

Introduzione alla guerra civile

[Avvertenza: il testo qui riprodotto è la traduzione di *Introduction à la guerre civile*, tratto dal secondo numero della rivista *Tiqqun*, ottobre 2001]

Abbiamo i nervi fragili, noialtri decadenti. Tutto o quasi tutto ci ferisce, e quel che resta non è che probabile causa di irritazione, con la quale mettiamo in chiaro che non vogliamo essere toccati. Sopportiamo dosi di verità vieppiù ridotte, ormai quasi nanometriche, e a queste preferiamo dei lunghi sorsi di antidoto. Immagini di felicità, sensazioni piene e fin troppo note, parole dolci, superfici lisce, sentimenti familiari e interni intimi: in breve, della narcosi al chilo, e soprattutto niente guerra. Soprattutto niente guerra. Per quel che se ne può dire, tutto questo contesto amniotico-assicurativo si riduce al desiderio di una *antropologia positiva*. Abbiamo bisogno che ci venga detto che cos'è "un uomo", che cosa siamo "noi", che cosa ci è permesso volere ed essere. Quella in cui viviamo è effettivamente un'epoca fanatica per diversi aspetti, in particolare rispetto a questa faccenda dell'uomo, nel quale si sublima l'evidenza del Bloom. L'antropologia positiva attualmente dominante non lo è solo in virtù di una concezione irenistica, un po' sciocca e garbatamente bigotta, della natura umana. La sua positività consiste piuttosto nel prestare all'"Uomo" delle qualità, degli attribuiti determinati, dei predicati sostanziali. Per questa ragione anche l'antropologia pessimista degli anglosassoni, con l'ipostatizzazione degli interessi, dei bisogni, dello *struggle for life*, rientra nel progetto di rassicurarci, in quanto ci fornisce ancora delle convinzioni praticabili sull'essenza dell'uomo.

Ma noi che non vogliamo adagiarci in nessun tipo di comodità, noi che abbiamo certo i nervi fragili, ma anche il progetto di renderli sempre più resistenti, sempre più inalterabili, noi abbiamo bisogno di ben altro. Abbiamo bisogno di una antropologia *radicalmente negativa*, di alcune astrazioni sufficientemente vuote, sufficientemente trasparenti per impedirci di pregiudicare alcunché, di una *fisica* che riservi a ogni essere e a ogni situazione la sua disposizione al miracolo. Di concetti rompighiaccio per accedere, per *dare luogo* all'esperienza. Per diventarne i ricettacoli.

Degli uomini, ossia della loro co-esistenza, non possiamo dire nulla che non ci serva manifestamente da tranquillante. L'impossibilità di sperare qualcosa da questa libertà implacabile, ci spinge a designarla mediante un termine non definito, una parola cieca, con cui si è soliti nominare ciò di cui non si capisce nulla perché non si vuole capire (*capire che il mondo ci reclama*). Questa espressione è *guerra civile*.

L'opzione è tattica; si tratta di riappropriarsi preventivamente di ciò da cui le nostre operazioni saranno *necessariamente ricoperte*.

La guerra civile, le forme-di-vita

Colui che, nella guerra civile, non prenderà partito, sarà colpito da infamia e perderà tutti i diritti politici. Solone, Costituzione di Atene

1. L'unità umana elementare non è il *corpo* – l'individuo, ma la forma-di-vita.

2. La forma-di-vita non è l'*al di là* della nuda vita; essa è piuttosto la sua intima polarizzazione.

3. Ogni corpo è affetto dalla sua forma-di-vita come da un clinamen, una inclinazione, un'attrazione, un *gusto*. Ciò verso cui inclina un corpo, inclina a sua volta verso di lui. Ciò vale in ogni situazione. Tutte le inclinazioni sono reciproche.

Glossa: a uno sguardo superficiale può sembrare che il Bloom sia la prova del contrario, dando l'esempio di un corpo privo di inclinazione, restio ad ogni attrazione.

Di fatto ci accorgiamo invece che il Bloom non rinvia tanto ad un'assenza di gusto quanto ad un singolare *gusto per l'assenza*. Solo questo gusto può rendere conto

degli sforzi che il Bloom compie positivamente per *mantenersi* nel Bloom, per tenere a distanza tutto ciò che pende verso di lui e declinare ogni esperienza. Simile al religioso (il quale, non potendo opporre a “questo mondo” una *mondanità altra*, rovescia la sua assenza al mondo in critica della mondanità), il Bloom cerca nella fuga fuori dal mondo la via d’uscita da un mondo senza fuori. Egli reagirà ad ogni situazione con lo stesso disimpegno, con lo stesso scivolamento fuori situazione. Il Bloom è dunque questo corpo distintamente affetto da *una pendenza verso il nulla*.

4. Questo gusto, questo clinamen possono essere scongiurati o assunti.

L’assunzione di una forma-di-vita non è solamente il sapere di una tale inclinazione, ma il *pensiero* di questa. Chiamiamo *pensiero* ciò che converte la forma-di-vita in *forza*, in effettività sensibile.

In ogni situazione si presenta una linea distinta da tutte le altre, una linea di *accrescimento di potenza*. Il pensiero è l’attitudine a distinguere e a seguire questa linea. Il fatto che una forma-di-vita non possa essere assunta se non seguendo la sua linea di accrescimento di potenza comporta questa conseguenza: *ogni pensiero è strategico*.

Glossa: ai nostri occhi tardivi la congiurazione di ogni forma-di-vita appare come il destino proprio dell’Occidente. Il modo dominante di questa congiurazione, in una cultura che non possiamo più dire nostra senza acconsentire implicitamente alla nostra stessa liquidazione, si sarà manifestato paradossalmente come *desiderio di forma*, come ricerca di una somiglianza archetipica, di una Idea di sé piazzata davanti e prima di sé. Ovunque si sia espresso con una qualche ampiezza, tale *volontarismo dell’identità* ha faticato non poco a celare il nichilismo gelido, l’aspirazione al nulla che ne costituisce l’asse.

Ma la congiurazione delle forme-di-vita ha anche il suo modo minore, più subdolo, che si chiama *coscienza* e nel suo punto culminante *lucidità*; tutte “virtù” che si apprezzano tanto più in quanto accompagnano l’impotenza dei corpi. Si chiamerà quindi “lucidità” il sapere di una tale impotenza che non contiene alcun potere di sfuggirle.

Così l’assunzione di una forma-di-vita è l’opposto di una tensione della coscienza o della volontà, di un effetto dell’una o dell’altra.

L’assunzione è piuttosto un abbandono, ossia al tempo stesso una caduta e un’elevazione, un movimento e un riposare-in-sé.

5. La mia forma-di-vita non si rapporta a *ciò che sono*, ma a *come sono* ciò che sono.

Glossa: questo enunciato opera un leggero spostamento. Un leggero spostamento nel senso di una uscita dalla metafisica. Uscire dalla metafisica non è un imperativo filosofico, ma una necessità fisiologica. Alla estremità presente del suo dispiegamento, la metafisica si raccoglie in una ingiunzione planetaria all’assenza. Ciò che l’Impero esige da ciascuno non è di conformarsi ad una legge comune, ma alla sua identità particolare; è infatti dall’aderenza dei corpi alle loro supposte qualità, ai loro predicati, che dipende il potere imperiale di controllarli.

La mia forma-di-vita non si rapporta a *ciò che sono*, ma a *come sono* ciò che sono.

Detto altrimenti, tra un essere e le sue “qualità” c’è l’abisso della sua presenza, l’esperienza singolare che *io* faccio di lui ad un determinato momento, in un determinato luogo. Con somma infelicità dell’Impero, la forma-di-vita di un corpo non è contenuta in alcuno dei suoi predicati – grande, bianco, folle, ricco, povero, falegname, arrogante, donna o francese –, ma nel *come* discontinuo della sua presenza, nell’irriducibile singolarità del suo essere-in-situazione. E laddove la predicazione si esercita con maggiore violenza, cioè nel dominio meleodorante della morale, il suo scacco è più giubilatorio: quando, per esempio, ci troviamo davanti un

essere interamente abietto ma la cui *maniera* di essere abietto ci tocca fino a spegnere in noi ogni ripulsa, provando in tal modo *che la stessa abiezione è una qualità*.

Assumere la propria forma-di-vita significa essere fedeli alle proprie inclinazioni più che ai propri predicati.

6. Il problema di sapere perché tale corpo è affetto da tale forma-di-vita piuttosto che da un'altra è privo di senso come il problema di sapere perché c'è qualcosa piuttosto che niente. Esso segnala solo il rifiuto, e qualche volta il terrore, di conoscere la contingenza. A fortiori di prenderne atto.

Glossa a: una questione più degna di interesse sarebbe sapere *come* un corpo aggiunga a se stesso della sostanza, come un corpo diventi *spesso*, come esso *si incorpori* l'esperienza. In virtù di che cosa proviamo talora delle polarizzazioni pesanti, che vanno lontano, talora invece delle polarizzazioni deboli, superficiali? Come tirarsi fuori dalla massa dispersiva dei corpi bloomeschi, da questo movimento browniano mondiale in cui i più vivi passano da un micro-abbandono ad un altro, da una forma-di-vita attenuata ad un'altra, secondo un costante principio di prudenza: mai spingersi al di là di un certo livello di intensità? E soprattutto, in che modo i corpi hanno potuto rendersi *trasparenti* fino a questo punto?

Glossa b: c'è tutta una concezione bloomesca della libertà come libertà di *scelta*, come astrazione metodica da ogni situazione; concezione che costituisce l'antidoto più sicuro contro ogni libertà reale. Perché l'unica libertà sostanziale consiste nel seguire la linea di accrescimento di potenza della nostra forma-di-vita fino in fondo, fino al punto in cui essa si dissolve, liberando in noi un potere superiore di essere affetti da altre forme-di-vita.

7. La persistenza di un corpo a trovarsi affetto dalla *stessa* forma-di-vita, a dispetto della varietà di situazioni che esso attraversa, è funzione della sua incrinatura (*felûre*). Più un corpo è incrinato, più la sua incrinatura ha guadagnato in estensione e profondità, meno numerose saranno le polarizzazioni compatibili con la sua sopravvivenza, e più esso tenderà a ricreare le situazioni in cui si trova coinvolto a partire dalle sue polarizzazioni familiari. Con l'incrinatura dei corpi cresce l'assenza al mondo e la penuria di inclinazioni.

Glossa: forma-di-vita significa: il mio rapporto a me stesso non è che un *pezzo* del mio rapporto al mondo.

8. L'esperienza che una forma-di-vita fa di un'altra forma-di-vita non è comunicabile a quest'ultima, anche se è traducibile; e tutti sanno come funzionano le traduzioni. Si possono mostrare solo fatti: comportamenti, attitudini, ovvero pettegolezzi; le forme-di-vita non tengono in riserbo tra loro una posizione neutra, un rifugio sicuro per un osservatore universale.

Glossa: certo non mancano candidati abili nel ridurre le forme-di-vita all'esperanto oggettuale di "culture", "stili", "modi di vita" e altri misteri relativistici. Lo scopo di questi tristi individui non fa mistero: si tratta sempre di farci rientrare nel grande gioco unidimensionale delle identità e differenze. Così si manifesta la più bavosa ostilità nei confronti di *ogni* forma-di-vita.

9. In se stesse le forme di vita non possono essere dette, descritte, ma solo mostrate, nominate, dunque in un contesto necessariamente singolare. Il loro gioco invece, considerato localmente, obbedisce a rigorosi determinismi significanti. Se pensati, questi determinismi diventano delle *regole*, quindi suscettibili di emendamenti. Ogni sequenza di questo gioco è delimitata, in ciascuna delle sue estremità, da un *evento*. L'evento fa uscire il gioco da se stesso, fa una piega in

esso, sospende i determinismi passati, ne inaugura altri in base ai quali esige di essere interpretato. In tutte le cose cominciamo dal mezzo.

10. La guerra civile è il libero gioco delle forme-di-vita, il principio della loro coesistenza.

Glossa a: la distanza richiesta dalla descrizione *come tale* di una forma-di-vita è propriamente quella dell'intimità.

Glossa b: l'idea stessa di "popolo" – di razza, classe, etnia o nazione – come presa massiva di una forma-di-vita è sempre stata smentita dal fatto che le differenze etiche *in seno* ad ogni "popolo" sono sempre state più grandi delle differenze etiche tra i "popoli" stessi.

11. Guerra perché, in ogni gioco singolare tra forme-di-vita, l'eventualità dello scontro, del ricorso alla violenza non può *mai* essere annullata.

Civile perché le forme-di-vita non si affrontano come gli Stati, come coincidenze tra popolazione e territorio, ma come *partiti*, nel senso che questa parola aveva fino all'avvento dello Stato moderno, ovvero, giacché ormai bisogna precisarlo, come delle *macchine da guerra partigiane*.

Guerra civile, infine, perché le forme-di-vita ignorano la separazione tra uomini e donne, esistenza politica e nuda vita, civili e truppe regolari; perché la neutralità è *ancora un partito* nel libero gioco delle forme-di-vita; perché questo gioco non ha né inizio né fine che si possano *dichiarare*, al di fuori di una fine fisica del mondo che nessuno appunto potrebbe dichiarare; e soprattutto perché non conosco corpo che non si trovi trascinato senza rimedio nel corso eccessivo e periglioso del mondo.

12. Il punto di vista della guerra civile è il punto di vista del politico.

Glossa a: la violenza è una novità storica; noialtri, decadenti, siamo i primi a conoscere questa cosa curiosa: *la violenza*. Le società tradizionali conoscevano il furto, la blasfemia, il parricidio, il ratto, il sacrificio, l'affronto e la vendetta; già gli Stati moderni, dietro il dilemma della qualificazione dei fatti, tendevano a non riconoscere che l'infrazione della Legge e la pena che doveva correggerla. Ma non ignoravano le guerre esterne e, all'interno, la disciplinizzazione autoritaria dei corpi. Solo i Bloom, in effetti, gli atomi freddi della società imperiale, conoscono "la violenza" come male radicale e unico che si presenta sotto una infinità di maschere dietro le quali è di vitale importanza riconoscerla per meglio sradicarla. In realtà, la violenza esiste per noi come *ciò di cui siamo stati spossessati*, e di cui oggi dobbiamo riappropriarci.

Quando il Biopotere si mette a parlare, a proposito degli incidenti stradali, di "violenza stradale", si capisce che con la nozione di violenza la società imperiale non designa altro che la propria vocazione alla morte. Essa si è così forgiata il concetto negativo mediante il quale rigettare tutto ciò che in essa è ancora portatore di intensità. Sempre più espressamente la società imperiale vive se stessa, in tutti questi aspetti, come *violenza*. Ma nella caccia che la società imperiale scatena contro la violenza, è il suo desiderio di *scompare* che trova espressione.

Glossa b: si prova ripugnanza a parlare di guerra civile. E quando lo si fa comunque, è per assegnarle un luogo e circoscriverla nel tempo. Avremo allora "la guerra civile in Francia" (1871), in Spagna (1936-1939), la guerra civile in Algeria e presto forse anche in Europa. Vale la pena di notare in proposito che i francesi, seguendo la loro indole castrata, traducono l'americano "Civil War" con "guerra di secessione", quasi a segnalare meglio la loro determinazione nel prendere incondizionatamente partito per il vincitore ovunque esso coincida con lo Stato. Questa abitudine ad attribuire un inizio, una fine e un limite territoriale alla guerra civile, di farne insomma un'eccezione nel corso normale delle cose piuttosto che di considerarne le infinite

metamorfosi attraverso il tempo e lo spazio, non ci sorprenderà se sapremo mettere in luce la manovra che essa nasconde. Si ricorderà che quelli che all'inizio degli anni '60 pretendevano di liquidare la guerriglia in Colombia fecero chiamare "la Violencia" l'episodio storico che volevano chiudere.

