



Merry crisis and happy new fear

1. *Che la crisi è un modo di governo.*
2. *Che la vera catastrofe è esistenziale e metafisica.*
3. *Che l'apocalisse delude.*

1. Noialtri rivoluzionari siamo i grandi cornuti della storia moderna. In una maniera o nell'altra si è sempre complici della propria cornificazione. Il fatto è doloroso e quindi, generalmente, viene negato. Abbiamo avuto nella *crisi* una fede cieca, così cieca e antica che non abbiamo visto come l'ordine neoliberale ne ha fatto la pietra angolare del suo arsenale. All'indomani del 1848 Marx scriveva: «Una nuova rivoluzione non sarà possibile che a seguito di una nuova crisi: l'una è tanto certa quanto l'altra». E lui effettivamente passò il resto dei suoi giorni, a ogni minimo spasmo dell'economia mondiale, a profetizzare la grande crisi finale del capitale, attendendola invano. Esistono ancora dei marxisti che ci vendono la crisi attuale come «The Big One» e che ci invitano ad aspettare la loro curiosa specie di Giudizio universale.

«Se vuoi imporre un cambiamento, consigliava Milton Friedman ai suoi *Chicago Boys*, scatena una crisi». Lungi dal temere le crisi il capitale cerca ormai di produrle sperimentalmente. Così come si provocano delle valanghe per poterne controllare tempi e proporzioni. Così come si bruciano delle pianure per assicurarsi che l'incendio che le minaccia morirà per mancanza di combustibile. «Dove e quando» è una questione di opportunità o di necessità tattica. È di pubblico dominio che appena nominato il direttore dell'Elstat, l'istituto statistico greco, non ha mai smesso di falsificare i conti relativi al debito del paese, aggravandoli per giustificare l'intervento della Troika. È dunque un fatto che la «crisi dei debiti sovrani» è stata innescata da un uomo che in quel momento era ancora un agente ufficialmente remunerato dal FMI, un'istituzione che si suppone dovrebbe «aiutare» i paesi a uscirne. Si trattava in questo caso di sperimentare a grandezza naturale, in un paese europeo, il progetto neoliberale di rifondare completamente una società, gli effetti di una buona politica di «aggiustamento strutturale».

Per tutta la modernità, con la sua connotazione medica, la crisi è stata questo fenomeno naturale che, sopraggiungendo improvvisamente o ciclicamente, costringeva a prendere una decisione, una decisione capace di mettere fine all'insicurezza generale prodotta dalla situazione critica. Che l'esito fosse favorevole o meno dipendeva dal fatto che la medicina impiegata fosse adeguata. Il momento critico era anche il momento *della* critica - il breve intervallo in cui si apriva il dibattito intorno ai sintomi e alle cure. Oggi non è più così. Il rimedio non serve più a porre fine alla crisi. Al contrario la crisi viene aperta in vista di introdurre il rimedio. D'ora in avanti si parlerà di «crisi» a proposito ciò che si intende ristrutturare, così come vengono definiti «terroristi» coloro che ci si prepara a colpire. La «crisi delle banlieues», in Francia, nel 2005 fu di fatto l'annuncio della più grande offensiva urbanistica degli ultimi trent'anni contro le cosiddette «banlieues», orchestrata direttamente dal ministero degli Interni.

Il discorso sulla crisi nei neoliberali è un doppio discorso – tra di loro preferiscono parlare di «doppia verità». Da un lato, la crisi è il momento vivificante della distruzione creatrice, creatrice di opportunità, d'innovazione e di imprenditori tra i quali sopravviveranno solo i migliori, i più motivati, i più competitivi. «Forse è questo, in fondo, il messaggio del capitalismo: la “distruzione creatrice”, il rifiuto delle tecnologie desuete e dei vecchi modi di produzione a vantaggio di quelli nuovi è la sola maniera per innalzare il livello di vita [...] Il capitalismo crea un conflitto in ciascuno di noi. Ci troviamo a essere

