativa viene fagocitata sul nascere. Il ruolo del potere in questa impresa è già stato sottolineato in precedenza, ma esso si fa ancora più chiaro ed evidente nell'articolo di Glaziou. Quest'ultimo

¹⁵ Walter Lippmann (New York 1889-1974) osservò i mutamenti rapidi della comunicazione e si interrogò sul senso stesso del comunicare a partire dalla privilegiata posizione di giornalista. Pur non intervenendo direttamente nella discussione accademica, trasformò con abilità le sue capacità di comunicatore in strumenti di analisi dei mass-media. *Public opinion*, pubblicato nel 1922, è ancora estremamente attuale; esso rappresenta a tutt'oggi uno sguardo di assoluto interesse per cogliere il fenomeno comunicativo a partire dai suoi effetti.

esordisce accennando alla *pubblicità*, in particolar modo all'uso spregiudicato della superficie muraria. Se fino a qualche anno prima della nascita di «Errata» i muri prendevano la parola per dichiarare apertamente guerra al potere, ormai essi non sono altro che il luogo privilegiato per la sponsorizzazione di prodotti spacciati come *indispensabili*. Vorrebbero farci credere, prosegue Glaziou, che quella immagine corrisponda a noi, che quel determinato prodotto sia stato imballato con cura appositamente per noi; tuttavia, in questo caso, i muri diventano specchi deformanti di una umanità che non ha più alcunché di umano. Quando si tratta di pubblicizzare un prodotto vengono adoperati i mezzi più disparati, e, in un certo senso, la politica presenta numerose quanto inaspettate somiglianze con le tecniche pubblicitarie. Qualsiasi atto o dichiarazione politica possono essere ben rappresentati da un'immagine, il cui ruolo è proprio quello di occultare l'essenziale. Tutto ciò diviene ancora più palese in tempo di campagna elettorale, laddove il sorriso rassicurante e affidabile del politico di turno propone le sue pietanze preferite. L'*affichage* non fa altro che mascherare la realtà dei fatti. Questa vasta operazione di *camouflage* si avvale di due tecniche, sostiene Glaziou. Innanzitutto il collage: esso è evidente quando, nonostante l'apparente impeccabilità di un discorso, si può percepire, improvvisamente, una parola, una rottura, un elemento inaspettato e fuori luogo. Il secondo *step* è rappresentato invece dal montaggio¹⁶: si tratta della predisposizione di una serie di elementi nella forma più credibile possibile.

Questa messa in scena non rende giustizia alla vita reale, preferendole di gran lunga il dettaglio irrisorio. Laddove sarebbe necessario procedere per *errata*, ovvero riconoscendo e valutando con serietà gli errori del passato, si procede piuttosto per *broutillage*. Immagini si sovrappongono e interferiscono

¹⁶ Interessante notare come Glaziou sia ironico su questo punto. Il termine *montage*, in effetti, mostra una parentela stretta con il termine *age*, parentela che però va ben oltre la sillaba comune. Piuttosto, Glaziou intende dimostrare quanto le tecniche utilizzate dal potere per la diffusione delle idee siano vecchie e datate, ormai obsolete.

tra loro, disturbando e anticipando la genuinità della visione. Di fronte a questo spettacolo *sur-reale* occorre riappropriarsi della vita, grattare via pian piano le incrostazioni che impediscono di coglierla nella sua autenticità. Il problema è che, nella maggior parte dei casi, sono proprio queste immagini a promettere *il migliore dei mondi possibili*, ad ostinarsi a proporre alternative e soluzioni a buon prezzo. Tutto ciò per dislocare l'attenzione, per far sì che non ci si renda conto che il passato è ormai morto, così come sono morte tutte quelle strutture di pensiero e di azione che corrispondono ad esso. L'aspetto patologico che, negli anni Settanta, caratterizza il rapporto dell'uomo con il suo tempo, è qui nuovamente messo in discussione. Ma la proposta di Glaziou è interessante. Anziché abbattere il muro frettolosamente, perché non limitarsi a lasciar penetrare uno spiraglio di luce? Non sarà che un inizio, il resto verrà da sé. Si tratta, in sostanza, di adoperare il materiale già disponibile. D'altronde, è proprio attraverso il quotidiano che è possibile *reintrodurre* la vita autentica. D'impatto la metafora adoperata: l'inversione di tendenza dovrà avvenire così come sfiliamo un guanto, lasciando scivolare lentamente la stoffa.

Le immagini, prosegue Glaziou, non disdegnano neanche i desideri più nascosti. Esse se ne appropriano, per rendere anche questi ultimi funzionali. Così come si appropriano di tutto ciò che, per antonomasia, rappresenta ciò che sfugge, o perlomeno tenta di farlo, all'omologazione. Questa ipertrofia dell'immagine sulla realtà ha luogo anche in ambito scolastico. Glaziou, infatti, critica fortemente l'educazione: essa, nascondendosi dietro fini benefici, in realtà giostra a piacimento l'unica speranza di un futuro migliore. Lo stesso concetto di libertà sponsorizzato dalla scuola, sostiene ancora, rientra precisamente in un quadro ben definito di *situazioni libertarie* ben tollerate a livello scolastico. Come non citare il lassismo generalizzato? E la liberalizzazione, il cui esito più curioso è proprio l'insegnamento dell'educazione sessuale nei licei? Anche in questo ambito dunque, l'immagine,

intesa qui in senso più ampio come concetto *stagnante* e *sur-reale*, colonizza le aule e le giovani menti. Il dato più preoccupante risiede nella diffusione di vere e proprie sottomarche: alla libertà corrisponde la liberalizzazione, all'uguaglianza fa invece eco l'egalitarismo cieco e forzato¹⁷. L'educazione, dunque, propende anch'essa per la diffusione di un *modello di sapere minimo*: il format in gioco è qui fortemente *limitato* e *limitante*, poiché si tratta di sezioni di sapere funzionali ai bisogni economici dello Stato. Anche la scuola, dunque, avrebbe bisogno di una ristrutturazione su più fronti, poiché l'educazione mediata dalle immagini, emozionale ed irriflessiva, ha sempre caratterizzato le società reazionarie e paternalistiche.

Nell'era della tecnoburocrazia le immagini si ripetono continuamente, si sovrappongono, si prendono gioco l'una dell'altra. La ripetizione è senza sosta e l'esito non è tra i più rassicuranti: queste immagini divengono entità autonome ed autosufficienti, non hanno più alcun legame con la realtà. Esse pretendono di assurgere a modelli, modelli che tuttavia non intrattengono alcun rapporto con la matrice originaria. D'altronde la maggior parte dell'esperienza è divenuta ormai *second hand*, poiché è nella natura stessa dell'immagine il *détournement* del presente. Tra l'altro è interessante analizzare anche la struttura linguistica, l'ossatura delle immagini, sia essa verbale o non verbale. Il dato emergente dalle analisi individua la presenza di strutture contraddittorie e ambivalenti, ovvero la compresenza di diversi livelli di elaborazione dei significati, che non si escludono necessariamente l'un l'altro. Si tratta, anche in questo caso, di una coabitazione particolare il cui fine è proprio quello di facilitare l'affabulazione e l'incomprensione.

L'immagine diffusa dal potere non corrisponde assolutamente al progresso, così come si vuole far credere. Essa impedisce di andare oltre, è un ostacolo alla realizzazione effettiva. In questo senso «Errata» predilige

¹⁷ «Errata», V, p. 10.

piuttosto un lavoro di differenziazione costante, finalizzato al riconoscimento e alla tutela della diversità e dell'imprevisto. Si tratta di un lavoro complesso ma impietoso.

3. Il concetto di *vie courante*

3.1. Il rapporto tra il quotidiano e la *vita corrente*

A questo punto è sicuramente necessario soffermarsi su quelle che sono le differenze costitutive tra il quotidiano e la *vie courante*. Cosa separa la vita corrente dal quotidiano? Quando non è amalgamata, confusa con il troppo noto che caratterizza la quotidianità, sostiene Arno, essa sembra indossare le vesti dell'ignoto. Innanzitutto essa non è il polo opposto del quotidiano. Essa, piuttosto, ingloba il quotidiano, che ne costituisce soltanto una infima parte: la vita corrente è tutto ciò che va oltre, è il contorno, il confine. La vita corrente non costituisce l'aspetto ideale e purificato del quotidiano: essa, piuttosto, rappresenta il *movimento d'insieme* della vita. La *vie courante*, sostiene «Errata», presenta aspetti all'apparenza oscuri perché non può essere colta al primo sguardo¹⁸; tuttavia tenere ben presente questa dimensione e volerla vivere in maniera più deliberata e partecipe vuol dire farsi finalmente carico della propria esistenza.

Se è estremamente difficile concepire rapporti interpersonali posti al di fuori di schematismi ormai ampiamente sperimentati, è allo stesso modo difficile cogliere questa dimensione totalizzante sottesa al quotidiano, questa *vita corrente*. Per iniziare ad avvicinarsi ad essa è essenziale innanzitutto avere un

¹⁸ «Errata», VIII, p. 4.

rapporto sano con la dimensione presente: essa è l'unica possibilità di risposta alla *crisi*. Proiettare tutte le promesse di risoluzione nel futuro, dunque in una dimensione completamente slegata dal presente, è decisamente fuorviante. In quest'ottica contribuisce anche l'*ignoto* all'impresa del potere, quell'ignoto che dovrebbe costituire il motore del cambiamento e che, poiché percepito a fatica, viene declinato come *futuro*.

Se l'attenzione potesse concentrarsi, invece, sul presente, risulterebbe molto più semplice comprendere come esso si articoli rispetto all'insieme dell'attività dell'epoca, così da poter intrattenere con essa un legame profondo e consapevole. Molti fatti avvengono senza partecipazione. Se nel quotidiano i rapporti interpersonali sono indiscutibilmente poveri, essi prendono una nuova forma e si animano nel momento stesso in cui il quotidiano viene *superato*. O meglio, sufficientemente superato affinché una relazione, laddove per relazione non si intende soltanto una relazione inter-personale ma anche e soprattutto una relazione inter-oggettuale, possa esser compresa attentamente ogniqualvolta abbia luogo.

La rassegnazione che sembra costituire il clima degli anni Settanta non ha ancora conosciuto il vigore e l'energia della vita corrente. Ogni fallimento nella percezione della complessità della vita corrente è, di solito, accompagnato da una fede incondizionata nei modelli di sapere astratti e rigidi, poco suscettibili di accogliere la vita autentica. Interessanti in quest'ottica le riflessioni di Stephan Bruck, che sostiene:

Il momento chiarificatore appare in quanto momento privilegiato, staccato dai conflitti del quotidiano. L'individuo accumula i mezzi che gli permetteranno un giorno di raggiungerlo. Egli conduce la sua propria guerra che diventa a un tratto guerra di posizione, e poiché in questo caso il fine scompare, i mezzi rimangono come difesa continua contro le aggressioni immediate. È ora di abbandonare la ricerca del momento privilegiato a scapito della vita presente. Chi conosce a sufficienza le risorse della vita corrente sa già che nessun momento esaurisce la vita. Inversamente, non c'è da temere che possano essere perduti i

momenti nei quali la vita si concentra. La vita corrente non è l'immediato né ciò che esiste sotto la minaccia dell'oblio. Essa rassomiglia di più a un movimento sempre nuovo, che rinasce all'istante¹⁹.

Questa è la caratteristica della vita corrente: essa rinasce continuamente, non si lascia etichettare né si accontenta di attività banali, obbligate ma decisamente prive di ripercussioni importanti. L'individuo abdica dinanzi alla rapidità della vita corrente, preferendo ad essa le immagini, le identità preconfezionate e le attività ludiche di poco conto, laddove tra queste ultime va chiaramente inserito anche l'interesse per la politica.

L'atmosfera adatta al cambiamento non risiede nella politicizzazione ad oltranza, così come non può risiedere nei surrogati e nelle banalità della vita quotidiana. Il senso della realtà e la percezione della ricchezza della *vie courante* emergono nel momento in cui l'individuo riesce ad abbandonare la politicizzazione, della quale si è ampiamente parlato, e la psicologizzazione, altra misura preventiva adoperata dal potere. Dunque fra i nemici più accreditati della vita corrente vi sono indubbiamente il ritorno e la ripetizione da un lato, e dall'altro la teoria, che pretende di condensare e di cristallizzare la *qualità del cambiamento*. La vita segue delle strade proprie, e ha tutta l'intenzione di non divenire teorica. Essa si apre in una profondità inaccessibile a qualsiasi teoria, a qualsiasi riflessione.

Quando il cambiamento cessa di essere tenuto al guinzaglio, sostiene «Errata», il rischio di ricadere nel quotidiano è pressoché nullo. Ci si lascia trasportare, piuttosto, dagli ondeggiamenti e dai sussulti che lo contengono. Si tratta della vita corrente, ed è la *decisione* di interagire finalmente con essa a conferirle un aspetto nuovo, una nuova tonalità. La stessa percezione del cambiamento avrà un sapore decisamente più intenso, poiché la vita che lo

¹⁹ Si fa riferimento qui a un passo dell'articolo di Stephan Bruck *Quelques ennemis de la réalité*, pubblicato nell'ottobre del 1976 («Errata», XIX-X, p. 13).

anima è piena e sentitamente vissuta; si tratterà di un cambiamento che trasforma gli individui in profondità, un cambiamento che si infiltra lentamente in tutte le loro fibre, sostiene Journiez²⁰. Questo processo cosciente e partecipato di *désensablement* del quotidiano avrà dunque delle ripercussioni decisive: la densità latente della vita, spesso percepita come passeggera, improvvisa e irrazionale, potrà invece essere assaporata più a lungo.

3.2. Prospettive

È chiaro ormai come il potere, adoperando i mezzi più disparati, abbia isolato e delimitato una porzione di *vita*, spacciandola per l'unica possibile. E, fatto forse ancora più preoccupante, per l'unica *auspicabile*. Ma, sostiene Naphta nel quarto numero di «Errata», pubblicato nel dicembre del 1974²¹, l'affermazione della vita corrente oltrepassa qualsiasi confine esistente tra ciò che è politico e ciò che invece non lo è, tra ciò che è scienza e ciò che invece non può dirsi tale.

La *vie courante* non conosce il significato del binomio *dover essere* e, così come il sogno avvicina elementi apparentemente molto distanti, anch'essa accosta le situazioni più disparate per valorizzarle nella loro diversità. Mentre la lucidità che accompagna il confronto quotidiano con la vita autentica abbraccia tutti i tasselli che la compongono, la teoria, il cui ruolo è già stato ampiamente messo sotto accusa da «Errata», interpreta i dati sensoriali sulla base del *modello*. Questo determinismo sociale non lascia molto spazio al dettaglio, all'importanza e al ruolo del *particolare*. Ed è su questo punto che

²⁰ «Errata», XIX-X, p. 31.

²¹ Il breve ma denso articolo di Michel Naphta cui si fa qui riferimento è *La prose de la vie courante* («Errata», IV, p. 8).

occorre soffermarsi, restituire una nuova dignità a ciò che è stato a lungo sottovalutato e imbrigliato dalla politica.

La vita corrente non è altro che la possibilità di rimettersi in gioco dopo un lungo periodo di convalescenza. Abbandonare una volta per tutte la prospettiva angosciante per cui la vita è solo un elemento estraneo ed inafferrabile è, così, tra le prime proposte di «Errata». La capacità di presa su un qualcosa che, almeno apparentemente, diviene sempre più sfuggente, dovrà essere recuperata e resa nuovamente vitale. La vita quotidiana, tuttavia, è anche e soprattutto il prodotto dell'interazione degli individui: in tal senso illuminare il significato autentico dell'incontro con l'altro equivale a presentare modalità alternative di *incontro*.

Ed è per questa motivazione che i concetti intorno ai quali si articoleranno le proposte della rivista saranno sostanzialmente due: il concetto di critica ed il concetto di socialità, che verranno analizzati successivamente. Mentre il primo concetto risponde immediatamente all'esigenza della *nascita* di un nuovo approccio consapevole al reale, il secondo ne costituisce piuttosto la fase secondaria, il momento successivo. La socialità, in effetti, viene definita come il *superamento della fase aurorale della critica*; d'altronde, i nuovi strumenti di indagine proposti da «Errata» sorgono essi stessi da un confronto costante e da una collaborazione partecipe.

La consapevolezza dell'importanza della quotidianità, dunque di azioni e comportamenti all'apparenza innocui e banali, potrebbe essere la chiave di volta di un nuovo progetto rivoluzionario. Dalle analisi che precedono appare evidente quanto lo spessore della quotidianità fosse già stato riconosciuto e tematizzato; tuttavia, nonostante i molteplici tentativi che risalgono ormai al passato, il quotidiano non si è affatto scrollato di dosso il peso di una politica sempre più *invadente* e di una opinione pubblica sempre più *inconcludente*. Le motivazioni di questo scacco sono ormai ben chiare, prima fra tutte

l'impossibilità di porsi come valida alternativa ad un passato rivoluzionario fallimentare e grottesco.

Ed è a questo punto che entra in scena «Errata». Ma, come in ogni argomentazione che si rispetti, alla *pars destruens* fa seguito la *pars construens*. Ed è proprio su questo fronte che emerge con ancora più vigore l'originalità del progetto.

IV

IL CONCETTO DI CRITICA IN «ERRATA»

Dopo aver riconosciuto gli errori dei movimenti rivoluzionari precedenti e dopo aver fissato alcuni punti fermi per una ricerca che possa dirsi *realmente*¹ rivoluzionaria, «Errata» si spinge oltre, proponendo una lettura molto originale del concetto di *critica*. La critica, sostiene «Errata», è il *presente nascosto*, nonché il gesto affermativo che lo svela e al tempo stesso lo attiva². A dispetto delle apparenze, dunque, l'*attitudine critica* è un'attitudine affermativa, fortemente orientata al presente e disposta ad accogliere il diverso. Descritta come un gesto, essa gode di una operatività tutta sua, slegata tanto dalla teoria quanto dai meccanismi burocratici. La critica si presenta, dunque, come la disposizione a lasciarsi permeare dall'altro, prestando molta attenzione alla *relazione*, aspetto che tuttavia verrà indagato nel capitolo successivo.

¹ L'uso del termine è voluto: si è rivoluzionari, sostiene «Errata», soltanto se si è in grado di attraversare il *reale* con gli strumenti adeguati. Questo, naturalmente, vuol dire fare i conti con il passato e con tutto ciò che ne è rimasto, ma significa anche avere la consapevolezza che il rapporto che i vecchi rivoluzionari intrattenevano con la dimensione *potenziale* dell'esistenza era assolutamente patologico, morboso, proprio perché non attento al presente.

² «Errata», II, p. 9.

1. Breve digressione sul concetto di critica³

1.1. Immanuel Kant e l'Illuminismo

Da un punto di vista strettamente filosofico è Kant ad inaugurare un nuovo spazio per il pensiero critico con *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*⁴, opera pubblicata nel 1784. Si tratta di un testo estremamente interessante sotto molti punti di vista, ma soprattutto poiché in esso affiora un nuovo modo di porre la questione della modernità: essa non è più pensata secondo un rapporto longitudinale con gli antichi, ma secondo un rapporto innovativo con la propria attualità. Nel testo kantiano, dunque, emerge per la prima volta la possibilità di problematizzare il presente: Kant non ha solo fondato quella tradizione filosofica che solleva il problema delle condizioni alle quali è possibile una conoscenza vera⁵, ma ha anche inaugurato un altro aspetto dell'*interrogazione critica*⁶.

³ Da un punto di vista etimologico, il termine critica deriva dal greco κρινω, che vuol dire “decidere, distinguere, *giudicare*”. In realtà nell'accezione comune il termine critica, se da un lato designa l'analisi di un principio, di un fatto, di una facoltà, al fine di evidenziarne le caratteristiche o di descriverne la natura, dall'altro lato sta a significare “giudizio malevolo, sfavorevole”. Questo vuol dire che il concetto stesso di critica, in sostanza, è un *concetto bifronte*: da un lato, nella sua accezione positiva, la critica è una modalità di pensiero o di riflessione, una possibilità di analizzare un determinato problema servendosi di metodologie e criteri appropriati a tal fine; dall'altro essa sta a designare, appunto, una valutazione evidentemente già avvenuta e che ha avuto un esito non favorevole, ovvero, in senso stretto, un biasimo, una disapprovazione.

⁴ Si veda Immanuel Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino, 1965.

⁵ Il termine *Kritik*, nella dottrina kantiana, indica l'indagine della facoltà conoscitiva nel suo complesso, ricerca condotta con rigore e sistematicità: una indagine critica relativa alle possibilità e ai limiti della ragione indica in che misura essa stessa può garantire la fondatezza e l'universalità dei giudizi relativi ai vari ambiti esperenziali. Kant, a questo proposito, individua quelli che sono i principi a priori corrispondenti ad ogni sfera esperenziale, principi assolutamente universali e dunque validi per ognuno, poiché non ricavati dalla conoscenza concreta ma già, in qualche modo, innati. In fin dei conti, Kant recupera una metodologia di ricerca tipica dell'empirismo seicentesco, all'interno della quale il concetto di critica, appunto, stava ad indicare l'*analisi delle condizioni di possibilità*. Kant fa proprio questo metodo di lavoro, rielaborandolo all'interno di un sistema dottrinale che condurrà ad esiti ben differenti da quelli cui condusse l'empirismo. Ricapitolando, dunque, il termine critica, in ambito filosofico, venne

Ma che cos'è l'Illuminismo? L'Illuminismo è la presa di coscienza della vera essenza dell'uomo, che risiede nella capacità di poter fare uso autonomamente della propria ragione. La celebre definizione kantiana descrive l'Illuminismo come "l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso". La *minorità*, in tal caso, sarebbe costituita dall'incapacità di servirsi della propria ragione senza ricorrere ad autorità esterne. Questo stato di immaturità viene descritto come una sorta di seconda natura, dalla quale è difficile svincolarsi. Interessante notare come Kant annoveri tra gli elementi utili alla diffusione dell'*Aufklärung* la libertà nel fare pubblico uso della ragione. In tal senso, contrapponendo l'uso *pubblico* all'uso *privato* della ragione, Kant sembra già intuire qualche aspetto di quella che sarà la società tecnoburocratica descritta anche da «Errata». A questo proposito Kant scrive:

Ora, per alcuni compiti che vanno nell'interesse del bene comune, si richiede un certo meccanicismo in base al quale alcuni membri della comunità devono comportarsi in modo esclusivamente passivo, al fine di essere orientati dal governo, mediante una sorta di artificiosa unanimità, in vista della realizzazione di scopi pubblici o, quantomeno, perché venga impedito loro di essere d'ostacolo a tali scopi. In questo caso, ovviamente, non è consentito mettersi a ragionare, ma bisogna obbedire. Ma, nella misura in cui un tale ingranaggio della macchina dello Stato vede in sé, al tempo stesso, un membro della

introdotto da Kant per designare il processo attraverso il quale la ragione intraprende la conoscenza di sé. Il compito della *Kritik*, dunque, è per un verso negativo, per l'altro positivo: negativo poiché essa limita l'uso della ragione, positivo poiché in questi limiti la critica garantisce alla ragione l'uso legittimo dei suoi diritti. La volontà kantiana, dunque, è una volontà di rischiaramento, di derivazione tipicamente illuministica: eliminare dal campo di indagine problematiche sterili poiché irrisolvibili, costituisce uno tra i primi compiti del filosofo. Con Kant, dunque, è la ragione stessa ad essere sottoposta ad una critica, per saggiarne i limiti e limitarne le pretese. Utile, infine, ricordare gli anni di pubblicazione delle tre Critiche kantiane: *Critica della ragion pura* (1781), *Critica della ragion pratica* (1788), *Critica della capacità di giudizio* (1790). Per un approfondimento della dottrina kantiana si tenga invece presente *Vita e dottrina di Kant*, di Ernst Cassirer, volume pubblicato per la prima volta nel 1918.