13. Quando accade che due corpi affetti, in un certo luogo e a un certo momento, dalla stessa forma-di-vita si incontrino, essi fanno esperienza di un patto oggettivo, anteriore ad ogni decisione. Questa esperienza è l'esperienza della *comunità*. Glossa: bisogna imputare alla privazione di tale esperienza un vecchio fantasma metafisico che ossessiona ancora l'immaginario occidentale: quello della comunità umana, nota anche sotto il nome di *Gemeinwesen* presso un certo pubblico parabordighista. Proprio perché non ha accesso ad alcuna comunità reale, dunque in virtù della sua estrema separazione, l'intellettuale occidentale si è potuto forgiare questo piccolo feticcio distraente: la comunità umana. Che assuma l'uniforme nazi-umanista della "natura umana" o gli stracci stucchevoli dell'antropologia, che si ripieghi sull'idea di una comunità della potenza scrupolosamente disincarnata o si lanci a testa bassa nella prospettiva meno raffinata dell'uomo totale – colui che totalizzerebbe l'insieme dei predicati umani –, è sempre lo stesso terrore di aver da pensare la propria situazione singolare, determinata, *finita*, che va a cercare rifugio nel fantasma confortante della totalità, dell'unità terrestre. L'astrazione conseguente può chiamarsi moltitudine, società civile mondiale o genere umano, poco importa: è l'operazione che conta. Tutte le recenti sciocchezze sulla società cyber-comunista e l'uomo cyber-totale traggono il loro slancio da un'opportunità strategica nel momento in cui un movimento si alza, a livello mondiale, per confutarle. Dopotutto la sociologia nacque mentre nel corpo sociale appariva il conflitto più irrisolvibile che ci fosse mai stato, e proprio là dove la lotta di classe si manifestava più violentemente: in Francia nella seconda metà del XIX secolo; come dire: proprio in risposta a ciò. Nel momento in cui "la società" stessa non è che un'ipotesi, e non delle più plausibili, pretendere di difenderla contro il fascismo latente di ogni comunità è un esercizio di stile imbevuto di malafede. Chi oggi rivendica ancora "la società" se non i cittadini dell'Impero, quelli che fanno *blocco*, o meglio quelli che fanno *grappolo* contro l'evidenza della sua implosione definitiva, contro l'evidenza ontologica della guerra civile?

14. Non c'è comunità se non nei rapporti singolari. Non c'è mai *la* comunità, ma *della* comunità che circola.

Glossa a: la comunità non designa mai un insieme di corpi concepiti indipendentemente dal loro mondo, ma una determinata natura dei rapporti tra questi corpi, e di questi corpi con il loro mondo. La comunità, dal momento in cui vuole incarnarsi in un soggetto isolabile, in una realtà distinta, dacché vuole materializzare la separazione tra un fuori e un dentro, si trova a confrontarsi con la propria impossibilità. Questo punto di impossibilità è la comunione. La totale presenza a sé della comunità, la comunione, coincide con la dissipazione di ogni comunità nei rapporti singolari, con la sua assenza tangibile.

Glossa b: ogni corpo è in movimento. Anche se immobile, esso viene in presenza, mette in gioco il mondo che lo porta, va verso il suo destino. Parimenti certi corpi *vanno insieme*, tendono, inclinano l'uno verso l'altro: c'è tra loro della comunità. Altri si evitano, non si compongono, stridono. Nella comunità di ogni forma-di-vita rientrano anche delle comunità di cose e di gesti, di abitudini e di affetti, una comunità di pensieri. Non a caso i corpi privi di comunità sono per ciò stesso privi di *gusto*: non vedono che certe cose vanno insieme e altre invece no.

15. La comunità non è mai la comunità *di quelli che ci sono*.

16. L'incontro con un corpo affetto dalla mia stessa forma-di-vita, la comunità, mi mette in *contatto* con la mia propria potenza.

17. Il *sensu* è l'elemento del Comune; ogni evento, in quanto irruzione del senso, instaura un comune. Il corpo che dice "io" in verità dice "noi". Il gesto o l'enunciato dotati di senso ritagliano nella massa dei corpi una comunità *determinata*, che bisogna anzitutto assumere per poter assumere questo gesto, questo enunciato.

18. Quando accade che si incontrino due corpi animati, in un certo luogo e a un certo momento, da forme-di-vita assolutamente estranee l'una all'altra, essi fanno esperienza della *ostilità*. Questo incontro non fonda alcun rapporto, ma attesta piuttosto il non-rapporto già dato. Per quanto l'*hostis* possa essere identificato e la sua situazione conosciuta, lui stesso non può essere conosciuto *in quanto singolare*. L'*ostilità* è precisamente l'impossibilità di conoscersi come singolari per dei corpi che non possono comporsi in alcun modo. Conosciuta come singolare, ogni cosa sfugge in tal modo alla sfera dell'*ostilità* e diventa amica o nemica.

19. Per me l'*hostis* è un niente che esige di essere annientato: o cessando di essere ostile, o cessando di esistere.

20. L'*hostis* può essere annientato, ma l'*ostilità*, in quanto sfera, non può essere ridotta a nulla. L'umanista imperiale, colui che si vanta del fatto che "nulla di ciò che è umano gli è estraneo", ci ricorda solamente quali sforzi gli furono necessari per rendersi a tal punto straniero *a se stesso*.

Glossa: ogni comunità è ad un tempo *in atto e in potenza*. Perciò ogni volta che essa si vuole puramente in atto (per esempio nella mobilitazione totale) o puramente in potenza (come nell'isolamento celeste del Bloom) *non c'è* comunità.

21. L'*ostilità* si pratica in modi diversi, con risultati e metodi variabili. Il rapporto mercantile o contrattuale, la diffamazione, lo stupro, l'insulto, la distruzione pura e semplice si lasciano disporre l'uno accanto all'altra: sono delle pratiche di *riduzione*; al limite le si può capire. Altre forme di *ostilità* seguono delle vie più tortuose e perciò meno evidenti. Si pensi al potlatch, alla lode, alla gentilezza, alla prudenza, all'ospitalità, che più raramente vengono riconosciute come altrettante pratiche di *appiattimento*; e tuttavia lo sono.

22. Non esiste nulla di ciò a cui ci si riferisce abitualmente con il nome di "indifferenza". O una forma-di-vita mi è sconosciuta, nel qual caso essa non è niente per me, *nemmeno indifferente*. Oppure essa mi è nota e esiste per me *come se non esistesse*, nel qual caso mi è semplicemente e con ogni evidenza *ostile*.

23. L'*ostilità* mi allontana dalla mia propria potenza.

24. Tra le latitudini estreme della comunità e dell'*ostilità* si estende la sfera dell'amicizia e dell'inimicizia. L'amicizia e l'inimicizia sono nozioni etico-politiche. Il fatto che entrambe diano luogo a intense circolazioni di affetti, prova solo che le realtà affettive sono degli oggetti d'arte, che il gioco delle forme-di-vita può essere *elaborato*.

25. L'amico è colui a cui mi lega una elezione, una intesa, una *decisione* tale che l'accrescimento della sua potenza comporta anche l'accrescimento della mia. Il nemico è, simmetricamente, colui a cui mi lega una elezione, un disaccordo tale che l'accrescimento della mia potenza esige che io lo affronti, che io intacchi le sue forze.

26. Nello scontro con il nemico non è in gioco la sua esistenza, ma la sua potenza. Un nemico annientato non solo non può riconoscere la sua disfatta, ma finisce sempre per *ritornare*, prima come spettro e più tardi come *hostis*.

Glossa: folgorante risposta di Hannah Arendt a un sionista che dopo la pubblicazione di *Eichmann a Gerusalemme* e nello scandalo che ne derivò, le rinfacciava di non amare il popolo di Israele: "Non amo i popoli. Amo solo i miei amici."

27. Ogni differenza tra forme-di-vita è una differenza *etica*. Questa differenza autorizza un gioco, *dei* giochi. Questi giochi non sono politici in se stessi, ma lo diventano a partire da un certo grado di intensità, e quindi anche *a partire da un certo grado di elaborazione*.

Glossa: non rimproveriamo a questo mondo né di dedicarsi alla guerra in modo troppo feroce, né di ostacolarla con tutti i mezzi, ma solamente di ridurla *alle sue forme più nulle*.

28. Non cercherò qui di mostrare la permanenza della guerra civile celebrando qualche bell'episodio della guerra sociale, o passando in rassegna momenti particolarmente significativi dell'antagonismo di classe. Non si tratterà della rivoluzione inglese, russa o francese, della makhnovtchina, della Comune, di Gracco Babeuf, del maggio '68 né della guerra di Spagna. Gli storici me ne saranno grati: non mi approprierò dei frutti del loro lavoro. Seguendo un metodo decisamente più avveduto, mostrerò *come* la guerra civile prosegue proprio là dove è data per assente, per provvisoriamente sedata. Si tratterà di esporre i *mezzi* di una impresa continua di depoliticizzazione che arriva fino a noi partendo dal Medio evo, dove, com'è noto, "tutto è politico" (Marx). Vale a dire che l'insieme non sarà delineato a partire dalla linea della cresta storica, ma a partire da una sorta di linea esistenziale di bassa altitudine.

29. Ci sono due modi, reciprocamente ostili, di *nominare*: l'uno per esorcizzare, l'altro per assumere. Lo stato moderno prima, l'Impero poi parlano di "guerra civile", ma ne parlano per meglio assoggettare la massa di coloro che darebbero tutto per scatenarla. Anch'io parlo di "guerra civile", e addirittura come di un fatto originario. Parlo di guerra civile allo scopo di assumerla, di assumerla *in direzione delle sue forme più alte*. E cioè in base al mio gusto.

30. Chiamo comunismo il movimento reale che elabora in ogni luogo, ad ogni istante, la guerra civile.

31. Il mio intento non dovrà venire esplicitato subito. Esso risulterà percepibile per coloro che hanno già familiarità con esso, del tutto assente invece per coloro che non ne hanno la minima idea. Per il resto, i programmi servono solo a rinviare a più tardi ciò che promuovono. Kant individuava il criterio di moralità di una massima nel fatto che la sua pubblicità non venga a contraddire la sua effettuazione. La moralità del mio disegno non potrà quindi eccedere la formula seguente: *propagare una certa etica della guerra civile, una certa arte delle distanze*.

Glossa: come la fine del medioevo è segnata dalla scissione dell'elemento etico in due sfere autonome (la morale e la politica), così il compimento dei "tempi moderni" è segnato dalla riunificazione di questi due domini astratti in quanto separati.

Riunificazione mediante cui fu ottenuto il nostro nuovo tiranno: il sociale.

Lo stato moderno, il soggetto economico

La storia della formazione dello Stato in Europa è la storia della neutralizzazione dei contrasti confessionali, sociali e di altro genere in seno allo Stato.

Carl Schmitt, *Neutralità e neutralizzazione*

32. Lo Stato moderno non si definisce come un insieme di istituzioni i cui differenti tipi di concatenamento presenterebbero un interessante pluralismo. Lo Stato moderno, finché persiste, si definisce *eticamente* come il teatro operativo di una bifida finzione: quella secondo cui esisterebbero neutralità e centralità rispetto alle forme-di-vita.

Glossa: le fragili costruzioni del potere si riconoscono dalla loro pretesa continuamente ribadita di porre delle finzioni come evidenze. Nel corso dei Tempi

Moderni una di queste finzioni sembra costituire la scenografia di tutte le altre: quella della neutralità centrale. La Ragione, il Denaro, la Giustizia, la Scienza, l'Uomo, la Civiltà o la Cultura. Dappertutto lo stesso movimento fantasmagorico: si pone l'esistenza di un centro e si afferma che questo centro è eticamente neutro. Lo Stato, dunque, come condizione storica di fioritura di queste smancerie.

33. Lo Stato moderno si è dato per etimologia la radice indo-europea *st-* della fissità, delle cose immutabili, di ciò che è. La manovra ha tratto molti in inganno. Ora che lo Stato non fa altro che sopravvivere, il rovesciamento diventa chiaro: è la guerra civile – *stasis* in greco – che si configura come permanenza, mentre lo Stato moderno sarà stato solo un *processo di reazione* a questa permanenza.

Glossa a: contrariamente a ciò che si vorrebbe far credere, la storicità propria delle finzioni della "modernità" non è mai quella di una stabilità acquisita per sempre, di una soglia infine superata, ma precisamente quella di un processo di mobilitazione senza fine. Sotto le date inaugurali della storiografia ufficiale, sotto il gesto edificante del processo lineare non avrà smesso di compiersi un incessante lavoro di riconcatenamento, di correzione, di perfezionamento, di rabberciatura, di dislocamento e anche, talvolta, di ricostruzione con grande dispendio. È questo lavoro, e i suoi ripetuti fallimenti, che avrà dato nascita a tutta la paccottiglia nervosa del nuovo. La modernità: non uno stadio dove ci si sarebbe installati, ma un compito, un imperativo di modernizzazione, dal flusso teso, crisi dopo crisi, vinto solo, finalmente, dalla nostra stanchezza e dal nostro scetticismo.

34. In teoria, in pratica, lo Stato moderno nasce per mettere fine alla guerra civile detta "di religione". Esso è dunque, storicamente e per sua stessa ammissione, *secondo* rispetto alla guerra civile.

35. Con la Riforma e poi con le guerre di religione si perde in Occidente l'unità di un mondo tradizionale. Lo Stato moderno sorge allora come portatore di un progetto di ricomposizione, questa volta secolare, di tale unità: non più come unità organica, bensì come unità *meccanica*, come *macchina*, come artificialità cosciente.

36. Lo Stato moderno mette fine al disordine che il protestantesimo aveva portato nel mondo, facendo propria l'operazione svolta da quest'ultimo. La frattura denunciata dalla Riforma tra il foro interiore e le opere esteriori è ciò attraverso cui, *istituendola*, lo Stato moderno perviene a spegnere le guerre civili "di religione" e, con queste, le religioni stesse.

Glossa: ormai ci sarà da un lato la coscienza morale, privata, "assolutamente libera", e dall'altro l'azione politica, pubblica, "assolutamente sottomessa alla Ragion di Stato". Si tratterà di due sfere distinte e indipendenti. Lo Stato moderno si costituisce esso stesso a partire dal nulla, sottraendo al tessuto etico tradizionale lo spazio moralmente neutro della tecnica politica, della sovranità. Il gesto di questa creazione è quello di un automa melanconico. Quanto più gli uomini si sono allontanati da questo momento di fondazione, tanto più il senso di questo gesto si è perduto. È la calma disperazione che si esprime ancora nell'antica formula: *cuius regio, eius religio*.

37. Lo Stato moderno fa cadere in prescrizione le religioni perché dà loro il cambio al capezzale del più atavico fantasma della metafisica: quello dell'Uno. D'ora in poi, l'ordine del mondo, il quale di per se stesso si sottrae, dovrà essere incessantemente ristabilito, mantenuto con tutte le forze. La polizia e la pubblicità saranno i mezzi altrettanto fittizi che lo Stato moderno metterà al servizio della sopravvivenza artificiale della finzione dell'Uno. Tutta la sua realtà si condenserà in questi mezzi, attraverso i quali veglierà per il mantenimento dell'ordine, ma questa volta di un ordine esteriore, *pubblico*. Anche tutti gli argomenti che farà valere a suo favore si

ridurranno a quest'ultimo: "Fuori di me, il disordine". Ma fuori di lui non c'è il disordine: fuori di lui, c'è *una molteplicità di ordini*.

38. Lo Stato moderno, che pretende di mettere fine alla guerra civile, ne è piuttosto la continuazione con altri mezzi.

Glossa a: è forse necessario aprire il Leviatano per sapere che "avendo la maggioranza, tramite i suffragi ad essa accordati, proclamato un sovrano, chiunque fosse in disaccordo deve ormai accordarsi con gli altri, ovvero accettare di ratificare le azioni che il sovrano potrà compiere, o altrimenti essere giustamente soppresso dagli altri. [...] E che egli sia del gruppo o meno, che il suo accordo sia sollecitato o meno, egli deve o sottomettersi ai decreti del gruppo, o permanere nella stato di guerra in cui si trovava precedentemente, stato nel quale può senza ingiustizia essere soppresso da chiunque"? La sorte dei comunardi, dei prigionieri di Azione Diretta o degli insorti del giugno 1848 ci rende ampiamente edotti sull'origine del sangue con il quale si fanno le repubbliche. Qui risiede il carattere proprio, e l'ostacolo, dello Stato moderno: esso si mantiene solo tramite la pratica di ciò che vuole scongiurare, attraverso l'attualizzazione di ciò stesso che reputa assente. Gli sbirri ne sanno qualcosa, loro che devono contraddittoriamente applicare uno "stato di diritto" che di fatto riposa solo su di loro. Era dunque il destino dello Stato moderno quello di nascere dapprima come l'apparente vincitore della guerra civile, per esserne in seguito vinto. Di non essere stato altro, in fin dei conti, che una parentesi e un partito nel corso paziente della guerra civile.