di volta in volta l'imprenditore aggressivo e il pantofolaio che, nel profondo di se stesso, preferisce un'economia meno competitiva e stressante, in cui tutti guadagnano alla stessa maniera», scrive Alan Greenspan, direttore della Federal Reserve americana dal 1987 al 2006. Dall'altro lato, il discorso sulla crisi interviene come metodo politico di gestione delle popolazioni. La ristrutturazione permanente di tutto, degli organigrammi come dei sussidi sociali, delle imprese come dei quartieri, è l'unico modo di organizzare, mediante il costante sconvolgimento delle condizioni di esistenza, l'inesistenza del partito avverso. La retorica del cambiamento serve a smantellare ogni abitudine, a spezzare tutti i legami, a distruggere ogni certezza, a disarcionare ogni certezza, a dissuadere ogni solidarietà, a mantenere una cronica insicurezza esistenziale. Tale retorica corrisponde a una strategia che si può formulare in questi termini: «Prevenire attraverso la crisi permanente ogni vera crisi». Questo si apparenta, sulla scala del quotidiano, alla ben nota pratica contro-insurrezionale del «destabilizzare per stabilizzare», che consiste nel provocare volontariamente il caos da parte delle autorità così da rendere l'ordine più desiderabile della rivoluzione. Dal micro-management alla gestione di un intero paese, mantenere la popolazione in una sorta di stato di shock permanente porta con sé lo stordimento, la derelizione a partire dalla quale si può fare di tutti e di ciascuno più o meno quello che si vuole. La depressione di massa che sta colpendo i greci è il prodotto *voluto* della politica della Troika, non un suo effetto collaterale.

Proprio per il fatto di non aver capito che la «crisi» non è un fatto economico ma una tecnica *politica* di governo, alcuni si sono resi ridicoli affrettandosi a proclamare, con l'esplosione della truffa dei *subprimes*, la «morte del neoliberalismo». In realtà non stiamo vivendo una crisi del capitalismo ma, al contrario, il trionfo del capitalismo di crisi. «La crisi» significa: il governo cresce. Essa è diventata l'*ultima ratio* di ciò che regna. La modernità misurava tutto alla luce dell'arretratezza alla quale pretendeva di strapparci; d'ora in avanti ogni cosa si misura alla luce del suo crollo imminente. Quando si dimezza lo stipendio dei funzionari greci, lo si fa lasciando intendere che si potrebbe anche non pagarli del tutto. Ogni volta che si aumentano gli anni di contribuzione dei salariati francesi lo si fa col pretesto di «salvare il sistema pensionistico». La crisi odierna, permanente e onnilaterale, non è più la crisi classica, il momento decisivo. Al contrario essa è una fine senza fine, un'apocalisse duratura, una sospensione indefinita, un differimento efficace del crollo effettivo e perciò stato d'eccezione permanente. La crisi attuale non promette più niente; essa tende, al contrario, a liberare chi governa da ogni vincolo quanto ai mezzi impiegati.

2. Le epoche sono orgogliose. Ognuna si vuole unica. L'orgoglio della nostra consiste nel realizzare la collisione storica di una crisi ecologica planetaria, di una crisi politica generalizzata delle democrazie e di una inesorabile crisi energetica, il tutto coronato da una rigogliosa crisi economica mondiale «senza equivalenti da un secolo a questa parte». Tutto ciò lusinga e acuisce il nostro godimento di vivere in un'epoca veramente unica. Basta aprire i giornali degli anni Settanta, leggere il rapporto del Club di Roma su *I limiti dello sviluppo* del 1972, l'articolo del cibernetico Gregory Bateson su «Le radici della crisi ecologica»

del marzo 1970 oppure *La crisi della democrazia*, pubblicato dalla Commissione Trilaterale nel 1975, per constatare che viviamo sotto l'astro oscuro della crisi integrale almeno dall'inizio degli anni Settanta. Un testo del 1973 come *Apocalisse e rivoluzione* di Giorgio Cesarano la analizza già con molta lucidità. Se il settimo sigillo è stato levato in un preciso momento, non data certo da ieri.