⁶ Per approfondire questo aspetto è molto utile considerare il testo di Michel Foucault *Il problema del presente. Una lezione su "Che cos'è l'Illuminismo?" di Kant*, pubblicato nel maggio 1984 su «Le Magazine littéraire». Il testo in italiano cui si fa qui riferimento, tuttavia, è stato tradotto da Fabio Polidori per la raccolta curata da Pierre Dalla Vigna *Poteri e strategie* (Milano 1994).

comunità nella sua interezza, anzi, per meglio dire, di quella comunità costituita dal mondo intero, e arriva a considerarsi nella sua qualità di esperto della materia che si rivolge, scrivendo, a un pubblico propriamente inteso, allora, di certo egli può ragionare senza che, per questo motivo, ne debbano risentire quelle mansioni alle quali, per altri versi, è preposto come esecutore passivo⁷.

È necessario ricordare che con l'espressione *uso pubblico* Kant fa riferimento a quell'uso della ragione che ciascuno esercita, in qualità di esperto, di studioso di una determinata materia, dinanzi ad un pubblico; l'*uso privato*, invece, riguarda coloro che detengono un pubblico ufficio. Nel primo caso la privata singolarità dello studioso si proietta su una dimensione altra, una dimensione pubblica, per l'appunto. Nel secondo caso, invece, l'operato del singolo viene necessariamente subordinato ad una cerchia ristretta. Emerge dunque in questo contesto la necessità di un uso della ragione il più possibile conforme e adatto alle circostanze. Per quanto riguarda invece la metafora della macchina utilizzata da Kant, essa sembra costituire un *fil rouge* del suo pensiero etico-politico; la massima aspirazione kantiana, in effetti, è quella di veder l'automatismo dell'ubbidienza soppiantato, finalmente, dall'autonomia: l'obbedienza meccanica ha un carattere del tutto provvisorio.

Se questo incitamento a far uso della ragione può sembrare, almeno apparentemente, contraddittorio rispetto al dovere di obbedienza allo Stato, per Kant è proprio l'esistenza di uno stato forte⁸ a rendere possibile e auspicabile il libero uso della ragione: è il governo stesso a poterne trarre dei vantaggi. Tuttavia, sostiene Kant, nonostante siano già presenti tutte le condizioni per un rischiaramento generale, la strada da percorrere è ancora molto lunga.

⁷ La traduzione del passo cui si fa qui riferimento è tratta dal testo curato da Andrea Tagliapietra *Che cos'è l'illuminismo?* (pp. 26-27).

⁸ Il riferimento è qui alla Prussia di Federico II.

1.2. La Scuola di Francoforte

1.2.1. Linee generali

Una seconda accezione del termine *critica* può essere ritrovata in Adorno e nella Scuola di Francoforte. Con l'espressione *teoria critica della società* si fa infatti riferimento all'ampio ed articolato lavoro di analisi interdisciplinare condotto dall'«Istituto per la ricerca sociale» di Francoforte, attorno al quale tra gli anni Venti e gli anni Settanta del XX Secolo gravitarono personalità del calibro di Adorno, Horkheimer e Marcuse. La Scuola di Francoforte prende spunto, sostanzialmente, da tre modelli teorici: l'hegelismo, il marxismo ed il freudismo. Dalla tradizione hegelo-marxiana i francofortesi mutuano il concetto di dialettica, sviluppato tuttavia nei termini di una *dialettica negativa*⁹, mentre da Freud e dalla psicanalisi attingono strumenti concettuali per lo studio della personalità autoritaria e della famiglia.

La Scuola di Francoforte raccolse studiosi provenienti da tradizioni filosofiche disparate, tutti accomunati, però, dal desiderio di smascherare le contraddizioni latenti nella società e dall'appello ad un concetto di uomo di derivazione chiaramente marxista. Infatti ciò che caratterizza la Scuola di Francoforte è soprattutto la rielaborazione in chiave antidogmatica del marxismo. I francofortesi propendono per il recupero della dimensione più strettamente umanistica e storicistica del marxismo: se le posizioni più tradizionaliste tendevano ad accordare maggiore importanza all'impostazione economicistica e deterministica del marxismo, i francofortesi prediligono, invece, un approccio multidisciplinare e soprattutto attento a quella che nella terminologia marxiana veniva definita *sovrastruttura*.

⁹ *Dialettica negativa* è, tra l'altro, anche il titolo di una tra le opere più influenti di Adorno, pubblicata nel 1966.

I francofortesi assistono all'ascesa dei totalitarismi in nazioni apparentemente avanzate, tanto dal punto di vista economico quanto dal punto di vista culturale; contemporaneamente, raccolgono i pezzi di una rivoluzione operaia fallita, analizzando, tra l'altro, la particolare declinazione della rivoluzione bolscevica. È in questo contesto che va collocata l'enfasi posta sulla *componente critica del pensiero*. Essa può essere ricollegata indubbiamente all'approccio kantiano: lo stesso Adorno nella *Dialettica negativa* sosteneva di collocarsi su una linea di continuità ideale con una tradizione filosofica che risaliva, appunto, a Kant. La scoperta del ruolo giocato dal negativo, dalla contraddizione, tuttavia, va posta in una tradizione di pensiero che rimanda piuttosto ad Hegel. Ma ciò che interessa caratterizzare in questa sede è proprio la particolare natura dell'approccio critico che contraddistingue la Scuola di Francoforte. Innanzitutto il termine critica ha una sfumatura marcatamente provocatoria: si tratta di proporre una strategia valida di pensiero alternativo al positivismo e al materialismo dilaganti; in un contesto storico caratterizzato dal dogmatismo più bieco, l'approccio critico può costituire la prospettiva e la possibilità di uno sviluppo in chiave rivoluzionaria del pensiero. Si tratta dunque di un approccio alternativo e costruttivo. L'attacco alle modalità di pensiero dominanti non si lascia sfuggire neanche il neomarxismo, che sembrava aver trasformato la dialettica stessa in una sorta di formula scientifica. Ciò che è qui in gioco è invece proprio l'uso autentico della dialettica: i francofortesi la descrivono sì come un metodo scientifico, attento ed orientato ad una analisi il più possibile veritiera delle condizioni, senza tuttavia tralasciare la specifica costellazione di elementi utili per un potenziale stravolgimento rivoluzionario.

Riassumendo, la caratteristica della teoria critica francofortese risiede nel *rifiuto* programmatico della realtà, così come quest'ultima si presenta, unito alla accanita *volontà di trasformarla*. Persuasi dalla disequazione tra realtà e ragione e fermamente convinti che l'essere non sia una struttura chiusa e *data*, ma un

campo di condizioni e di elementi interagenti sui quali si può intervenire attivamente, i francofortesi credono che il mondo che ci circonda non sia già conforme alle nostre aspettative razionali: esso deve, piuttosto, essere reso tale, a dispetto di un qualsivoglia giustificazionismo. Si tratta, tuttavia, di un approccio particolare: la speranza in una *humanitas* ancora di là da venire non sono accompagnate da un prototipo dettagliato e minuzioso del non-ancora¹⁰.

1.2.2. L'industria culturale e l'etica comunicativa

Se inizialmente la critica francofortese prende di mira il capitalismo, successivamente sarà l'intera società occidentale ad essere criticata, ad essere posta sotto accusa. La ragione strumentale è divenuta il paradigma di qualsiasi agire: la razionalizzazione tecnica deve trovare il suo limite in una razionalizzazione che abbia una logica alternativa rispetto a quella della massimizzazione del profitto economico. Tale *razionalizzazione altra* avrà come scopo principale, invece, proprio quello della realizzazione di un optimum umano.

Questo discorso investe anche la cultura, ed è già nella *Dialettica dell'Illuminismo*¹¹ che prende corpo l'ipotesi della necessità di un ripensamento dell'arte. Ma, prima di procedere oltre, che cosa è l'Illuminismo? Esso, chiariscono sin da subito i francofortesi, non corrisponde affatto, così come si potrebbe invece supporre, a quel movimento trasversale di pensiero che attraversa l'intera Europa nel corso del Settecento. Si tratterebbe, piuttosto, di

¹⁰ In tal senso l'utopia francofortese non ha nulla a che vedere con l'utopia classica, poiché quest'ultima descriveva la struttura della società ideale con dovizia di particolari. L'utopia francofortese è invece negativa: il compito del pensiero viene individuato nell'aspetto di denuncia del presente, piuttosto che in quello di previsione di quella che sarà la configurazione e la fisionomia concreta del futuro. Inoltre, in questo contesto, è evidente anche il *trait d'union* che lega i francofortesi all'arte d'avanguardia: l'aspetto comune può essere infatti rinvenuto nel rifiuto dell'esistente e nell'aspirazione ad un mondo totalmente diverso da esso.

¹¹ Elaborato da Horkheimer e Adorno tra il 1942 ed il 1944, il testo venne pubblicato per la prima volta ad Amsterdam soltanto nel 1947.

una sorta di modalità di pensiero onnipresente, il cosiddetto *pensiero progressivo*. È in particolar modo l'industria culturale ad occupare un posto di prim'ordine in questo progetto, se così lo si può definire, di dominio generalizzato. Diversamente dai prodotti artistici delle società preindustriali, che tendevano all'originalità stilistica, i prodotti dell'industria culturale sono standardizzati e serializzati. La cultura, in questo senso, non ha più la funzione di antagonista: essa tollera o addirittura sostiene lo *statu quo*. L'arte autentica, invece, rigetta sul nascere il mero godimento, non lascia posto al semplice *divertissement* dell'industria culturale: divertirsi equivale ad essere conformi, ad essere d'accordo.

Lo stesso Marcuse, ne *L'uomo a una dimensione*¹², elabora una compiuta e serrata critica alla tendenza livellatrice della società industriale avanzata, tendenza i cui contraccolpi si fanno sentire soprattutto in ambito culturale: la cultura bidimensionale è stata liquidata dalla cultura unidimensionale, la quale, ispirandosi anch'essa al paradigma dell'efficienza e della produttività, ha autoritariamente ammutolito la prima. Se il contatto con l'arte autentica affina, quello con la cultura di massa non lascia dietro di sé alcuna traccia: il tipo di esperienza che ne risulta è regressivo. La cultura di massa propone un prodotto di bassa leva, sottoposto ad un processo di riduzione psicologica, poiché tagliato su misura per una tipologia di esperienza ricettiva dalle tenui premesse. Il contenuto sovversivo della cultura autentica è stato ormai disciolto in una dimensione *pseudoculturale* confortevole e tranquillizzante, mentre il pubblico è sottoposto inconsapevolmente alla molle e subdola costrizione di un costante addestramento al consumo: la cultura militante, animata dalla tensione fra l'attuale ed il possibile e caratterizzata dall'emergenza dell'imprevisto, dell'insolito, è stata anestetizzata e sterilizzata.

¹² Il testo, che riscosse da subito grande successo, venne pubblicato per la prima volta negli Stati Uniti nel 1964. Soltanto tre anni dopo verrà pubblicato in Europa e in Italia.

In tal senso la cultura è solo apparentemente *apolitica*: in realtà anch'essa, e forse in maniera assolutamente imprevista, serve lo *statu quo*.

In questa partita, da un punto di vista strettamente linguistico, gioca un ruolo di primo piano il simbolo, il cui carattere dispotico ed autoritario è evidente nella sua capacità di assorbire la contraddizione, di ammutolirla procedendo per tautologie: tutto ciò che potrebbe disturbare o addirittura invalidare l'uso accettato del simbolo stesso è ridotto al silenzio. Il linguaggio stesso, dunque, è stato reso operativo: l'ossessione del processo efficace sembra aver pronunciato la definitiva condanna dell'uomo all'automatismo linguistico. Il predominio della ragione strumentale, sostiene Marcuse, è la causa primaria di quel processo degenerativo che ha colpito il pensiero, la cui *attitudine critica* è stata definitivamente soppressa; quello che si riesce ad intravedere con facilità, piuttosto, è il carattere marcatamente autodistruttivo della ragione.

Con Habermas¹³, invece, l'attitudine critica del pensiero trova una nuova collocazione, che è la struttura sociale dell'uso del linguaggio: l'intersoggettività del comprendersi è ciò su cui si fonda una fra le condizioni elementari della sopravvivenza. Habermas elabora una vera e propria *etica comunicativa*: la razionalità non è più prerogativa del singolo, ma va ricercata in modelli di inter-azione umana; ciò vuol dire che tale razionalità non è proprietà dell'individuo in quanto tale, ma appartiene piuttosto ad un modello autentico di comunicazione. La stessa democrazia habermasiana è una democrazia discorsiva fondata su un modello di *comunicazione autentica*, una democrazia energicamente partecipata e animata dalla ricerca cooperativa e condivisa della verità attraverso l'argomentazione *critica*. L'intera ricerca habermasiana è sostenuta da un modello binario che assegna uguale peso e rilevanza a due

¹³ Il testo cui si fa riferimento è *Teoria dell'agire comunicativo*, pubblicato nel 1981. Per quanto riguarda le caratteristiche dell'agire comunicativo si veda anche *L'estetica del Novecento*, di Mario Perniola (pp. 145-146).

dimensioni dell'agire umano: l'agire strumentale e l'agire comunicativo. Poiché lo sviluppo della razionalità strumentale si compie a spese di quello della razionalità comunicativa, la possibilità di arginare e di limitare le tendenze imperialistiche della tecnica riposa proprio sul riconoscimento dell'inequivocabile rilevanza della dimensione dialogica.

Il termine critica ricorre spesso nella trattazione habermasiana, anche se contestualizzato in dinamiche diverse. In *Storia e critica dell'opinione pubblica*¹⁴, ad esempio, il concetto di critica compare non più nell'accezione tipicamente francofortese, ma come aggettivo che connota e contraddistingue la nascente sfera pubblica. Ciò che interessa ad Habermas è proprio circoscrivere il processo mediante il quale questa particolare forma di monitoraggio dell'attività statale da parte dei cittadini si trasforma, divenendo da pubblicità critica a pubblicità meramente manipolativa. Questa inversione di tendenza appare lenta ma inarrestabile: la forza critica che aveva contrassegnato la sfera pubblica allo stato nascente ne esce completamente debilitata. Non è questa la sede adatta per approfondirne i momenti e le tappe decisive: ciò che qui interessa analizzare è quanto la sfera pubblica si sia ormai spogliata dell'elemento critico¹⁵ che tradizionalmente la caratterizzava per far posto ad una *pubblicità manipolativa*, creata esclusivamente ai fini dell'acclamazione. Le discussioni animate che avevano luogo nei salotti borghesi, sostiene Habermas, sono state progressivamente soppiantate da una sfera pubblica sempre più passiva e l'elemento *attivo* è andato pian piano scemando.

¹⁴ Tesi di abilitazione che Habermas discute a Marburgo nel 1961 con Wolfgang Abendroth e che viene pubblicata nel 1962.

¹⁵ Successivamente verrà operato un raffronto tra la pubblicità critica borghese e la critica così come la intende «Errata», prestando una particolare attenzione all'aspetto ideologico della prima.

1.2.3. Prospettive rivoluzionarie

Questione a sé stante è quella relativa all'individuazione di soggetti rivoluzionari innovativi: nel momento in cui la logica di una opposizione ferma e serrata è stata sostituita da quella di una conciliazione pacifica, scorgere nuovi soggetti rivoluzionari diviene pressoché impossibile. Ma il ruolo che un tempo spettava al proletariato può essere invece rinvenuto in altri soggetti rivoluzionari, elementi che, pur essendo di fatto *all'interno* del sistema, di diritto ne sono fuori, vivendo ai margini di esso e non partecipando ai suoi benefici. Negli anni Settanta saranno proprio queste problematiche ad interessare i francofortesi. D'altronde, a partire dagli anni Sessanta, essi divennero un punto di riferimento ineludibile per la cosiddetta "Nuova Sinistra", tanto europea quanto americana. Il problema più dibattuto in quegli anni, tuttavia, fu proprio questo: nel momento in cui il proletariato coopera con il sistema capitalistico e nel momento in cui il *momento spettacolare* ed eroico della contestazione si può ritenere concluso, cosa ne rimane? Poiché lo sfruttamento può ormai ritenersi prerogativa di una classe sociale decisamente più ampia rispetto al passato¹⁶ e poiché ci si trova, ormai, di fronte ad una fase storica per la quale gli strumenti interpretativi tradizionalmente adoperati non sembrano esser più sufficienti, il compito della New Left dovrà essere proprio quello di un vero e proprio *ripensamento critico*.

La necessità di un *salto qualitativo* implica il superamento di quella che può a giusto titolo esser presentata come la fase spontaneista del movimento rivoluzionario. A questo proposito è curioso il fatto che Marcuse, una tra le personalità che più influenzarono gli *enragés*, non abbia tardato a definire la contestazione studentesca, qualche anno più tardi, *rivolta puberale*. Questa espressione è illuminante, ed indica quanto la ristrutturazione della sinistra

¹⁶ È evidente quanto queste riflessioni abbiano avuto un peso non indifferente nella formulazione del concetto di proletarizzazione in «Errata».

debba procedere di pari passo con un pieno riconoscimento di quelli che sono stati gli errori del passato. Nella società, di solito, una ribellione puberale, infantile, ha un effetto di breve durata e poco decisivo. Talvolta essa appare addirittura caricaturale e grottesca.

2. La critica in «Errata»

2.1. Premesse

Qualsiasi *analisi critica* della società è cosciente del fatto che l'opinione pubblica contribuisca largamente al mantenimento dello *statu quo*, poiché evidentemente non educata a sufficienza o incapace di intrattenere un dialogo critico con gli eventi circostanti. Ed è soprattutto in questa direzione che si muovono i movimenti degli anni Sessanta, seppur con esiti contraddittori. Forse il problema è alla base: restituire all'opinione pubblica vigore e autonomia è stato spesso sinonimo di agitazione confusa e di impazienza sconclusionata. In realtà proporre delle valide alternative vuol dire soprattutto possedere una *padronanza delle circostanze*, spesso difficile. Agire nel mondo che ci circonda vuol dire essere in grado di attraversarlo, adoperando, naturalmente, strumenti adeguati. È proprio questo ciò che intende dimostrare «Errata», percorrendo una strada forse ancora poco battuta.

Nei capitoli precedenti si è analizzato a sufficienza quanto l'eredità storica abbia pesato sul buon esito della contestazione. Quanto una risposta alla crisi abbia bisogno di strumenti *adatti*, adeguati allo scopo. Da un lato, è stato utile ripercorrere gli errori dei movimenti rivoluzionari che hanno preceduto il progetto della rivista, dall'altro focalizzare l'attenzione sul

significato marcatamente politico di alcune attività all'apparenza banali, come quelle svolte quotidianamente.

L'attesa messianica in un mondo nuovo vela le possibilità che sono insite proprio nel presente. Sono stati soprattutto gli intellettuali a contribuire a questa impresa, sostenendo modelli progettuali spesso inapplicabili, *modelli*, per l'appunto, *utopici*. Nonostante l'utopia¹⁷ rappresenti, per certi versi, una sorta di aspirazione escatologica a priori dello spirito umano, un bisogno insito in qualsiasi movimento rivoluzionario che si rispetti, «Errata» tende a disconoscerla per evidenziarne, piuttosto, l'*inefficacia*. È così, dunque, che prenderanno corpo nuove strategie.

2.2. Aspetti generali

Dopo aver chiarito alcuni punti di estrema importanza per uno studio dettagliato e consapevole della situazione storica, «Errata» presenta la sua particolare declinazione di *critica*. Innanzitutto, la critica non è assolutamente il risultato di un rapporto di forze, poiché non intrattiene alcun rapporto con la politica¹⁸: una tra le sue prerogative, dunque, è proprio quella di non voler figurare a tutti i costi sulla scena politica¹⁹. La critica, inoltre, è espressione

¹⁷ Interessante è, a questo proposito, la lettura di Bloch. Si fa qui riferimento in particolare modo a due testi, *Spirito dell'utopia*, pubblicato nel 1918, e *Principio speranza*, pubblicato nel 1959.

¹⁸ Questo aspetto è stato ampiamente indagato nel secondo capitolo della presente trattazione.

¹⁹ Da un punto di vista semplicemente pratico, tutto ciò potrebbe risultare, almeno a prima vista, paradossale. Qualsiasi movimento che aspiri al cambiamento, tendenzialmente, assume una forma politica, seppur talvolta nasca con intenti completamente differenti. È questa la problematica principale qui in gioco: l'istituzionalizzazione costituisce la *conditio sine qua non*, evidentemente, per la sopravvivenza di qualsiasi movimento rivoluzionario. In realtà, sostiene «Errata», la storia ci ha reso testimoni di un fenomeno opposto: movimenti genuinamente extra-politici, se condotti nei rigidi schematismi della politica, ne sono usciti impoveriti se non addirittura sfigurati. È il caso, ad esempio, dei bolscevichi in Russia. Se dal punto di vista pratico l'adozione della forma partitica è il primo passo per una istituzionalizzazione del movimento, dal punto di vista ideologico permane una sorta di rigetto di questa stessa forma partitica; tutto ciò comporta delle contraddizioni interne al

legittima di un cambiamento che sia finalmente *qualitativo*. Essa accompagna dolcemente il suo oggetto: evitando di forzarlo, di costringerlo in forme che non gli appartengono, partecipa delle molteplici configurazioni che esso assume. L'attitudine della critica, a dispetto delle apparenze, è quindi marcatamente affermativa.

Il motore del cambiamento radicale, sostiene a più riprese Arno, risiede proprio nella critica. Non è più sufficiente il malcontento: esso è divenuto ormai sospetto. Il cambiamento può scaturire soltanto dalla determinazione degli individui. La critica non è un semplice termine, vago e indefinito; essa nasce da una relazione *essenziale* con il presente, con il vissuto. Questa relazione è sociale, ovvero non è limitata, dunque non prende come esempio la frammentarietà e la drammaticità del quotidiano. Sfogliando «Errata» ciò che risulta più evidente è il legame essenziale tra la critica e la socialità: la critica porta con sé la possibilità di *risignificare* le relazioni interpersonali, attraverso un contatto più profondo con l'altro, orientato alla scoperta e privo di pregiudizi. Questa particolarità della critica verrà affrontata, tuttavia, nel capitolo successivo della trattazione, nel momento stesso in cui verrà preso in esame, appunto, il concetto di socialità. In questa sede sarà solo necessario ricordare quanto questi due concetti siano intimamente legati.

A questo proposito Arno, sul terzo numero di «Errata», pubblicato nell'ottobre del 1974, offre una descrizione molto interessante dei rapporti che intercorrono tra la critica e la socialità. Descrizione che vale la pena riportare qui per esteso, prima di proseguire:

La critica è un *coagulante sociale*, avvicina gli individui che tirano conclusioni simili sulla propria vita. La socialità che si crea permette di prendere le distanze rispetto allo

movimento stesso dagli esiti talvolta paradossali. Sembra quasi che ricadere nelle griglie della politicizzazione sia quasi inevitabile. Ma «Errata» tenta di percorrere strade alternative.

sfruttamento giornaliero. Non c'è critica senza socialità, né socialità senza critica. La critica non è mai indifferente verso chi l'ha suscitata. Le prime manifestazioni vitali di un cambiamento radicale vissuto, che ha rotto con le attese e le fantasie compensatorie, non sono proprietà riservata di nessun particolare strato sociale, salvo quello che ricava un interesse diretto dal dominio. Queste manifestazioni si trovano in tutto ciò che arricchisce qualitativamente la vita degli individui, conferendo loro una importanza indiscutibile verso chiunque altro. Esse si trovano nella fine delle identità e delle fissazioni, nella fiducia verso lo sviluppo della socialità, in ogni movimento che rende più lucidi nei confronti della situazione, sia ambientale che generale²⁰.

È proprio questo, di nuovo, il punto: la critica subentra nel momento in cui vengono messe da parte le identità e le fissazioni. Cosa si intende? Qui si fa riferimento, chiaramente, ai movimenti rivoluzionari che si sono susseguiti nei decenni che precedono «Errata»; è soprattutto il termine *fissazione* ciò che lo fa intuire. La fissazione può indicare tanto l'incapacità di dar voce ad una pulsione quanto quella di liberarsi da abitudini comportamentali ripetitive e vuote. La contestazione sembra aver posseduto tutte e due queste caratteristiche. Il desiderio di cambiamento non è stato incanalato in strategie risolutive; inoltre, esso è stato nutrito soltanto da schemi di pensiero e di azione ormai fatiscenti. La fissazione che è stata prerogativa del movimento studentesco, tuttavia, non è un destino al quale è impossibile sottrarsi. Mettere in moto la critica ed interagire consapevolmente con la realtà circostante, dimostrandosi più *lucidi* nei confronti della situazione, così come ha affermato poc'anzi Toni Arno, è una possibile via d'uscita.