Glossa b: Ovunque lo Stato moderno abbia esteso il suo regno, esso ha autorizzato se stesso con gli stessi argomenti, con costruzioni simili. Queste costruzioni sono accorpate al loro più alto grado di purezza e nel loro concatenamento più stretto in Hobbes. È per questo motivo che tutti coloro che hanno voluto misurarsi con lo Stato moderno hanno avvertito la necessità di confrontarsi con questo singolare teorico. Ancora oggi, all'apice del movimento di liquidazione dell'ordine stato-nazionale, risuona abbondantemente la eco dello "Hobbesismo". Così, quando il governo francese, nella intricata questione della "autonomia della Corsica", finì per adeguarsi al modello del decentramento imperiale, il suo ministro degli interni diede le dimissioni affermando sommariamente: "La Francia non ha bisogno di una nuova guerra di religione".

39. Il processo che, su scala molare, assume l'aspetto dello Stato moderno, su scala molecolare si chiama soggetto economico.

Glossa a: ci siamo ampiamente interrogati sull'essenza dell'economia e, più specificamente, sul suo carattere di "magia nera". L'economia non si comprende come regime dello scambio, e quindi del rapporto tra forme-di-vita, se non sulla base di una presa etica: quella che consiste nella produzione *di un certo tipo* di forme-di-vita. L'economia appare ben prima delle istituzioni attraverso le quali se ne segnala correntemente l'emergenza – il mercato, la moneta, il prestito ad usura, la divisione del lavoro. Essa appare come *possessione*, come possesso, proprio *in virtù di un'economia psichica*. In questo senso è qui in gioco una vera magia nera, e solo su questo piano l'economia è reale, concreta. Solo qui la sua connessione con lo Stato è constatabile empiricamente. La crescita per spinte dello Stato è ciò che ha creato progressivamente l'economia nell'uomo, ciò che ha creato l'"Uomo" in quanto creatura economica. Ad ogni perfezionamento dello Stato si perfeziona l'economia in ognuno dei suoi soggetti, e inversamente.

Sarebbe facile dimostrare come, nel corso del XVII secolo, il nascente Stato moderno ha imposto l'economia monetaria e tutto ciò che essa implica al fine di poter prelevare il necessario per nutrire lo sviluppo dei suoi apparati e le sue continue

campagne militari. Del resto ciò è già stato fatto. Ma solo in superficie tale punto di vista coglierebbe il nodo che lega lo Stato e l'economia.

Tra le altre cose, lo Stato moderno designa un processo di monopolizzazione crescente della violenza legittima, un processo, dunque, di delegittimazione di ogni violenza che sia altra dalla sua. Lo Stato moderno ha servito il movimento generale di una pacificazione che si mantiene solo, a partire dalla fine del Medioevo, attraverso la sua continua accentuazione. Non si tratta solo del fatto che nel corso di questa evoluzione esso ostacola in modo sempre più drastico il libero gioco delle forme-di-vita; esso lavora assiduamente a spezzarle, a dilaniarle, ad estrarne la nuda vita, estrazione che è il movimento stesso della "civilizzazione". Ogni corpo, per divenire soggetto politico in seno allo Stato moderno, deve passare attraverso la lavorazione che lo renderà tale: deve cominciare lasciando da parte le sue passioni (impresentabili), i suoi gusti (derisori), le sue inclinazioni (contingenti) e, al posto e in vece di tutto ciò, deve dotarsi di *interessi*, che non solo sono più presentabili, ma anche rappresentabili. Così, per divenire soggetto politico, ogni corpo deve anzitutto procedere alla sua autocastrazione in soggetto economico. Idealmente, il soggetto politico si sarà ridotto allora ad un mero *voto*.

La funzione essenziale della rappresentazione che una società dà di se stessa è di influire sul modo in cui ciascun corpo si rappresenta a se stesso e quindi sulla sua struttura psichica. Lo Stato moderno è anzitutto la costituzione di *ogni corpo* come Stato molecolare, dotato di un'integrità corporea modellata sull'integrità territoriale; profilato come entità chiusa in un lo opposto tanto al "mondo esterno" quanto alla società tumultuosa delle sue inclinazioni, che si tratta di contenere; infine spinto a rapportarsi ai propri simili come buon soggetto di diritto, a trattare con gli altri corpi in base alle clausole universali di una specie di diritto internazionale privato dei costumi "civilizzati". Così, quanto più le società si costituiscono in Stati, tanto più i loro soggetti si incorporano l'economia. Essi si auto- ed etero-sorvegliano, controllano le loro emozioni, i loro movimenti, le loro inclinazioni, e credono di poter esigere dagli altri lo stesso ritegno. Vegliano al fine di non lasciarsi mai andare là dove ciò potrebbe esser loro fatale, e si riservano un piccolo angolo di opacità in cui potranno tranquillamente "rilassarsi". Al riparo, trincerati all'interno delle loro frontiere, calcolano, prevedono, si fanno intermediari tra il passato e il futuro e annodano le loro sorti alla concatenazione prevedibile dell'una e dell'altra. È proprio questo: si incatenano, essi stessi e gli uni agli altri, contro ogni eccesso. Pretesa padronanza di sé, continenza, autoregolazione delle passioni, estrazione di una sfera della vergogna e della paura – la vita nuda –, congiurazione di ogni forma-di-vita, a fortiori di ogni gioco elaborato tra esse.

Così la minaccia cupa e densa dello Stato moderno produce primordialmente, *esistenzialmente*, l'economia, nel corso di un processo che si può far risalire al XII secolo, alla costituzione delle prime corti territoriali. Come ha notato acutamente Elias, la curializzazione dei guerrieri offre l'esempio archetipico di questa *incorporazione dell'economia* le cui ramificazioni vanno dal codice di comportamento cortese del XII secolo fino all'etichetta della corte di Versailles (prima realizzazione significativa di una società perfettamente spettacolare dove tutti i rapporti sono mediati da immagini), passando per i manuali di *civiltà*, di *prudenza* e di *saper vivere*. La violenza, e ben presto tutte le forme di abbandono che stavano alla base dell'esistenza del cavaliere medievale, si trovano lentamente *addomesticate*, ovvero isolate come tali, deritualizzate, escluse da ogni rappresentazione, sottomesse finalmente dallo scherno, dal "ridicolo", dalla vergogna di avere paura e dalla paura di avere vergogna. È attraverso la diffusione di questa auto-coercizione, di questo

terrore dell'abbandono, che lo Stato è riuscito a creare il soggetto economico, a contenere ciascuno nel suo Io, ossia *nel suo corpo*, a *prelevare su ogni forma-di-vita della nuda vita*.

Glossa b: "In un certo senso il campo di battaglia è stato dislocato nel foro interiore dell'uomo. È qui che egli deve accapigliarsi con una parte delle tensioni e delle passioni che fino a poco tempo prima si esteriorizzavano nei corpo-a-corpo in cui gli uomini si affrontavano direttamente. [...] Le pulsioni, le emozioni appassionate che non si manifestavano più nella lotta tra gli uomini, si impongono sovente all'interno dell'individuo contro la parte "sorvegliata" del suo Io. Questa lotta in parte automatica dell'uomo con se stesso non ha sempre esito felice."

Norbert Elias, *La dinamica dell'Occidente*

Come attestato ampiamente dall'epoca moderna, *l'individuo* prodotto da questo processo di incorporazione dell'economia porta in sé una *incrinatura [fêlure]*.

Attraverso tale incrinatura trasuda la sua nuda vita. Persino i suoi gesti sono crepati, spezzati dall'interno. Nessun abbandono, nessuna assunzione possono avvenire là dove si scatena il processo statale di pacificazione, la guerra *di annientamento* diretta contro la guerra civile. Al posto delle forme-di-vita si trovano qui, quasi parodisticamente, delle *soggettività*, una sovrapproduzione ramificata, una proliferazione arborescente di *soggettività*. In questo punto convergono le due sciagure dell'economia e dello Stato: la guerra civile si è rifugiata in ognuno, lo Stato moderno ha messo ciascuno in guerra contro se stesso. Proprio da qui noi *prendiamo le mosse*.

40. Il gesto fondatore dello Stato moderno – non il primo, ma quello che esso incessantemente reitera – è l'istituzione di questa scissione fittizia tra pubblico e privato, tra politica e morale. È in questo modo che esso viene ad incrinare i corpi e a triturare le forme-di-vita. Questo movimento di scissione tra libertà interiore e sottomissione esteriore, tra interiorità morale e condotta politica, corrisponde all'istituzione della nuda vita *come tale*.

Glossa: i termini della transazione hobbesiana tra il soggetto e il sovrano sono noti per esperienza: "do la mia libertà in cambio della tua protezione. Tu devi garantirmi la sicurezza in cambio della mia assoluta obbedienza esteriore." La sicurezza, posta dapprima come protezione dal pericolo di morte che "gli altri" fanno pesare su di me, assume nel corso del *Leviatano* ben altra estensione. Si legge nel capitolo XXX: "Badate che per sicurezza non intendo solo la preservazione, ma anche tutte le altre soddisfazioni di questa vita che ciascuno potrà acquistare con la sua industria legittima, senza pericolo né male per la Repubblica."

41. L'operazione statale di neutralizzazione, a seconda che la si consideri da un lato o dall'altro dell'incrinatura, istituisce due monopoli chimerici, distinti e solidali: il monopolio del politico e il monopolio della critica.

Glossa a: da un lato, è chiaro, lo Stato pretende di arrogarsi il *monopolio del politico*, di cui il famoso "monopolio della violenza legittima" non è che la traccia più banalmente evidente. La monopolizzazione del politico infatti esige anche di degradare l'unità differenziata di un mondo in una *nazione*, poi questa nazione in una *popolazione* e un *territorio*, di disintegrare tutta l'organicità della società tradizionale per sottometerne i frammenti residui a un principio di *organizzazione*, e finalmente, dopo aver ridotto la società a una "pura massa indistinta, a una moltitudine decomposta nei suoi atomi" (Hegel), di presentarsi come l'artista che dà forma alla sua materia bruta sotto il principio leggibile della Legge.

Dall'altro lato, la scissione tra privato e pubblico genera una seconda irrealtà che va in coppia con l'irrealtà dello Stato: *la critica*. È stato Kant naturalmente a formulare il

motto della critica in *Che cos'è l'Illuminismo?* Curiosamente, si tratta anche di una frase di Federico II: "Ragionate quanto volete e su tutto quel che volete; purché obbediate!". La critica apre quindi, simmetricamente allo spazio politico, "moralmente neutro" della Ragione di Stato, lo spazio morale, "politicamente neutro" del libero uso della Ragione. È la pubblicità, inizialmente identificata con la "Repubblica delle Lettere", poi rapidamente convertita in arma statale contro ogni tessuto etico rivale, che siano le inestricabili solidarietà della società tradizionale, la Corte dei Miracoli o l'uso popolare della strada. All'astrazione di una sfera statale della politica autonoma risponde ormai quest'altra astrazione: la sfera critica del discorso autonomo. E come il silenzio doveva circondare i gesti della ragione di Stato, la proscrizione del gesto dovrà circondare gli sproloqui, le elucubrazioni della ragione critica. La critica si vuole tanto più pura e radicale quanto essa è più estranea a ogni positività alla quale potrebbe legare le sue affabulazioni. Essa riceve così, in cambio della sua rinuncia ad ogni pretesa immediatamente politica (pretesa a contestare allo Stato il suo monopolio), il *monopolio della morale*. Essa potrà *protestare* senza fine, purché non pretenda mai di esistere in un altro modo. Gesti senza discorso da un lato, discorso senza gesto dall'altro, insieme lo Stato e la Critica assicurano con le loro istanze proprie, polizia e pubblicità, la neutralizzazione di tutte le differenze etiche. In questo modo *si* è congiurato, con il gioco delle forme-di-vita, il politico stesso.

Glossa b: non stupirà a questo punto che la critica abbia prodotto i suoi capolavori precisamente là dove i "cittadini" sono stati più compiutamente spossessati di ogni accesso alla "sfera politica", di fatto a ogni pratica; dove ogni esistenza collettiva è stata posta sotto la presa dello Stato. Ci riferiamo agli assolutismi francese e prussiano del secolo XVIII. Non ci sorprende affatto che il paese dello Stato sia anche della Critica, che la Francia sia, in tutti i suoi aspetti e spesso in modo esplicito, così ferocemente settecentista. Assumendo la contingenza del teatro delle nostre operazioni, non ci dispiace evocare qui la costanza di un carattere nazionale che altrove è ovunque esaurito. Piuttosto di mostrare come, generazione dopo generazione, da più di due secoli, lo Stato ha fatto le critiche e le critiche, a loro volta, hanno fatto lo Stato, riteniamo più istruttivo riprodurre le descrizioni della Francia prerivoluzionaria approntate a metà del XIX secolo, a breve distanza dagli eventi, da un ingegno al tempo stesso assai avvertito e assai odioso: "L'amministrazione dell'antico regime aveva privato fin dall'inizio i francesi della possibilità di aiutarsi vicendevolmente. Quando sopraggiunse la Rivoluzione, sarebbe stato vano cercare nella maggior parte della Francia dieci uomini che avessero l'abitudine di agire in comune regolarmente e di badare autonomamente alla propria difesa; il potere centrale doveva farsene carico."

"La Francia [era] uno dei paesi europei dove ogni vita politica era estinta da più tempo e nel modo più completo, dove i privati avevano più compiutamente perduto la dimestichezza con gli affari, l'abitudine a leggere nei fatti, l'esperienza dei movimenti popolari e quasi la nozione stessa di popolo."

"Giacché non esistevano più istituzioni libere, né di conseguenza classi politiche, né corpi politici vivi, né partiti organizzati e guidati, e poiché in assenza di tutte queste forze regolari la direzione dell'opinione pubblica, quando essa rinacque, spettava unicamente a dei filosofi, ci si doveva aspettare che la Rivoluzione sarebbe stata condotta in base a dei principi astratti e a delle teorie molto generali, piuttosto che in vista di alcuni fatti particolari."

"La condizione stessa di questi settori li portava a gustare le teorie generali e astratte in materia di governo e a confidare ciecamente in esse. Vivendo essi in una

lontananza pressoché infinita dalla politica, nessuna esperienza poteva temperare l'ardore della loro indole.”

“Tuttavia avevamo conservato una libertà nella rovina di tutte le altre: potevamo filosofare senza vincoli sull'origine delle società, sulla natura essenziale dei governi e sui diritti primordiali del genere umano.”

“Tutti coloro che si sentivano in imbarazzo di fronte alla pratica quotidiana della legislazione, si lasciarono presto coinvolgere da questa politica letteraria.”

“Ogni passione pubblica si mascherava da filosofia; la vita politica fu violentemente respinta nella letteratura.”

E finalmente, come risultato della Rivoluzione: “Potete apprezzare un potere centrale immenso che ha attirato e inghiottito nella sua unità tutte le particole di autorità e di influenza che erano prima disperse in una massa di poteri secondari, di ordini, di classi, di professioni, di famiglie, di individui, e come sparpagliati in tutto il corpo sociale.” (Alexis de Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution*, 1856).

42. Il fatto che alcune tesi, come quella della “guerra di ciascuno contro ciascuno”, si trovino elevate al rango di massime di governo, dipende dalle operazioni che esse autorizzano. Ci si domanderà, in questo caso preciso, come “la guerra di ciascuno contro ciascuno” abbia potuto scatenarsi prima che ciascuno fosse prodotto *come ciascuno*. E si vedrà allora come lo Stato moderno presupponga lo stato di cose che esso stesso produce; come esso fissi in una *antropologia* l'arbitrarietà delle proprie esigenze; come “la guerra di ciascuno contro ciascuno” sia piuttosto l'indigente *etica della guerra civile* che lo Stato moderno ha imposto ovunque sotto il nome di economia.

43. Rousseau ha creduto di poter obiettare a Hobbes “che lo stato di guerra nasce dallo stato sociale”. Così facendo, egli opponeva al cattivo selvaggio dell'inglese il suo Buon Selvaggio, ad un'antropologia un'altra antropologia, questa volta ottimista. Ma l'errore, lì, non era il pessimismo, bensì l'antropologia e la volontà di fondare su di essa un ordine sociale.