Alla fine del 2012 il molto ufficiale Centers for Disease Control americano ha diffuso, tanto per cambiare, un fumetto. Il suo titolo: *Preparedness 101: Zombie apocalypse*. L'idea è semplice: la popolazione deve tenersi pronta a ogni eventualità, una catastrofe nucleare o naturale, un'avaria generalizzata del sistema o un'insurrezione. Il documento si conclude così: «Se siete preparati per un'apocalisse di zombie, siete pronti per qualsiasi situazione di emergenza». La figura dello zombie proviene dalla cultura voodoo haitiana. Nel cinema americano le masse di zombie in rivolta servono cronicamente come allegoria di una insurrezione generalizzata del proletariato nero. È dunque a *questo* che bisogna tenersi pronti. Oggi che non c'è più la minaccia sovietica da brandire per assicurare la coesione psicotica dei cittadini, tutto fa brodo per fare in modo che la popolazione si tenga pronta a difendersi, cioè *a difendere il sistema*. Mantenere uno spavento senza fine per di prevenire una fine spaventosa.

In questo *comic* ufficiale è raccolta tutta la falsa coscienza occidentale. È evidente che i veri morti-viventi sono i piccoli borghesi dei *suburbs* americani. È evidente che la mera volontà di sopravvivenza, l'angoscia economica di mancare di tutto, il sentimento di condurre una forma di vita insostenibile non è ciò che verrà dopo la catastrofe, ma ciò che anima già da ora la disperata *struggle for life* di ogni individuo nel regime neoliberale. La vita decadente non è quello che ci minaccia ma ciò che è già qui, quotidianamente. Tutti lo vedono, tutti lo sanno, tutti lo sentono. I *Walking dead* sono i *salary men*. Se questa epoca va matta per le messinscene apocalittiche, che costituiscono buona parte della produzione cinematografica, non è solo per il godimento estetico che questo genere di distrazione autorizza. Del resto, l'Apocalisse di Giovanni ha già tutto della fantasmagoria hollywoodiana, con i suoi attacchi aerei di angeli scatenati, i suoi inenarrabili diluvi e i suoi spettacolari flagelli. Solo la distruzione universale, la morte di tutto può lontanamente procurare all'impiegato che vive nelle villette a schiera il sentimento di esser vivo, lui che tra tutti è *il meno vivo*. «Che la si faccia finita!» e «Purché duri!» sono i due sospiri che alternativamente procurano un'eguale disperazione civilizzata. A ciò si mescola un vecchio gusto calvinista della mortificazione: la vita è un rinvio, mai una pienezza. Non si è parlato invano di «nichilismo europeo». Del resto è un articolo che si è esportato così bene che il mondo ne è ormai saturo. Infatti più che una «mondializzazione neoliberale» abbiamo avuto soprattutto la mondializzazione del nichilismo.

Scrivevamo nel 2007 che «ciò con cui abbiamo a che fare non è la crisi di una società, ma l'estinzione di una civiltà». All'epoca questo genere di frasi vi facevano passare per un illuminato. Ma «la crisi» è passata proprio da lì. Persino Attac si è accorta che c'è una «crisi di civiltà» - il ché è tutto dire. Più pungente, un veterano americano della guerra in Iraq, divenuto consulente in «strategia», scriveva nell'autunno 2013 sul *New York Times*: «Oggi, quando scruto il futuro, vedo il mare devastare il sud di Manhattan. Vedo le rivolte della

fame, degli uragani e dei profughi climatici. Vedo i soldati dell'82° reggimento aerotrasportato scontrarsi con dei saccheggiatori. Vedo black out generali, dei porti devastati, le scorie di Fukushima e delle epidemie. Vedo Baghdad. Vedo le Rockaway sommerse. Vedo un mondo strano e precario. [...] Il problema posto dal cambiamento climatico non è quello di sapere come il ministro della Difesa si prepara alle guerre per le materie prime, o come dovremmo innalzare dighe per proteggere Alphabet City, o quando evacuare Hoboken. Il problema non sarà risolto comprando un'automobile ibrida, firmando trattati o spegnendo l'aria condizionata. Il problema è fondamentalmente filosofico, si tratta di capire che la nostra civiltà è *già morta*».

Alla fine della Prima Guerra mondiale la civiltà si definiva ancora come «mortale»; come innegabilmente è, in tutti i sensi del termine.