Ma è di nuovo l'indisponibilità al presente ciò che preoccupa maggiormente «Errata». Le molteplici sollecitazioni cui è sottoposto forzatamente l'individuo sembrano lasciare ben poche alternative, e la situazione non è affatto così rosea come si vorrebbe far credere. Lo stato di

²⁰ «Errata», III, p. 7.

agitazione febbrile che caratterizza l'uomo della società tecno burocratica impedisce alla lucidità di *farsi presente*. Chiunque conosce quella particolare impressione di aver colto, in un dato momento, quel dettaglio suscettibile di illuminare una situazione, sostiene Arno²¹. Il fatto è che molto spesso non si è in grado di collocarlo o semplicemente di ricordarlo. Adoperare la critica potrà sottrarre al rischio di queste dimenticanze.

La critica autentica, come è ormai chiaro, scaturisce dal contatto diretto con la *vie courante*. Questo vuol dire che la rottura efficace con tutte le abitudini dominanti di pensare e di agire deve avvenire, dunque, nella densità della vita corrente e al riparo da qualsiasi griglia teorica. La critica, d'altronde, non intrattiene alcun rapporto con l'ordine conoscitivo, se non in quanto evento e situazione che *rompe* con la significazione corrente.

2.3. Aspetti particolari

Molto spesso, la critica è stata associata al *semplice rifiuto*. In realtà non vi è alcuna correlazione tra critica e rifiuto. Si fa correntemente confusione tra *rigetto*, rifiuto, da un lato, e critica dall'altro. La *semplicistica equivalenza* tra critica e rifiuto è il frutto di una semplificazione falsa, sostiene «Errata». La critica non esiste se non vi è presenza di discernimento. E la sinistra stessa non è stata in grado di rigenerarsi, di proporre soluzioni o strategie nuove, fresche:

Attualmente non esiste un movimento rivoluzionario reale, esistono soltanto velleità e illusioni a questo riguardo. Tuttavia molti individui hanno da soli acquisito coscienza del bisogno di un rinnovamento totale e un orientamento verso il contenuto presente, quale noi veniamo precisando e affermando. Poiché senza ciò tutti gli sforzi sarebbero vani e

²¹ Anche Patrick Journiez, sostiene, a questo proposito: “Quante persone scoprono nelle giravolte dei sottopassaggi della metropolitana, all'angolo di una strada, in un momento di fantasticheria, alcune idee che possono illuminare la loro esistenza immediata. Idee che vanno perdute davanti a questa o quella sollecitazione, o per un gesto brusco. Idee che torneranno, forse...” («Errata», IV, p. 9).

condannati a restare inoperanti. Questa conseguente determinazione che va costituendosi mira a riprendere l'iniziativa. Non serve più a nulla accontentarsi di alzare il volume del sonoro nella ripetizione del passato, bisogna darsi i mezzi per vedere chiaro oggi, in primo luogo urge far cessare la pretesa alla radicalità e rintuzzare la pretesa politicizzante mettendola di fronte alle presenti esigenze della vita corrente, che sapranno mostrarle la sua vanità²².

È rimarcato nuovamente, in questo passo, l'ostacolo rappresentato dal concepire l'opposizione semplicemente nei termini del *rifiuto*. E soprattutto, quello rappresentato dal legare irrimediabilmente l'opposizione agli schematismi *classici* dei movimenti rivoluzionari passati. Tutto ciò solleva, come è chiaro, molti interrogativi. Se la critica, così come la descrive «Errata», non può adoperare la strumentazione politica classica, che tipo di metodo potrà utilizzare? Ovvero, in altri termini: come si realizza *praticamente* la critica senza finire negli scoli della politica?

La situazione storica che vede nascere la rivista è caratterizzata, in effetti, da un susseguirsi di tentativi vani, contraddistinti da una sorta di *coazione a ripetere*. Sono stati rari i casi in cui la critica è stata adoperata con efficacia sul piano politico. «Errata» riporta il caso dei bolscevichi, che si sono serviti della critica politicamente e su larga scala. Tuttavia, gli esiti non sono stati tra i migliori: dopo questa operazione preliminare, se così possiamo definirla, la critica è stata relegata tra gli accessori. Tutti coloro che si spacciano per nuovi rivoluzionari, seppur appartenenti a gruppi differenti, in realtà sono *ostili* nella medesima maniera al cambiamento radicale. In tal senso è interessante notare come «Errata» rimarchi più volte la somiglianza tra i gruppi dei militanti di sinistra e quelli di estrema destra: l'elemento che li accomuna si definisce *contro la critica*. Il soffocamento della critica sia attraverso la sua utilizzazione parziale che attraverso il puro e semplice rifiuto, sembra una costante.

²² «Errata», III, p. 8.

La critica, sostiene «Errata», appartiene invece ai proletarizzati²³. La forza-lavoro non è più sufficiente per definire la nuova classe rivoluzionaria. È curioso notare quanto, in fin dei conti, negli anni Settanta il processo di proletarizzazione abbia investito una larga parte della popolazione, complice la *tendenza al compromesso* tra la classe dei lavoratori e quella dei datori di lavoro. La vera differenza tra i proletarizzati ed i capitalisti sta nelle conclusioni che i primi possono trarre dalla propria situazione, sostiene ancora «Errata»: i proletarizzati sono i soli ad avere tutto l'interesse a vedere chiaro.

La critica, prerogativa di questa classe sociale *nuova*, non può assolutamente costruire le tappe del suo percorso immaginando dei fini, oppure presentandosi come banale elemento di resistenza o di attrito, perfettamente diagnosticabile dal potere. La critica si pone al di là di qualsiasi millenarismo rivoluzionario e al di là di qualsiasi questione riguardante il potere.

2.4. Il legame tra la critica e la socialità

Come è già stato anticipato in precedenza, la critica ha un legame essenziale con la socialità²⁴. Per favorire lo sviluppo della critica, sostiene infatti «Errata», è necessario promuovere discussioni tra individui che non temano le conseguenze della critica. Coloro che partecipano ad una

²³ Sul concetto di proletarizzazione si è già insistito in precedenza. Occorre, tuttavia, ricordare nuovamente il contributo di Mario Perniola *Proletarianisation et différence*, pubblicato sul secondo numero della rivista, che offre spunti di riflessione interessanti. Tra l'altro l'esistenza di questa nuova classe sociale era già stata formulata, seppur in termini differenti, da Marcuse. In *Controrivoluzione e rivolta*, pubblicato nel 1972, quest'ultimo sostiene che al nuovo assetto della società odierna corrisponda un nuovo modello di rivoluzione. Il neocapitalismo non ha fatto altro che estendere la potenziale base rivoluzionaria: un numero sempre crescente di strati delle classi medie, prima indipendenti, passano al servizio del capitale e, analogamente agli operai, pur essendo utilizzati per la creazione del plusvalore, risultano anch'essi separati dal controllo dei mezzi di produzione. Lo sfruttamento, così, sembra coinvolgere ormai categorie sociali che hanno ben poco a che vedere con il proletariato.

²⁴ Quest'ultima non va assolutamente confusa con il socialismo, ma implica la possibilità di una *società realmente sociale*. Le caratteristiche della socialità verranno tuttavia esaminate in seguito.

discussione così concepita non lasciano prevalere preoccupazioni di ordine economico. La variabile economica è esclusa da questa tipologia di discussione *senza impegni*, così come la variabile teorica.

Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, tra l'altro, è implicito il fatto che, da un punto di vista metodologico, la critica abbia bisogno di una fase preliminare di sbrogliamento della confusione: l'individuazione di punti fermi, di cardini teorici è assolutamente possibile, sostiene «Errata», ma questo non significa che ci si debba abbandonare completamente alla teoria. La teoria non è per tutti, è necessario riconoscerlo, mentre la critica, al contrario, può effettivamente divenire patrimonio di tutti. E, di nuovo:

La critica sottintende l'autonomia individuale e questa autonomia può svilupparsi solo in quanto spezza i muri isolanti eretti nella vita di tutti i giorni. La disponibilità alla socialità, alla quale tendono tutte le lotte sociali, è il movente e la realtà della individualità. I legami sociali che non hanno per fondamento la critica sono necessariamente affettivi. In questo caso la critica significa l'assenza di illusioni degli uni per gli altri. Questa verità non è solo sincerità, ma soprattutto contenuto presente di ogni incontro. Se non c'è costruzione, non ci può essere verità, e ancor meno differenza e particolarità²⁵.

È evidente, dunque, quale sia il legame tra la critica e la socialità. Ma questo legame non è mai stato indagato a fondo, così come la critica non è mai stata spinta sino alle sue estreme conseguenze. La critica è una novità, sostiene a più riprese «Errata», e il fatto che lo sviluppo della *critica* sia stato nella maggior parte dei casi inteso semplicemente come *banale attivismo*, non ha fatto che confondere ulteriormente le idee.

Quella che un tempo era chiamata coscienza di classe, in fin dei conti, non è altro che la socialità, ovvero la capacità di annodare legami sociali, di porre in primo piano la questione sociale, al di là di ogni imperativo

²⁵ «Errata», I, p. 13.

economico o politico. La falsa separazione tra individualità e socialità è retaggio dell'economia e della politica: l'economia ha assicurato la sopravvivenza della maggior parte della popolazione, ma si è anche arrogata il diritto di sottrarre all'uomo la *ricchezza della socialità*, che non è altro che la critica nella sua fase più matura, nella sua fase più consapevole.

Lo sviluppo pratico della critica, prosegue «Errata», ha avuto per lungo tempo anche il nome di *consigli operai*, non soltanto quello di attivismo. Ma poiché ci si trova a fronteggiare una pluralità di rivendicazioni, sembra che i consigli operai non siano più in grado di esaurire la complessità dei conflitti in atto. Piuttosto, è soltanto la realizzazione della socialità a creare quella *densità umana qualitativa* all'interno della quale questi ultimi possono finalmente esprimersi e può finalmente prender parola la critica. In fin dei conti, come è ormai chiaro, non vi è un qualche rapporto di precedenza logica tra le due: si tratta di due elementi che si rafforzano a vicenda. La critica porta con sé rapporti interpersonali costruttivi e la socialità stessa produce, inconsapevolmente o meno, lo sviluppo *pratico* della prima. La socialità, dunque, costituisce l'ambiente adatto allo sviluppo della critica. E la critica stessa costituisce a sua volta il terreno fertile per nuovi rapporti interpersonali.

Occorre ribadire nuovamente quanto un tessuto relazionale adatto renda perfettamente inutile, o perlomeno obsoleta, la via della politica. L'ondata di politicizzazione che ha caratterizzato gli anni che precedono la nascita di «Errata» ha occultato lo sviluppo della critica. La politica teme lo sviluppo della critica, e proprio per questo sarà il primo bersaglio: il *fine*²⁶ ultimo della critica sarà proprio lo *smantellamento* della politica.

²⁶ Va ribadito quanto il termine *fine*, in questo contesto, non abbia nulla a che vedere con i millenarismi rivoluzionari del passato. È la vita corrente a definire, strada facendo, *il fine*.

2.5. Critica e pubblicità critica: un raffronto

Prima di proseguire, è interessante soffermarsi brevemente su quelle che sono le differenze tra il concetto di critica in «Errata» e quello di *pubblicità critica*, cui si è accennato in precedenza, poiché la prima non ha nulla a che vedere con quella che Habermas definiva *sfera pubblica con funzioni politiche*²⁷.

Quest'ultima nasce con la società borghese protomoderna, quando l'autorità statale, in forma ancora embrionale, inizia già a suscitare una risonanza tale da trasformare l'astratta controparte del potere pubblico in una entità cosciente di sé come interlocutrice. Attratta nel vortice della politicizzazione, quest'ultima raggiunge una maturazione tale da poter monitorare l'attività statale e assumerne il ruolo di commentatore critico permanente. La dimensione pubblica nascente diviene così il foro nel cui seno i privati costringono il potere pubblico a legittimarsi e il luogo privilegiato nel quale qualsiasi forma di autorità viene, perlomeno idealmente, assorbita e sciolta in una *procedura critica*²⁸ di razionalizzazione²⁹.

Dunque vi sono delle differenze sostanziali tra la pubblicità critica borghese descritta da Habermas, e la critica, così come la intende «Errata». Ricapitolando, la prima nasce come entità di controllo del potere statale ed aspira a divenire *politica*. La seconda, invece, seppur per certi versi nasca anch'essa con l'esigenza di monitorare l'attività statale ormai decisamente ipertrofica, rigetta la politica. «Errata» è fermamente convinta che la chiave del successo, ora, stia tutta nel *rifiuto del politico*. In secondo luogo, lo strumento

²⁷ Il testo di Habermas cui si fa qui nuovamente riferimento è *Storia e critica dell'opinione pubblica*, pubblicato nel 1962.

²⁸ È interessante notare come l'idea della dimensione pubblica borghese abbia trovato la sua forma teorica compiuta nel *principio della pubblicità* formulato proprio da Kant.

²⁹ L'ordine razionale cui aspira la pubblicità critica, sostiene Habermas, è tuttavia solo prospettico, poiché soffre di una peculiare contraddizione interna: spacciare per universale una legislazione che è invece fondata su un interesse particolare, quello del privato, tradisce il costrutto ideologico sul quale si regge l'idea della sfera pubblica borghese. Tra l'altro, fu lo stesso liberalismo a riconoscere questo aspetto contraddittorio della sfera pubblica borghese.

privilegiato della nascente pubblicità borghese è il *raisonnement*. Anche «Errata» si colloca su questa linea, seppur in maniera leggermente differente: il *raisonnement*, in questo caso, non mira all'instaurazione di un ordine fondato sulla *ratio*. Si tratta, in altri termini, di una *riflessione* su quelle che sono le variabili, le condizioni dell'agire, una riflessione il cui esito sta tutto nella scoperta di *percorsi di pensiero alternativi*. Per certi versi si può parlare di una *riflessione strategica* a tutti gli effetti. In terzo luogo la critica, al contrario della pubblicità critica, non cela alcuna ideologia di sorta. Essa non si spaccia per universale, ma accoglie e custodisce la differenza³⁰, tesaurizzandola e conservandola.

2.6. Prospettive

Riassumendo, dunque, laddove non vi è critica vi è solo ripetizione sterile. Ogni critica non vissuta è fonte di disgregazione piuttosto che di solidità umana. La critica non vissuta fino in fondo, non assaporata fino in fondo, conduce alla teoria e al politico. Si tratterebbe, appunto, di una critica insufficiente ed approssimativa che si spaccia, tuttavia, per esauriente e totalizzante. Questa *critica approssimativa* ignora l'importanza della *vie courante*, per arrestarsi agli aspetti più triviali della quotidianità; inoltre, è pronta a servire all'occorrenza qualsiasi conflitto, qualsiasi rivendicazione. «Errata» descrive questa critica come una critica evasiva e in cerca d'impiego, costantemente attenta al dettaglio banale, a detrimento dell'autenticità del vissuto. Inoltre:

La critica non può svilupparsi senza essere individualizzata, senza passare per la socialità, cioè senza che produca socialità. Che, a sua volta, è generatrice di una critica

³⁰ Interessante notare come «Errata» contrapponga il concetto di differenza al concetto di *pseudo-specificità*; questo aspetto, tuttavia, verrà approfondito nel capitolo successivo.

qualitativa, vissuta. Per dare scacco a ogni parodia della critica importa che sia proprio la socialità a decidere cosa bisogna metterci. La socialità è in certo modo la prova dello sviluppo della critica³¹.

Si tratta, tuttavia, di una socialità che nulla ha a che vedere con la forma rassicurante del collettivo; qui è in gioco, piuttosto, un approfondimento del reale e delle relazioni che procede ben oltre l'ideologia egualitaria di cui si fa portavoce il collettivo. Inoltre la critica procede per conclusioni, ma queste conclusioni non hanno alcunché di escatologico: è il presente a determinare il processo, non il futuro.

3. La critica e la teoria

3.1. La critica allo psicologismo

«Errata» dedica delle pagine molto dense anche all'analisi dello psicologismo, analisi che risulta davvero di estrema attualità. Vivere in maniera lucida e consapevole i rapporti interpersonali implica una concezione del sé abbastanza fluida: rendersi disponibili al presente vuol dire concepire un progetto che non ha nulla a che spartire con un sé rigido. Lo psicologismo, invece, tende a presentare una fisionomia del sé abbastanza statica: i vissuti degli individui sono analizzati in quanto *soggettivi*, ovvero riferibili a quel dato individuo. I vissuti, in questo senso, non sono affatto concepiti come *relazionali* o, al limite, come *disposti alla relazione*: essi vengono teorizzati come compartimenti stagno all'interno dei quali è soltanto la monade, l'individuo, ad

³¹ «Errata», VI, p. 9.

assumere rilevanza. L'elemento della relazione viene respinto o, nel migliore dei casi, fatto risalire soltanto al soggetto. In realtà la relazione consapevole, così come la descrive «Errata», è anticipazione di nuove configurazioni relazionali: l'individuo monadico proposto dallo psicologismo è invece il prodotto dell'alienazione politica. E così lo psicologismo diviene anch'esso elemento utile al potere³². Tuttavia concepire l'incontro come il cortocircuito di due polarità oggettive e contrapposte è limitante, sostiene «Errata».

Lo psicologismo si rivela assolutamente incapace di comprendere la tensione sociale presente, proponendo, piuttosto, un modello di affettività inconsapevole ed incostante, elemento tradizionalmente alla base di costrutti intellettuali aberranti. Le percezioni stesse dell'individuo divengono molto simili ad un delirio paranoico che lascia ben poco spazio al *naturale polimorfismo delle relazioni*. Si diffonde, piuttosto, una sorta di neoesistenzialismo: le relazioni sono contraddistinte da una sorta di primitivismo affettivo assolutamente indifferente a qualsivoglia sviluppo della critica.

«Errata», piuttosto, crede che sia necessario, per garantire un cambiamento davvero *radicale*, restituire il movimento laddove si tende invece a circoscriverlo. La critica stessa, d'altronde, ha un compito simile a quello di ristabilire la circolazione in un corpo da tempo anchilosato, rigido. La metafora è sicuramente d'effetto. Questa consapevolezza critica, dunque, dovrà investire campi differenti. In precedenza è stato analizzato il rapporto con la dimensione temporale, e solo successivamente è stato indagato il rapporto con la quotidianità. Ulteriore campo di indagine è rappresentato, qui, dalla *dimensione relazionale*, cui lo psicologismo dilagante tenta di sottrarre significatività. Una analisi dettagliata della socialità, così come la intende «Errata», verrà proposta tuttavia nel capitolo successivo. Chiarificati questi

³² La psiche, lo stato, il lavoro, rientrano tra le *vieilles figures de la séparation*, così come spiega Clément Aude in *Les chicanes de la quotidienneté et l'inisure de la vie courante*, articolo pubblicato su «Errata» nel 1975.

punti sarà molto interessante volgere lo sguardo, invece, alla critica che «Errata» rivolge all'intellettuale.

3.2. La critica all'intellettuale

Analizzare la figura dell'intellettuale implica, in parallelo, l'analisi del ruolo che l'intellettuale occupa nella società tecnoburocratica. L'intellettuale possiede competenze di carattere teorico, di conseguenza il *lavoro teorico* gli spetta in quanto attività privilegiata. Di solito questa attività è rappresentata, su larga scala, dall'università che, in quanto componente a pieno titolo dello stato, forgia un esercito di *funzionari del pensiero* che elaborano e riproducono le idee dominanti. In altri termini il professore universitario rappresenterebbe ed incarnerebbe il potere: ogni professore rappresenta, sostiene «Errata», uno tra i molteplici elementi che appartengono a quel tessuto intermedio che agisce tra la società civile e lo stato. Il ruolo del professore consisterebbe, così, in una mediazione costante. Tuttavia:

Più che in qualsiasi altra categoria professionale che possa definirsi «intellettuale», la missione del professore universitario consiste nell'elaborare, trasmettere ed elargire il «sapere di stato». Ciò non vuol dire, sia chiaro, che *ogni* professore partecipi d'ufficio al rafforzamento dell'ordine sociale esistente. L'università sa produrre e riprodurre ugualmente il suo minimo indispensabile di marginalità nel pensiero; una negatività integrata, cioè non antagonista, che si sdoppia. Da una parte essa si inserisce nella permissività della società attuale, per cui lo studio di questa «negatività» non mette assolutamente in pericolo la sua esistenza. Dall'altra essa può risvegliare piccolissime minoranze che scoprono il ruolo del pensiero critico [...]³³.

³³ «Errata», VII, p. 5.

Il discorso è proprio questo: che si politicizzi o meno, che lo voglia o no, il professore universitario è comunque inserito nelle maglie del potere. Inoltre, il sapere specialistico che detiene lo rende indispensabile alla società tecnoburocratica, la specializzazione delle mansioni lo rende insostituibile. La fisionomia del professore universitario, così, presenta delle notevoli somiglianze con quella del burocrate: per certi versi sussiste una sorta di parentela, una collaborazione tra le due classi. Il burocrate e l'intellettuale collaborano attivamente al mantenimento dello *statu quo*. Il compito del secondo, nello specifico, consiste nella elaborazione e nel perfezionamento di alcuni elementi in base ai quali gli individui si adeguano alla realtà che li circonda: l'intellettuale, così, raccorda l'idea alla realtà, la rende più efficace, disponibile e pronta all'uso. In altri termini, funge da canale di passaggio tra lo stato e la società civile.

Interessanti sono anche i rapporti che intercorrono tra gli intellettuali ed il sistema politico in quanto tale: quest'ultimo esercita un fascino non indifferente sull'intellettuale, poiché egli svolge un ruolo di prim'ordine nell'apparato statale senza tuttavia far parte del vero e proprio apparato decisionale. Egli ne rappresenta soltanto un *associato*, una sorta di sede distaccata, una succursale. Poiché la sua mansione è parziale, lo è necessariamente anche la sua integrazione al vertice dirigente. Poiché la carriera universitaria lo relega nell'ambito del puro sapere, costringendolo ad un discorso che non sfocia mai nella vita pratica, l'intellettuale concepisce la politica come il luogo privilegiato all'interno del quale l'illusione di poter *operare* sugli avvenimenti, sulla storia dunque, può finalmente concretizzarsi.

Tuttavia l'impegno politico dell'intellettuale non è qualcosa che gli appartiene sin dal principio; esso deriva piuttosto dalla introiezione di valori e di ideologie, introiezione che ha luogo nel momento stesso in cui subentrano frustrazioni e delusioni. Esemplificativo, a questo proposito, è il percorso di ascesa dell'intelligentsia francese descritto da Dressler in *Les effets d'une*

*illusion*³⁴. Dressler è profondamente convinto che la marcia ascendente della sinistra intellettuale non sia avvenuta senza le sue disillusioni, i suoi ripensamenti e la sua confusione. *L'intellettuale di sinistra* vive sempre una profonda ambiguità, sostiene Dressler:

Da una parte si vuole contestatario, ossia in opposizione alla società; dall'altra, ha l'impossibilità di assumere questa marginalità perché è troppo infeudato nell'organizzazione statale (il professore universitario non è che *un* esempio). Il *lavoro teorico* che egli produce smentisce la sua protesta. Egli tenta di far coincidere il «logos» con la propria «praxis», ma in realtà crea tutto un sistema di autogiustificazioni che cancella ampiamente la sua reale protesta. Strutturalista, egli annuncia la fine dell'ideologia ma intanto sta preparandone una nuova. Storicista, resta incastrato tra l'ideologia dominante e l'accecamento burocratico³⁵.