44. L'irriducibilità della guerra civile all'offensiva giuridico-formale dello Stato non risiede marginalmente nel fatto che resti sempre una plebe da pacificare, ma centralmente nei mezzi stessi di questa pacificazione. Le organizzazioni che prendono lo Stato come modello conoscono così, sotto il nome di “informale”, ciò che in esse dipende propriamente dal gioco della forme-di-vita. Nello Stato moderno questa irriducibilità si manifesta attraverso l'estensione infinita della polizia, cioè di tutto ciò che ha il compito inconfessabile di realizzare le condizioni di possibilità di un ordine statale tanto più vasto quanto impraticabile.

45. In ogni istante della sua esistenza la polizia rammenta allo Stato la violenza, la trivialità e l'oscurità della sua origine.

46. Lo Stato moderno avrà fallito in tre maniere: anzitutto come Stato assolutista, poi come Stato liberale, e ben presto come Stato-providenza. Il passaggio dall'uno all'altro si comprende in relazione a tre forme successive, e corrispondenti termine a termine, della guerra civile: la guerra di religione, la lotta di classe, il Partito Immaginario. Va notato che il fallimento in questione non risiede affatto nel risultato, ma coincide con il processo stesso, in tutta la sua durata.

Glossa a: passato il primo momento di pacificazione violenta, instaurato il regime assolutista, la figura del sovrano incarnato restava come il simbolo inutile di una guerra conclusa. Invece di giocare nel senso della pacificazione, esso provocava al contrario allo scontro, alla sfida, alla rivolta. L'assunzione della sua forma-di-vita singolare - “questo è il mio piacere” - aveva, in modo fin troppo evidente, per prezzo la repressione di tutte le altre. Lo Stato liberale corrisponde al superamento di questa

aporia, l'aporia della sovranità personale, ma al superamento di questa *sul suo proprio terreno*. Lo Stato liberale è lo Stato frugale, che pretende di esistere solamente per assicurare il libero gioco delle libertà individuali e a questo fine comincia con l'estorcere ad ogni corpo degli interessi, per poi vincolarlo ad essi e regnare tranquillamente su questo nuovo mondo astratto: "la repubblica fenomenica degli interessi" (Foucault). Dice di esistere solo per il buon ordine, il buon funzionamento della "società civile", che esso stesso ha creato nella sua interezza. Curiosamente si nota che il momento di gloria dello Stato liberale, che si estende dal 1815 al 1914, ha corrisposto alla moltiplicazione dei dispositivi di controllo, alla messa sotto sorveglianza continua della popolazione, alla disciplinarizzazione generale di questa, alla sottomissione compiuta della società alla polizia e alla pubblicità. "Le famose grandi tecniche disciplinari che si fanno carico del comportamento degli individui giorno dopo giorno e fin nel dettaglio più fine sono esattamente contemporanee all'epoca delle libertà, nel loro sviluppo, nella loro esplosione, nella loro disseminazione attraverso la società" (Foucault). Il punto è che la *sicurezza* è condizione prima della "libertà individuale", la quale si risolve in nulla a forza di arrestarsi dove inizia quella altrui. Lo Stato che "vuole governare abbastanza per poter governare il meno possibile" di fatto deve sapere tutto e sviluppare un insieme di pratiche, di tecnologie a questo fine. La polizia e la pubblicità sono le due istanze attraverso le quali lo Stato liberale si renderà trasparente l'opacità fondamentale della popolazione. Vediamo qui quanto è insidioso il modo in cui lo Stato liberale porta alla sua perfezione lo Stato moderno, adducendo a pretesto che deve *poter* essere dappertutto per non doverci essere effettivamente, che deve *sapere* tutto per poter lasciare liberi i suoi soggetti. Il principio dello Stato liberale si potrebbe formulare così: "Perché lo Stato non sia dappertutto, bisogna che il controllo e la disciplina lo siano". "Solo quando il governo, limitato dapprima alla sua funzione di sorveglianza, vedrà che qualcosa non accade come previsto dalla meccanica generale dei comportamenti, degli scambi, della vita economica, ecc., solo allora esso dovrà intervenire. [...] Il Panopticum è la formula stessa di un governo liberale" (Foucault, *Nascita della biopolitica*). La "società civile" è il nome che lo Stato liberale darà in seguito a ciò che sarà al contempo suo prodotto e suo fuori. Non stupisce che uno studio sui "valori" dei francesi pretenda di concludere, senza avere l'impressione di enunciare un paradosso, che nel 1999 "i francesi sono sempre più attaccati alla libertà privata e all'ordine pubblico" (*Le Monde*, 16 novembre 2000). Evidentemente tra gli abbruttiti che accettano di rispondere ad un sondaggio, che quindi credono ancora alla *rappresentazione*, c'è una maggioranza di innamorati infelici, evirati dallo Stato liberale. Insomma la "società civile francese" designa niente altro che il *buon funzionamento* dell'insieme di discipline e regimi di soggettivazione *autorizzati* dallo Stato moderno.

Glossa b: imperialismo e totalitarismo rappresentano le due modalità in cui lo Stato moderno tenta di saltare al di sopra della propria impossibilità, mediante la fuga in avanti nell'espansione coloniale al di là delle sue frontiere, poi mediante l'approfondimento intensivo della sua penetrazione all'interno delle proprie frontiere. In tutti i casi queste reazioni disperate dello Stato, che pretendeva di essere *tutto* proprio nel mentre doveva constatare di non essere più *nulla*, si conclusero nelle forme di guerra civile che esso riteneva *l'avessero preceduto*.

47. La statalizzazione del sociale non poteva che venire ripagata con una socializzazione dello Stato, e condurre di conseguenza al dissolversi di Stato e società l'uno nell'altra. Si dà il nome di "Stato-providenza" all'indistinzione in cui la forma-Stato è sopravvissuta a se stessa in seno all'Impero. Nel suo attuale

smantellamento si esprime l'incompatibilità dell'ordine statale e dei suoi mezzi, la polizia e la pubblicità. Analogamente non c'è più società, nel senso di un'unità differenziata: c'è solo un intrico di norme e dispositivi attraverso i quali si tengono insieme i brandelli sparsi del tessuto biopolitico mondiale, attraverso i quali si previene ogni disintegrazione violenta di quest'ultimo. L'Impero è il gestore di questa desolazione, il regolatore ultimo di un processo di tiepida implosione.

Glossa a: c'è una storia ufficiale dello Stato in cui questo appare come il solo e unico protagonista, in cui i progressi del monopolio statale del politico sono altrettante battaglie vinte contro un nemico invisibile, immaginario, precisamente *senza storia*.

C'è poi una contro-storia, fatta dal punto di vista della guerra civile, in cui la posta in gioco di tutti questi "progressi", la *dinamica* dello Stato moderno si lascia intravedere. Questa contro-storia mostra un monopolio del politico costantemente minacciato dal ricostituirsi di mondi autonomi, di collettività non-statali. Tutto ciò che lo Stato ha abbandonato alla sfera "privata", alla "società civile", e che ha decretato insignificante, non-politico, tutto ciò lascia sempre abbastanza spazio al libero gioco delle forme-di-vita perché il monopolio del politico appaia talvolta contestato. Lo Stato è quindi spinto a investire, progressivamente o con un gesto violento, la totalità dell'attività sociale, a prendere sulle sue spalle la totalità dell'esistenza degli uomini. Allora "il concetto dello Stato al servizio dell'individuo in buona salute si sostituisce al concetto dell'individuo in buona salute al servizio dello Stato" (Foucault). In Francia questo rovesciamento è già acquisito quando si vota la legge del 9 aprile 1898 concernente "la responsabilità degli incidenti di cui sono vittime gli operai durante il loro lavoro" e a fortiori la legge del 5 aprile 1910 sulle pensioni di operai e contadini, legge che consacra *il diritto alla vita*. Sostituendosi così nel corso dei secoli a tutte le mediazioni eterogenee della società tradizionale, lo Stato doveva ottenere un risultato inverso rispetto a quello a cui mirava, e finalmente soccombere alla propria impossibilità. Lui che voleva concentrare il monopolio del politico, aveva politicizzato tutto; tutti gli aspetti della vita erano diventati politici, non in se stessi in quanto contenuti singolari, ma appunto in quanto lo Stato, prendendo posizione in essi, si era costituito anche lì in *partito*. Ovvero come lo Stato portando dappertutto la sua guerra contro la guerra civile, ha finito per propagare l'ostilità contro di sé.

Glossa b: lo Stato-providenza, che subentrò dapprima allo Stato liberale in seno all'Impero, è il prodotto della diffusione massiccia di discipline e regimi di soggettivazione propri dello Stato liberale. Esso sopraggiunge nel momento in cui la concentrazione di queste discipline e di questi regimi – con per esempio la generalizzazione delle pratiche assicurative – assurge ad un grado tale nella società che questa non riesce più a distinguersi dallo Stato. Gli uomini sono stati socializzati ad un punto tale che l'esistenza di un potere separato, personale dello Stato diventa un ostacolo alla pacificazione. I Bloom non sono più dei soggetti, né di diritto né economici: sono creature della società imperiale; perciò devono bisogna farsene carico anzitutto *in qualità di esseri viventi* perché essi possano in seguito continuare a esistere fittiziamente *in quanto soggetti di diritto*.

L'Impero, il cittadino

Così il Santo è posto
al di sopra del popolo e
il popolo non ne sente affatto
il peso; esso dirige il
popolo e il popolo non
ne sente affatto la mano.
Così tutto l'impero
ama servirlo e non
se ne stanca affatto.
Come esso non contende
il suo primato, non vi è nessuno
nell'impero che glielo possa
contendere.

Lao Tse, *Tao Te Ching*

48. La storia dello stato moderno è la storia della sua lotta contro la sua stessa impossibilità, ossia del suo straripamento dovuto all'insieme dei mezzi dispiegati per scongiurarla. L'Impero è *l'assunzione di questa impossibilità*, e quindi anche dei suoi mezzi. Diremo, per maggior esattezza, che l'impero è la *ritorsione* [*retroussement*] dello stato *liberale*.

Glossa a: c'è quindi la storia ufficiale dello Stato moderno: è il grande racconto giuridico-formale della sovranità: centralizzazione, unificazione, razionalizzazione. E c'è la sua contro-storia, che è storia della sua impossibilità. Se si vuole una genealogia dell'Impero, è da questo lato che bisognerà cercarla: nella massa crescente delle pratiche che bisogna predisporre, dei dispositivi che devono essere attivati perché la finzione permanga. Vale a dire che l'Impero non comincia storicamente là dove finisce lo Stato moderno. L'Impero è piuttosto ciò che, a partire da un certo punto, poniamo il 1914, permette il mantenimento dello Stato moderno *come pura apparenza*, come forma senza vita. La discontinuità qui non è nella successione da un ordine ad un altro, ma attraversa il tempo: come due piani di consistenza paralleli e eterogenei, come le due storie di cui abbiamo parlato sopra e che sono a loro volta parallele e eterogenee.

Glossa b: per ritorsione si intenderà qui l'ultima possibilità di un sistema esaurito, la quale consiste nel rovesciarsi per poi, meccanicamente, sprofondare in se stesso. Il Fuori diviene il Dentro, e il Dentro diventa illimitato. Ciò che prima era presente in un certo luogo delimitabile, diviene possibile ovunque. Ciò che è ritorto non esiste più positivamente, in maniera concentrata, ma persiste a perdita d'occhio, sospeso. È l'astuzia finale di un sistema, e anche il momento in cui esso è al tempo stesso più vulnerabile ed più inattaccabile. L'operazione attraverso la quale lo Stato liberale si ritorce imperialmente può essere descritta come segue: lo Stato liberale aveva sviluppato due istanze infraistituzionali con le quali teneva a bada, controllava la popolazione: da un lato la polizia, intesa nel senso originale del termine – “La polizia veglia su tutto ciò che riguarda la felicità degli uomini. [...] La polizia veglia il vivo” (N. De La Mare, *Traite de la police*, 1705) –, dall'altro la pubblicità come sfera di ciò che è ugualmente accessibile a ognuno, e quindi indipendentemente dalla sua forma-di-vita. Ciascuna di queste istanze infatti non designava altro che un insieme di pratiche e di dispositivi senza reale continuità, se non per il loro effetto convergente sulla popolazione. La prima si esercitava sul “corpo”, l'altra sulla “anima” di quest'ultima.

Bastava allora controllare la definizione sociale di felicità e mantenere l'ordine nella pubblicità per assicurarsi un potere senza limiti. In ciò lo Stato liberale poteva effettivamente permettersi di essere frugale. Durante i secoli XVIII° e XIX° si sviluppano quindi la polizia e la pubblicità, allo stesso tempo al servizio e al di fuori delle istituzioni stato-nazionali. Ma solo con la Prima guerra mondiale esse divengono l'elemento principale della ritorsione dello Stato liberale in Impero. Si assiste allora a questa cosa curiosa: innestandosi le une sulle altre a favore della guerra, ed in maniera largamente indipendente dagli Stati nazionali, queste pratiche infra-istituzionali danno luogo ai due poli sovra-istituzionali dell'Impero: la polizia diviene il Biopotere, e la pubblicità muta in Spettacolo. A partire da questo punto, lo Stato non scompare, ma diviene secondo riguardo all'insieme transterritoriale di pratiche autonome: quelle dello Spettacolo e quelle del Biopotere.

Glossa g: il 1914 segna il crollo dell'ipotesi liberale, che corrisponde alla fine di quella 'Pace dei Cent'anni' uscita dal Congresso di Vienna. E dopo il 1917, in seguito al colpo di Stato bolscevico, quando ogni nazione si trova attraversata e divisa dalla lotta di classe, sopravvive l'illusione di un ordine inter-nazionale. Nella guerra civile mondiale gli Stati perdono il loro statuto interno di neutralità, e se un ordine può ancora esser progettato, non lo può che presentandosi ed affermandosi come *sovra-nazionale*.

Glossa d: l'Impero si presenta oggi come l'assunzione dell'impossibilità dello Stato moderno ed allo stesso tempo come assunzione dell'impossibilità dell'imperialismo. Da questo punto di vista la decolonizzazione, caratterizzata dalla proliferazione di Stati-fantoccio, rappresenta un momento importante della instaurazione dell'Impero. La decolonizzazione, infatti, istituisce nuove forme orizzontali di potere, forme *infra-istituzionali*, che *funzionano* meglio delle precedenti.

49. La sovranità dello stato moderno era fittizia e personale. La sovranità imperiale è pragmatica e impersonale. A differenza dello stato moderno, l'Impero può legittimamente proclamarsi democratico, nella misura in cui non bandisce né privilegia *a priori* alcuna forma-di-vita. E a ragion veduta, giacché proprio lui assicura l'attenuazione simultanea di *tutte* le forme-di-vita e il loro libero gioco *in questa attenuazione*.