In realtà è da un secolo che la diagnosi clinica della fine della civiltà occidentale è stata stabilita e contrassegnata dagli eventi. Discettarci ancora costituisce ormai solo un modo per distrarsi. Ma è soprattutto una maniera per distrarsi dalla catastrofe *che è già qui*, e da parecchio tempo, dalla catastrofe *che noi siamo*, dalla catastrofe *che è l'Occidente*. Questa catastrofe è innanzitutto esistenziale, affettiva, metafisica. Essa risiede nell'incredibile estraneità al mondo dell'uomo occidentale, quella che per esempio esige che egli si faccia signore e possessore della natura – si cerca di dominare solo ciò che si teme. Non è un caso che egli abbia posto tanti *schermi* tra sé e il mondo. Ritraendosi dall'esistente l'uomo occidentale ne ha fatto questa distesa desolata, questo nulla tetro, ostile, meccanico, assurdo, che deve continuamente stravolgere con il suo *lavoro*, con il suo attivismo cancerogeno, attraverso una isterica agitazione di superficie. Rigettato senza requie dall'euforia all'ebetismo e da questo all'euforia, egli tenta di rimediare alla sua assenza al mondo attraverso un'enorme accumulazione di competenze, di protesi, di relazioni e di chincaglierie tecnologiche che alla fine sono deludenti. Egli è visibilmente e sempre più un *esistenzialista sovraequipaggiato* che non cessa di progettare e ricreare tutto, non potendo soffrire una realtà che lo sopravanza da ogni parte. «Comprendere il mondo per un uomo, confessava senza tanti giri di parole quel coglione di Camus, significa ridurre quello all'umano, imprimergli il proprio sigillo». Egli tenta piattamente di reincantare il suo divorzio dall'esistenza, da se stesso, dagli «altri» – questo inferno! – chiamandolo «libertà», quando non lo fa a forza di feste deprimenti, di distrazioni stupide o attraverso l'uso massiccio di droghe. Per lui la vita è effettivamente, affettivamente, assente, perché ne prova disgusto; in fin dei conti gli dà *la nausea*. Tutto ciò che il reale contiene di instabile, di irriducibile, di palpabile, di corporeo, di pesante, di calore e di fatica è quello da cui è riuscito a proteggersi proiettandolo sul piano ideale, visuale, distante, digitale, senza frizioni né lacrime, senza morte né odore di Internet.

La menzogna dell'apocalittica occidentale consiste nel proiettare sul mondo il lutto che non siamo capaci di fare. Non è il mondo a essere perduto, siamo *noi* che abbiamo perso il mondo e lo perdiamo incessantemente; non è il mondo che *presto* finirà, siamo *noi* che *siamo finiti*, amputati, arroccati, *noi* che rifiutiamo allucinatoriamente il contatto vitale con il reale. La crisi non è economica, ecologica o politica, *la crisi è prima di tutto quella della presenza*. Al punto tale che il *must* della merce – tipicamente, l'iPhone e l'Hummer – con-

siste in una sofisticata apparecchiatura dell'assenza. Da un lato, l'iPhone concentra in un unico oggetto tutti gli accessi possibili al mondo e agli altri; è torcia e macchina fotografica, la livella del muratore e il registratore del musicista, la televisione e la bussola, la guida turistica e il mezzo per comunicare; dall'altro, è la protesi che blocca ogni disponibilità a quello che è qui, imponendomi un regime di semi-presenza costante, comoda, trattenendo in sé ad ogni istante una parte del mio esserci. Recentemente è stata anche lanciata una applicazione per smartphone destinata a porre rimedio al fatto che «la nostra connessione al mondo digitale ventiquattrore su ventiquattro ci disconnette dal mondo reale intorno a noi». È stata graziosamente chiamata *GPS for the Soul*. Quanto all'Hummer, esso è la possibilità di trasportare la mia bolla autistica, la mia impermeabilità a tutto, fin negli angoli più reconditi della «natura»; e di tornare *intatto*. Il fatto che Google persegua come nuovo orizzonte industriale la «lotta contro la morte» ci dice molto su quanto si sbaglia *su che cos'è la vita*.