Ed ecco che a questo punto entra in gioco la politicizzazione, che funge da elemento intermediario: essa fa sì che l'intellettuale percepisca l'illusione di agire concretamente. È in questo senso che ha luogo l'incontro tra l'intellettuale ed il proletariato. Il rapporto tra la classe intellettuale e la classe proletaria è sempre stato un rapporto particolare: se la prima scopre nella seconda la sua possibilità di tradursi in azione, la seconda intravede nella prima la possibilità di disporre, finalmente, di armi intellettuali. Tuttavia permane un blando sospetto nei confronti dell'intellettuale, tacciato di non aderire completamente alla causa e di osservarne gli esiti da una regione protetta; nonostante ciò, e anzi forse a maggior ragione, è ben visto e ben tollerato dal mondo politico, poiché rappresenta in qualche modo l'astrazione, elemento basilare sul quale si articola l'illusione politica.

Così il primato assegnato alla politica o, per essere più precisi, al politico, riassume bene la disfatta subita dall'intelligentsia. La politica non censura l'intellettuale con ripetuti atti di sabotaggio, né gli impone una linea da seguire:

³⁴ Articolo pubblicato su «Errata» nell'ottobre del 1975.

³⁵ «Errata», VII, p. 6.

il compito critico dell'intellettuale muore tristemente sul nascere, poiché la politica stessa struttura con largo anticipo le condizioni necessarie per rendere accettabile e tollerabile il punto di vista dell'intellettuale. D'altronde è la politica stessa a costringere l'intellettuale ad una scelta obbligata, a spingerlo verso l'opzione formulata dalla burocrazia: A o non-A. Tra le due opzioni non vi è altra alternativa: la scelta è a senso unico. In tal modo la politica procede verso un vero e proprio processo di de-dialettizzazione della realtà, sostiene «Errata», processo all'interno del quale sono le due polarità contrapposte a detenere il potere. L'intellettuale stesso non può arrogarsi il diritto di compiere delle scelte consapevoli in autonomia: poiché, per non tradire il suo ruolo, non è in grado di trascendere la riduttiva antinomia militante-intellettuale, si accontenta di varcare semplicemente la soglia, costretto a seguire le direttive di una autorità politica esterna quando invece vorrebbe liberarsene.

3.3. La critica allo strutturalismo e all'etnologia strutturale

L'attesa messianica di un mondo nuovo ha contraddistinto tutta la politicizzazione della sinistra intellettuale. Tuttavia, nel momento in cui i miti di un tempo iniziano a crollare, si fa sempre più strada l'ipotesi che la classe rivoluzionaria per eccellenza non sia più la classe proletaria, le cui aspirazioni erano andate ormai spegnendosi. L'entrata sulla scena politica dei colonizzati in via di decolonizzazione non fa che accelerare ulteriormente questa percezione ormai diffusa: all'illusione prometeica della classe eletta segue una disillusione generalizzata. E, poiché la storia non sembrava percorrere le traiettorie supposte, gli intellettuali dovettero, in qualche modo, volgere lo sguardo altrove³⁶.

³⁶ Questa problematica di estremo interesse è affrontata nell'articolo di Dressler precedentemente citato; si tratta di un contributo molto corposo e utile, dunque si farà ancora riferimento ad esso.

Sarà proprio la *decolonizzazione*, dunque, a riaccendere le speranze dell'intellettuale di sinistra, il quale scoprirà l'antistoria dell'etnologia strutturale. È il selvaggio a divenire oggetto di studio, così come in precedenza lo era stato il proletario. L'uomo primitivo diviene il topos politico ricorrente:

Dall'immagine di Epinal del muscoloso operaio col berretto a visiera si fece un transfert mitico a quella del fellah algerino o a quella dei «barbudos» cubani, per non parlare della lotta tra fazioni rivali cui si è data e si dà la burocrazia celeste sotto il nome di «rivoluzione culturale»: la realtà si mostrava ancora sgradevole e testarda. Non vi furono infatti rivoluzioni terzomondiste, ma contadini inquadrati dall'esercito e rivolti verso l'«accumulazione primitiva»³⁷.

Dunque è evidente quanto nel fascino esercitato dalle lotte del Terzo mondo vi fosse qualcosa in più che non la semplice emulazione o la solidarietà rivoluzionaria. La lotta dei popoli del Terzo mondo apparve, in effetti, come l'ultimo punto di riferimento possibile per quei gruppi di intellettuali che ritenevano ormai completamente *integrata* e soggiogata dal consumismo la classe operaia dei paesi avanzati. Il ruolo che nel marxismo classico spettava al proletariato industriale era stato ereditato dai popoli dei paesi più poveri.

Ma occorre esaminare dettagliatamente la critica che «Errata» muove all'etnologia strutturale³⁸, ritenuta, a dispetto delle apparenze, una vera e propria ideologia. L'espulsione forzata dell'uomo dalla storia ne costituisce la caratteristica più evidente, ed è proprio attraverso l'antistoria che gli intellettuali francesi scopriranno quel *sistema* in grado di rassicurarne le coscienze. Lo strutturalismo, presentandosi come una *ideologia della discontinuità* all'interno della quale la struttura la fa da padrona, produce un'irrimediabile gap tra l'esperienza storica e il presente. Questa situazione, sostiene «Errata»,

³⁷ «Errata», VII, p. 8.

³⁸ Claude Lévi-Strauss fu il fondatore dell'etnologia strutturale. Tra i suoi testi va segnalato indubbiamente *La Pensée Sauvage*, pubblicato nel 1962.

rispecchia non solo le molteplici difficoltà della classe intellettuale, ma anche tutta l'ambiguità della società tecnoburocratica per la quale l'uomo può essere concepito soltanto nei termini della *operatività*.

Sono queste alcune tra le accuse più pesanti mosse allo strutturalismo, *in primis* quella di configurarsi come una vera e propria ideologia, in secondo luogo quella di presentare moltissime affinità con il sistema burocratico. Lo strutturalismo, sostiene Dressler, prende come modello la linguistica strutturale, la quale considera il linguaggio come un sistema chiuso, a sé stante, un sistema che non intrattiene alcuna relazione con l'ambiente circostante. Il ricorso al *sistema* spiega quanto sia sensato evidenziare una parentela stretta tra lo strutturalismo e, appunto, l'universo descritto dalla società burocratica. Il modello linguistico strutturale descrive un mondo chiuso, compiuto ed *autosufficiente*, regolato da leggi proprie in grado di preservarne la stabilità ed il funzionamento:

L'adesione dell'intellettuale allo strutturalismo può essere considerata come un tentativo alienato di padroneggiare la storia espellendone la problematica dell'uomo e non solo l'uomo. E, al di là di questo, un tentativo serio di burocratizzare quel territorio dell'intelligenza che sfuggiva alla sistematizzazione politica del potere. Infine per più di dieci anni l'intelligentsia francese si è servita dello strutturalismo per bendarsi gli occhi e non vedere cosa accadeva, nel proprio paese e altrove³⁹.

Molto interessante è anche la critica mossa a Deleuze e Guattari⁴⁰. Per comprenderla è necessario sintetizzare rapidamente le posizioni dei due pensatori francesi⁴¹. L'aspetto più interessante delle loro riflessioni riguarda la

³⁹ «Errata», VIII, p. 10.

⁴⁰ I pensatori francesi Gilles Deleuze (1925-1995) e Felix Guattari (1930-1992) sono autori di *Capitalismo e schizofrenia*, articolata in due volumi, *L'anti-Edipo* e *Mille piani*. Il primo volume è stato pubblicato nel 1972, mentre il secondo vedrà le stampe soltanto otto anni dopo.

⁴¹ Si farà riferimento, in questa sede, al corposo volume di Mario Perniola *L'estetica del Novecento* (Bologna 1997).

dimensione del sentire, la cui desoggettivazione viene estesa ad ogni campo. Concetti e nozioni tradizionali vengono sottoposti ad una profonda revisione: la dimensione soggettiva del sentire viene distinta da un'altra dimensione, impersonale e desoggettivata. La prima si manifesta nelle percezioni e nelle affezioni, la seconda invece in percetti ed affetti. Questi ultimi trascendono tanto il soggetto quanto l'oggetto e, per tale motivazione, aprono delle vere e proprie regioni di indiscernibilità, all'interno delle quali non vigono più le tradizionali differenze tra i generi⁴².

«Errata» descrive gli studi di Deleuze e Guattari come studi che conducono ad una vera e propria distruzione della psicanalisi. L'impresa dei due pensatori francesi si crede rivoluzionaria e perciò gioca alla dissociazione schizofrenica: in realtà il capovolgimento deleuziano è soltanto la ripetizione di un vecchio avvenimento e, per questo, non ha proprio alcunché di rivoluzionario. In particolar modo sarà sottoposto a critica *lo schizo*, entità identificata con il rivoluzionario proprio perché sfugge ad ogni riferimento edipico, genitoriale o familiare. Al polo opposto dello schizo-rivoluzionario Deleuze e Guattari presentano invece il paranoico-controrivoluzionario, che desidera piuttosto l'ordine, la repressione. Ma il problema fondamentale è di nuovo questo: in realtà il ricorso a codici, simboli e strutture, cela soltanto l'incapacità di fronteggiare il reale. Deleuze e Guattari, dunque, non avrebbero scritto nulla di scandaloso, di sovversivo o di radicale:

La schizo-analisi è una «filosofia» dell'incoerenza, della dissociazione e della disaggregazione della vita affettiva, della vita intellettuale, un ripiegamento su se stessi. Proponendocela come modello (o come contromodello) Deleuze e Guattari si collocano in una falsa opposizione al potere che fabbrica individui ugualmente psicotici. La psicosi diffusa

⁴² *Op. cit.*, pp. 183-184.

dal potere svuota ogni dimensione del vissuto, facendo rientrare l'esistenza in un universo indifferenziato, freddo, asettico e logicamente razionale⁴³.

Alla psicosi diffusa dal potere, dunque, fa eco una psicosi ancora più agguerrita dal punto di vista ideologico. Ma, alla fine dei conti, queste due patologie non si oppongono l'una all'altra, poiché entrambe, piuttosto, propendono per una deconflittualizzazione dell'essere, integrandolo in una dimensione rigida e statica. Sono chiare ormai le motivazioni per le quali «Errata» critica aspramente non solo l'etnologia strutturale, ma lo strutturalismo in quanto tale. Si tratta di dinamiche del pensiero intimamente legate alla società burocratica, dinamiche che avvalorano ulteriormente la tesi per cui l'intellettuale versa in uno stato di profonda crisi, crisi apparentemente irrecuperabile.

3.4. Il nuovo intellettuale

La critica all'intellettualismo vuoto e asettico appare dunque come uno tra i nuclei teorici più pregnanti. D'altronde la figura stessa dell'intellettuale, sostiene «Errata», deve essere in grado di ripensarsi, di poter rispondere alle problematiche che pone il presente senza dover necessariamente ricorrere al passato oppure, come avviene nel caso dello strutturalismo, ad una teorizzazione del reale che di reale sembra possedere ben poco. L'intellettuale è convinto di *sapere*, ma in realtà fa uso di una serie di maschere, di immagini per le quali il vissuto ha ben poca rilevanza. In fin dei conti, invece, «Errata» fa suo un tipo di *sapere* che per certi versi è anche un *potere*. Si tratta, tuttavia, di un potere di interazione con il reale, di una capacità di lasciarsi attraversare e abitare dal mondo circostante. Un sapere sensoriale per certi versi, ma che di

⁴³ «Errata», VIII, p. 11.

affettivo non ha proprio nulla: esso si articola sulla critica e sulla capacità di costruire relazioni interpersonali valide e costruttive.

L'intellettuale, invece, non interagisce con la realtà circostante: spesso è convinto di poter pensare soltanto perché ha metabolizzato un sapere che viene da lontano, un sapere ereditato. Esiste, invece, una separazione essenziale tra il *vissuto* e l'*appreso*. «Errata» descrive questa situazione diffusa come “cattivo uso dell'intelligenza”⁴⁴: l'intelligentsia non riesce più a comprendere il senso della propria epoca, ha irrimediabilmente smesso di cogliere il proprio tempo. D'altro canto, la costante ricerca di un *impiego della teoria* è, di per sé, la confessione della sua impotenza. Per quanto essa si spacci per moderna, essa sarà sempre costantemente in ritardo sul reale. La stessa espressione “impiego della teoria”, sostiene «Errata», in realtà è solo un altro tentativo estremo di salvataggio, non è affatto una garanzia valida per rendere la teoria *vivibile*. Questa particolare pubblicità di una teoria ormai defunta da un pezzo, crede di poterla rianimare presentandola in maniera più efficace, più spettacolare, operando una scelta tra elementi teorici ritenuti di alto rendimento. Queste *pretese pratiche della teoria* sono, invece, direttamente proporzionali all'indebolimento della critica e del ruolo dell'intellettuale.

Con «Errata», dunque, compare una nuova intelligenza affrancata da ogni vincolo con l'intellettualismo, che rifiuta tanto l'integrazione al sistema quanto la *marginalità* senza futuro. Si tratta di una intelligenza extrauniversitaria che percorre tutti i campi del sapere senza lasciarsi sedurre, però, dalla specializzazione. Essa preferisce accordare alle imprese teoriche del suo tempo un'attenzione fluttuante e una *costante* all'intera epoca. Il nuovo intellettuale, così come lo dipinge «Errata», si guarda bene tanto dal potere quanto dal fanatismo privo di scopo che aveva caratterizzato gli ultimi rivoluzionari.

⁴⁴ «Errata», VIII, p. 11.

Conclude «Errata»:

Tutta la difficoltà di tale impresa, attraverso la tensione che la sottende, consiste nel fatto che essa si scontra con la totalità del proprio tempo e vuol essere responsabile del proprio procedere. In tal modo non deve rendere conto ad altri che alla propria capacità di mettere in luce le esigenze propriamente sociali di quest'epoca. È così che intendiamo costruire ciò che per il momento è l'unica alternativa conseguente, che non solo può porre i problemi nella loro complessità ma anche rispondere a questi in maniera che contribuisca a far avanzare una prospettiva differente di un cambiamento fondamentale⁴⁵.

4. Conclusioni

Prima di proseguire oltre è necessario sintetizzare rapidamente i contenuti emersi dalla lettura di «Errata». Una nuova generazione di intellettuali rimpiazza quella precedente. Essa vuole conoscere il mondo senza lasciarsi intrappolare dal vecchio. La fisionomia del nuovo intellettuale, dunque, è completamente alterata. Siamo in presenza di un intellettuale che rigetta lo psicologismo tanto quanto lo strutturalismo, un intellettuale che non vuole avere a che fare con la politica, un intellettuale che non vuole più nutrirsi di teorie ormai scadute e obsolete.

L'arma del nuovo intellettuale è quella della critica. Ma è evidente quanto il contenuto di questa nozione si discosti dalla tradizione filosofica. Affinare l'arma della critica vuol dire acquisire finalmente coscienza del contenuto eversivo della relazione, dell'incontro con l'altro. Per questa motivazione *critica* e *socialità* sono intimamente legate: la socialità, infatti, si presenta come la capacità di considerare con grande serietà e consapevolezza la *vie courante*.

⁴⁵ «Errata», VIII, p. 11.

Mentre la banalità del quotidiano impedisce all'individuo di giocare con le circostanze, sostiene «Errata», il problema principale che ora si pone è proprio quello di formulare sistemi interpretativi finalmente *dinamici e duttili*.

V

IL CONCETTO DI SOCIALITÀ IN «ERRATA»

Dopo aver delineato i tratti peculiari che contraddistinguono la critica in «Errata», sarà finalmente possibile dirigersi verso quello che può esser definito come l'aspetto più attivo ed energetico della critica stessa, la socialità. Quest'ultima costituisce il *compimento della critica* e non si configura come semplice crocevia di persone. Valutando non soltanto questo aspetto ma anche e soprattutto le difficoltà nell'individuare una qualsivoglia forma di *socialità autentica*, «Errata» si sofferma sulle potenzialità insite nell'incontro e nell'interazione *vera*. Naturalmente una socialità che possa dirsi realmente autentica dovrà, per forza di cose, prestare un occhio di riguardo anche e soprattutto alle reali possibilità dell'incontro, che dovrà essere non prestabilito, non codificato e, soprattutto, disposto ad accogliere la diversità, la *differenza*.

Sia il concetto di identità che il concetto di differenza assumono in questo contesto un ruolo di prim'ordine¹. La differenza, in particolar modo, non può essere concepita nei termini riduttivi di una opposizione dialettica o simmetrica all'identità: questo ne implicherebbe una devalorizzazione,

¹ È chiaro quanto «Errata» rigetti rigide schematizzazioni: tanto l'identità quanto la differenza non sono altro che strumenti, anch'essi, del potere. Semplificare la socialità individuando identità e, di conseguenza, valori e comportamenti che se ne discostano, ovvero *differenze*, rientra in una strategia subdola e, sicuramente, poco attenta alla reale stratificazione sociale.

isolandola in una dimensione tutt'altro che innovativa. In realtà, prosegue «Errata», quel diritto alla differenza, alla diversità, diritto cui molti movimenti rivoluzionari degli anni Settanta si appellavano, non era altro che il diritto all'isolamento nella *pseudo-specificità* sotto mentite spoglie. La differenza non faceva altro che ricadere nella trappola delle identità. Esplorare la differenza, sostiene «Errata», vuol dire invece tutt'altro.

1. Cenni su alcuni modelli alternativi di socialità: la Comune e i Consigli Operai

La questione della socialità e, di conseguenza, quella della forma sociale che deve accompagnare necessariamente qualsiasi salto rivoluzionario, ha sempre costituito uno tra i nodi teorici prevalenti nelle teorie rivoluzionarie passate. In questa sezione verranno analizzati rapidamente il modello della *Comune* e quello dei *Consigli Operai*, tutti e due modelli associativi proposti o riproposti, per essere più precisi, proprio negli anni della contestazione².

Per quanto riguarda il primo, esso è stato tra i più diffusi motivi di ispirazione dei movimenti rivoluzionari. Da un lato essa ricalca l'esempio storico, più o meno idealizzato, della Comune di Parigi del 1871, proponendosi come modello di democrazia diretta; questo schema si contrappone, naturalmente, al modello centralistico e autoritario del socialismo sovietico, scagliandosi non solo contro la tradizione liberale del parlamentarismo, ma anche e soprattutto contro la degenerazione burocratica

² Testo di riferimento è *Enciclopedia del Sessantotto*, pubblicato da Manifestolibri nel 2008. Il volume è molto ricco e riporta numerose voci che tentano di definire, nei limiti del possibile, un momento storico così vario e polimorfo.

del socialismo. Dall'altro, la Comune si presenta come un modello associativo trasversale e, soprattutto, *giovane*.

La forma di socializzazione proposta dalla Comune si schiera contro i modelli associativi tipicamente borghesi e propone una rilettura della quotidianità che non ha nulla a che vedere con il mondo borghese. La Comune diviene lo spazio per eccellenza all'interno del quale possono svilupparsi rapporti finalmente egualitari. Fortemente criticata è soprattutto la famiglia, non soltanto poiché essa rappresenta il luogo di rapporti affettivi forzati e inevitabili, ma anche perché essa costituirebbe, in qualche modo, una sorta di intermediario tra il potere statale e la gioventù. La Comune, invece, offrirebbe la possibilità di sperimentare rapporti affettivi autentici e revocabili a piacimento, poiché liberamente scelti, al contrario dei rapporti di parentela. In sostanza questa nuova forma associativa si presenta come il modello embrionale di una nuova società³.

Fare riferimento alla Comune come modello di socialità alternativo implica, naturalmente, anche un accenno al fenomeno dei Consigli Operai. Esso può essere ricondotto innanzitutto al 1905, anno in cui nacquero i Soviet, cellule rivoluzionarie che costituirono le strutture fondamentali dello Stato dopo la rivoluzione bolscevica dell'ottobre 1917 e che vennero completamente svuotate di significato con l'ascesa di Stalin. Nella storia dei movimenti rivoluzionari sono state numerose le forme di democrazia operaia o contadina di tipo consiliare, i cui esiti furono i più disparati. La valorizzazione dell'autonomia e il rifiuto delle gerarchie costituiscono, indubbiamente, la *conditio sine qua non* dei consigli operai. Anche «Errata» presta attenzione soprattutto a questo aspetto *orizzontale* della relazione teorizzato dai consigli operai, ma occorre ricordare anche le numerose critiche all'ingenuità

³ *Op. cit.*, pp. 88-90.

dei movimenti rivoluzionari⁴ e alle forme che essi hanno assunto nel corso degli anni, critiche cui non riescono a sottrarsi neanche i Consigli Operai.

Come è evidente, il concetto di socialità si presta ad una molteplicità di interpretazioni, così come ha assunto le più svariate fisionomie nella storia dei movimenti rivoluzionari. La lettura che propone «Errata» è, tuttavia, particolare. Prima di proseguire, può essere interessante però presentare, in via generale, il pensiero di Cornelius Castoriadis, che in determinati aspetti presenta notevoli somiglianze con la socialità di «Errata»⁵.

2. Il caso Castoriadis

2.1. La questione del sociale-storico

Il filosofo francese Cornelius Castoriadis è stato, insieme a Claude Lefort, tra i fondatori di “*Socialisme ou barbarie*”⁶. Studioso dalla personalità estremamente eterogenea, Castoriadis è riuscito a destreggiarsi abilmente tra militanza politica, interesse per la psicoanalisi e studi filosofici. Non è questa la

⁴ Il riferimento è qui all’Internazionale Situazionista, che sviluppò la teoria del potere assoluto dei Consigli Operai, ritenuti l’unico progetto rivoluzionario universalmente valido. Dal punto di vista organizzativo il Consiglio rappresenta una autogestione radicale che prescinde completamente da qualsiasi gerarchia di sorta e non tollera limitazioni geografiche o di altra natura. Ma fu proprio la teoria dei Consigli Operai una tra le cause dello scacco dell’I.S.. La scarsa attenzione alle variabili che potessero favorire effettivamente il passaggio dalle organizzazioni consiliari ai Consigli conferma ulteriormente il persistente ritardo della teoria sul movimento storico reale. Per un approfondimento di questo aspetto dell’I.S. si tenga presente, di nuovo, il testo di Mario Perniola *I situazionisti* (Roma 1998).

⁵ Interessante è anche la critica allo strutturalismo che accomuna Castoriadis ad «Errata»: esso ha trasformato le istituzioni sociali in semplici reticoli simbolici, in rigidi compartimenti entro i quali incasellare pensieri ed azioni.

⁶ Organizzazione rivoluzionaria di stampo marxista antistalinista fondata nel 1948. Tra i suoi fondatori Cornelius Castoriadis, per l’appunto, e Claude Lefort. Attiva dal 1949 al 1967, “*Socialisme ou barbarie*” sostenne anch’essa i Consigli Operai, seppur in una modalità differente rispetto all’Internazionale Situazionista. L’attenzione, in questo caso, era stata rivolta in particolar modo ad una progressiva umanizzazione e razionalizzazione dell’economia.

sede per una analisi accurata del pensiero di Castoriadis; tuttavia, da un punto di vista strettamente filosofico, l'elemento sicuramente più interessante del suo pensiero è la distinzione tra due tipi di ontologie: quella identitaria e quella sociale. Mentre nel primo caso l'individuo viene analizzato in quanto appartenente ad un insieme, nel secondo, invece, acquisisce spessore soprattutto la relazione che questo *individuo* intrattiene con il *tutto*.