Glossa a: sulle macerie della società medievale, lo Stato moderno avrebbe tentato di ricomporre un'unità attorno al principio della rappresentanza, cioè al fatto che una parte della società poteva *incarnare* la totalità. Il termine 'incarnare' non è qui utilizzato per mancanza d'altro, di meglio. La dottrina dello Stato moderno è infatti *esplicitamente* la secolarizzazione di una delle più temibili operazioni della teologia cristiana: quella il cui dogma è rappresentato dal simbolo di Nicea. A questo Hobbes consacra un capitolo dell'appendice del *Leviathan*. La sua teoria della sovranità, che è una teoria della sovranità *personale*, si fonda sulla dottrina che fa del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo le tre *persone* di Dio "nel senso di ciò che interpreta il suo proprio ruolo o quello altrui". Il che consente allo stesso modo di definire il sovrano come l'attore di coloro che hanno deciso di "*designare un uomo o un'assemblea per assumere la loro personalità*", in modo tale che "*ciascuno si assuma la responsabilità e si riconosca come l'autore stesso di quanto avrà fatto o fatto fare colui che si è assunto la loro personalità in vista del conseguimento della pace e della sicurezza di tutti*" (*Leviathan*). Come accade nella teologia iconofila di Nicea, in cui il Cristo o l'icona non manifestano la presenza di Dio, ma al contrario la sua assenza essenziale, il suo ritiro sensibile, la sua irrappresentabilità, allo stesso modo nello Stato moderno il sovrano è tale perché, nella sua persona, la 'società civile' si è, *fittiziamente*, ritirata. Lo Stato moderno si concepisce pertanto come quella parte di

società che non fa parte della società, e che proprio in virtù di ciò è in grado di rappresentarla

Glossa b: le diverse rivoluzioni borghesi mai hanno attaccato il principio di sovranità personale, nel senso che l'assemblea, o la guida eletta direttamente o indirettamente in nessun modo rompono con l'idea della rappresentabilità della totalità sociale, quindi della società *come totalità*. Il passaggio dallo Stato assolutista a quello liberale, pertanto, non ha fatto che liquidare la figura del Re, di colui che aveva fatto altrettanto con il mondo medievale dal quale era uscito e che doveva apparire ormai come l'ultima vestigia vivente di quel mondo. Il re fu giudicato, infatti, in quanto ostacolo al processo che lui stesso aveva inaugurato, e la sua morte fu il punto al termine della frase che lui stesso aveva scritto. Solo il principio *democratico*, promosso dall'interno dallo stesso Stato moderno, poteva trascinare quest'ultimo verso la dissoluzione. L'idea democratica infatti, che professa l'assoluta equivalenza di tutte le forme-di-vita, non è distinta da quella imperiale. La democrazia è imperiale nella misura in cui l'equivalenza tra le forme-di-vita non può venir stabilita che in *modo negativo*, cioè impedendo con ogni mezzo che le differenze etiche nel loro libero gioco attingano a quell'intensità a partire dalla quale esse divengono politiche. In caso contrario, infatti, nello spazio liscio, nelle linee e nelle alleanze della società democratica si produrrebbero delle fratture, delle discontinuità in virtù delle quali verrebbe intaccata l'equivalenza tra le forme-di-vita. Da questo punto di vista l'Impero e la democrazia non sono altro che il libero gioco di forme-di-vita attenuate, depotenziate come il virus che si inocula in un organismo come vaccino. Marx, in uno dei suoi pochi testi sullo Stato, *Critica del diritto politico hegeliano*, difendeva la prospettiva imperiale, 'lo Stato materiale' in opposizione allo 'Stato politico', in questi termini: "La repubblica *politica* è la democrazia all'interno della forma di Stato astratta. E' per questo che la forma di Stato astratta della democrazia è la Repubblica". "La *vita politica* in senso moderno è *la scolastica* della vita del popolo. La *monarchia* è l'espressione piena, finita di questa alienazione. La *repubblica* è la negazione di questa alienazione all'interno della sua stessa sfera". "Ogni forma di Stato ha la democrazia *come* sua verità, pertanto è falsa nella misura in cui essa non è tale democrazia". "Nella vera democrazia *lo Stato politico sparisce*".

Glossa g: l'Impero non si può comprendere che a partire dalla svolta *biopolitica* del potere. Biopotere e Impero, difatti, non designano tanto la fondazione di nuove forme giuridiche positive, di un nuovo ordine istituzionale, quanto un *riassorbimento*, una contrazione della vecchia sovranità sostanziale. Il potere da sempre circola nei dispositivi materiali e linguistici, quotidiani, familiari, microfisici, attraversa la vita e i corpi dei soggetti. Diversamente il Biopotere, e in questo sta la sua reale novità, non si rapporta più alla 'società civile' come fosse un'ipostasi sovrana, un Grande Soggetto Esterno ad essa contrapposto: esso non è più *isolabile* dalla società. Biopotere significa: il potere aderisce alla vita e la vita al potere. Si tratta pertanto della radicale trasformazione della forma classica del potere, del suo passaggio dallo stato solido a quello gassoso, molecolare. In sintesi: *il Biopotere è la SUBLIMAZIONE del potere*.

Impossibile concepire l'Impero non partendo dalla comprensione di questa trasformazione: l'Impero non è, non potrebbe sussistere come potere separato dalla società; quest'ultima altrimenti non lo sopporterebbe, travolgendolo con la sua indifferenza come ha fatto con gli ultimi residui della politica classica. L'Impero è immanente alla 'società', è 'la società' stessa *in quanto questa è un potere*.

50. L'Impero non esiste positivamente se non nella crisi, ovvero in maniera ancora negativa, reattiva. Se siamo inclusi nell'Impero, è solo a causa dell'impossibilità di escludersene completamente.

51. L'Impero non sopraggiunge al termine di un processo ascendente di civilizzazione, come suo coronamento, ma al termine di un processo involutivo di disgregazione, come ciò che la deve frenare e se possibile paralizzare. Per questa ragione l'Impero è *kat-echon*. "“Impero” indica qui il potere storico che perviene a *trattenere* l'avvento dell'Anticristo e la fine dell'eone attuale" (Carl Schmitt, *Il Nomos della terra*). L'Impero si comprende come l'ultimo bastione contro l'irruzione del caos, e agisce in questa prospettiva minimale.

52. L'Impero presenta alla sua superficie l'aspetto di un raccoglimento parodistico di tutta la storia, ora gelata, della "civiltà". Questa impressione non è priva di una certa esattezza intuitiva: l'Impero è *effettivamente* l'ultima stasi della civiltà prima del suo termine, l'ultima estremità della sua agonia, dove tutte le immagini della vita che la abbandona sfilano davanti a lei.

Glossa a: il regime imperiale pan-inclusivo funziona invariabilmente secondo la stessa drammaturgia: qualcosa, per una ragione qualsiasi, si manifesta come estranea all'Impero o in procinto di sfuggirgli. Questo costituisce una situazione di *crisi* alla quale l'Impero reagisce con uno *stato d'emergenza*. Solo in questi momenti, in virtù di queste sue effimere operazioni reattive, SI può dire: "l'Impero esiste".

Glossa b: questo non significa che la società imperiale è divenuta un 'pieno' rispetto al quale non esiste alcun resto: il vuoto lasciato dalla decaduta sovranità personale resta tale e quale, di fronte alla società. Questo spazio, il posto del Principe, è oggi occupato dal Nulla del *Principio* imperiale, che si materializza, si concentra in quei fulmini scagliati contro ciò che pretende di sfuggirgli. Per questo l'Impero non ha governo, non ha un imperatore, perché in esso non si trovano che *atti di governo* tutti ugualmente *negativi*. Quello che nella nostra esperienza storica più si avvicina a questo nuovo corso sembra essere ancora il Terrore. Là dove "la libertà universale non può produrre né un'opera positiva né un'operazione positiva, non le resta che l'operazione negativa; essa non potrà che essere *furia* distruttiva" (Hegel).

Glossa g: l'Impero è tanto più all'opera quanto la crisi è ovunque. La crisi è il modo *regolare* di esistere dell'Impero, allo stesso modo in cui l'esistenza di una società assicurativa si trova là dove accade un incidente. La temporalità dell'Impero è quella dell'emergenza e della catastrofe.

53. Con la ritorsione dello Stato liberale nell'Impero, si è passati da un mondo ripartito dalla Legge, a uno spazio polarizzato da norme. Il Partito Immaginario è l'*altra faccia* di questo ripiegamento.

Glossa a: cosa significa il Partito Immaginario? *Che il Fuori è passato all'interno*. Il ripiegamento si è prodotto senza rumore, senza violenza, quasi nottetempo.

Esteriormente nulla è cambiato, almeno nulla che si possa notare. Ci SI stupisce solamente al risveglio di un'inutilità nuova che ha investito le cose più familiari, come le vecchie distinzioni, che hanno cessato di operare e sono divenute, di colpo, ingombranti.

Una persistente piccola nevrosi spinge ancora ad assumerSI il compito di distinguere il giusto dall'ingiusto, il sano dal malato, il lavoro dal divertimento, il criminale dall'innocente o l'ordinario dal mostruoso, ma infine bisogna arrendersi all'evidenza: queste antiche opposizioni hanno perduto tutta la potenza dell'intelligibilità.

Esse non sono state soppresse, ma restano *senza conseguenze*. La norma non ha abolito la Legge, l'ha solo svuotata e votata ai suoi scopi, finalizzata alla sua immanenza contabile e amministrativa. La Legge, rientrando nel campo di forza della

norma, ha lasciato cadere gli orpelli della trascendenza per funzionare in una sorta di stato d'eccezione indefinitivamente reiterato.

Lo stato d'eccezione è il *normale* regime della Legge.

Il Fuori non è più visibile da nessuna parte – la pura Natura, la Grande Follia classica, il Grande Crimine o *il Grande Proletariato classico* degli operai, con la sua Patria della Giustizia e della Libertà realmente esistenti sono spariti, e lo sono poiché nella realtà avevano perduto la loro forza attrattiva per l'immaginazione - , il Fuori non si trova più da nessuna parte perché ovunque, in ogni punto del tessuto biopolitico, c'è *del* Fuori. La follia, il crimine e il proletariato dal ventre cavo non abitano più uno spazio delimitato e conosciuto, non hanno più un loro mondo fuori dal mondo, un getto con o senza muri, ma con la rarefazione sociale sono divenuti una modalità reversibile, una latenza e una possibilità violenta *di ogni corpo*. A partire da questo vengono giustificati il continuo processo di socializzazione della società e di perfezionamento di tutti i micro-dispositivi di controllo. Il Biopotere non pretende tuttavia di governare e dominare direttamente gli uomini e le cose, bensì delle *possibilità* e delle *condizioni* di possibilità.

Tutto quello che cadrebbe al di Fuori, l'illegalità, ma anche la miseria o la morte, nella misura in cui SI perviene a *gestirlo* subisce una *integrazione* che lo elimina *positivamente* per rimetterlo in altro modo in circolo. Per questo motivo all'interno del Biopotere la morte non esiste, esiste piuttosto *dell'assassinare* che circola. Tutto un reticolo di causalità ora cattura ogni vivente attraverso le statistiche sull'insieme dei morti che reclama la sua sopravvivenza (esclusi, piccoli Indonesiani, incidenti sul lavoro, Etiopi di ogni età, stelle fallite, etc.). ma anche da un punto di vista *medico* la morte è divenuta assassinio, con il moltiplicarsi dei 'cadaveri con il cuore che batte', dei 'morti rosa', che sarebbero da tempo trapassati se non fossero tenuti in vita artificialmente per avere una riserva di organi per inetti trapianti, conservati per *esser trapassati*. La verità è che non c'è più un limite identificabile *perché la liminarietà è diventata l'intima condizione di tutto l'esistente*.

La Legge fissa delle partizioni, stabilisce distinzioni, delimita ciò che la contravviene, prende atto di un mondo ordinato al quale essa dà forma e durata. La Legge nomina, è continua dominazione, enumerazione di ciò che è fuori-dalla-legge, essa dice *il suo fuori*. L'esclusione, l'esclusione di ciò che la fonda – la sovranità, la violenza – è il suo stesso gesto fondatore. Al contrario, la norma ignora persino l'idea di una fondazione. La norma non ha memoria, si mantiene in un serrato rapporto con il presente, pretende di sposare completamente l'immanenza. Mentre la Legge si dà in figura, e rispetta la sovranità di ciò che essa non include, la norma è acefala e si felicita ogniqualvolta SI taglia la testa a qualche sovrano. La norma non ha *hiéros*, luogo proprio, ma agisce, invisibile, sulla totalità dello spazio quadrettato e senza bordo che essa stessa distribuisce. Nulla qui viene escluso o rigettato in una esteriorità designabile: lo statuto di escluso è anzi una modalità dell'inclusione generale. Non si trova quindi che un solo e unico campo, omogeneo ma rifratto in infinite sfumature, un regime di integrazione senza limiti che lavora al contenimento delle forme-di-vita in un gioco a bassa intensità. Regna qui un'inafferrabile istanza totalizzante che dissolve, assorbe e disattiva a priori ogni alterità. Si dispiega in tal modo, su scala planetaria, un processo onnivoro di annichilimento. Il suo fine: *fare del mondo un tessuto biopolitico continuo*. La norma vigila in attesa che ciò avvenga. Sotto il regime della norma nulla è normale, tutto è *da normalizzare*. Ciò che funziona è un paradigma *positivo* del potere. È la norma in quanto *ens realissimum*, SI dice, a *produrre* tutto ciò che è. ciò che non rientra nella sua modalità di svelamento non è, e ciò che non è non rientra nella sua modalità di svelamento. La negatività non viene

mai riconosciuta come tale, ma dal punto di vista della norma essa è solo *difetto*, un *buco* da rammendare nel tessuto biopolitico mondiale. La negatività, questa potenza che non è *previsto* esista, è consegnata dunque ad una cancellazione che non ne lasci traccia. Il Partito Immaginario è il Fuori di questo mondo privo di Fuori, la discontinuità essenziale che alberga nel cuore di un mondo reso continuo.

Il Partito Immaginario è la *sede* della potenza.

Glossa b: il modo in cui i vecchi Stati territoriali europei hanno 'abolito' le loro frontiere, in seguito degli accordi di Schengen, esemplifica nel modo migliore la modalità attraverso la quale la norma ha sussunto la Legge. Per abolizione delle frontiere, cioè rinuncia all'attributo più sacro dello Stato moderno, si intende qui non, naturalmente, la loro scomparsa effettiva, ma al contrario la possibilità permanente della loro restaurazione, a seconda delle circostanze. In tal modo, quando le frontiere sono 'abolite', le pratiche doganali non spariscono ma al contrario si trovano, in potenza, estese a tutti i luoghi e tutti i momenti. Nell'Impero, tanto le frontiere quanto le dogane sono divenute *volanti*.

54. L'Impero non ha e non avrà mai un'esistenza giuridica, istituzionale, *perché non ne ha bisogno*. L'Impero, a differenza dello Stato moderno, che pretendeva di essere un ordine basato sulla Legge e sull'Istituzione, è il *garante* di una proliferazione reticolare di norme e di dispositivi. In tempi normali, questi dispositivi *sono* l'Impero.

Glossa a: ogni intervento dell'Impero lascia dietro sé delle norme e dei dispositivi in virtù dei quali il luogo in cui era sopraggiunta la crisi sarà *gestito* come spazio di circolazione trasparente. La società imperiale così si prospetta: un'articolazione immensa di dispositivi che innerva l'inerzia fondamentale del tessuto biopolitico elettrizzandola. Nella quadrettatura reticolare della società imperiale, continuamente minacciata dalla disfunzione, dall'incidente, dal blocco, l'Impero è ciò che assicura l'eliminazione delle resistenze alla circolazione, che liquida ciò che ostacola la penetrazione e l'attraversamento dei flussi sociali. L'Impero è ciò che rende sicure le transazioni, che garantisce la *superconduttività sociale*.

Ecco perché l'Impero non ha alcun centro: esso fa sì che ogni nodo del suo reticolo possa essere tale. Tutt'al più ciò che possiamo constatare è l'assemblaggio mondiale dei dispositivi locali di condensazione delle forze, il dispiegamento delle sue *operazioni negative* attraverso le quali progredisce la trasparenza imperiale. Lo Spettacolo e il Biopotere assicurano in ugual misura la normalizzazione transitiva di tutte le situazioni, la loro effettiva equivalenza, e la continuità intensiva dei flussi.

Glossa b: certo, esistono zone di pressione, zone nelle quali il controllo imperiale è più denso che altrove, in cui ogni interstizio dell'esistente paga il suo tributo al panoptismo generale: qui la popolazione non si distingue dalla polizia. Inversamente, esistono zone dove l'Impero sembra assente e fa sapere che "non osa più avventurarsi". Tutto ciò in funzione di considerazioni tattiche: l'Impero *calcola*, soppesa, valuta, poi *decide* di presentarsi in un luogo o in un altro, di manifestarsi o ritirarsi. L'Impero non è ovunque, e non è assente da nessun luogo. A differenza dello Stato moderno, l'Impero non pretende di essere la cosa più alta, il sovrano sempre visibile e radioso, ma di essere *l'ultima istanza* di ogni situazione. Come un 'parco naturale' non ha nulla di naturale per tanto che le potenze dell'artificializzazione abbiano giudicato preferibile e *deciso* di lasciarlo intatto, così l'Impero è presente anche quando è effettivamente assente: in virtù del suo stesso ritiro. L'Impero è tale che esso *può* essere ovunque, in ogni punto del territorio si mantiene nello scarto tra la situazione normale e la situazione eccezionale. *L'Impero può la sua stessa impotenza*.