Al limite della sua demenza l'Uomo si è addirittura proclamato «forza geologica»; egli è giunto fino a dare il nome della propria specie a una fase della vita del pianeta: si è messo a parlare di «Antropocene». Per un'ultima volta si attribuisce il ruolo principale, salvo accusarsi di aver saccheggiato tutto – i mari, i cieli, i suoli e i sottosuoli –, salvo pentirsi per l'estinzione senza precedenti di specie vegetali e animali. Ma ciò che vi è di notevole è che, al disastro prodotto dal suo disastroso rapporto con il mondo, egli vi si rapporta in maniera disastrosa. Egli *calcola* la velocità con la quale scompare la banchisa. *Misura* lo sterminio delle forme di vita non umane. Non parla del mutamento climatico a partire dalla propria esperienza sensibile - quell'uccello che non torna più nello stesso periodo dell'anno, quell'insetto di cui non si sentono più gli striduli, quella pianta che non fiorisce più insieme con quell'altra. Ne parla con delle cifre, delle medie, scientificamente. Pensa di dire qualcosa quando stabilisce che la temperatura si innalzerà di un certo numero di gradi e le precipitazioni diminuiranno di un certo numero di millimetri. Parla addirittura di «biodiversità». Osserva la rarefazione della vita sulla terra *dallo spazio*. Colmo d'orgoglio adesso pretende, paternalisticamente, di «proteggere l'ambiente», che non gliel'ha mai chiesto. Vi sono buone ragioni di credere che questa sia la sua ultima fuga in avanti.

Il disastro oggettivo ci serve innanzitutto a mascherare un'altra devastazione, ancora più evidente e massiccia. L'esaurimento delle risorse naturali probabilmente è meno avanzato dell'esaurimento delle risorse soggettive e vitali che colpisce i nostri contemporanei. Se ci si dedica tanto a dettagliare la devastazione dell'ambiente, lo si fa anche per velare la spaventosa rovina dell'interiorità. Ogni marea nera, ogni pianura sterile, ogni estinzione di specie è una immagine delle nostre anime in brandelli, un riflesso della nostra assenza al mondo, della nostra intima impotenza ad abitarlo. Fukushima offre lo spettacolo di questo perfetto fallimento dell'uomo e del suo dominio, il quale genera solo delle rovine – queste pianure nipponiche in apparenza intatte, ma dove nessuno potrà vivere per decenni. Una decomposizione interminabile che finisce per rendere il mondo inabitabile: l'Occidente finirà per prendere in prestito il suo modo d'esistenza da quello che teme di più - la scoria radioattiva.

Quando le si domanda in cosa consisterebbe la rivoluzione, la sinistra della sinistra si

affretta a rispondere: «mettere l'umano al centro». Quello che questa sinistra non ha realizzato è quanto il mondo sia stanco dell'umano, quanto noi siamo stanchi dell'umanità - questa specie che ha creduto di essere il gioiello della creazione e che si è sentita in diritto di distruggere tutto poiché tutto le era dovuto. «Mettere l'umano al centro» è stato il progetto occidentale. Si sa dove ha portato. È venuto il momento di abbandonare la nave, di tradire la specie. Non c'è una grande famiglia umana che esisterebbe separatamente da ciascuno dei mondi, degli universi familiari, da ciascuna delle forme di vita che disseminano la terra. Non esiste un'umanità, vi sono dei terrestri e i loro nemici, ovvero gli Occidentali, di qualsiasi colore sia la loro pelle. Noialtri rivoluzionari, con il nostro umanismo atavico, faremmo bene ad accorgerci dei sollevamenti ininterrotti dei popoli indigeni dell'America centrale e del Sud durante gli ultimi vent'anni. La loro parola d'ordine potrebbe essere: «Mettere al centro la terra». È una dichiarazione di guerra *all'Uomo*. Dichiarargli guerra è forse il modo migliore per farlo ritornare sulla terra, se non facesse il sordo, come sempre.