Molto interessante è anche il concetto di immaginario sociale⁷. Ogni società possiede un immaginario sociale che la contraddistingue e che la differenzia dalle altre. Ma, sostiene Castoriadis, l'ultima tendenza è quella di una vera e propria clonazione dell'immaginario sociale dominante: piuttosto che configurarsi come momento creativo di produzione di significati, esso tende a presentarsi come meccanismo di ripetizione di significati già dati. L'immaginario, invece, è creazione essenzialmente indeterminata e incessante, non è immagine speculare del reale. È in questo contesto che fa il suo ingresso in scena il concetto di *immaginario radicale*, volutamente contrapposto al primo, poiché sottratto all'occultamento operato dalla società occidentale. Ciò che si può notare leggendo Castoriadis, in effetti, è la percezione costante di una *insignificanza*: il sistema sociale appare sempre più articolato attorno a valori dati per buoni e preconfezionati, ed è proprio il sistema capitalistico a contribuire a questa vasta impresa. Il capitalismo che, nella lettura di Castoriadis, non differisce poi molto dal marxismo. Le due prospettive, piuttosto, si incontrano a metà strada: poiché il lavoro produttivo permane come momento significativo dell'esistenza, il marxismo non può assolutamente presentarsi come innovativo. In realtà si assiste piuttosto ad un rovesciamento, ad un capovolgimento dialettico: con il marxismo non c'è nessun cambio effettivo e significativo di paradigma, poiché è il proletario a prendere il posto che prima spettava al borghese. Tragico momento unificante

⁷ Si fa riferimento in particolar modo a *L'institution imaginaire de la société*, volume pubblicato per la prima volta nel 1975.

non è solo il valore attribuito al lavoro, ma anche e soprattutto la condivisione di un medesimo approccio nei confronti della storia e del progresso.

Ma per quale motivazione Castoriadis è stato inserito in questa parte della trattazione? Indubbiamente per l'attenzione che egli presta all'uomo come individuo inserito in un contesto, in un tessuto di relazioni, e, di conseguenza, per l'attenzione che presta alla *società*. La questione del cosiddetto sociale-storico è, in effetti, ciò che fa da sfondo alle riflessioni di Castoriadis. Interessante è soprattutto il rapporto che la dimensione sociale intrattiene con le istituzioni: il sociale è ciò che può presentarsi attraverso le istituzioni ma, allo stesso tempo, ciò che per definizione le oltrepassa. La problematica del sociale non è stata compresa a fondo dai predecessori: la separazione strutturale tra la dimensione istituzionale e quella del sociale non ha sicuramente reso giustizia alle molteplici connessioni che invece li legano. La dimensione sociale è sempre stata concepita in termini negativi, come se si trattasse della deviazione da una norma. Lo statuto epistemologico del sociale-storico, dunque, è stato sempre indagato *a contrario*. D'altronde, esso è contraddistinto da una peculiare inafferrabilità, da un moto continuo che gli impedisce di essere afferrato una volta per tutte.

Interessantissima è la sottile distinzione tra società istituyente e società istituita cui si è accennato poco fa: la società istituyente precede quella istituita, ma questo passaggio è molto morbido, poiché la società istituyente, seppur in forma ancora embrionale, è già società istituita. Tutto questo a testimonianza del fatto che le due dimensioni dialogano tra loro, non escludendosi vicendevolmente: le istituzioni stesse, nonostante la loro apparente rigidità e formalità, ben si prestano ad una loro costante riconsiderazione, aprendo uno spazio di interrogazione illimitato. D'altronde è proprio nella flessibilità delle istituzioni e nella capacità di ripensarle che risiede il lato rivoluzionario delle società, sostiene Castoriadis. Questa capacità deriva tanto dalla consapevolezza del ruolo del soggetto umano, inteso in quanto istanza deliberante, quanto da

impercettibili alterazioni delle istituzioni che favoriscono questo processo di revisione. Naturalmente è il *movimento* a garantire questo passaggio, a farsene carico: esso è la garanzia, in effetti, di una *rivoluzione sociale perenne*, poiché costituisce la fonte di tutte quelle oscillazioni e di tutte quelle alterazioni alla base di qualsiasi cambiamento.

2.2. Storia e movimento

Analizzare la problematica del sociale in termini così originali rende il pensiero di Castoriadis molto interessante. In questo contesto anche la rivoluzione, dunque, mal si presta ad una lettura speculativa riduttiva. Anche la concezione della storia è molto innovativa⁸: ad essere messa sotto accusa è la tendenza a definire il processo storico facendo spesso ricorso al casualismo, che non è altro che la negazione dell'alterità, il suo disprezzo. La storia, invece, è ciò entro cui si manifesta la varietà e la molteplicità dell'immaginario sociale, mai deducibile a priori; qualsiasi imposizione di schemi non fa che risultare ridicola e maldestra: anche il casualismo, per certi versi, rappresenta uno schema!

Dunque la concezione della storia è quella di una creazione *ex nihilo*, all'interno della quale assume un ruolo preponderante la creatività della psiche, il suo carattere poetico e originariamente formante⁹. C'è una contrapposizione tra la psiche e l'istituzione sociale, dovuta soprattutto alla radicalità dell'immaginazione della prima, spesso sedata dal meccanismo della sublimazione, che rappresenta una sorta di interfaccia tra il mondo privato e quello pubblico. Esso fa sì che le due dimensioni possano coesistere senza

⁸ L'elaborazione delle idee relative alla storia come creazione *ex nihilo* risale al biennio 1964-65. Per un approfondimento si tenga presente *L'istituzione e l'immaginario in L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni* (Bari 1998).

⁹ Castoriadis ha dialogato a lungo con Freud; a riprova di ciò i numerosi richiami all'elemento immaginario della psiche scoperto, per l'appunto, da Freud.

nuocere l'una all'altra. Ma, caso ancora più interessante è quello *dell'istituzione sociale dell'individuo*. È stata citata, poc'anzi, la differenza tra l'ontologia identitaria e quella sociale, distinzione che sorregge l'intera ricerca di Castoriadis. Ma quale è il ruolo dell'istituzione sociale dell'individuo all'interno di questa ricerca? Essa contribuisce a definire uno spazio di incontro tra la psiche, appunto, e la società stessa. Quest'ultima rappresenta per la psiche una realtà esterna ad essa ma che non le è del tutto ostile; anzi, la creatività inesauribile della psiche è una componente essenziale nella costituzione *dell'individuo sociale*. Essa stessa contribuisce alla costante riconsiderazione della società.

Il rapporto di interdipendenza tra l'istituzione e l'individuo è chiaramente molto stretto: sembra che all'interno dell'istituzione sociale vi sia uno spazio che renda possibile un ripensamento di ciò che solo apparentemente è indubitabile. La possibilità che si prospetta, dunque, è quella di nuovi investimenti tanto affettivi che cognitivi su valori, verità e rappresentazioni *innovative*. L'istituzione di una società, che è sempre storicamente situata, corrisponde al tracciare una chiusura. Chiusura che tuttavia non è mai netta: il pieno possesso dell'oggetto, in questo caso, non si realizza.

La stessa concezione del tempo, in Castoriadis, risente del ruolo che occupa all'interno del suo pensiero la *dimensione sociale*. Il tempo è scandito dall'insorgenza dell'altro, dall'incontro con l'imprevisto. Anche il presente è scissione costante: esso non è mai ciò che era nell'istante precedente. Questo movimento impercettibile e silenzioso accompagna da sempre la storia delle società, garantendone la sopravvivenza.

Crede che questo movimento sia codificabile è un grave errore; l'illusione teoreticistica di poter isolare una volta per tutte le caratteristiche di questo moto ha contribuito in larga parte alla degenerazione in chiave burocratica della rivoluzione d'ottobre. Il momento in cui avviene questo passaggio, questo salto, viene individuato da Castoriadis nel predominio di una

istanza direzionale sul *movimento autonomo* della classe proletaria. La società diviene, di nuovo, vittima dell'incapacità di rimettersi in gioco, di rimettere in discussione le istituzioni stesse. Tutto ciò è l'origine di ogni asservimento, sostiene Castoriadis. La politica rivoluzionaria, così, rappresentata interamente da una singola classe burocratica, non è più attività collettiva e autonoma che intrattiene dei rapporti essenziali con la società istitutrice. Piuttosto, se ne distacca progressivamente, fino a divenire una competenza strettamente tecnicistica, specialistica, patrimonio privilegiato dei burocrati. In questo senso il movimento autonomo della società è troncato di netto, poiché soppiantato da un diffuso quanto disarmante stato di passività.

L'istituzione di una società è, invece, processo dinamico e creativo. Il mutamento sociale implica innumerevoli rotture che non possono essere comprese nei termini di un restrittivo determinismo né tantomeno come una sequenza accidentale di avvenimenti. L'attenzione di Castoriadis, dunque, è tutta posta sulla tutela e sulla salvaguardia dell'alterità.

3. Il concetto di socialità in «Errata»

3.1. Linee generali

La nozione di *socialità* è il secondo concetto-chiave che emerge dalla lettura della rivista. Ma che cos'è la socialità? È quella consapevolezza che porta con sé il discernimento autentico della realtà, la soppressione di tutte le rappresentazioni, di tutte le identità precostituite nelle quali si è costretti a riconoscersi, sostiene «Errata». L'approdo alla socialità è, precisamente, il luogo della critica che abbandona la sua fase aurorale; si tratta di un *momento intensamente qualitativo* e denso, che riconosce il giusto peso alla vita

direttamente vissuta. In effetti Arno è fermamente convinto che il potere, colonizzando ormai anche la vita quotidiana, abbia intercettato sul nascere un'epifania del sociale dalle conseguenze imprevedute.

Per questa motivazione la socialità si contrappone innanzitutto a qualsiasi uso strumentale dell'immagine¹⁰, per far sì che il *libero dispiegamento delle differenze* possa finalmente aver luogo. Quando le immagini divengono prepotenti dilanano la forma umana sino a renderla irriconoscibile: in contrapposizione a tale tendenza «Errata» opta invece per una penetrazione delle cose che ne affermi l'identità e l'irriducibilità; dall'immagine morbida e rassicurante della collettività si perviene, così, ad un approfondimento del reale che fa proprio il gioco della differenza. Ciò implica una consapevolezza maggiore nel vivere le relazioni ed un allontanamento dalle *identità passive* proposte dal potere, non soltanto da quelle individuali ma anche e soprattutto da quelle collettive; molto spesso, infatti, l'acclamato diritto alla differenza non è altro che la normalizzazione del diritto all'isolamento nella pseudo-specificità («Errata», VI, p. 12). Il contatto con la realtà diviene doloroso e traumatico per coloro che hanno vissuto all'ombra delle identità, individuali o collettive che siano. Nella stragrande maggioranza dei casi si tratta di *valori-rifugio*¹¹ che impoveriscono i vissuti genuinamente soggettivi.

La socialità invece, tramite la *lucidità*, giuntura fra realtà e critica, perlustra il reale scoprendone finalmente le forze affermative, completamente incrostate dalle abitudini. In effetti è diventato estremamente difficile essere pienamente responsabili della propria esistenza, evitare di delegarla; il potere e la canalizzazione burocratica incoraggiano un intervento esteriore continuativo

¹⁰ Il ruolo autoritario dell'immagine è già stato approfondito nel terzo capitolo della trattazione, facendo riferimento in particolar modo all'articolo di Glaziou pubblicato sul quinto numero di «Errata».

¹¹ Già Lippmann (1922) aveva ipotizzato la presenza di uno pseudo-ambiente inserito tra l'individuo e l'ambiente, pseudo-ambiente poiché artificiale, sintetico, abitato da stereotipi; la scoperta di questi ultimi segnò una svolta non indifferente nella prassi politica: neutralizzando la capacità interpretativa autonoma degli individui, lo stereotipo costituisce un porto sicuro, un rifugio rassicurante che esonera dal contatto con la realtà.

sulla vita che rende i rapporti fra gli individui poveri e squallidi. Il giorno stesso tende a presentarsi come un semplice spazio da attraversare e si è educati ad un mimetismo forzato, all'anestesia, alla permeabilità all'ambiente circostante; il vissuto è concepito in maniera estremamente passiva, poiché la vita stessa diviene un dato di fatto acquisito, un *già dato*, un elemento troppo comune per potersene occupare. Contrapposta a questa consacrazione dell'effimero, Arno propone piuttosto la *presenza*, il saper *essere presenti nella relazione*, appropriandosi delle nuove condizioni di vita. Questo non vuol dire che si debba accogliere quel neo-esistenzialismo che in realtà non è altro che primitivismo affettivo, segnala «Errata»: i legami sociali *affettivi* sono quei legami non ancora attraversati dalla critica, legami contraddistinti da un impoverimento emozionale, da una banalizzazione a priori di qualsiasi epifania di senso.

3.2. Il legame della socialità con il presente

La fenomenologia dell'incontro che propone «Errata» lo colloca in primo luogo nel presente, in un presente che è anche capacità rinnovata di relazionarsi agli altri: nell'incontro è insita la possibilità stessa del diverso e quella di invalidare i costrutti deliranti e artefatti del politico. La nuova radicalità si fonde col presente e, ribadisce Arno, rigetta tanto la *presenza progettata* nel futuro quanto l'*assenza reale* nel presente; è proprio in tal senso che avrà luogo l'incontro, alla luce di una nuova autonomia e di una riscoperta capacità decisionale: "l'incontro è qualcosa che ha luogo nel presente e che non accetta deroghe" («Errata», XIX-X, p. 26).

Poiché tutto è ormai ridotto a semplici giochi di superficie, occorre disabituare non solo l'occhio ma anche lo spirito agli schemi acquisiti e ripetuti a oltranza, scoprendo *nuove configurazioni relazionali*. Questo naturalmente impone una nuova visione dell'uomo, non più concepito in termini puramente

operativi, così come fa la società tecno-burocratica. Quando predomina la prospettiva dell'utile, sostiene «Errata», essa impregna di sé anche i legami, poiché le ripercussioni si fanno sentire anche e soprattutto a livello relazionale. Tutto ciò impone, dunque, il bisogno e l'urgenza di una umanizzazione progressiva della storia: tutto sta nel saper oltrepassare lo stato aurorale della critica, spesso pericolosamente vicino al rifiuto improduttivo, per trapiantarne le proposte direttamente sul campo. Soltanto in questo modo la densità latente della vita, spesso percepita come passeggera, improvvisa e irrazionale, potrà essere assaporata più a lungo.

Occorre, dunque, imprimere un nuovo moto alle *situazioni*, restituire il movimento laddove invece si tende a contenerlo, ricostruire i rapporti nella diversità e nell'innovazione dell'apertura critica. In tal senso l'*intimità* di cui parla «Errata» va intesa come una vera e propria interpenetrazione delle esistenze: la co-abitazione non sempre è *co-esistenza*.

È ormai chiaro quanto l'incontro autentico debba aver luogo *nel presente*. Questo non vuol dire, tuttavia, che sia necessario annullare completamente tutte le esperienze accumulate. Incontrare l'altro vuol dire anche e soprattutto interagire con il suo *visuto*. Quest'ultimo, in ogni caso, non potrà assolutamente monopolizzare la scena. La relazione autentica lascia lavorare il caso: l'emergenza dell'imprevisto ed il contatto con l'alterità la contraddistinguono. Essa non teme il fluire delle emozioni ed «Errata» sottolinea quanto tutto ciò non costituisca, tuttavia, un'apologia dell'irrazionalità. Un'attitudine positiva e *cosciente*, piuttosto, accompagna la capacità di porsi in relazione con gli altri, o, perlomeno, di porsi in una condizione che favorisca la *relazione*. Il caso, in tal senso, rappresenta solo la cornice, la dimensione esterna all'interno della quale è possibile *esercitare* questa capacità.

La critica, dunque, con la socialità, acquisisce finalmente una dimensione operativa. Non che prima essa fosse passiva e inerme, sia ben chiaro. La critica, come è stato ampiamente analizzato nei capitoli precedenti, ha sempre

rifiutato la passività che invece caratterizzava gli ambienti intellettuali, artistici e politici degli anni Settanta. Si è sempre posta come alternativa *attiva* agli esiti di una contestazione che ha lasciato dietro di sé solo disincanto e speranze infrante. Tuttavia essa può dirsi finalmente *completa* soltanto quando è in grado di divenire *operativa*. Ed è a questo punto che subentra, appunto, la socialità.

3.3. Caratteristiche dell'incontro autentico

L'incontro pone la possibilità del diverso¹²: si tratterà di una differenza, tuttavia, *realmente* vissuta. Ciò che impedisce di vivere a pieno la relazione con l'altro, sostiene «Errata», è anche e soprattutto l'eredità lasciata dalla famiglia. Anziché preparare gli individui ad un rapporto consapevole con l'altro, la famiglia innesca un meccanismo di dipendenza che rende sostanzialmente immaturi e poco autonomi. Questa critica all'autorità genitoriale era già stata mossa dai giovani della contestazione, dunque si tratta forse di un dato già acquisito sul quale non è necessario soffermarsi ulteriormente.

In ogni caso l'affettività non può rifarsi soltanto ai modelli affettivi tramandati dalla famiglia o sperimentati nel nucleo familiare. La dimensione dell'affettività racchiude ancora, sostiene «Errata», potenziale inesplorato. La capacità di provare e dare tenerezza, confidenza, affetto, non è sintomo di debolezza ma la dimostrazione di una capacità di comprendere l'altro molto più elevata, addirittura più *matura*. Il fatto è che questa componente emotiva, se così la si può definire, è stata per lungo sottoposta ad un atto di sabotaggio da parte del politico e della politicizzazione; il potere teme questa componente dei rapporti interumani, poiché racchiude la possibilità di invalidare e rendere inoperanti i meccanismi della politica. La politicizzazione, d'altronde, ha per

¹² Praticare la deriva, sostiene «Errata», può essere d'aiuto, può preparare all'incontro. Il riferimento all'Internazionale Situazionista è chiaro, anche se la deriva psicogeografica situazionista è caratterizzata piuttosto da un'attenzione critica fluttuante, ondivaga. Lasciarsi trasportare dalle sollecitazioni del terreno può costituire, tuttavia, un esercizio preparatorio.

certi versi introdotto il gergo militare anche nei rapporti interpersonali, stravolgendone la fisionomia: per comprenderli si fa spesso ricorso ad una terminologia poliziesca che introduce il discorso sulla guerra nella vita quotidiana, attraverso la spartizione degli uomini in alleati e nemici. Si assiste, dunque, ad una vera e propria *politicizzazione delle relazioni*, sostiene «Errata». Le conseguenze sono molteplici: innanzitutto una semplificazione condotta all'estremo di dinamiche affettive e relazionali in realtà fortemente complesse; in secondo luogo, un rifiuto di quella che è l'affettività autentica:

L'incapacità di vedere nell'altro, già reificato in partenza nella definizione di nemico o alleato, la diversità, l'aspetto propriamente umano che si rivela anche nell'affettività, produce l'incapacità di vivere i rapporti affettivi, che quindi vengono tacciati di regressione, di morbosità e di infantilismo. Non per nulla nell'ambito dei gruppi (ci riferiamo all'esperienza italiana) dove, come è ovvio, l'appartenenza a un medesimo schieramento non è sufficiente ad accendere un rapporto umano tra i componenti, si genera l'angoscia come sensazione di mancanza non razionalizzata. A questo punto la strada seguita dai delusi della politica, sulla scia della delusione della vita che la politica porta con sé, è il rifugio nel personale, nella vita quotidiana. Incorrendo in un altro isolamento che, lungi dal risolvere in positivo la corazza caratteriale a cui il politico aveva prestato ampi agganci, la porta a una esacerbazione che, privata del suo aspetto razionalizzato (militanza politica), si traduce in dramma esistenziale (attitudine negativa, isolamento)¹³.

La politicizzazione dei legami affettivi conduce proprio ad una “sensazione di mancanza non razionalizzata”, è questo il nodo centrale. La conseguenza è un doppio isolamento: l'isolamento non è solo all'interno del collettivo, del gruppo; esso si fa sentire anche e soprattutto a livello personale, traducendosi in una sensazione di angoscia, spesso difficilmente riconoscibile.

¹³ Il riferimento qui è all'interessantissimo contributo di Emina Cevro-Vukovic, *De la rencontre et d'autres pactes avec le hasard*, pubblicato su «Errata» nell'ottobre del 1976.

Recuperare questa dimensione dialogica, schiacciata ormai tutta sul politico, è compito duro ma possibile.

Il discorso interessante che porta avanti Emina Cevro-Vukovic nel contributo che è stato appena citato è proprio questo: un banale sorriso non deve più rappresentare un segno di *riconoscimento*. Riconoscere vuol dire individuare delle affinità, delle assonanze; i criteri per questa individuazione, tuttavia, sono già predefiniti, prestabiliti. Dunque questo compito è tutt'altro che originale: si tratta semplicemente di inserire elementi in uno schema già dato. Invece la socialità, così come la descrive «Errata», rivendica un sempre più sentito desiderio di affrancarsi dagli schemi politici, percettivi e sensoriali e, perché no, anche dagli schemi affettivi cui troppo spesso ci si è sottomessi, per dare spazio alla comunicazione autentica. In questo caso, suggerisce ancora la Cevro-Vukovic, un sorriso non sarà più un banale segno di riconoscimento: esso potrà essere, invece, il momento aurorale di una *comunicazione* spontanea. *Lasciarsi vivere* e lasciarsi attraversare dal diverso non vuol dire scendere a patti con l'esistente, quanto piuttosto accettare la complessità dei rapporti che la *vie courante* porta con sé. Sia ben chiaro, in questo caso il termine *accettare* non contiene proprio alcunché di dispregiativo: accettare spesso vuol dire tollerare. E *tollerare* è già un atto politico. Accettare, in tal senso, vuol dire piuttosto *accogliere*.

3.4. Teorie sociali e socialità

Il nodo centrale della questione risiede, dunque, nella assoluta impossibilità di far coincidere il concetto di *società* con il concetto di *socialità*. Precedentemente è già stata chiarita la sostanziale differenza tra socialismo e socialità. Per quanto riguarda, invece, il concetto di società, esso non può assolutamente assorbire quello di socialità: la prima si presenta come una sorta di costrutto ideologico, una finzione rassicurante all'interno della quale

ognuno può prender posto e assumere le sembianze che più preferisce. La socialità, invece, è tutt'altro. Forse, sostiene «Errata», è qualcosa ancora di là da venire.

Il rapporto della socialità con la dimensione teorica, come è prevedibile, è abbastanza difficile. Il tentativo del potere di incasellare i comportamenti dei cittadini in schematismi ben definiti mal si presta all'emergere della socialità. Essa si configura come ciò che per definizione sfugge a qualsiasi rigorosa determinazione. In tal senso è molto interessante la critica che Jean-Louis Peytavin muove a Jacques Attali¹⁴, pubblicata sul settimo numero della rivista nell'ottobre del 1975. In questa sede si tenterà di ripercorrerne i punti più interessanti, soprattutto poiché esemplificativa di un conflitto tra il concetto di socialità sposato da «Errata» e un secondo concetto di socialità/società, di derivazione piuttosto strutturalista. Nel capitolo precedente, tra l'altro, è stata già presentata l'opinione che «Errata» ha dello strutturalismo.

Peytavin enumera quelli che sembrano essere gli elementi principali del contributo teorico di Attali: l'interdisciplinarietà, la teoria dell'informazione, il dialogo e la sociologia. Il proposito di Attali è quello di individuare una teoria che si faccia carico dell'essere umano non soltanto in quanto forza-lavoro, ma anche e soprattutto in quanto appartenente ad una fitta rete di relazioni. La parola d'ordine, in questo caso, è *multidimensionalità*. Peytavin descrive la società relazionale di Attali come la realizzazione pericolosa dell'informazione assoluta. Le caratteristiche della società relazionale in questione possono essere così sintetizzate: la decentralizzazione del potere prende il posto della centralizzazione; il sistema, da esplosivo, diviene implosivo; infine, l'eterogestione è soppiantata dall'*autogestione*. Il tutto strutturato tramite la cosiddetta *informazione relazionale*, risposta alla crisi che, tra l'altro, non sarebbe

¹⁴ Jacques Attali è un economista e scrittore francese. Intellettuale istrionico, Attali è attualmente presidente della "Commission pour la Libération de la Croissance Française". Tra i suoi testi più recenti tradotti in italiano va segnalato *L'uomo nomade* (Milano 2006) e *Breve storia del futuro* (Roma 2007).

altro che la percezione di un *décalage*, di uno sfasamento tra il vecchio sistema ed il nuovo. Con Attali, sostiene Peytavin, il mito della produzione, in qualche modo, è esteso coattamente anche a sfere che tradizionalmente non sono di competenza dell'economia, poiché esso investe anche le dinamiche relazionali. A questo proposito ribadisce:

Se certi pensano che la teoria sia morta, altri vorrebbero spargerne dappertutto il cadavere: se bene o male ci eravamo abituati alla forza-lavoro e ai rapporti di produzione, ora occorrerà produrre relazione. Attali ha fatto il primo passo, producendo una teoria che produce la relazione e libera la parola per produrre beni relazionali che ecc. ecc... Ancora una volta e più sicuramente, per il potere si tratta di astrarre la questione sociale, reificare la socialità, pianificare ciò che può essere scambiato in una relazione, cioè in un incontro¹⁵.