Glossa g: la logica dello Stato moderno è una logica dell'Istituzione e della Legge. Istituzione e Legge sono deterritorializzate, astratte per principio, a differenza del costume, del quale ovunque hanno preso il posto, che invece è sempre locale, sempre eticamente pregno e suscettibile di una contestazione esistenziale. Istituzione e Legge si erigono di fronte agli uomini, verticalmente, attingendo la loro permanenza dalla loro stessa trascendenza, attraverso un'inumana auto-proclamazione. L'Istituzione, come la Legge, stabilisce delle divisioni, nomina per separare, per ordinare, per metter fine al caos del mondo, anzi per relegare il caos in uno spazio delimitabile, quello del Crimine, della Follia, della Ribellione, di ciò che non è *autorizzato*. Istituzione e Legge sono unite nel non dover rendere ragione di alcunché a nessuno. "La Legge è la Legge", dice il signore.

L'Impero ignora, pur non disdegnandosi di utilizzarla come *arma*, la logica astratta di Legge e Istituzione. L'Impero non conosce che *norme* e *dispositivi*. Come questi ultimi, le norme sono locali, in vigore qui ed ora finché questo *funziona*, empiricamente. Origine e scopo delle norme non sono da cercare in esse, bensì nel conflitto, nella crisi che le precede. L'essenziale, oggi, non sta più in una preliminare dichiarazione di universalità, che in seguito vorrebbe farsi rispettare ovunque, ma l'attenzione è rivolta piuttosto alle *operazioni*, alla pragmatica. Si trova ancora, qui, una totalizzazione, ma essa non nasce da una volontà di universalità: risiede piuttosto nell'*articolazione* stessa dei dispositivi, nella continuità della sua circolazione in essi.

Glossa d: nell'Impero si assiste alla proliferazione del diritto, all'imballarsi ormai cronico della produzione giuridica. Tale proliferazione del diritto, lungi dal sanzionare un qualsiasi trionfo della Legge, al contrario esibisce la sua svalutazione estrema, la sua definitiva caduta in prescrizione. La Legge, sotto il regno della norma, non è che un modo tra molti altri, tutti ugualmente perfezionabili e reversibili, di retroagire sulla società. È una *tecnica di governo*, nient'altro che un modo per metter fine ad una crisi. La Legge, che lo Stato moderno aveva elevato al rango di unica fonte del diritto, non è più che un'espressione della norma sociale. I giudici stessi non hanno più la preoccupazione di qualificare i fatti e applicare la Legge, ma la funzione sovrana di valutare dell'opportunità di questo o quel giudizio. Da qui la vaghezza delle leggi, nelle quali si troveranno tutt'al più riferimenti a fumosi criteri di normalità, che non costituirà in esse un vizio redibitorio, bensì una delle condizioni della loro durata e della loro applicabilità a tutti i casi della stessa specie. La giuridizzazione del sociale, il 'governo dei giudici' non consistono in altro: quest'ultimi non si pronunciano che *in nome della norma*. Nell'Impero, un 'processo anti-mafia' non è che il coronamento della vittoria di una mafia su un'altra, di quella che giudica contro quella che viene giudicata. Qui, il Diritto è un'arma come un'altra nel dispiegamento universale dell'ostilità. Se i Bloom non pervengono più, tendenzialmente, a rapportarsi gli uni agli altri e a torturarsi vicendevolmente che nel linguaggio del Diritto, l'Impero non si affeziona particolarmente a tale linguaggio, poiché lo utilizza all'occasione, secondo l'opportunità; e anche in questi casi esso continua, in fondo, a parlare il solo linguaggio che conosce: quello dell'*efficacia*, dell'efficacia nel *ristabilire la normalità*, nel produrre l'ordine pubblico, il generale buon funzionamento della Macchina. Due figure sempre più affini di tale sovranità dell'efficacia a questo punto si impongono, nella convergenza delle loro stesse funzioni: lo *sbirro* e il *medico*.

Glossa e: "La Legge dev'essere semplicemente utilizzata come un'altra arma nell'arsenale del governo, ed in questo caso non rappresenta nient'altro che una copertura della propaganda per sbarazzarsi dei membri indesiderati della sfera pubblica. Per ottenere il massimo dell'efficacia, converrà che le attività dei servizi

giudiziari siano legati allo sforzo della guerra nel modo più discreto possibile.” Frank Kitson, *Low intensity operations – Subversion, Insurgency and Peacekeeping*, 1971. 55. È cittadino ogni corpo che abbia attenuato la sua propria forma-di-vita fino a renderla compatibile con l’Impero. Qui, la differenza non viene assolutamente bandita, fintanto che si dispiega sullo sfondo dell’equivalenza generale. La *differenza*, infatti, serve anche da unità elementare per la gestione imperiale delle identità. Se lo Stato moderno regnava sulla “repubblica fenomenica degli interessi”, possiamo dire che l’Impero regna sulla *repubblica fenomenica delle differenze*. È ormai attraverso questa mascherata depressiva che si scongiura l’espressione delle forme-di-vita. Così il potere imperiale può restare impersonale: perché è lui stesso il potere personalizzante; così il potere imperiale è totalizzante: perché è lui stesso che individualizza. Più che con delle individualità o delle soggettività, abbiamo qui a che fare con delle individualizzazioni e delle soggettivazioni: transitorie, usa-e-getta, modulari. *L’Impero è il libero gioco dei simulacri*.

Glossa a: l’unità dell’Impero non è ottenuta a partire da qualche supplemento formale alla realtà, ma sulla scala più bassa, a livello molecolare. L’unità dell’Impero non è che l’uniformità mondiale delle forme-di-vita attenuate prodotta dalla congiunzione dello Spettacolo e del Biopotere. Uniformità mutante più che variegata, poiché fatta certo di differenze, ma tutte tali *in rapporto alla norma*. Differenze quindi normalizzate. Uniformità fatta di scarti statici. Niente impedisce, sotto l’Impero, di essere un po’ punk, leggermente cinici o moderatamente SM. L’Impero tollera tutte le trasgressioni, a patto che esse restino *soft*. Non si ha più a che fare, qui, con una totalizzazione volontaristica a priori, ma con una calibratura molecolare delle soggettività e dei corpi. “Nella misura in cui il potere si fa più anonimo e funzionale, ciò su cui esso si esercita tende ad essere più fortemente individualizzato” (Foucault, *Surveiller et punir*).

Glossa b: “Il mondo, completamente abitato, è ormai in continua festa. Ha depresso l’acciaio che un tempo portava e si è rivolto, incosciente, ad ogni sorta di festività e di divertimento. Le rivalità sono sparite mentre una sola forma di competizione sembra oggi preoccupare tutte le città, quella di offrire il miglior spettacolo in quanto a bellezza e consenso. Il mondo intero è oggi pieno di palestre, fontane, porte monumentali, templi, atelier ed accademie. E possiamo affermare, con scientifica certezza, che un mondo ridotto in agonia si è ristabilito ed ha ripreso a vivere. [...] Il mondo intero è stato riorganizzato come un parco divertimenti. Il fumo dei villaggi incendiati e il fuoco degli agguati – acceso da amici o nemici che fossero – è svanito al di là dell’orizzonte, come se un potente vento l’avesse dissipato, ed è stato rimpiazzato dalla molteplicità e dalla varietà innumerevole degli spettacoli e dei giochi incantatori. [...] A questo punto i soli popoli per i quali ci si dovrebbe impietosire, a causa delle buone cose di cui sono privati, sono quelli che si trovano al di fuori del tuo impero, se ancora ce ne sono”.

Aelius Aristide *In Romam*, 144 d.C.

56. D’ora in avanti cittadino vuol dire: cittadino dell’Impero.

Glossa: Sotto il dominio di Roma, essere cittadini non era appannaggio dei soli Romani, ma di tutti quelli che, in ogni provincia dell’Impero, manifestavano di possedere una sufficiente conformità etica al modello romano. Esser cittadini non designava uno specifico statuto giuridico se non nella misura in cui questo corrispondeva ad un lavoro individuale di auto-neutralizzazione. Com’è evidente, il termine *cittadino* non appartiene al linguaggio della Legge, ma a quello della norma. L’appellarsi al cittadino è, dopo la Rivoluzione, una pratica d’emergenza, una pratica che risponde ad una situazione d’eccezione (“la Patria in pericolo”, “la Repubblica

minacciata”, etc.). Appellarsi al cittadino non è mai, quindi, far appello al soggetto del diritto, ma l’ingiunzione rivolta a quest’ultimo perché esca da sé e sacrifichi la sua vita, perché si comporti in modo esemplare e *sia più di un soggetto di diritto proprio per poterlo rimanere*.

57. La decostruzione è il solo pensiero compatibile con l’Impero, quando non ne è il pensiero ufficiale. Quelli che l’hanno celebrata come “pensiero debole” hanno visto bene: la decostruzione è quella pratica discorsiva che tutta intera tende verso un unico obiettivo: *dissolvere, squalificare ogni intensità, e non produrne mai da se stessa*.

Glossa: Nietzsche, Artaud, Schmitt, Hegel, San Paolo, il romanticismo tedesco, il surrealismo, sembra che la decostruzione abbia la vocazione di prendere a bersaglio nei suoi fastidiosi commentari tutto quello che, nel pensiero, possa diventare prima o poi portatore di intensità. Nel suo dominio, questa nuova forma di polizia che si vorrebbe far passare come innocente continuazione della critica letteraria dopo la caduta in prescrizione di quest’ultima, si rivela di un’efficacia assai temibile. Essa perverrà tra non molto a disporre attorno a ciò che del passato resta virulento un cordone sanitario di digressioni, di riserve, di giochi linguistici e di strizzate d’occhio, prevenendo con la pesantezza dei suoi volumi ogni possibile prolungamento del pensiero nel gesto, lottando, in breve, contro l’evento. Non sorprende che questa spessa corrente di chiacchiera mondiale sia nata da una critica della metafisica intesa come privilegio accordato alla presenza ‘semplice e immediata’, alla parola più che alla scrittura, alla vita piuttosto che al testo ed alla molteplicità dei significati. Certo sarebbe possibile interpretare la decostruzione come una semplice reazione bloomsca. Il decostruttore arriva a non aver più alcuna presa sul benché minimo dettaglio del suo mondo, non essendo letteralmente *quasi più* al mondo, avendo fatto dell’assenza il suo modo d’essere permanente, e così tenta di assumere la sua bloomitudine attraverso la chiacchiera. Egli si imprigiona nel cerchio chiuso delle realtà che ancora lo toccano in quanto condividono il suo stesso grado di rarefazione: i libri, i testi; ma cessa di vedere in ciò che legge qualcosa che potrebbe rapportarsi alla sua vita, e vede piuttosto in ciò che vive un tessuto di riferimenti a ciò che ha già letto. La presenza ed il mondo nel suo insieme, nella misura in cui l’Impero gliene accorda i mezzi, acquisiscono per il decostruttore un carattere di pura ipotesi. La realtà, l’esperienza non sono per lui che cialtroneschi argomenti d’autorità. C’è qualcosa di *militante* nella decostruzione, una sorta di militarismo dell’assenza, un ritiro offensivo nel mondo chiuso ma indefinitivamente ricombinabile dei significati. La decostruzione, di fatto, ha una precisa funzione politica al di là della sua apparente fatuità: è quella di far apparire come *barbaro* tutto quello che si oppone violentemente all’Impero, come *mistico* chiunque prenda la sua presenza a sé come centro d’energia per la sua rivolta, come *fascista* ogni conseguenza del pensiero vissuta, ogni *gesto*. Per questi agenti settoriali della contro-rivoluzione preventiva si tratta semplicemente di prorogare l’epocale sospensione che li fa vivere.

L’immediato, come sapeva bene Hegel, è la determinazione più astratta. E come hanno ben compreso i nostri decostruttori: *l’avvenire di Hegel è l’Impero*.

58. L’Impero non concepisce la guerra civile come un affronto fatto alla sua maestà, come una sfida alla sua onnipotenza, ma semplicemente come un *rischio*. Così si spiega la controrivoluzione preventiva che l’Impero persegue senza tregua contro tutto quello che potrebbe dare luogo a dei *buchi* nel tessuto biopolitico continuo. A differenza dello Stato moderno, l’Impero non nega l’esistenza della guerra civile, ma la *amministra*. Altrimenti dovrebbe privarsi di alcuni mezzi comodi per pilotarla o contenerla. Là dove le sue reti penetrano in modo insufficiente, esso si unirà per il

tempo necessario con qualche mafia locale, addirittura con una guerriglia, se queste garantiscono il mantenimento dell'ordine sul territorio loro affidato. Niente è più estraneo all'Impero della questione di sapere chi controlla chi, purché *ci sia del controllo*. Dal che risulta che *non reagire, qui, è ancora una reazione*.

Glossa a: è piacevole osservare a quali comiche contorsioni l'Impero costringe, quando interviene, quelli che pur volendoglisi opporre rifiutano di assumere la guerra civile. Così le anime buone che non potevano comprendere che l'operazione imperiale in Kosovo non era diretta contro i Serbi, ma contro la guerra civile stessa, che cominciava ad estendersi in forme troppo visibili nei Balcani, non avevano altra scelta, nella loro compulsava necessità di *prendere posizione*, che schierarsi dalla parte dell'ONU o di Milosevic.

Glossa b: poco dopo Genova e le sue scene di repressione alla cilena, un alto funzionario della polizia italiana rilascia a *La Repubblica* questa commossa presa di coscienza: "Vi dirò una cosa che mi costa ammettere e che non ho mai riferito a nessuno. [...] La polizia non interviene per mettere ordine, ma per gestire il disordine".

59. La riduzione cibernetica pone idealmente il Bloom come collegamento trasparente dell'informazione sociale. L'Impero si rappresenterà quindi volentieri come una *rete* della quale ciascuno sarà un *nodo*. La norma costituisce allora in ciascuno dei suoi nodi, l'elemento della conduttività sociale. Prima dell'informazione, è infatti la *causalità biopolitica* che vi circola, con maggiore o minore resistenza, secondo il gradiente di normalità. Ogni nodo – paesi, corpi, imprese, partiti politici – è ritenuto *responsabile* della sua resistenza. Questa vale fino al punto di non-conduzione assoluta, o di rifrazione dei flussi. Il nodo in questione sarà allora decretato colpevole, criminale, inumano, e sarà l'oggetto dell'intervento imperiale.

Glossa a: ora, dato che nulla è mai abbastanza spersonalizzato per fungere perfettamente da conduttore dei flussi sociali, ognuno è già sempre *in colpa* rispetto alla norma, e questo è la condizione stessa della sua sopravvivenza; tale norma del resto non viene stabilita che a posteriori, dopo l'intervento dell'Impero. Questo stato è ciò che chiameremo *colpa bianca*. Essa è la condizione morale del cittadino nell'Impero, e il motivo per cui non c'è cittadino ma solo *prove* di cittadinanza.

Glossa b: la rete, con la sua informalità, la sua plasticità, la sua opportunistica incompletezza, offre il modello delle solidarietà deboli, dei legami molli di cui è intessuta la "società" imperiale.

Glossa g: quello che infine appare nella circolazione planetaria della responsabilità, quando l'arresto e il controllo del mondo sono affetti dalla ricerca di colpevoli per i danni di una "catastrofe naturale", è quanto ogni causalità sia per essenza *costruita*.

Glossa d: l'Impero è solito adornarsi di quelle che definisce "campagne di sensibilizzazione". Queste consistono nel deliberato innalzamento della sensibilità dei captatori sociali a questo o a quel fenomeno, cioè di fatto nella *creazione* del fenomeno in quanto fenomeno, e nella costruzione della maglia di causalità che permetteranno di materializzarlo.

60. L'estensione delle mansioni della polizia imperiale, del Biopotere, è illimitata, perché ciò che essa ha il compito di circoscrivere e di arrestare non è dell'ordine dell'attualità, *ma della potenza*. L'arbitrario si chiama qui *prevenzione*, e il rischio è *questa potenza dappertutto in atto in quanto potenza* che fonda il diritto di ingerenza universale dell'Impero.

Glossa a: il nemico dell'Impero è interno. È l'evento. È tutto ciò che *potrebbe* accadere e che metterebbe in crisi la maglia delle norme e dei dispositivi. Il nemico è pertanto presente ovunque sotto forma di *rischio*. E la sollecitudine è oggi la sola

causa *riconosciuta* dei brutali interventi imperiali contro il Partito Immaginario: “Guardate come siamo pronti a proteggervi: infatti quando accade qualcosa di straordinario, che in quanto tale non tiene conto di quelle vecchie abitudini che sono le leggi o la giurisprudenza, interveniamo con tutti i mezzi necessari” (Foucault).
Glossa b: c’è evidentemente un carattere ubuesco del potere imperiale, che non intacca tuttavia l’efficacia della Macchina. E allo stesso modo, c’è un aspetto *barocco* nell’edificio giuridico nel quale viviamo. In effetti, sembra sia vitale per l’Impero mantenere una certa confusione permanente sui regolamenti in vigore, sui diritti, sulle autorità e le loro competenze. Proprio questo gli consente infatti di poter utilizzare, al momento giusto, *tutti i mezzi*.