3. Il 31 dicembre 2012 non meno di 300 giornalisti accorsi da 18 Paesi hanno invaso il piccolo villaggio di Bugarach, nell'Aude. Nessuna fine dei tempi era stata annunciata per quella data in nessun calendario maya finora conosciuto. Le voci secondo cui questa località avrebbe avuto un qualche rapporto con questa profezia inesistente era infatti uno scherzo. Tuttavia le televisioni del mondo intero vi hanno inviato delle armate di reporter. Si era curiosi di vedere se ci fosse *veramente* della gente disposta a credere alla fine del mondo, noi che non riusciamo neanche più a credere in esso e facciamo fatica a credere nei nostri amori. Quel giorno a Bugarach non c'era nessuno, nessuno tranne un gran numero di officianti dello spettacolo. I giornalisti si ritrovarono a fare dei servizi su se stessi, sulla loro attesa senza oggetto, sulla loro noia e sul fatto che non succedeva nulla. Presi nella loro stessa trappola, mostravano il volto della vera fine del mondo: i giornalisti, l'attesa, lo sciopero degli eventi.

Non deve essere sottovalutata la frenesia d'apocalisse, la sete di Armageddon da cui l'epoca è attraversata. La sua specifica pornografia esistenziale consiste nel mostrare dei documentari d'anticipazione in cui si mostrano in immagini di sintesi le nubi di cavallette che nel 2075 si abatteranno sui vigneti di Bordeaux e le orde di «migranti climatici» che prenderanno d'assalto le coste meridionali dell'Europa - quegli stessi che Frontex si sta già impegnando a decimare. Nulla è più antico della fine del mondo. La passione apocalittica fin dall'antichità ha sempre avuto il favore degli impotenti. La novità è che stiamo vivendo un'epoca in cui l'apocalittica è stata integralmente assorbita dal capitale e messa al suo servizio. L'orizzonte della catastrofe è ciò a partire da cui siamo attualmente governati. Ora, se c'è una cosa destinata a restare incompiuta è la profezia apocalittica, sia essa economica, climatica, terrorista o nucleare. La profezia è enunciata al solo fine di evocare i mezzi per scongiurarla, cioè, nella maggior parte delle volte, la necessità del governo. Nessuna organizzazione, né politica né religiosa, ha mai confessato la propria sconfitta perché i fatti avevano smentito le sue profezie. Poiché lo scopo della profezia non è quello di avere ragione sul futuro, ma di *operare sul presente*: imporre qui e ora l'attesa, la passività, la sottomissione.

Non solo non vi è altra catastrofe a venire se non quella che è già qui, ma è evidente che la maggior parte dei disastri effettivi offrano una soluzione al nostro disastro quotidiano. Numerosi esempi attestano il sollievo dell'apocalisse esistenziale attraverso la catastrofe reale, dal terremoto che colpì San Francisco nel 1906 all'uragano Sandy che ha devastato una parte di New York nel 2012. Di solito si pensa che i rapporti tra la gente, in situazioni di emergenza, rivelino la loro profonda ed eterna bestialità. Si *desidera* che ogni terremoto, ogni crack economico o ogni «attacco terroristico» confermi la vecchia chimera dello stato di natura con la sua coda di atrocità incontrollabili. Si vorrebbe che affiori, quando gli esili argini della civiltà cedono, quel «volgare fondo dell'uomo» che ossessionava Pascal, le cattive passioni, la «natura umana», invidiosa, brutale, cieca e detestabile che, almeno dai tempi di Tucidide, serve da argomento ai depositari del potere – fantasma che purtroppo è smentito dalla maggior parte dei disastri storicamente conosciuti.