È chiaro quanto una teoria di tal fatta poco risponda alle nuove esigenze storiche. L'incontro non ha bisogno di concettualizzazioni o di elaborazioni preventive, poiché esige piuttosto di essere vissuto *hic et nunc*. Questa critica, tra l'altro, viene estesa anche al concetto di convivialità proposto da Ivan Illich¹⁶, intellettuale austriaco. Nel testo *Convivialità*, pubblicato nel 1973, Illich illustra come gli strumenti *produttivi* abbiano da tempo varcato la soglia oltre la quale essi divengono *controproduttivi*. Lo strumento si allontana progressivamente dallo scopo per il quale era stato progettato incoraggiando uno stato di torpore generalizzato. L'alternativa a questo stato di cose è la cosiddetta "società conviviale". Poiché l'uomo è stato sopraffatto dagli strumenti, il compito della società conviviale sarà proprio quello di porre nuovamente lo strumento al servizio dell'uomo. *Conviviale* per Illich è quella società in seno alla quale sussista la possibilità per ciascuno di adoperare gli strumenti a piacimento, modellandoli liberamente e conformandoli al proprio

¹⁵ «Errata», VII, p. 4.

¹⁶ Ivan Illich è stato scrittore, filosofo, pedagogista e teologo austriaco. I suoi interessi furono rivolti essenzialmente alla critica delle istituzioni della società contemporanea.

gusto. L'originalità delle idee di Illich¹⁷ non impedisce a Peytavin di accostarle a quelle di Attali; si tratta, in fin dei conti, di pensatori accomunati dal desiderio di offrire un *appiglio teorico* alla socialità, ed è proprio questo il problema. La socialità nulla ha a che spartire con la teoria.

4. Sviluppi del concetto di socialità

4.1. La socialità come affermazione

Quando l'assenza di contatto interpersonale legittima come unica forma di interazione l'*aggressione*, le scappatoie sembrano ben poche. Tuttavia esse ci sono. L'incontro autentico, riassumendo, avviene nel presente, non è politicizzato ed è imprevedibile. La relazione autentica si sottrae a qualsiasi definizione o teorizzazione: l'integrazione è sua nemica. Toni Arno descrive la socialità come "la fine della menzogna sulla società" («Errata», II, p. 4). Il fatto è che si cerca ancora di confondere la socialità con la *dimensione sociale* di un tempo, con le relazioni parentali, con tutto ciò che può essere ancora facilmente collocato sui binari dell'economia e della politica.

¹⁷ Di estremo interesse è il ruolo che ha l'amicizia nelle idee di Illich. L'amicizia, la libertà e l'immediatezza dell'incontro con l'altro, sono spesso ostacolati da una serie di meccanismi che Illich definiva "strumenti non-conviviali". L'amicizia è una pratica permanente all'interno della quale assumono un peso non indifferente la stima e la comprensione. Questa attenzione costante all'altro sconfinava anche nell'idea di pace. L'idea della pace che caratterizza il pensiero di Illich può essere riassunta nella formula dell'ospitalità offerta allo straniero, in seno alla quale è evidente anche il richiamo alla liturgia cristiana. La comunità non è il risultato di una imposizione autoritaria: essa, piuttosto, rappresenta l'incontro liberamente scelto e voluto di individui differenti.

Ma, sostiene Arno, la socialità sfugge a tutto ciò, essa non è *rassegnata coabitazione*:

La socialità è l'attitudine affermativa emergente dall'esperienza della vita, è la disponibilità a ciò che può nascere come relazione conseguente fra gli individui; la prefigurazione di ciò che significa mettere in primo piano la vita direttamente vissuta, di una società che si occupa direttamente di se stessa e che la smette di alimentare guerre sviluppatasi nel suo seno, il conflittuale di tutti i drammi. L'ultima guerra coloniale è in corso per mantenere la colonizzazione della vita corrente; la socialità è il suo corrosivo, il dissolvente che vuole abbandonare le lotte fratricide, omicide. Tutti i poteri del mondo conducono la loro guerra contro le società per sottometterle. La politica, come l'economia, si abbevera di queste guerre, tanto pacifiche, sempre allo stato latente ma mai interrotte¹⁸.

È evidente, dunque, quanto la socialità porti definitivamente a compimento l'incarico che era stato in prima battuta della critica. La socialità corrode i resti della politica, poiché non ha nulla a che fare con essa. Tutto ciò non significa che la socialità non possa opporvisi: l'opposizione sarà in questo caso extra-politica. La politica si impadronisce facilmente di tutte quelle dinamiche oppostive che si arrestano all'ambito del conflittuale. La socialità, invece, agisce in maniera differente, in maniera sottile: il suo punto di forza è il legame che viene a crearsi tra tutti coloro che intuiscono, che avvertono che qualcosa sta per cambiare. La dimensione della socialità abita quella dimensione intermedia tra la pressione sociale e l'aspirazione sociale, indaga le relazioni tra questi due aspetti visibili del divenire sociale. Le nuove forme di coesione sociale, dunque, non hanno nulla a che vedere con quelle che le hanno precedute. Esse si esprimono *affermativamente* piuttosto che *positivamente*, per non rischiare di essere appiattite oppure interiorizzate. Esse si esprimono

¹⁸ «Errata», II, p. 4.

là dove trovano la possibilità di svilupparsi direttamente, evitando qualsiasi approccio che le alteri o le svuoti di significato.

Interessante è anche il fatto che la socialità non abbia atteso molto, in fin dei conti, per manifestarsi. Essa non ha aspettato il crollo dell'economia e della politica per affermarsi in maniera autonoma. Questo fatto, sostiene «Errata», costituisce una *sorpresa storica* priva di precedenti. Questa affermazione sociale, nonostante inizialmente possa apparire fragile, cela in realtà delle virtù nascoste. Essa è in grado di rendere la vita difficile al potere: la politicizzazione può solo ritardare la comprensione di questo fenomeno.

Ulteriore spunto di riflessione risiede nella questione del “diritto alla differenza”, cui si è già accennato in precedenza. Il bisogno di affermare la propria differenza e la propria irriducibilità nulla ha a che vedere con questo *diritto*; quest'ultimo, piuttosto, si configura come una *trappola politica* a tutti gli effetti¹⁹. Questo diritto alla differenza nega la particolarità dell'individuo, sciogliendola in una serie innumerevole di pseudo-differenze:

E la grande trovata è di parlare di “diritto alla differenza”, che è soltanto il diritto di dire qualsiasi cosa senza rischiare di essere ripresi. Si sceglie comodamente un'identità e si prende posto nell'arena, con il confortante argomento che si ha ben il diritto di figurare come si è scelto di fare²⁰.

Inoltre, sostiene Arno, la socialità non rigetta soltanto la banalizzazione delle differenze: essa rigetta anche la società stessa, che ha perso da lungo tempo la capacità di *rendere sociali*. La socialità, dunque, ha inizio quando si ha il coraggio di allontanarsi dagli schemi tradizionali. Anche la relazione che

¹⁹ Sul rapporto tra socialità e potere e sulla questione delle differenze è molto interessante il contributo di Mario Perniola pubblicato sul quarto numero della rivista, *Socialité et pouvoir* («Errata», IV, p. 7). Sulla problematica della ricorrente sovrapposizione di differenza e marginalità, si veda invece l'articolo di Jacques Poulain *Le chas de l'aiguille* («Errata», IV, pp. 14-15).

²⁰ «Errata», III, p. 5.

l'individuo intrattiene con se stesso non può che uscirne arricchita. Se nel quotidiano i rapporti interpersonali sono indiscutibilmente poveri e sterili, essi si animano, prendono vita, nel momento in cui questo quotidiano viene *superato*. E nel quotidiano, naturalmente, rientra anche la percezione che ogni singolo individuo ha della società e delle forme di socializzazione. In realtà questo superamento di cui parla Arno non deve essere necessariamente valicato: è sufficiente anche una semplice intuizione per far sì che una relazione venga vissuta con più attenzione e con più cura.

Infatti sull'ottavo numero di «Errata», pubblicato nell'aprile del 1976, Arno sottolinea quanto sia necessario prestare attenzione a tutto ciò che rivela la remota presenza di una componente sociale, per evidenziarla, per far sì che diventi la componente preponderante. Ma è inevitabile fare i conti con quella che Arno descrive come una “malattia”, ovvero la desocializzazione, la cui conseguenza più rilevante è proprio la *asocialità*:

Ma la cosa più importante è che, nel momento stesso in cui l'esigenza e la preoccupazione propriamente sociali vengono alla ribalta della realtà, la reazione del dominio lavora a rendere fragile l'individuo per impedirgli di aderire al cambiamento. Così il dominio difende il proprio diritto di manomissione della vita coltivando nell'uomo l'irresponsabilità e rendendolo incapace di percepire la sua stessa esistenza. Bisogna impedire che la vitalità si rivolga contro se stessa e che la desocializzazione si estenda, così come bisogna contrastare tutto ciò che sta diventando asociale, futuro freno al movimento *in fieri* nelle più intime fibre del sociale, la socialità²¹.

In tal senso occorre coltivare rapporti interpersonali più idonei a vivere il cambiamento senza *subirlo*.

²¹ «Errata», VIII, p. 6.

4.2. Neoesistenzialismo e socialità

Successivamente «Errata» si scaglia contro tutte quelle rivendicazioni di immediatezza vagamente neoesistenzialiste²²: queste tendenze emergono dal bisogno stesso della socialità, ma non riescono ad assumere una forma definita, poiché prive del *sostegno di un processo critico*. Esse sono abitate da una affettività primitiva e superba al tempo stesso. Si tratta di un bisogno febbrile di vita, che ignora la diversità dell'apertura critica, accontentandosi di ancorarsi a declamazioni più o meno rivoluzionarie. La politicizzazione si nutre, dunque, anche di questo aspetto della desocializzazione: esso rappresenta, per così dire, l'altra faccia della medaglia. L'immediata rivendicazione della vita contro qualsiasi *sforzo di chiarificazione* diviene, forse inaspettatamente e senza volerlo, uno tra gli alleati più validi del potere. Inoltre, sostiene con intelligenza Arno, queste rivendicazioni aspirano ad un cambiamento *immediato* del quotidiano, prescindendo così da qualsiasi ipotesi di riformulazione della quotidianità. Ma il nodo più interessante è proprio questo:

L'allergia diffusa allo sviluppo della critica trova la propria coerenza in un sostegno alla desocializzazione e non si rende conto che questa è un'opposizione impotente che si dà la zappa sui piedi. La stanchezza cui partecipa questo neoesistenzialismo, le sue interminabili beghe interne e la sua costante immaturità promettono molto agli sfaccendati, sono incapaci di mantenere le promesse e finiscono con il dissuadere a tal punto dall'intraprendere qualsiasi cosa, da provocare un profondo disgusto verso ogni sforzo di chiarificazione. Come tutti i tentativi incapaci di valutare se stessi, quindi incapaci di aggiornarsi, la chiusura di questo neoesistenzialismo ne decreta la fine e provoca un "gioco" all'interno del quale si avranno

²² Questa pericolosa forma di neoesistenzialismo era già stata aspramente criticata da «Errata» in occasione dell'analisi della politica e della politicizzazione. In effetti il fatto che un vero e proprio processo di emozionalizzazione avesse investito la politica era stato considerato come uno tra i primi indizi di un imminente cambiamento.

solo vinti, nonché un precoce invecchiamento che non avrà conosciuto neppure il proprio mondo o l'avrà visto solo in modo molto distorto²³.

Il neoesistenzialismo di cui parla Arno ha caratterizzato molti movimenti rivoluzionari che precedono la nascita di «Errata». Questo aspetto è già stato ampiamente elaborato nei capitoli precedenti; in questo contesto sarà necessario ricordare soltanto come questa modalità di intervento sulla realtà non sia stata prerogativa soltanto dei rivoluzionari di professione: essa si è estesa incondizionatamente anche all'ambiente dell'intelligentsia. Questo neoesistenzialismo, nota Arno, presenta delle notevoli assonanze con l'«intuizione motrice» e lo «slancio vitale» di Bergson, nozioni che, a suo dire, possono ben esemplificare questo *modus operandi*. Naturalmente l'affettività di cui parla Arno in questo contesto, differisce da quella di cui parlava la Cevro-Vukovic²⁴. L'esito cui entrambi pervengono è comunque il medesimo: occorre incentivare forme nuove di socializzazione in virtù delle quali l'altro è compreso per ciò che è, senza che gli si attribuisca un'identità a priori. D'altronde l'impossibilità di sperimentare legami autentici si accompagna, nella stragrande maggioranza dei casi, all'esigenza di colmare nell'immediato quel vuoto specifico che è prodotto dalla *solitudine*. L'attenzione che si presta all'altro, in tal caso, è sensibilmente ridotta, poiché la ricerca di legami affettivi pronti all'uso trascina con sé questa tendenza deleteria ad una affettività ad oltranza ma inconcludente. L'altro è ridotto alla sua espressione più semplice, più stilizzata: le relazioni vengono vissute a senso unico.

²³ «Errata», VIII, p. 7.

²⁴ Molto interessante è anche il contributo di Emina Cevro-Vukovic pubblicato nel settembre del 1978, *Contre la banalisation de l'érotisme* («Errata», XIV-XV, pp. 29-31). L'eroticismo viene descritto come una esperienza liminare e altamente simbolica: esso rappresenta l'incontro di due corpi al di fuori di qualsiasi logica economica. Anche l'eroticismo, tuttavia, sembra aver subito un processo di banalizzazione che lo ha reso schiavo delle leggi economiche. L'eroticismo, invece, rappresenta la deriva, l'abbandono, un momento di incontro piuttosto che un gioco di potere.

Spesso, sostiene ancora Arno, la parola d'ordine è *esitazione*: esitazione nel vivere il presente, esitazione nel buttarsi alle spalle il passato, esitazione nel farsi carico di relazioni interpersonali finalmente costruttive. Si preferisce, in effetti, attingere all'esperienza altrui. Ma l'esperienza può dirsi vissuta solo se lo è *in prima persona*: senza il rinnovamento dell'esperienza vissuta non può aver luogo quel processo di umanizzazione progressiva della storia tanto sperato. E questo rinnovamento deve partire dal singolo. Patrick Journiez espone molto chiaramente tutto ciò in *Du vague à l'âme*, contributo pubblicato sull'ottavo numero di «Errata»:

È dunque facile rubacchiare nell'esperienza degli altri, che venga applicata o gettata tra i rifiuti senza reciprocità, e nello stesso tempo credersene investiti. Ma l'esperienza non si trasmette magicamente: se non si osserva con i propri occhi, se non si riprende tutto da se stessi non si può dire né comprendere niente, né di sé né degli altri, né a maggior ragione del mondo che cambia. Ci sono oggi abbastanza punti di riferimento per poter dimenticare il passato. L'esperienza è profondamente storica e profondamente individuale ed è a tale condizione che essa può essere sociale²⁵.

È chiaro, dunque, quanto l'esperienza sociale rappresenti il punto di convergenza tra l'esperienza storica, apparentemente estranea e talvolta ostile all'uomo, e l'esperienza individuale. Approfondire la seconda porta con sé la possibilità di poter, poi, *agire collettivamente* sulla storia.

4.3. Socialità e iniziativa

Tocqueville aveva ben esposto, già nel secolo scorso, le caratteristiche comuni alle società democratiche. È il *ruolo tutelare* dello Stato ciò che in primo luogo le accomuna: il predominio dell'attività statale, in grado di farsi carico di

²⁵ «Errata», VIII, p. 14.

attività che precedentemente erano di competenza del singolo, costituiva già agli occhi di Tocqueville un pericolo insidioso, il cui esito più preoccupante era quello di una progressiva infantilizzazione della collettività. La società diviene rassicurante, tranquilla, ovattata e morbida. Il singolo non deve più combattere per la sopravvivenza, non è più obbligato a prendere l'iniziativa. È lo Stato che agisce per suo conto. Tocqueville descriveva la collettività come “una mandria di animali timidi e industriosi, della quale il governo è il pastore”²⁶: i rischi in tutto ciò gli erano già molto chiari.

Tocqueville, dunque, aveva previsto con largo anticipo una tra le degenerazioni più pericolose delle società democratiche. In un contesto del genere, come è possibile liberarsi dell'attività tutelare dello Stato? Ricorrendo nuovamente all'*iniziativa*, sostiene Peytavin in *Conte matinal*, pubblicato sul tredicesimo numero della rivista. Si tratterà di un'iniziativa molto diversa rispetto a quella che caratterizzava i secoli precedenti. Essa, ora, non ha ancora chiaro il suo obiettivo. D'altronde si tratta di un obiettivo poco stabile e piuttosto ondivago: il potere contro cui occorre dirigere nuovamente l'iniziativa, sostiene Peytavin, è un vuoto. Esso lascia sprofondare l'uomo nell'angoscia e nella disperazione, figlie entrambe della *mediocrità*:

Qual è il progresso? Quello della interiorizzazione di questa infelicità che consiste nel vivere in società. Il nemico è in noi e l'epoca è malinconica, generatrice di condotte suicide o catastrofiche. Certamente non si è mai parlato tanto delle cause sociali del male di vivere; ma esiste una brutta tendenza a parlare di ciò che va bene, voglio dire la società, e a dirottare su essa la difficoltà che è in primo luogo da parte dell'individuo. Oggi, quando due persone si incontrano, si direbbe che non si tratta di parlarsi, ma semplicemente di “star bene insieme”, evitare ogni antagonismo e discussione; soprattutto non restare soli, perché la depressione vince – è l'incontro come terapia dell'isolamento. Ma cosa dirsi la domenica se l'intera settimana è stata un deprimente calvario²⁷?

²⁶ Alexis de Tocqueville, *La democrazia in America*, trad. it., Milano, Rizzoli, 1992.

²⁷ «Errata», XIII, p. 1.

Agire sull'iniziativa individuale, questo è il primo compito. Questo, tuttavia, non significa farsi promotore di un insano individualismo: occuparsi di se stessi implica innanzitutto sviluppare una percezione sempre più affinata dell'ambiente circostante, così come delle condizioni specifiche del presente. L'ambiente circostante racchiude un ventaglio di possibilità ancora inesplorate. Sostiene ancora Peytavin: "Pignoranza superba dell'ambiente circostante è una tattica votata al fallimento, rende assai difficile la socialità, senza la quale l'individuo perde il suo doppio e la sua opposizione necessaria" («Errata», XIII, p. 1). Questo è il discorso preminente: l'individuo non è una monade, non è completamente indipendente. Per potersi definire individuo, egli stesso necessita di una interazione costante con l'ambiente che lo circonda e con gli individui con i quali coabita. Si tratta di un banale quanto chiarissimo rapporto di reciprocità tra il singolo e il tutto. L'angoscia che accompagna il singolo dovrà essere, così, soppiantata da una *relazione* più *meditata* con il contesto, da una nuova positività e da una nuova condizione umana. Vale la pena citare ancora l'articolo di Peytavin:

Sono apparsi altri elementi che prima non esistevano o erano in scala ridotta: circolazione degli esseri, il moltiplicarsi degli incontri possibili, l'esplosione demografica, l'unificazione dei comportamenti, delle culture, la facilità delle comunicazioni e l'esistenza del tempo libero; senza dimenticare, e ne ripareremo, i fenomeni relativi alla planetarizzazione dell'economia e della politica. Ecco la realtà della nostra generazione, e la debolezza dell'individuo oggi si configura come un ritardo rispetto a questa realtà, come una incomprendimento di questa realtà. Questa evoluzione si è prodotta insensibilmente, attraverso modificazioni economiche e sfumature tecnologiche, dove la risposta circostanziata a domande precise, limitate, ha condotto a turbamenti generali nei rapporti tra individui e popoli²⁸.

²⁸ «Errata», XIII, p. 1.

Non si è più in grado di produrre “risposte circostanziate” perché la capacità di presa sul reale è sensibilmente diminuita. Il nuovo scenario che si presenta all'uomo degli anni Settanta è ancora totalmente inesplorato: eppure le condizioni per un mutamento qualitativo ci sono già tutte.

Prima di proseguire, Peytavin analizza anche le relazioni amorose. È necessaria una rielaborazione anche in questo campo, sostiene, poiché proprio in ciò che più appare naturale si manifesta, spesso, una reticenza, una silenziosa avversione al cambiamento. La critica, dunque, dovrà attraversare anche i rapporti amorosi. Una relazione amorosa è tributaria nei confronti dell'epoca che l'ha vista sorgere. Il concetto di *circolazione* andrà, pertanto, applicato anche ai rapporti amorosi. «Errata» insiste sull'idea di circolazione: non è più possibile vivere l'amore seguendo quelli che erano gli schemi tradizionali all'interno dei quali veniva un tempo incasellato: la fedeltà eterna, l'esclusività, sembrano concetti ormai superati. La socialità, se applicata ai rapporti amorosi, implica un *rischio costante*: il costante rischio del mettersi in gioco, del vivere la relazione fino in fondo.

Si tratta, in fin dei conti, di un *approccio complice* al mondo circostante: esso deriva da un eccesso di sensibilità per quel mistero che è costituito dalla mobilità degli esseri. La percezione di questa complicità costituisce una tra le prime configurazioni della realtà che si presentano all'*individuo ancora non socializzato*. Questo vuol dire che alla complicità deve necessariamente seguire qualcos'altro, non bisogna arrestarsi ad essa. Journiez ben mette in evidenza il rapporto tra questa complicità e l'*intimità* che dovrebbe, in condizioni ottimali, scaturirne. La complicità costituisce solo una tappa sul percorso che conduce alla socialità. Si tratta dunque di un movimento non liberato, ancora non completamente espresso: in questo senso esso intuisce, percepisce, ma ancora non è in grado di *mettere in pratica*.

Essa, inoltre, è vulnerabile, e non poco, poiché può essere richiamata all'ordine dal potere in qualsiasi momento:

D'altronde il fatto è che l'attenzione inconfessata della politica per la vita ha saputo, e sa ancora, trarre profitto da tali intenzioni. Tutto ciò che non è vissuto, tutto ciò che non trae dalla propria esistenza e dai rapporti con altri individui le basi del proprio procedere, non può che ricadere inevitabilmente nella politica. Invece bisogna saper considerare, dandole tutta la sua importanza, la parte sociale della nostra esistenza, lasciando alle cose il tempo per impregnarsene. Se questo vuol dire non arrestarsi, significa ugualmente esplorare con lo sguardo l'insieme del campo dove si va, perché come per l'esploratore della notte, certe forme rischiano di apparire attraverso manifestazioni molteplici e sconcertanti. Il discernimento che allora ne consegue non può uscire dalla sua logica vitale, la quale sa che esse vanno nel suo senso²⁹.

Questo vuol dire che essere complici del *cambiamento* è innanzitutto essere complici di tutti quei cambiamenti, forse poco meno percepibili, che avvengono nei rapporti interpersonali. *In primis* si tratterà di riconoscere il ruolo dell'*iniziativa*, assegnarle il posto che le spetta. Tuttavia le difficoltà non sono poche: poiché vi è la tendenza a vivere i rapporti schematicamente, vi è anche la tendenza a considerare l'iniziativa come sinonimo di aggressione. Emerge, anche in questo caso, una predilezione per le soluzioni più rapide e più approssimative, soluzioni che purtroppo escludono ogni eventuale maturazione del rapporto.