61. Non conviene distinguere tra sbirri e cittadini. Sotto l’Impero la differenza fra la polizia e la popolazione è abolita. Ogni cittadino dell’Impero può, in ogni istante, e in base a una reversibilità propriamente bloomsca, rivelarsi uno sbirro.

Glossa a: l’idea “che il delinquente è il nemico della società intera”, Foucault la vede apparire nella seconda parte del XVIII secolo. Sotto l’Impero essa è estesa alla totalità del cadavere sociale ricomposto. Ciascuno è per se stesso e per gli altri, in virtù del suo stato di FAUTE BLANCHE, un rischio, un hostis potenziale. Questa situazione schizoide spiega il rinnovamento imperiale della delazione, della sorveglianza reciproca, dell’intra- e inter-sbirraggio. Non solo i cittadini dell’Impero denunciano tutto ciò che sembra loro “anormale” con una tale frenesia che la polizia non arriva più a seguirli, ma denunciano persino se stessi per farla finita con la FAUTE BLANCHE, in modo che, abbattendosi su di loro il giudizio, la loro situazione indecisa, il loro dubbio quanto alla loro appartenenza al tessuto biopolitico siano risolti. È attraverso questo meccanismo di terrore generale che vengono respinti da tutti gli ambienti, messi in quarantena, isolati spontaneamente tutti i dividui a rischio, tutti quelli che, essendo suscettibili di un intervento imperiale, potrebbero trascinare nella loro caduta, per effetto di capillarità, le maglie adiacenti della rete.

Glossa b:

“Come definire i poliziotti?”

I poliziotti sono venuti fuori dal pubblico e il pubblico fa parte della polizia. Gli agenti di polizia sono quelli che vengono pagati per consacrare tutto il loro tempo a adempiere dei doveri i quali sono ugualmente quelli di tutti i loro concittadini.

Qual è il ruolo prioritario della polizia?

Essa ha una missione allargata, centrata sulla risoluzione di problemi (*problem solving policing*).

Qual è la misura dell’efficacia della polizia?

L’assenza di crimine e di disordine.

Di che cosa si occupa specificamente la polizia?

Dei problemi e delle preoccupazioni dei cittadini.

Che cosa determina l’efficacia della polizia?

La cooperazione del pubblico.

Che cos’è la professionalità della polizia?

Una capacità di rimanere in contatto con la popolazione per anticiparne i problemi.

Come la polizia considera le persecuzioni giudiziarie?

Come un mezzo tra i tanti.”

Jean-Paul Brodeur, professore di criminologia a Montréal

citato in *Guida pratica della polizia*, Paris, marzo 2000

62. La sovranità imperiale consiste nel fatto che nessun punto dello spazio, del tempo, né alcun elemento del tessuto biopolitico è al riparo dal suo intervento. La messa in memoria del mondo, la reperibilità generalizzata, il fatto che i mezzi di

produzione tendono a divenire inseparabilmente dei mezzi di controllo, il sussunzione dell'edificio giuridico in semplice arsenale della norma: tutto ciò tende a fare di ognuno *un sospetto*.

Glossa: un telefono portatile diventa uno spione, un mezzo di pagamento un estratto delle vostre abitudini alimentari, i vostri genitori si trasformano in informatori, una fattura di telefono diventa lo schedario delle vostre amicizie: tutta la sovrapproduzione di informazione inutile di cui siete oggetto si rivela cruciale per il semplice fatto di essere in ogni istante *utilizzabile*. Che essa sia anche *disponibile* fa pesare su ogni gesto una minaccia sufficiente. E l'incolto in cui l'Impero lascia la loro mobilitazione misura esattamente il sentimento che lo abita della sua propria sicurezza, quanto poco, per il momento, esso si senta in pericolo.

63. L'impero non è affatto pensato, né forse è pensabile, in seno alla tradizione occidentale, ossia nei limiti della metafisica della soggettività. Tutt'al più in esso si è potuto pensare il superamento dello Stato moderno sul suo stesso terreno. Ciò ha prodotto gli irrespirabili progetti dello Stato universale, le speculazioni sul diritto cosmopolita che verrà finalmente a instaurare la pace perpetua, o ancora la ridicola speranza in uno Stato democratico mondiale, che è la prospettiva ultima del negrismo.

Glossa a: coloro che non riescono a concepire il mondo altrimenti che in base alle categorie concesse dallo Stato liberale hanno l'aria di confondere l'Impero con questo o quell'organismo sovranazionale (FMI, Banca Mondiale, OMC oppure ONU, più raramente NATO e Commissione Europea). Di controvertice in controvertice, li si vede sempre più compresi dal dubbio, i nostri "antimondializzazione": e se all'interno di questi edifici pomposi, dietro queste facciate orgogliose non ci fosse nulla? In fondo essi intuiscono che queste grandi conchiglie mondiali sono vuote, ed è per questo che le assediano. I muri di questi palazzi sono fatti solo di buone intenzioni; furono edificati di volta in volta in *reazione* a qualche crisi mondiale; e da allora lasciati là, disabitati, inutili per qualsiasi fine. Per esempio per servire da trappole alle greggi del negrismo.

Glossa b: non è semplice capire dove voglia arrivare qualcuno che, al termine di una vita di palinodie, afferma in un articolo intitolato *L'Impero, stadio supremo dell'imperialismo* che "nell'attuale fase imperiale non c'è più imperialismo", e decreta la morte della dialettica per concludere che bisogna "teorizzare e agire ad un tempo *dentro* e *contro* l'Impero"; qualcuno che si mette ora nella posizione masochista di esigere dalle istituzioni che esse si autodissolvano, ora in quella di supplicare che esistano. Perciò non bisogna partire dai suoi scritti, ma dalla sua azione storica. Anche per comprendere un libro come *Impero*, questa sorta di pappone teorico che opera nel pensiero la stessa riconciliazione finale di tutte le incompatibilità che l'Impero sogna di realizzare nei fatti, è più istruttivo osservare le pratiche che ad esso si richiamano. Nel discorso dei burocrati spettacolari delle Tute bianche, il termine "popolo di Seattle" si è sostituito da qualche tempo a quello di "moltitudine". "Il popolo, ricorda Hobbes, è un certo corpo e una certa persona, alla quale si può attribuire una sola volontà e un'azione propria: ma non si può dire nulla di simile della moltitudine. È il popolo che regna in qualsivoglia tipo di Stato: infatti, nelle stesse monarchie, è il *popolo* che comanda e che vuole mediante la volontà di un solo uomo. I privati e i soggetti sono ciò che fa la moltitudine. Parallelamente nello Stato popolare e in quello aristocratico gli abitanti in folla sono la moltitudine e la corte o il consiglio sono il popolo." Tutta la prospettiva negrista si limita dunque a ciò: forzare l'Impero, mediante la messa in scena dell'emergenza di una sedicente "società civile mondiale", a darsi le forme dello Stato universale. Provenendo da gente *che ha*

sempre aspirato a posizioni istituzionali, e che quindi *ha sempre dato mostra di credere alla finzione dello Stato moderno*, questa strategia aberrante diventa limpida; e le contro-evidenze di *Impero* acquisiscono esse stesse un significato storico. Quando Negri afferma che è la moltitudine ad aver generato l'Impero, che "la sovranità ha assunto una nuova forma, composta di una serie di organismi nazionali e sovranazionali uniti da una logica unica di governo", che "l'Impero è il soggetto politico che regola effettivamente gli scambi mondiali, il potere sovrano che governa il mondo" o ancora che "questo ordine si esprime sotto una forma giuridica", non sta parlando del mondo che lo circonda, ma delle ambizioni che lo animano. I negristi *vogliono* che l'Impero si dia delle forme giuridiche, *vogliono* avere di fronte a sé una sovranità personale, un soggetto istituzionale con il quale contrattare o di cui potrebbero impadronirsi. La "società civile mondiale" a cui si richiamano tradisce il loro *desiderio* di Stato mondiale. Certo, essi avanzano qualche prova (o quel che credono essere tale) dell'esistenza di un ordine universale in formazione: si tratti degli interventi imperiali in Kosovo, in Somalia o nel Golfo e della loro legittimazione spettacolare attraverso dei "valori universali". Ma anche se l'Impero si dotasse di una facciata istituzionale posticcia, la sua realtà effettiva rimarrebbe nondimeno concentrata in una polizia e in una pubblicità mondiali, rispettivamente il Biopotere e lo Spettacolo. Che le guerre imperiali si presentino come "operazioni di polizia internazionale" messe in opera da delle "forze di interposizione", che la guerra in se stessa sia messa fuori legge da una forma di dominio che vorrebbe far passare le sue offensive per dei meri affari di gestione interna, per una questione poliziesca e non politica – assicurare "la tranquillità, la sicurezza e l'ordine"-, Schmitt l'aveva già intravisto sessant'anni fa e non contribuisce all'elaborazione progressiva di un "diritto di polizia" come vuole credere Negri. Il consenso spettacolare momentaneo contro questo o quello "Stato canaglia", questo o quel "dittatore" o "terrorista" non fa che fondare la legittimità temporanea e reversibile dell'intervento imperiale che a ciò si richiama. La riedizione dei tribunali di Norimberga degenerati per tutto e qualsiasi cosa, la decisione unilaterale da parte di istanze giuridiche nazionali di giudicare crimini che hanno avuto luogo in paesi dove non sono nemmeno riconosciute come tali, non sanziona l'avanzata di un diritto mondiale nascente, ma la subordinazione compiuta dell'ordine giuridico allo stato di urgenza poliziesco. In queste condizioni non si tratta di militare in favore di uno Stato universale salvatore, ma di distruggere lo Spettacolo e il Biopotere.

64. Il dominio imperiale, come noi cominciamo a conoscerlo, può essere qualificato come *neo-taoista*, giacché solo in questa tradizione lo troviamo pensato a fondo. Ventitré secoli fa un teorico taoista affermava: "Esistono tre mezzi per assicurare l'ordine. Il primo si chiama interesse, il secondo si chiama paura, il terzo denominazioni. L'interesse lega il popolo al sovrano; la paura assicura il rispetto degli ordini; le denominazioni incitano gli inferiori a seguire la stessa via dei padroni. [...] Questo è ciò che chiamo abolire il governo mediante il governo stesso, i discorsi mediante il discorso stesso<FONT-FAMILY:"TIMES New Roman?";". Ne concludo senza cineserie: "Nel governo perfetto gli inferiori sono senza virtù" (Han-Fei-tse, *Il Tao del Principe*). Molto probabilmente il governo si perfeziona.

Glossa: alcuni hanno voluto caratterizzare l'epoca imperiale come quella degli schiavi senza padroni, ma sarebbe descritta meglio come quella del *Controllo senza padroni*, del sovrano inesistente, come il cavaliere di Calvino, la cui armatura è vuota. Il posto del Principe rimane, occupato invisibilmente dal *Principio*. Troviamo qui ad un tempo una rottura assoluta con la vecchia sovranità personale e un compimento di questa: il grande sconforto del Padrone è sempre stato di non avere

che schiavi come sudditi. Il Principio regnante realizza il paradosso di fronte al quale dovette piegarsi la sovranità sostanziale: *avere per schiavi degli uomini liberi*. Questa sovranità vuota non è invero una novità storica, benché essa lo sia per l'Occidente. Il punto qui è disfarsi della metafisica della soggettività. I Cinesi, che si sono insediati fuori della metafisica della soggettività tra il sesto e il terzo secolo prima della nostra era, forgiarono allora una teoria della sovranità impersonale che non è senza utilità per comprendere le risorse attuali del dominio imperiale. All'elaborazione di questa teoria rimane legato il nome di Han-Fei-tse, principale figura della scuola qualificata a torto come "legista", che sviluppò un pensiero della norma più che della Legge. Fu la sua dottrina, compilata oggi sotto il titolo *Il Tao del Principe*, che dettò la fondazione del primo Impero cinese veramente unificato, con cui si chiuse il periodo detto dei "regni combattenti". Una volta stabilito l'Impero, l'Imperatore, il sovrano di Ts'in, fece bruciare l'opera di Han Fei, nel 213 a.C. Solo nel XX secolo fu riesumato il testo che aveva retto l'intera pratica dell'Impero cinese, cioè proprio quando questo stava crollando.

Il Principe di Han Fei, colui che occupa la Posizione, è Principe in forza della sua impersonalità, della sua assenza di qualità, della sua invisibilità, della sua inattività; è Principe nella misura del suo riassorbimento nel Tao, nella Via, nel corso delle cose. Non è un Principe in senso personale, è un Principio, un puro vuoto, che occupa la Posizione e rimane nel non-agire. La prospettiva dell'Impero legista è quella di uno Stato che sarebbe perfettamente immanente alla società civile: "La legge di uno Stato in cui regna l'ordine perfetto viene obbedita con la stessa naturalezza con cui si mangia quando si ha fame e ci si copre quando si ha freddo: non c'è bisogno di dare ordini", spiega Han Fei. La funzione del sovrano è qui di articolare i dispositivi che lo renderanno superfluo, che permetteranno l'autoregolazione cibernetica. Se per certi aspetti la dottrina di Han Fei fa pensare a certe costruzioni del pensiero liberale, essa non ne ha mai l'ingenuità: essa si sa come teoria del dominio assoluto. Han Fei ingiunge al Principe di attenersi alla Via di Lao Tse: "Il Cielo è inumano: esso tratta gli uomini come cani di paglia; il Santo è inumano, esso tratta gli uomini come cani di paglia." Anche i suoi ministri più fedeli devono sapere che sono poca cosa rispetto alla Macchina Imperiale; quelli che fino a ieri credevano di esserne i padroni devono temere che si abbatta su di loro qualche operazione di "moralizzazione della vita pubblica", qualche smania di trasparenza. L'arte del dominio imperiale è di lasciarsi assorbire dal Principio, di dissiparsi nel niente, di diventare invisibili e quindi vedere tutto, di divenire inafferrabili e quindi di tenere tutto. Il ritrarsi del Principe non è che il ritrarsi del Principio: fissare le norme in base alle quali gli esseri saranno giudicati e valutati, fare attenzione a che le cose siano nominate nel modo "che conviene", regolare le misura di gratificazioni e punizioni, guidare le identità e attaccare gli uomini ad esse. Attenersi a ciò e rimanere opachi: questa è l'arte del dominio vuoto e smaterializzato, del dominio *imperiale* del ritrarsi.

"Il Principio è nell'invisibile,

L'Uso nell'imprevedibile.

Vuoto e calmo, è inoperoso.

Nascosto, nasconde le tare.

Vede senza essere visto,

Sente senza essere sentito,

conosce senza essere sentito.

Comprende dove i discorsi lo vogliono condurre;

Non muove né è mosso,

Esamina e confronta;

Ciascuno è al suo posto.
Non comunicano;
Tutto è in ordine.
Maschera le sue tracce,
Confonde le sue piste;
Nulla risale fino a lui.
Bandisce l'intelligenza;
Abbandona ogni talento;
È fuori dalla portata dei suoi soggetti.
Io nascondo le mie intenzioni,
Esamino e confronto.
Li tengo per i pugni;
Li stringo solidamente.
Impedisco loro di sperare;
Abolisco persino il pensiero;
Sopprimo anche il desiderio. [...]
La Via del Maestro: fare un gioiello del ritiro,
riconoscere gli uomini capaci senza occuparsi di affari;
fare le scelte buone senza elaborare piani.
È così che gli si risponde
senza che domandi, che si abbate
l'opera senza che lo esiga.”
La Via del Maestro
“Nessuno svela le sue risorse.
Incessantemente inattivo.
Cose accadono ai quattro angoli
del mondo.
L'importante: tenere il centro.
Il saggio coglie l'importante.
I quattro orienti rispondono.
Calmo, inattivo, attende
che si venga a servirlo.
Tutti gli esseri che l'universo cela in sé
per la loro chiarezza si rivelano alla sua oscurità. [...]
Non cambia né si muta,
Muovendosi con i Due
Senza mai una pausa.
Seguire la ragione delle cose:
Ogni essere ha un posto,
Ogni oggetto un uso.
Tutto è là dove deve stare.
Dall'alto al basso, il non-agire.
Che il gallo vegli sulla notte,
Che il gatto agguanti i topi,
Ognuno ha il suo impiego;
E il Padrone è senza emozione.
Il Metodo per tenere l'Uno:
Partire dai Nomi.
A nomi corretti, cose assicurate. [...]
Il Padrone intraprende con il Nome.