L'eclissi della civiltà generalmente non prende la forma di una guerra caotica di tutti contro tutti. Questo discorso ostile serve solamente, in situazioni di gravi catastrofi, a giustificare la priorità accordata alla difesa della proprietà contro il saccheggio tramite la polizia, l'esercito o, in mancanza di meglio, di milizie di *vigilantes* formate per l'occasione. Può anche servire a coprire le malversazioni delle stesse autorità, come nel caso della Protezione civile italiana dopo il terremoto de L'Aquila. La decomposizione di questo mondo, assunta come tale, apre invece la strada ad altre maniere di vivere, anche in piena «situazione d'urgenza». Ad esempio gli abitanti di Città del Messico nel 1985, che, in mezzo alle macerie della loro città colpita da un terremoto micidiale, reinventarono con un unico gesto il carnevale rivoluzionario e la figura del supereroe al servizio del popolo – sotto la forma del leggendario campione di catch Super Barrio. In seguito alla euforica ripresa in mano della propria esistenza urbana in ciò che ha di più quotidiano, assimilarono il crollo degli immobili al crollo del sistema politico, liberando per quanto possibile la vita della città dal controllo del governo e ricostruendo le proprie abitazioni distrutte. Un'entusiasta di Halifax non diceva cose diverse quando dichiarò dopo l'uragano del 2003: «Ci siamo svegliati una mattina e tutto era diverso. Non c'era più elettricità e tutti i negozi erano chiusi, nessuno aveva accesso ai media. D'un tratto tutti si sono ritrovati in strada per parlare e testimoniare. Non era veramente una festa di strada, ma tutti erano là fuori nello stesso momento: una felicità, in un certo senso, di vedere tutta questa gente che fino a quel momento ci era sconosciuta». Così come queste comunità in miniatura formatesi spontaneamente a New Orleans nei giorni successivi al passaggio di Katrina che, a fronte del disprezzo dei poteri pubblici e alla paranoia delle agenzie di sicurezza, si organizzarono quotidianamente per nutrirsi, curarsi, vestirsi e a volte per saccheggiare qualche negozio.

Ripensare un'idea di rivoluzione capace di far breccia nel corso del disastro significa dunque, per cominciare, depurarla da tutto ciò che essa ha contenuto finora di apocalittico. Significa vedere che l'escatologia marxista non si distingue *di fatto* dall'aspirazione imperiale fondatrice degli Stati Uniti d'America - quella che troviamo ancora stampata su ogni biglietto da un dollaro: «Annuit coeptis. Novus ordo seclorum». Socialisti, liberali, sansimoniani, russi e americani della Guerra Fredda, tutti hanno sempre espresso la medesima aspirazione nevrastenica all'instaurazione di un'era di pace e di abbondanza sterile nella

quale non vi sarebbe stato più nulla da temere, in cui le contraddizioni sarebbero state finalmente risolte e il negativo riassorbito. Impiantare mediante la scienza e l'industria una società prospera, integralmente automatizzata e finalmente pacificata. Qualcosa come un paradiso terrestre organizzato sul modello dell'ospedale psichiatrico o del sanatorio. Un ideale che può venire in mente solo a esseri profondamente malati, i quali non aspirano più nemmeno alla guarigione. «Heaven is a place where nothing ever happens», dice la canzone.

Tutta l'originalità e lo scandalo del marxismo fu di pretendere che per accedere al *millennium* fosse necessario passare per l'apocalisse economica, mentre gli altri la giudicavano superflua. Noi non aspetteremo né il *millennium* né l'apocalisse. Non ci sarà mai pace sulla terra. Abbandonare l'idea della pace è la sola vera pace. Di fronte alla catastrofe occidentale la sinistra generalmente adotta la posizione della lamentazione, della denuncia e quindi di quell'impotenza che la rende odiosa agli occhi di quelli stessi che pretende di difendere. Lo stato di eccezione nel quale viviamo non va denunciato, va ritorto contro il potere stesso. Eccoci così sollevati, a nostra volta, da ogni riguardo per la legge – a proporzione dell'impunità che ci arroghiamo, del rapporto di forza che creiamo. Abbiamo il campo assolutamente libero per ogni decisione e ogni attacco, per poco che rispondano a un'intelligenza fine della situazione. Per noi ormai c'è solamente un campo di battaglia storico e le forze che vi si muovono. Il nostro margine d'azione è infinito. La vita storica ci tende le braccia. Esistono innumerevoli ragioni per rifiutarla, ma tutte rivelano delle nevrosi. Di fronte all'apocalisse in un recente film di zombie, un vecchio funzionario delle Nazioni Unite arriva a questa lucida conclusione: «It's not the end, not even close. If you can fight, fight. Help each other. The war has just begun» - «Non è la fine, ne siamo ancora lontani. Se puoi batterti, battiti. Aiutatevi l'un l'altro. La guerra è appena cominciata».