4.4. La socialità e la mediazione del potere

Interessante è anche l'analisi del rapporto che viene ad instaurarsi tra le aspirazioni sociali e la politica, rapporto sul quale vale la pena soffermarsi ancora. La socialità, respinta dal potere, viene congelata e ridotta in *frammenti di*

²⁹ «Errata», XIX-X, p. 32.

rivendicazioni. Questo processo ha luogo quando subentra l'esigenza di riformulare la socialità in forme, per così dire, tollerabili dal potere e facilmente gestibili; di solito si tratta di un processo che avviene in parallelo con una perdita più o meno larga di consenso. Queste rivendicazioni devono necessariamente rimanere tali: si presentano come rivendicazioni da soddisfare e tali rimangono, poiché non sono assolutamente *soddisfabili*. Il motivo è semplice: coloro che vi partecipano dovrebbero essere coinvolti *diversamente* nel processo di realizzazione delle proprie esigenze. Se così fosse, sostiene «Errata», il tentativo di controllo da parte dello stato risulterebbe pressoché vano.

Il concetto stesso di *società*, come è stato più volte ribadito, è divenuto inoltre un concetto ormai obsoleto: il potere agisce come se esistesse ancora una società, esercitando una vera e propria forma di accanimento terapeutico, sostiene Arno, per mantenere integra questa forma di organizzazione che è invece in via di estinzione. Allo stesso modo la società non reagisce più in blocco, organicamente, così come avveniva in passato, ma in maniera sempre più particolareggiata ed articolata. E, se lo Stato si trasforma, è perché è costretto a fronteggiare questa nuova fisionomia della società. Queste piccole rivendicazioni, tuttavia, bloccano sul nascere il moto della diversità. Ma, come afferma anche Journiez, le speranze ci sono ancora tutte: “In realtà, meno male che il mondo è *incompiuto*. Meno male, poiché l'incompiutezza è il motore della diversità, anche se si urta con tutte le tendenze contrarie che lo considerano *finito* o lo preferirebbero tale” («Errata», XIX-X, p. 29).

Un ruolo rilevante in questa dinamica è assunto non solo dall'iniziativa, ma anche e soprattutto dalla *decisione*, che tendenzialmente precede l'iniziativa. La decisione nasce da un movimento che lavora gli individui in profondità e che non ha una collocazione spaziale o temporale ben definita: essa fa parte integrante di un moto complessivo all'interno del quale non ci sono urti, non ci sono rotture. Il cambiamento stesso viene percepito in una prospettiva

completamente altra poiché vissuto *personalmente* e, finalmente, *slegato* dalla politica. Solo a queste condizioni la socialità potrà davvero dispiegarsi.

Ma la differenza reale, quella in cui si può veder apparire il sociale, non è l'effetto delle opposizioni e delle rivendicazioni attuali, così come non è l'effetto di una singola iniziativa. Pensare il diverso attraverso la mediazione del *morboso* e del *lontano* corrisponde, molto spesso, a pensare il cambiamento unicamente attraverso la mediazione del potere. Sembra quasi impossibile che possa verificarsi un vero e proprio *cambiamento sociale* delle condizioni di vita che non richieda di essere legittimato dal potere. Questo bisogno di far convalidare le proprie iniziative rappresenta, senza ombra di dubbio, il bisogno patologico di un intervento esterno sulla propria vita. Invece è necessario considerare, sostiene «Errata», i rapporti *diretti* tra gli individui, ormai sensibilmente *ridotti*:

Poiché è manifestandosi di fronte al mondo e nel suo rapporto (o nel suo gioco) con esso che il soggetto crea lo spazio di una nuova negatività. Questa si appoggia al presente, rifiutando sia il reale immediato che il reale immaginato. Il cammino possibile del negativo (che più avanti delineremo) anche se sembra difficile e “utopico” – dato che sfugge alla politicizzazione – va a collocarsi in questa reciprocità dell'essere rispetto al mondo, nella quale la *socializzazione* porta a un altro tipo di autonomia, a un'altra forma di opposizione alla costrizione, ossia a un'altra maniera di trasformare la realtà. È in questo senso che la potenza del negativo prende un nuovo avvio: modificando il proprio cammino, l'obiettivo e la strada per arrivarci saranno trasformati³⁰.

Considerare sotto una nuova luce le relazioni interpersonali vuol dire anche considerare diversamente la relazione che l'individuo intrattiene con il mondo circostante. La nuova radicalità sta tutta in questo.

³⁰ «Errata», XIX-X, p. 12.

4.5. Autonomia e indipendenza

Per quale motivazione puntare sulla socialità? Il motivo è semplice, sostiene «Errata»: la crisi dei rapporti umani è tale che il campo resta aperto a qualsiasi tipologia di manipolazione. In tal senso, *riscoprire* la socialità vorrà dire individuare un terreno di gioco libero dalle ingerenze della politica. Ma gli ostacoli rinvenuti sul cammino sono numerosi: *in primis* la mancata capacità di affrontare autonomamente gli eventi. L'iniziativa del singolo, un tempo tesaurizzata, è ora costretta in un rigido schematismo: essa oscilla tra la decisione inconcludente ed il misero tentativo, apparendo prematura ed instabile perché dubita della propria *capacità realizzativa*.

Inoltre, quando le carenze affettive diventano sempre più palpabili, inizia a diffondersi la particolare credenza in una fonte inesauribile della creatività, che esisterebbe come dato positivo al riparo dal divenire. Si tratta della pericolosa *promessa compensatoria* del potere, sostiene Arno, il cui compito è proprio quello di convalidare *indipendenze* a detrimento dell'autonomia:

Ora la realtà non può esistere senza rinnovamento, senza realizzazioni che malgrado tutto si operano e che implicano una costruzione dell'*autonomia* (né appiglio, né rivendicazione). Finché l'autonomia è ridotta all'indipendenza, le iniziative non possono trovare i loro punti di unione e ricadono nel rifugio politico. Indipendenza ce n'è, si può anche dire che tutte le interpretazioni diventano completamente indipendenti persino rispetto alla realtà, vale a dire che esiste un funzionamento in rottura sempre più pronunciata col divenire del mondo. Queste indipendenze coabitano senza coesistere veramente in un caritatevole pluralismo, ingaggiano una guerra civile, molto civile per ora, ma più si allontanano dalla realtà e più esse hanno tendenza a diventare esclusive³¹.

³¹ «Errata», XII, pp. 2-3.

La coabitazione, dunque, non sempre fa rima con coesistenza, soprattutto quando si tratta di rivendicazioni e recriminazioni parcellari; queste ultime, in realtà, contribuiscono a danneggiare tutte quelle che sono le particolarità costitutive della diversità. Distinzione non vuol dire differenza! L'indipendenza, d'altro canto, altro non è se non un desiderio di autonomia incompiuto, monco: essa si trincerava su posizioni difensive poiché percepisce la realtà come una sorta di aggressione permanente.

Le conseguenze di questa tendenza sono molteplici e tutte molto pericolose, prosegue «Errata»: la crisi dei rapporti umani subisce una intensificazione priva di precedenti, e le trasformazioni già visibili, già intervenute sul rapporto sociale, passano completamente inosservate. La possibilità di un *intervento autonomo sul reale* muore sul nascere. Si diffonde, inoltre, un narcisismo sociale che contribuisce a far sì che il singolo individuo percepisca il mondo circostante come una sorta di prolungamento dell'io. In tal senso, il rapporto con il mondo si indebolisce e le conseguenze degli atti compiuti non vengono più prese in seria considerazione. L'indipendenza, così, si configura come una parvenza, come una misura compensatoria: l'individuo indipendente, in realtà non lo è affatto. Egli è semplicemente la vittima privilegiata di ogni manipolazione: il potere lo lusinga, lo adula, fornendogli le giustificazioni che più gli aggradano.

È anche l'incoraggiamento burocratico alla partecipazione culturale, alla condivisione, ad aggravare ulteriormente l'incapacità di intrattenere relazioni sociali autentiche. A questo proposito «Errata» anticipa, in qualche modo, alcune riflessioni del dibattito sociologico più recente, presentando il concetto di *sottocultura*³². Fare appello alle cosiddette sottoculture mette a tacere gli animi e mette al riparo da qualsiasi pericoloso sviluppo della socialità. Pericoloso, tuttavia, soltanto per il potere, sostiene Arno. L'autonomia che

³² Uno tra i principali teorici delle sottoculture è il sociologo inglese Dick Hebdige. Fra i suoi testi va segnalato *Subculture: the meaning of style*, pubblicato per la prima volta nel 1979.

accompagna, così, questa particolare quanto subdola forma di indipendenza, è assolutamente limitata: essa non sarà mai in grado di attualizzarsi in forma di *iniziativa*. L'iniziativa di cui parla «Errata» ha delle caratteristiche ben definite, che vale la pena approfondire ulteriormente:

L'iniziativa può venire soltanto *per via di conseguenza*, come la risultante di molte conclusioni e perciò non può mancare la sua destinazione, anche se può accadere che alla fine dell'esercizio non dia risultati. In questo secondo caso tuttavia essa avrà creato il turbamento necessario affinché altre iniziative le diano il cambio e modifichino il corso delle cose, insomma lascia la situazione aperta. L'iniziativa, a differenza della politica, non agisce per calcolo e approssimazione, ma si esprime direttamente senza dover concepire compromessi di fronte a imperativi economici o altro. Essa non ha pianificazione e poggia soltanto sulla propria esperienza critica³³.

Nuovamente appare qui chiaro il legame tra la critica e l'aspetto pratico che ne segue. La perdita graduale di *sensu critico* ha fatto sì che si diffondesse una incapacità generalizzata nel prendere l'iniziativa, nella risoluzione di problemi o imprevisti. La realtà è stata, per così dire, anticipata da un ottimismo lenitivo, così come lo definisce Arno. Questa disattenzione ha, inoltre, provocato l'impressione persistente di vivere in un momento storico in seno al quale nulla di importante o di risolutivo potesse accadere. Si tratta di una impressione di stanchezza che elimina sul nascere il desiderio di mettersi al lavoro e di ricercare l'errore. La conseguenza più evidente è stata quella di una crescente perdita di contatto con la realtà: il *contesto sociale* diveniva un qualcosa di pressoché sconosciuto. Tuttavia:

Un fatto è certo: i cambiamenti intervenuti in quest'ultimo quarto di secolo hanno visto *la liberazione di un'immensa forza sociale*. Imprevedibile nelle sue manifestazioni, diffusa e senza scopo preciso, essa non ha potuto essere contenuta né dentro il quadro della politica

³³ «Errata», XII, p. 4.

tradizionale né all'interno dei movimenti politici di liberazione che credevano di essere la democrazia dei democratici ateniesi. Questo slancio non ha potuto essere utilizzato³⁴.

È giunta l'ora, sostiene «Errata», di dar forma alle energie sociali finora messe a tacere oppure addomesticate. A tal proposito, dunque, sarà necessario avere ben chiari tutti quei tentativi di intromissione di quello che Arno definisce il “controllo normalizzante”. Considerando la questione sociale come una problematica di ordine puramente tecnico, come un elemento di facile diagnostica, esso ne ha sottovalutato le potenzialità. E l'ingenuità del potere sta tutta in questo.

4.6. La fascinazione

L'impossibilità di vivere *contemporaneamente* cede il passo alla fascinazione, che investe anche i rapporti sociali. Essa si oppone alla realtà, contribuendo a disperdere l'individuo in una molteplicità di impegni e di occupazioni ininfluenti. Come qualsiasi costrizione che si rispetti, la fascinazione pone l'individuo di fronte al fatto compiuto, ostacolando, così, quel processo di apertura critica che dovrebbe avere come scopo ultimo la socialità. Arno parla di una vera e propria “overdose di apparizione fascinatrice”: essa rappresenta la forma del rapporto sociale desiderato ma mai compiutosi, tracciandone il profilo, la sagoma.

Questo fenomeno ha investito non soltanto la dimensione sociale: la fascinazione rappresenta, infatti, una tendenza del tempo. Principale imputato, in tal senso, è il consumismo. La possibilità di appagare qualsiasi tipo di bisogno ha fatto sì che se ne creassero artificialmente di nuovi; il fatto che gli individui siano sottoposti ad un addestramento costante al consumo di

³⁴ «Errata», XIII, p. 4.

prodotti spesso inutili, ha condotto ad una profonda modificazione del *tessuto sociale*. Tutto ciò ha contribuito a sminuzzare la *memoria sociale*, spiega Arno, tramite un processo di banalizzazione e di semplificazione su larga scala. E la fascinazione, appunto, costituisce uno tra gli aspetti più chiari e nitidi di questa tendenza, che ha contribuito inoltre anche alla diffusione di una emotività immediata, a buon prezzo e facilmente replicabile.

È in questo contesto, dunque, che va inserita la critica mossa da «Errata» all'indipendenza e all'integrazione. Esse, opponendosi all'autonomia, ovvero all'*autodeterminazione* delle differenti esigenze sociali, ammutoliscono le forme più raffinate di comunicazione sociale. La costruzione di un campo di battaglia, di un terreno di scontro, lascia a queste ultime ben poco spazio. Molto interessante, ad esempio, è il caso dei collettivi:

Praticando l'aggressività e la recriminazione, questi movimenti fanno un notevole lavoro di desocializzazione. Partecipano alla burocratizzazione dell'esistenza. Non sono il nuovo, bensì le forme più moderne di difesa del vecchio tempo delle identità. Il loro bisogno di collettivo si traduce in un sistema d'ispezione perpetua, al quale le decisioni individuali devono sempre rimettersi e che rimpiazza l'autorità astratta con la familiarità rassicurante. I collettivi vanno contro la diversità e la socialità, e non possono capire che la realtà è innanzitutto il risultato di un progredire di esperienze individuali che non ha nessun bisogno di essere identificato, reperito e canalizzato. Niente comunicazione forzata³⁵.

Dunque, nuovamente, è l'iniziativa personale che chiede di essere ascoltata, di essere *espressa*. Il ruolo della fascinazione, quindi, è quello di attenuare le diversità là dove l'affermazione dell'autonomia personale e dell'iniziativa che dovrebbe scaturirne è ancora molto flebile. Le carenze dell'iniziativa provengono tutte da queste interferenze che interrompono il cammino individuale prima che acquisisca consapevolezza e spessore. Le

³⁵ «Errata», XIII, p. 4.

iniziative sociali degli individui, sostiene Arno, sono sempre prive di pubblicità: esse non ne hanno bisogno poiché sono *già* conosciute da coloro che ne sono direttamente coinvolti, non necessitano di alcuna ingerenza o sponsorizzazione.

«Errata» riferisce dunque della necessità di *praticare l'iniziativa*, assumendosi le proprie responsabilità dinanzi agli atti compiuti o da compiere: le forme più interessanti dell'iniziativa sociale, in effetti, sembrano ancora di là da venire.

5. Effetti imprevisti della socialità

5.1. La socialità come opposizione concreta al politico

Dopo aver scartato tutta una serie di ostacoli che rendevano assolutamente problematico il cammino, «Errata» evidenzia gli elementi concreti di una opposizione al politico: tra questi ultimi la socialità riveste un ruolo di prim'ordine. Si tratta, come è stato già segnalato poc'anzi, di una socialità che nulla ha a che vedere con la politicizzazione, *extra-politica*. Questo non vuol dire che si debba assumere un atteggiamento da semplice osservatore, poiché insufficiente e assolutamente incapace di rispondere alle esigenze dei tempi: se si vuole comprendere meglio, sostiene «Errata», è necessario *prendere parte* attivamente ma *diversamente* al cambiamento. Il che vuol dire anche e soprattutto prestare un'attenzione crescente al lato più dinamico dei rapporti sociali, così come ribadisce anche Arno:

Tra le principali necessità da soddisfare è l'attenzione rivolta al lato più dinamico dei rapporti sociali, il lato dal quale il cambiamento cessa di essere una generalità e prende un

senso presentemente sociale. Di conseguenza bisogna esaminare come questa qualità della critica portata dalla socialità può articolarsi al fine di sventare le offerte incessanti della politicizzazione, il suo ingresso nei pori dell'esistenza. Unicamente considerando questo lato, il più dinamico dei rapporti sociali, si può comprendere che la burocratizzazione non è fatale. È ugualmente a questo punto che è possibile l'articolazione di un'opposizione specifica (nello stesso tempo in forma diretta e anche per via consequenziale) alla burocratizzazione. Se importa *essenzialmente* di trarre un discernimento più ampio da una critica in sviluppo, non bisogna tuttavia dimenticare ciò che la fase negativa della critica può avere di illuminante. Non si tratta di separarsi artificialmente da quello che ci può servire, bisogna piuttosto sapere su quale punto successivo occorre indirizzare lo sforzo per rischiarare il più completamente possibile la diversità della nostra epoca. È quello che la politica si sforza con ogni mezzo di confondere. Per troppo tempo questo mondo ha sviluppato le sue possibilità materiali senza nessuna preoccupazione per la trasformazione propriamente sociale della vita³⁶.

È molto interessante il passo in cui Arno fa riferimento alla politicizzazione e al suo "ingresso nei pori dell'esistenza": vivere consapevolmente le relazioni interpersonali rappresenta, invece, quel luogo in cui è possibile articolare una *opposizione specifica* alla burocratizzazione dell'esistenza. Il cammino di «Errata», dunque, sembra aver compiuto un ulteriore passo in avanti: le difficoltà nel delineare uno spazio privilegiato entro il quale fosse possibile opporsi concretamente e praticamente alla politica sembrano ormai superate. Inoltre in queste righe viene ulteriormente analizzato il legame tra la critica e la socialità, cui si è più volte accennato in precedenza. Si tratta di un *legame bidirezionale*, poiché Arno scrive di una "qualità della critica portata dalla socialità". Cosa significa? Vuol dire semplicemente che la critica, indirizzata dalla socialità, può finalmente configurarsi come *sapere operativo*.

I movimenti rivoluzionari sorti nei decenni che precedono «Errata» si sono spesso destreggiati tra un sapere privo di conseguenze da un lato, ed una

³⁶ «Errata», VII, p. 15.

operatività spinta all'estremo dall'altro. Figlie della prima tendenza sono tutte le ideologie, sostiene Arno. Figlie della seconda tendenza, invece, sono tutte quelle propensioni all'aggressività inconcludente. La contestazione, tra l'altro, fece spesso coabitare questi due orientamenti, in maniera anche abbastanza ambigua: basti pensare ai sollevamenti studenteschi, oppure agli intellettuali che talvolta se ne fecero portavoce. La *socialità critica* cui approda «Errata», invece, rappresenta il giusto equilibrio tra le due componenti, quella teorica e quella pratica. La socialità rappresenterebbe il luogo della *critica matura*, qualitativa; allo stesso modo, la critica rappresenterebbe un *coagulante sociale*. È evidente, dunque, quanto entrambe siano legate.

5.2. Socialità e innovazione

“Il ritmo del tempo è la sovrapposizione dei respiri individuali molteplici che si interferiscono e si affrontano, creando così un tempo storico e uno scambio sociale”, sostiene Jean-Louis Peytavin in *Toute simplement*, pubblicato sul dodicesimo numero della rivista, nel giugno del 1977. Il *tempo storico* e lo *scambio sociale*, dunque, interagiscono. Peytavin parla di una “sovrapposizione dei respiri individuali” poiché la realtà individuale stessa, alla fine dei conti, non è altro che il risultato di un intreccio, di un tessuto molto complesso all'interno del quale è possibile percepire la presenza dell'altro. È la presenza dell'altro che delinea la fisionomia del non-altro, in un gioco di rimandi. La socialità è il risultato della *interpenetrazione di esistenze singole*. Il cambiamento è questa elaborazione ludica del rapporto tra il singolo e la socialità, al riparo da qualsiasi programmazione dell'avvenire così come da qualsiasi considerazione politica. Il cambiamento di cui parla Peytavin non può essere progettato, poiché esso non ha luogo nell'avvenire: spesso, piuttosto, ci si può render conto di un cambiamento soltanto a conti fatti.

Il presente, tuttavia, non offre mai un adeguamento perfetto all'altro e al mondo circostante, sostiene Peytavin. Questa condizione, anziché invitare ad una triste quanto improduttiva meditazione sulle difficoltà insiste nel gioco comunicativo, chiede piuttosto di essere vissuta. Farsi carico di questa *differenza irriducibile* dell'altro, infatti, vuol dire farsene carico *teneramente*. Prosegue inoltre Peytavin:

La sorpresa sociale è che la società sia ancora possibile, nel senso che ciò che sorprende è la socialità come risultato autonomo, non riducibile alla somma degli effetti sociali visibili o manipolati obiettivamente. Come nella Storia ci sono “astuzie della Ragione”, nello stesso modo la socialità è un'astuzia della società; anche il risultato di una decisione o di un atto personale non è sempre quello scontato³⁷.

Ciò che qui risulta imprevedibile è proprio l'esito dello sviluppo della critica: tuttavia, sostiene Peytavin, è di fondamentale importanza riconoscerne la necessità e l'urgenza per il tempo presente. Soltanto sulla base di questa constatazione sarà possibile trarne le prime conclusioni, per poi procedere oltre, in direzione della socialità. Si tratta di un percorso che si rinnova di continuo: ogni punto di arrivo costituisce, contemporaneamente, anche un nuovo punto di partenza. Il problema fondamentale, tuttavia, resta quello di interagire con il *fatto sociale* in maniera innovativa. Non si tratterà più, dunque, di spiegarlo, quanto piuttosto di installarvi, lasciando che le conseguenze dei desideri, delle passioni e delle decisioni seguano il loro percorso, forse imprevisto. Ciò che ne risulterà, in effetti, non è assolutamente diagnosticabile, sottolinea ancora Peytavin.

³⁷ «Errata», XII, p. 7.

Tuttavia, poiché non ci si può accontentare di un'attesa passiva, è necessario predisporre all'incontro, all'emergenza dell'imprevisto e, di conseguenza, al *cambiamento*:

Lo "scarto assoluto" non è una posizione tranquilla al di fuori di ogni impegno, ma nella società e modificandola di rimando. Il suo paradigma è la differenza che esiste fra gli esseri, che si cerca di ridurre, superare o allargare secondo i casi, e che non lascia mai indifferenti. L'affermazione di se stessi passa sempre attraverso il riconoscimento dell'altro, naturalmente se si attribuisce importanza a quel terzo elemento imponderabile che è l'effetto dell'incontro fra due persone³⁸.

Anche in questo caso, dunque, appare sempre più chiaro quanto sia necessario puntare proprio sulla socialità per fronteggiare e finalmente superare una volta per tutte gli errori dei movimenti rivoluzionari del passato.

6. Conclusioni

Cosa significa puntare sulla socialità? In che maniera *puntare* su di essa? Il cammino non è tra i più semplici, ma le prime tappe sono state individuate e chiarite. D'altronde, la socialità stessa è caratterizzata da uno sviluppo *in continuum* e assolutamente imprevedibile. Rispondere alle esigenze dei tempi non equivale a guardare con occhio nostalgico al passato, né tantomeno a proiettarsi in una dimensione futura irreali. Rispondere alle esigenze dei tempi vuol dire esplorare tutte le potenzialità dell'incontro. Esso avviene *nel* presente, al riparo da qualsiasi politicizzazione o schematizzazione. L'incontro tra due individui non è l'incontro tra due identità predefinite. La relazione, vera e

³⁸ «Errata», XII, p. 8.

propria promessa di felicità, si manifesta piuttosto come la disponibilità ad accogliere l'altro, il diverso. D'altronde, una tra le prerogative di «Errata» è stata proprio quella di non definirsi *gruppo*: «Errata» è l'incontro di individui che condividono le medesime prospettive, le medesime aspirazioni. Non si trattava né di aderire ad un progetto né di scartarlo, ma piuttosto di *parteciparvi*: la decisione stessa di *partecipare* veniva lasciata al singolo ed era completamente rinnovabile. *Ricostruire* i rapporti nella densità e nell'innovazione dell'apertura critica: su questo terreno si giocava la partita.

BIBLIOGRAFIA

«Errata»

Arno, T., Dauvergne, J.-P., luglio 1972, *L'obscurité du moment non vécu.*

Arno, T. et al., gennaio 1973, *Que sont les amants devenus.*

Arno, T., giugno 1973, *New-left.*

N. 1, novembre 1973

La guerre dans la vie courante

In honorem Dr Riemenschneider

Des ombres fugitives

Dans l'impasse

De la critique

N. 2, maggio 1974

Qu'est-ce que la socialité?