[...]

Senza agire governa. [...]

Il padrone dei suoi soggetti

Taglia l'albero costantemente

Perché non proliferi.”

Manifesto dottrinale

65. Tutte le strategie imperiali, quindi tanto la polarizzazione spettacolare dei corpi su delle assenze adeguate quanto il terrore costante che ci si sforza di mantenere, mirano a far sì che l'Impero non appaia mai come tale, come *partito*. Questo tipo di pace molto speciale, la pace *armata* che caratterizza l'ordine imperiale, risulta tanto più soffocante in quanto è essa stessa il risultato di una guerra totale, muta e continua. La posta in gioco dell'offensiva, qui, non è di ottenere qualche scontro, ma al contrario far sì che lo scontro *non abbia luogo*, di scongiurare l'evento alla radice, di prevenire ogni salto di intensità nel gioco delle forme-di-vita, attraverso il quale accadrebbe qualcosa di politico. Il fatto che nulla accada è già per l'Impero una vittoria massiva. Infatti di fronte al “nemico qualunque”, di fronte al Partito Immaginario, la sua strategia è di “sostituire all'evento che si vorrebbe decisivo, ma che resta aleatorio (la battaglia), una serie di azioni minori ma statisticamente efficaci, che chiameremo, per opposizione, la non-battaglia” (Guy Brossollet, *Essai sur la non-bataille*, 1975).

66. L'impero non si oppone a noi come un soggetto che ci starebbe di fronte, ma come un *ambiente* che ci è ostile.

Un'etica della guerra civile

Nuova forma di comunità: affermarsi in maniera guerriera. Altrimenti lo spirito s'indebolisce. Nessun “giardino”, “schivare le masse” non basta. La guerra (ma senza polvere da sparo!) fra i differenti pensieri! E le loro armate!

Nietzsche, *Frammenti postumi*

67. Tutti i corpi che non possono o non vogliono attenuare le loro forma-di-vita devono arrendersi a questa evidenza: essi sono, noi siamo i *paria* dell'Impero. C'è, ancorato da qualche parte dentro di noi, questo punto di opacità senza ritorno, che è come il segno di Caino, e che riempie i cittadini di terrore, se non di odio.

Manicheismo dell'Impero: da un lato, la nuova umanità radiosa, accuratamente riformattata, trasparente a tutti i raggi dell'Impero, idealmente spogliata dell'esperienza, assente a sé fino al cancro. Sono, questi, i cittadini: i cittadini dell'impero. E poi ci siamo *noi*. Noi non siamo né un soggetto, né un'entità formata, e nemmeno una moltitudine. Noi siamo una *massa di mondi*, di mondi infra-spettacolari, interstiziali, una massa inconfessabile all'esistenza, intessuti di solidarietà e di dissensi impenetrabili al potere; e poi ci sono anche i dispersi, i poveri, i prigionieri, i ladri, i criminali, i matti, i perversi, i corrotti, gli esaltati, i debordanti, le corporeità ribelli. In breve: tutti coloro che, seguendo la loro linea di fuga, non possono ritrovarsi nel tepore climatizzato del paradiso imperiale. *Noi*, ossia tutto il piano di consistenza frammentata del Partito Immaginario.

68. Per quanto ci teniamo in contatto con la nostra propria potenza, non foss'altro che a forza di pensare la nostra esperienza, noi rappresentiamo, in seno alle metropoli dell'Impero, un pericolo. Noi siamo il *nemico qualunque*. Quello contro il quale sono concatenati tutte le norme e tutti i dispositivi del potere. Inversamente, l'uomo di risentimento, l'intellettuale, l'immunodeficiente, l'umanista, *il griffato*, il nevrotico, offrono il modello di cittadino dell'Impero. Da loro, si è sicuri che non c'è nulla da temere. Dato il loro stato, essi sono sistemati in condizioni di esistenza di

un'artificialità tale che solo l'Impero può assicurarla loro; ogni modificazione brutale di questa significherebbe la loro morte. Proprio costoro sono i collaboratori-nati. Non è soltanto il potere, è la polizia che passa attraverso i loro corpi. La vita mutilata non appare soltanto come una conseguenza dell'avanzata dell'Impero, essa ne è innanzitutto una *condizione*. L'equazione *cittadino = sbirro* si prolunga nella più profonda incrinatura dei corpi.

69. Tutto ciò che l'Impero tollera è per noi ugualmente angusto: gli spazi, le parole, gli amori, le teste e i cuori: altrettante briglie. Ovunque andiamo, si formano pressoché spontaneamente, attorno a noi, questi cordoni sanitari da tetano, così riconoscibili negli sguardi e nei gesti. Basta così poco per essere identificati dai cittadini anemizzati dell'Impero come un sospetto, come *un dividuo a rischio*. Un mercanteggio permanente si gioca per farci rinunciare a questa intimità con noi stessi che ci viene tanto rimproverata. In effetti noi non rimarremo sempre così, in questa posizione straziante di disertore interno, di straniero apolide, di hostis troppo accuratamente mascherato.

70. Noi non abbiamo niente da dire ai cittadini dell'Impero: perché ciò fosse possibile, bisognerebbe che noi avessimo qualcosa in comune. Per loro la regola è semplice: o disertano, si gettano nel divenire e si congiungono a noi, oppure restano là dove sono, e saranno allora trattati secondo il ben noto principio dell'ostilità: riduzione e appiattimento.

71. L'ostilità che nell'Impero regge tanto i non-rapporti a sé quanto i non-rapporti globali dei corpi fra di loro, è per noi l'*hostis*. Tutto ciò che ce lo vuole estorcere deve essere annientato. Voglio dire che è la sfera stessa dell'ostilità che noi dobbiamo ridurre.

72. La sfera dell'ostilità non può essere ridotta se non estendendo il dominio etico-politico dell'amicizia e dell'inimicizia; questa la ragione per cui l'Impero non vi riesce, malgrado tutte le sue proteste in favore della pace. Il divenir-reale del Partito Immaginario non è che la formazione *per contagio* del piano di consistenza in cui amicizie e inimicizie si dispiegano liberamente e si rendono leggibili a loro stesse

73. L'agente del Partito Immaginario è colui che, partendo da là dove si trova, dalla sua *posizione*, mette in moto o persegue il processo di polarizzazione etica, di assunzione differenziale delle forme-di-vita. Questo processo non è altro che il *Tiqqun*.

74. Il *Tiqqun* è il divenir-reale, il divenir-*pratico* del mondo; il processo di rivelazione di ogni cosa come *pratica*, ossia come prendente dimora nei suoi limiti, nella sua significazione immanente. Il *Tiqqun* è che ogni atto, ogni condotta, ogni enunciato dotato di senso, ossia in quanto *evento*, si iscrive da se stesso nella sua metafisica propria, nella sua comunità, nel suo *partito*. La guerra civile vuol dire soltanto: il mondo è pratico, la vita è eroica in tutti i suoi dettagli.

75. Il movimento rivoluzionario non è stato sconfitto, come rimpiangono gli stalinisti di ogni tempo, a causa della sua insufficiente unità, ma a causa del troppo debole livello di elaborazione della guerra civile nel suo seno. A questo titolo la confusione sistematica fra hostis e nemico ha avuto l'effetto debilitante che sappiamo, dal tragico sovietico al comico gruppuscolare.

Intendiamoci: non è l'Impero ad essere il nemico con il quale dovremmo misurarci, e non sono le altre tendenze del Partito Immaginario ad essere l'hostis da liquidare, bensì il contrario.

76. Ogni forma-di-vita tende a costituirsi in comunità, e da comunità in mondo. Ogni mondo, quando si pensa, ossia quando si afferra strategicamente nel suo gioco con gli altri mondi, si scopre configurato da una metafisica particolare, che è, più che un

sistema, una *lingua*, la *sua* lingua. Ed è allora, quando si è pensato, che questo mondo diviene contaminante: poiché sa di quale ethos è portatore, è diventato maestro in un certo settore dell'arte delle distanze.

77. Il principio della più intensa serenità è, per ciascun corpo, di andare al culmine della sua forma-di-vita presente, fino al punto in cui la linea di accrescimento di potenza si dilegua. Ogni corpo vuole esaurire la sua forma-di-vita, lasciarla morta dietro a sé. Dopodiché passa a un'altra. Ha guadagnato in spessore: la sua esperienza l'ha nutrito. E ha guadagnato in agilità: ha saputo congedarsi da una figura di sé.

78. Là dove era la nuda vita deve avvenire la forma-di-vita. La malattia, la debolezza non sono affezioni della nuda vita, generica, senza essere in primo luogo delle affezioni della nostra forma-di-vita singolare, orchestrate dagli imperativi contraddittori della pacificazione imperiale. Rimpatriando così sul terreno delle forme-di-vita tutto ciò che il si esilia nel linguaggio pieno di imbarazzi della nuda vita, noi convertiamo la biopolitica in *politica della singolarità radicale*. Una medicina è da reinventare. Una medicina *politica*, che partirà dalle forme-di-vita.

79. Nelle condizioni presenti, sotto l'impero, ogni aggregazione etica non può che costituirsi in *macchina da guerra*. Una macchina da guerra non ha la guerra per oggetto; al contrario: essa non può "fare la guerra che a condizione di creare altro nello stesso tempo, non foss'altro che dei nuovi rapporti sociali non-organici" (Deleuze-Guattari, *Mille plateaux*). A differenza di un'armata, come di ogni *organizzazione* rivoluzionaria, la macchina da guerra ha, con la guerra, solo un rapporto di *supplemento*. Essa è capace di manovre offensive, essa è in grado di dar battaglie, di fare un ricorso disinvolto alla violenza, ma essa non ne ha *bisogno* per condurre un'esistenza intera.

80. Qui si pone la questione della riappropriazione della violenza, di cui le democrazie biopolitiche moderne ci hanno, insieme con tutte le espressioni intense della vita, così perfettamente spossessati. Cominciamo col finirla con la vecchia concezione di una morte che sopraggiungerebbe al termine, come punto finale della vita. La morte è *quotidiana*, è questo assottigliamento continuo della nostra presenza sotto l'effetto dell'impossibilità di abbandonarsi alle nostre inclinazioni. Ciascuna delle nostre rughe, ciascuna delle nostre malattie è un gusto al quale non siamo stati fedeli, il prodotto di un tradimento della nostra forma-di-vita. Tale è la morte reale alla quale noi siamo sottomessi, e la di cui causa principale è la nostra mancanza di forza, l'*isolamento* che ci impedisce di rispondere colpo su colpo al potere, di abbandonarci senza l'assicurazione di doverla poi pagare. Ecco perché i nostri corpi provano il bisogno di aggregarsi in macchine da guerra, poiché solo questo ci rende capaci tanto *di vivere* che *di lottare*.

81. Da ciò che precede si dedurrà senza fatica questa evidenza biopolitica: non c'è morte "naturale" alcuna, tutte le morti sono morti *violente*. Ciò vale esistenzialmente e storicamente. Sotto le democrazie biopolitiche dell'Impero, tutto è stato socializzato; ogni morte rientra in una rete complessa di causalità che fanno di essa una morte *sociale*, un omicidio; esiste solo l'omicidio, che è ora condannato, ora amnistiato, quasi sempre misconosciuto. A questo punto la questione che si pone non è più quella del *fatto* dell'omicidio, ma quella del suo *come*.

82. Il fatto è nulla, il come è tutto. Che non vi siano fatti se non innanzitutto *qualificati*, lo prova sufficientemente. Il colpo da maestro dello Spettacolo è di essersi acquisito il monopolio della qualificazione, della *denominazione*; e, a partire da questa posizione, di sostenere la sua metafisica in contrabbando, spacciando come fatti i prodotti delle sue interpretazioni fraudolente. Un'azione di guerra sociale è un "atto di

terrorismo”, laddove un pesante intervento della NATO, deciso nel modo più arbitrario, è una “operazione di pacificazione”; un avvelenamento di massa è un’epidemia, e si chiama “Quartiere di Alta Sicurezza” la pratica legale della tortura nelle prigioni democratiche. Di fronte a ciò il *Tiqqun* è al contrario l’azione di rendere ad ogni fatto il suo proprio *come*, e di tenerlo, esso stesso, come il *solo reale*. La morte in duello, un bell’assassinio, un’ultima frase di genio pronunciata con pathos, bastano a cancellare il sangue, a umanizzare ciò che si crede la cosa più inumana: l’omicidio. Perché dentro la morte più che altrove il *come* riassorbe il fatto. Fra nemici, per esempio, le armi da fuoco saranno escluse.

83. Questo mondo è preso fra due tendenze, l’una alla sua libanizzazione, l’altra alla sua elvetizzazione: tendenze che possono, zona per zona, coabitare. E in effetti questi sono due modi singolarmente reversibili, benché apparentemente divergenti, di scongiurare la guerra civile. Il Libano, prima del 1974, non era stato definito “la Svizzera del Medio Oriente”?

84. Nel corso del divenir-reale del Partito Immaginario, incontreremo senza dubbio di queste livide sanguisughe: i rivoluzionari di professione. Contro l’evidenza che i soli bei momenti del secolo furono spregiativamente chiamati “guerre civili”, essi finiranno senz’altro col denunciare in noi “la cospirazione della classe dominante per abbattere la rivoluzione con una guerra civile” (Marx, *La guerra civile in Francia*). Noi non crediamo alla rivoluzione, già di più a delle “rivoluzioni molecolari”, e spudoratamente a delle *assunzioni differenziate della guerra civile*. In un primo tempo, i rivoluzionari di professione, appena appena raffreddati dai loro ripetuti disastri, ci diffameranno come dilettanti, come traditori della Causa. Vorranno farci credere che l’Impero è il nemico. Obietteremo a Sua Stupidità che l’Impero non è il nemico, ma *l’hostis*. Che non si tratta di vincerlo, ma di *annientarlo*. E che, al limite, noi non passeremo al loro Partito, seguendo in ciò i consigli di Clausewitz intorno alla guerra popolare: “La guerra popolare, come qualcosa di vaporoso e di fluido, non deve condensarsi in alcuna sua parte in un corpo solido; altrimenti il nemico invia una forza adeguata contro questo nucleo, lo rompe e fa numerosi prigionieri; il coraggio allora si indebolisce, ciascuno pensa che la questione principale sia stata troncata, che ogni sforzo ulteriore sia vano e che le armi siano cadute in mano della nazione. Ma, d’altra parte, bisogna sì che questa nebbia si condensi in certi punti, formi delle masse compatte, delle nubi minacciose da cui può alla fine sorgere un terribile fulmine. Questi punti si situeranno soprattutto alle ali del teatro di guerra nemico. Non si tratta di rompere il nucleo, ma solamente di rodere la superficie e gli angoli” (*De la guerre*).

85. Gli enunciati che precedono vogliono introdurre a un’epoca sempre più concretamente minacciata dall’irruzione in blocco della realtà. L’etica della guerra civile che ha trovato in essi espressione, ricevette un giorno il nome di “Comitato Invisibile”. Essa designa una determinata frazione del Partito Immaginario: il suo polo rivoluzionario. Attraverso queste righe speriamo di mettere fuori gioco le più volgari sciocchezze che potranno essere profferite sulle nostre attività, come pure sul periodo che si apre. Tutto questo prevedibile chiacchiericcio, come potremmo non vederlo già anticipato nella reputazione che si fece lo shogunat Tokugawa alla fine dell’era Muromachi, e a proposito del quale uno dei nostri nemici osservava giustamente: “Per la sua stessa agitazione, nell’inflazione delle pretese illegittime, quest’epoca di guerra civile si rivelerà come la più libera che il Giappone abbia conosciuto. Una congerie di genti di ogni sorta se ne lasciarono affascinare. Perciò si insisterà molto sul fatto che tale epoca sarebbe stata solo la più violenta”?