Alain Corté, *Qu'est-ce que la socialité?*

Toni Arno, *Politiques et politisation, ennemies du changement radical*

Freville, *Inutile de convaincre*

Yannick Chouanneau, *Du recommencement comme héritage affectif*

Jacques Poulain, *L'amble du devenir*

Patrick Journiez, *Les tranchées du quotidien*

Mario Perniola, *Prolétarianisation et différence*

N. 3, ottobre 1974

Pourquoi il n'y a plus de révolutionnaires

Yannick Chouanneau, *Emploi de la "culture marginale" comme rideau de prétentions illusoires contre la défaite quotidienne*

Toni Arno, *Prendre pour fondement la vie courante*

Michel Naphta, *Notes sur l'indifférence*

Jacques Poulain, *La main heureuse*

Mario Perniola, *Puissance de l'opposition*

Patrick Journiez, *Sur la déroute contemporaine*

N. 4, décembre 1974

De l'écroulement de toute politique

Alain Corté, *Sur le rails émotifs*

Toni Arno, *Prendre pour fondement la vie courante*

Mario Perniola, *Socialité et pouvoir*

Michel Naphta, *La prose de la vie courante*

Patrick Journiez, *Notes perdues*

Lucie Pelzmann, *Femmes en lutte, pauvre femme...*

Yannick Chouanneau, *Sans fleurs, ni regrets*

Jacques Poulain, *Le chas de l'aiguille*

N. 5, avril 1975

Les entraves au présent

Toni Arno, *Indifférence, différences*

Yannick Chouanneau, *Désabusement et matière de la critique dans la vie courante*

Joël Glaziou, *De la mise en scène*

Michel Naphta, *De plain-pied*

Patrick Journiez, *Le déchirement de l'égalisation*

Marie Masure, *Le panique dans l'abri*

Alferj, Galante, Rosenthal, *Corriger le tir*

Clément Aude, *Les chicanes de la quotidienneté et l'inusure de la vie courante*

N. 6, juillet 1975

Comment s'aggrave la médiocrité

Arno, Chouanneau, Dressler, Rocher, *Un sommeil agité*

Toni Arno, *Fin d'empire*

Toni Arno, *La part médiocre*

Arno, Aude, Dressler, Journiez, Naphta, *Le réformisme psychologisant*

Jean-Louis Peytavin, *"Je ne vous suis pas très bien..."*

Jacques Poulain, *Logiques molles et montres folles*

N. 7, octobre 1975

Le prêt-à-porter idéologique

Jean-Louis Peytavin, *Les mannequins de la vitrine*

Arnold Dressler, *Les effets d'une illusion*

Patrick Journiez, *Théorisation-préméditation*

Toni Arno, *Sur la canalisation bureaucratique de l'existence et son support idéologique*

N. 8, avril 1976

La surprise sociale

Freville, *Ergo*

Toni Arno, *Demain il fera jour*

Jean-Paul Rocher, *Par le trou de la serrure?*

Arnold Dressler, *Les effets d'une illusion*
 Patrick Journiez, *Du vague à l'âme*
 Pascal Moatti, *Crudité de l'époque*
 Yannick Chouanneau, *Mettre fin à toute représentation*
 Joël Glaziou, *De la mise à jour...*

N. 9-10, octobre 1976

La réalité est-elle introuvable?

Toni Arno, *Des aires de réalité*
 Simon Charbonneau, *Quelques évidences sur la déréalisation*
 Arnold Dressler, *Réalité technique et support politique?*
 Stephan Bruck, *Quelques ennemis de la réalité*
 Pasquale Alferj, *Les temps des fils*
 Joël Glaziou, *Illusion des sens*
 Walther Nakitch, *Impérialisme? soviétique? russe?*
 Jean-Paul Rocher, *Sous les fards de la pantomime*
 Pascal Moatti, *Tout continue*
 Emina Cevro Vukovic, *De la rencontre et d'autres pactes avec le hasard*
 Patrick Journiez, *En réalité...*

N. 11, marzo 1977

Une répétition générale

Arnold Dressler, *Adiós muchachos*
 Pascal Moatti, *L'ombre de soi-même*
 Jean-Paul Rocher, *En sourdine*
 Toni Arno, *Jours critiques*
 Joël Glaziou, *Pour connaître le temps*
 Patrick Journiez, *Ici, comme ailleurs*

N. 12, giugno 1977

De l'initiative...

Toni Arno, *Une réception sans accueil*
 Jean-Paul Rocher, *Au fond du piège*
 Jean-Louis Peytavin, *Tout simplement*
 Stephan Bruck, *Limites sans partage*
 François Richard, *L'initiative privée*

N. 13, novembre 1977

La fascination de l'immatunité

Jean-Louis Peytavin, *Conte matinal*
 Pascal Moatti, *En passant...*
 Patrick Journiez, *Des faits sans conséquence*
 Claude Sahel, *Sans rapport*
 Alain Laurent, *Bison futé et moutons dociles*
 Toni Arno, *Une réception sans accueil*
 Pascal Moatti, *Un taux de mortalité élevé*

François Richard, *Néons, réclames et boulevards*

N. 14-15, settembre 1978

Sortie

Patrick Journiez, *Participation au futur antérieur*

Pasquale Alferj, *Souvenirs*

Arnold Dressler, *Autonomie et socialité*

Toni Arno, *Dispersion et unité*

Laureano Ventura Cruz, *Notes sur l'Amérique*

Stephan Bruck, *L'événement et son ombre*

Jean-Louis Peytavin, *Question sociale*

Salomon Resnik, *Sur l'érotisme*

Emina Cevro Vukovic, *Contre la banalisation de l'érotisme*

N. 16, dicembre 1978

L'heure de vérité?

Jean-Louis Peytavin, *L'événement n'aura pas lieu*

Patrick Williams, *Une dune pas à pas*

Jean-Paul Rocher, *Il était une fois...*

Patrick Journiez, *A portée de main*

Ennio Pouchard, *Service non compris*

Toni Arno, *Dispersion et unité*

Salomon Resnik, *Itinéraire et destin*

N. 17, marzo 1980

Regarder ailleurs, construire le temps

Toni Arno, *Dans les rues d'Europe*

Jean-Louis Peytavin, *Deux cents ans plus tard...*

Toni Arno, *Dispersion et unité*

Max Guillaumes, *Châteaux, comptoirs, industries*

Jean-Paul Rocher, *Vivre idiot*

Emile Aillaud, *Une ville civilisée*

Jacques Rialland, *Courant alternatif*

N. 18-19, giugno-settembre 1980

Les années 80: se libérer des libérations, des libérateurs, etc...

Walther Nakitch, *Vous avez dit décolonisation?*

Bruno Vayssiere, *Villes et empires*

Jean-Louis Peytavin, *La roue tourne*

Juan-José Sebreli, *Le mythe du tiers-monde*

Herbert Luthy, *La colonisation inachevée*

Max Guillaumes, *Châteaux, comptoirs, industries*

André Bercoff, *Je suis un groupie*

Alain Laurent, *Exclusion et différence*

Bernardo Kordon, *Dans les rues d'Europe et d'ailleurs*

Jean-Paul Rocher, *Saisir la correspondance*

Guy-Claude Marie, *Quelle sorte d'espoir mettez-vous dans la vie?*
 Jacques Rialland, *Mortel silence*
 Toni Arno, *L'éther, c'est la liberté*
 Holger Stephan, *Repères d'une construction inachevée*

N. 20, aprile 1981

Un mal obscur

Jacques Oudot, *Une inexplicable intimité!*
 Joël Glaziou, *Tout à l'heure*
 Toni Arno, *Une réalité problématique*
 Binder, Peytavin, *Ici comme ailleurs*
 Alain Laurent, *L'alibi de la croisade contre la "colonisation culturelle américaine"*

N. 21-22, dicembre 1981

Que suis-je en train de faire?

José-Luis Goyena, *Le meilleur des cioux*
 Jean-Louis Peytavin, *Critique de l'oreille*
 Toni Arno, *Carpe diem*
 Walther Nakitch, *Vous avez dit décolonisation?*
 Guy Milliard, *Impressions d'Afrique*
 Holger Stephan, *En attendant...*
 Jacques Oudot, *C'est pas moi!*
 Jean-Louis Peytavin, *Tintarella di Zena*
 Toni Arno, *Que suis-je en train de faire?*
 Jacques Rialland, *Radios*
 Alain Laurent, *Appel aux bons vivants*
 Pierre Gordinne, *Avis en passant*

N. 23, maggio 1988

Alain Laurent, *Declin regain*
 Max Guillaume, *Vivre avec*
 Theodor Zeldin, *Fuir la nostalgie, retrouver le flou du réel*
 Holger Stephan, *Un monde privé*
 Toni Arno, *Que suis-je en train de faire?*

Arno, T. et al., «Errata». *Penser et préparer le nouveau monde*, marzo 1985.

Arno, T. et al., «Errata». *Reflux du temps et retour du réel*, ottobre 1991.

Bibliografia essenziale su Guy Debord e sull'Internazionale Situazionista

- Apostolidès, J.-M., 1999, *Les tombeaux de Guy Debord*, Paris, Exils.
- Bandini, M., 1977, *L'estetico e il politico: da Cobra all'Internazionale situazionista, 1948-1957*, Roma, Officina Edizioni.
- Chollet, L., 2000, *L'insurrection situationniste*, Paris, Dagorno.
- Coppola, A., 2006, *Introduction au cinema de Guy Debord et de l'avant-garde situationniste*, Arles, Sulliver.
- Debord, G., 1957, *Rapport sur la construction des situations et sur les conditions de l'organisation et de l'action de la tendance situationniste internationale*, Paris (ried. 2000, Paris, Mille et une nuits).
- Debord, G., 1967, *La société du spectacle*, Paris, Buchet/Chastel; trad. it. 1968, *La società dello spettacolo*, Bari, De Donato.
- Debord, G., 1988, *Commentaires sur la société du spectacle*, Paris, Lebovici; trad. it. 1990, *Commentari sulla società dello spettacolo*, Milano, SugarCo.
- Debord, G., 1989, *Panegyrique. Tome premier*, Paris, Lebovici; trad. it. 2005, *Panegirico. Tomo primo*, Roma, Castelvecchi.
- Debord, G., 1994, *Oeuvres cinématographiques complètes, 1952-1978*, Paris, Gallimard; trad. it. *Opere cinematografiche complete, 1952-1978*, Roma, Arcana.
- Debord, G., 1997, *Panegyrique. Tome second*, Paris, Fayard ; trad. it. 2005, *Panegirico. Tomo secondo*, Roma, Castelvecchi.
- Jappe, A., 1993, *Guy Debord*, Pescara, Tracce.
- Lippolis, L., 2002, *Urbanismo unitario*, Torino, Testo & Immagine.
- Marelli, G., 1996, *L'amara vittoria del situazionismo: per una storia critica dell'Internationale Situationniste, 1957-1972*, Pisa, BFS.
- Perniola, M., 1998, *I situazionisti*, Roma, Castelvecchi.
- Vaneigem, R., 1967, *Traité du savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Paris, Gallimard; trad. it. 1973, *Trattato del saper vivere ad uso delle giovani generazioni*, Firenze, Vallecchi.

Viénet, R., 1968, *Enragés et situationnistes dans le mouvement des occupations*, Paris, Gallimard; trad. it. 1978, *Arrabbiati e situazionisti nel movimento delle occupazioni*, Milano, La Pietra.

Bibliografia essenziale sulla Scuola di Francoforte

Adorno, T. W., 1966, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 1970, *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi.

Adorno, T. W., 1970, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 1975, *Teoria estetica*, Torino, Einaudi.

Adorno, T. W., Horkheimer, M., 1947, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido; trad. it. 1974, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi.

Bedeschi, G., 1985, *Introduzione alla Scuola di Francoforte*, Roma-Bari, Laterza.

Casini, L., 1981, *Marcuse maestro del '68*, Roma, Il poligono.

Galeazzi, U., 2000, *La teoria critica della Scuola di Francoforte: diagnosi della società contemporanea e dialogo critico con il pensiero moderno*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane.

Habermas, J., 1962, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied, Luchterhand; trad. it. 1971, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza.

Habermas, J., 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 1986, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, Il Mulino.

Marcuse, H., 1964, *One Dimensional Man*, Boston, Beacon Press; trad. it. 1967, *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi.

Marcuse, H., 1972, *Counterrevolution and revolt*, Boston, Beacon Press; trad. it. 1973, *Controrivoluzione e rivolta*, Milano, Mondadori.

Petruciani, S., 2000, *Introduzione a Habermas*, Roma-Bari, Laterza.

Restaino, F., 1991, *Storia dell'estetica moderna*, Torino, Utet, pp. 291-302.

Su alcuni aspetti del sentire contemporaneo

- Barile, N., 2008, *La mentalità neototalitaria*, Milano, Apogeo.
- Baudrillard, J., 1978, *À l'ombre des majorités silencieuses*, Paris, Utopie; trad. it. 1978, *All'ombra delle maggioranze silenziose*, Bologna, Cappelli.
- Baudrillard, J., 1981, *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée; trad. it. 1980, *Simulacri e impostura*, Bologna, Cappelli.
- Boorstin, D., 1978, *The Image: A guide to pseudo-events in America*, New York, Atheneum.
- Carmagnola, F., 2006, *Il consumo delle immagini. Estetica e beni simbolici nella fiction economy*, Milano, Bruno Mondadori.
- Cavallari, G., a cura, 2001, *Comunità, individuo e globalizzazione*, Roma, Carocci.
- Cristante, S., a cura, 2004, *L'onda anonima*, Roma, Meltemi.
- De Biasi, R., 2002, *Che cos'è la sociologia della cultura*, Roma, Carocci.
- Eagleton, T., 1990, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, Blackwell.
- Eco, U., 1964, *Apocalittici e integrati*, Milano, Bompiani.
- Gehlen, A., 1957, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg, Rowohlt; trad. it. 1967, *L'uomo nell'era della tecnica*, Milano, SugarCo.
- Hebdige, D., 1979, *Subculture: the meaning of style*, London, Routledge; trad. it. 1983, *Sottocultura: il fascino di uno stile innaturale*, Genova, Costa & Nolan.
- Lasch, C., 1978, *The culture of narcissism*, New York, Norton; trad. it. 1981, *La cultura del narcisismo*, Milano, Bompiani.
- Lyotard, J.-F., 1979, *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit; trad. it. 1981, *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli.
- McLuhan, M., 1964, *Understanding Media*, New York, McGraw-Hill; trad. it. 1967, *Gli strumenti del comunicare*, Milano, Il Saggiatore.
- Noelle-Neumann, E., 2002, *La spirale del silenzio*, Roma, Meltemi.
- Patella, G., 1990, *Sul postmoderno. Per un postmodernismo della resistenza*, Roma, Studium.
- Perniola, M., 1980, *La società dei simulacri*, Bologna, Cappelli.

- Perniola, M., 1985, *Transiti. Come si va dallo stesso allo stesso*, Bologna, Cappelli.
- Perniola, M., 1986, *Presa diretta. Estetica e politica*, Venezia, Cluva.
- Perniola, M., 1991, *Del sentire*, Torino, Einaudi.
- Perniola, M., 1997, *L'estetica del Novecento*, Bologna, Il Mulino.
- Perniola, M., 1999, *Disgusti. Nuove tendenze estetiche*, Milano, Costa & Nolan.
- Perniola, M., 2004, *Contro la comunicazione*, Torino, Einaudi.
- Price, V., 2004, *L'opinione pubblica*, Bologna, Il Mulino.
- Taggart, P., 2000, *Populism*, Buckingham, Open University Press.
- Tota, A., 2002, *Sociologie dell'arte*, Roma, Carocci.
- Vattimo, G., 2000, *La società trasparente*, Milano, Garzanti.
- Wolf, M., 1992, *Gli effetti sociali dei media*, Milano, Bompiani.
- Wunenburger, J.-J., 1997, *Philosophie des images*, Paris, PUF; trad. it. 1999, *Filosofia delle immagini*, Torino, Einaudi.

Ulteriori indicazioni bibliografiche

- AA. VV., 2008, *Enciclopedia del Sessantotto*, Roma, Manifestolibri.
- AA. VV., 2008, *Les affiches de Mai 68*, Paris, Beaux-Arts éditions.
- Attali, J., 2003, *L'Homme nomade*, Paris, Fayard; trad. it. 2006, *L'uomo nomade*, Milano, Spirali.
- Attali, J., 2006, *Une brève histoire de l'avenir*, Paris, Fayard; trad. it. 2007, *Breve storia del futuro*, Roma, Fazi.
- Baccarini, E., 2000, *La soggettività dialogica*, Roma, Aracne.
- Benjamin, W., 1936, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, «Zeitschrift für Sozialforschung», n. 5; trad. it. 1974, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Einaudi.
- Bloch, E., 1918, *Geist der Utopie*, München, Duncker & Humblot; trad. it. 1980, *Spirito dell'utopia*, Firenze, La Nuova Italia.

- Bloch, E., 1959, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp;
trad. it. 1994, *Il principio speranza*, Milano, Garzanti.
- Cassirer, E., 1918, *Kants Leben und Lehre*, Berlin, Bruno Cassirer Verlag;
trad. it. 1977, *Vita e dottrina di Kant*, Firenze, La Nuova Italia.
- Castoriadis, C., 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil; trad. it.
1995, *L'istituzione immaginaria della società*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Castoriadis, C., 1998, *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, Bari,
Dedalo.
- Cooper, D., 1992, *A companion to Aesthetics*, Oxford, Blackwell.
- David, E., 2006, *Futurismo, dadaismo e avanguardia romana: contaminazioni fra
culture europee, 1909-1930*, Torino, L'Harmattan Italia.
- Deleuze, G., Guattari, F., 1972, *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Oedipe*,
Paris, Éditions de Minuit; trad. it. 1975, *Capitalismo e schizofrenia.
L'Anti-Edipo*, Torino, Einaudi.
- Deleuze, G., Guattari, F., 1980, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*,
Paris, Éditions de Minuit; trad. it. 1987, *Millepiani. Capitalismo e
schizofrenia*, Roma, Castelvecchi.
- Dessi, G., 2004, *Walter Lippmann: informazione, consenso, democrazia*, Roma,
Studium.
- Foucault, M., 1994, *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento
sfuggente*, Milano, Mimesis.
- Gallo, S., Zucconi, G., 2002, *Arte del Novecento. 1900-1944*, Milano,
Mondadori.
- Goffman, E., 1959, *The presentation of self in everyday life*, New York, Anchor
Books; trad. it. 1995, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna,
Il Mulino.
- Illich, I., 1973, *Tools for conviviality*, New York, Harper & Row; trad. it.
1974, *Convivialità*, Milano, Mondadori.
- Kant, I., 1784, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, «Berlinische
Monatsschrift», n. 4; trad. it. 1965, *Risposta alla domanda: che cos'è
l'Illuminismo*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino,
Utet.

- Le Bon, G., 1895, *Psychologie des foules*, Paris, Alcan; trad. it. 2004, *Psicologia delle folle*, Milano, TEA.
- Lefebvre, H., 1947, *Critique de la vie quotidienne I*, Paris, L'Arche; trad. it. 1977, *Critica della vita quotidiana*, Bari, Dedalo.
- Lefebvre, H., 1961, *Critique de la vie quotidienne II. Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris, L'Arche; trad. it. 1977, *Critica della vita quotidiana*, Bari, Dedalo.
- Lefebvre, H., 1981, *Critique de la vie quotidienne III. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)*, Paris, L'Arche; trad. it. 1977, *Critica della vita quotidiana*, Bari, Dedalo.
- Lévi-Strauss, C., 1962, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon; trad. it. 1971, *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore.
- Lippmann, W., 1922, *Public opinion*, New York, Macmillan; trad. it. 1995, *L'opinione pubblica*, Roma, Donzelli.
- Mirolla, M., Zucconi, G., 2002, *Arte del Novecento. 1945-2001*, Milano, Mondadori.
- Moreno, M., 1969, *Psicodinamica della contestazione*, Torino, Eri.
- Perniola, M., 1971, *L'alienazione artistica*, Milano, Mursia.
- Pop, I., 2006, *La réhabilitation du rêve*, Paris, Maurice Nadeau.
- Rubin, W., 1968, *Dada, Surrealism and Their Heritage*, New York, MOMA.
- Tagliapietra, A., a cura, 1997, *Che cos'è l'illuminismo?*, Milano, Mondadori, pp. 16-41.
- Tocqueville, A. de, 1835-1840, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gosselin; trad. it. 1992, *La democrazia in America*, Milano, Rizzoli.
- Valentini, F., 1989, *Il pensiero politico contemporaneo*, Roma-Bari, Laterza.
- «Agaragar», n. 3, gennaio-aprile 1971.
- «Agaragar», n. 1, maggio-agosto 1970.
- «Agaragar», n. 2, settembre-dicembre 1970.
- «Agaragar», n. 5, settembre-dicembre 1972.
- «Le Magazine littéraire», n. 365, maggio 1998.
- «Le Magazine littéraire», n. 399, giugno 2001.

INDICE DEI NOMI

- Abendroth, W., 100
 Adorno, T. W., 95-97
 Althusser, L., 59
 Arghezi, T., 14
 Arno, T., 5-8, 10, 26, 30-35, 41, 46,
 51, 53, 73, 79, 80, 85, 104, 106,
 135, 136, 143-149, 154, 156-
 163
 Attali, J., 141, 142
 Aude, C., 114
- Bacovia, G., 13
 Bergson, H., 148
 Bloch, E., 103
 Bogza, G., 14, 21
 Brauner, V., 16, 17
 Breton, A., 22, 23
 Bruck, S., 54, 86, 87
- Cassirer, E., 93
 Castoriadis, C., 11, 129-134
 Cevro-Vukovic, E., 139, 140, 148
 Cioran, E., 5
 Cosma, M., 19
- Dalla Vigna, P., 93
 David, E., 15
 De Paoli, S., 25, 73
 Debord, G., 27
 Deleuze, G., 120, 121
 Dobrogeanu-Gherea, C., 18
 Dressler, A., 44, 46, 58-60, 62, 116,
 118, 120
- Eliade, M., 5
- Federico II di Prussia, 94
 Fondane, B., 5
 Foucault, M., 93
 Freud, S., 132
- Glaziou, J., 80-83, 135
 Goffman, E., 10, 64, 65
 Gombin, R., 26
 Guattari, F., 120, 121
- Habermas, J., 52, 53, 99, 100, 111
 Harstein, A., 5
 Hebdige, D., 157
 Hegel, G. W. F., 96
 Horkheimer, M., 95, 97
- Iancu, M., 18
 Illich, I., 142, 143
 Ionesco, E., 5, 14
 Isou, I., 5
- Journiez, P., 48-51, 88, 106, 149,
 152, 154
- Kant, I., 11, 92-94, 96, 111
 Kravchenko, V., 28
- Le Bon, G., 44
 Le Corbusier, 73
 Lefebvre, H., 10, 27, 64, 66-69
 Lefort, C., 28, 129

- Lévi-Strauss, C., 119
Lippmann, W., 49, 81, 135
Lippolis, L., 72
Lippolis, M., 26, 28
Lovinescu, E., 15
Luca, G., 5, 6, 22
Lukács, G., 27
Luxemburg, R., 27
- Mannucci, C., 49
Marcuse, H., 95, 98, 99, 101, 108
Marinetti, F. T., 15, 16
Marx, K., 58, 59
Maxy, M. H., 19
Minulescu, I., 13
Moretti, S., 25, 26, 73
- Naphta, M., 88
Naum, G., 6, 22
- Pană, S., 21
Perniola, M., 25, 26, 31-33, 39, 42,
43, 69, 73, 75, 76, 99, 108, 120,
129, 145
Peytavin, J.-L., 141-143, 150-152,
163, 164
Pirandello, L., 19
Polidori, F., 93
Pop, I., 15
Poulain, J., 39, 145
- Richard, F., 57
Richir, M., 26
- Tagliapietra, A., 94
Tocqueville, A. de, 55, 149, 150
Trockij, L., 28
Tzara, T., 5, 17
- Urmuz, 13, 14
- Vaneigem, R., 32, 71
Vinea, I., 6, 18-20
Voronca, I., 16, 17, 21, 22