

Intellettuali di se stessi **Lavoro intellettuale in epoca neoliberale**

a cura di Dario Gentili e Massimiliano Nicoli

Premessa	3
Massimiliano Nicoli L'etica del lavoro intellettuale e lo spirito del capitalismo	7
Dario Gentili Cosmo e individuo. Per una genealogia del lavoro intellettuale nell'epoca neoliberale	21
Roberto Ciccarelli L'emergenza delle nostre vite minuscole	37
Carlo Mazza Galanti Un curriculum a modo tuo	54
Federico Chicchi, Nicoletta Masiero Incrinature. Posture e linee di fuga del lavoro cognitivo	66
Andrea Mura Debito e comune. Per un'etica del non-tutto	84
Alessandro Manna La degradazione. Piccola sociobiografia portatile di Lorena, ricercatrice precaria	99
Vincenzo Ostuni Paranoia e capitale	121

INTERVENTI

Alessandro Di Grazia Coetzee e De Bruyckere alla Biennale di Venezia 2013	139
Carlo Deregibus Responsabilità e progetto. L'eredità di Enzo Paci ed Ernesto Nathan Rogers	161
Luigi Azzariti-Fumaroli Walter Benjamin, collezione privata	177
Sergio Benvenuto Merleau-Ponty e l'allucinazione	188



Debito e comune. Per un'etica del non-tutto

ANDREA MURA

Tra le varie definizioni e riflessioni sulla crisi che Antonio Gramsci sviluppò nei *Quaderni* ve n'è una, forse meno nota, dalla quale vorremmo partire per rendere conto della serie di rovesci prospettici che la recente crisi finanziaria ha generato. Ciò ci permette di tracciare il contesto genealogico in cui inserire una discussione sulla condizione del lavoro culturale non strutturato in Europa ed esaminare, per questa via, alcune pratiche di auto-organizzazione articolate attorno all'esperienza del *comune*. Nel 1933, proponendo di valorizzare la nozione di “svolgimento” in alternativa a quella assai diffusa di “evento”, Gramsci chiariva, in un frammento, che la crisi si dispiega come “l'intensificazione quantitativa di certi elementi, non nuovi e originali, ma specialmente l'intensificazione di certi fenomeni, mentre altri che prima apparivano e operavano simultaneamente ai primi, immunizzandoli, sono divenuti inoperosi o sono scomparsi del tutto”.¹ Si è ampiamente discusso di come, a livello di iscrizione simbolica, la recente crisi si sia giocata, assieme ad altri fattori, sul piano

Andrea Mura è ricercatore in Filosofia politica presso la Facoltà di scienze sociali della Open University. Ha contribuito a numerosi volumi e riviste internazionali in ambito di filosofia comparata, psicoanalisi e analisi delle ideologie e dei discorsi. È in corso di pubblicazione presso Ashgate la sua monografia *The Symbolic Scenarios of Islamism: A Study in Islamic Political Thought*.

1. A. Gramsci, “Q 15 (II) § 5, Passato e presente. La crisi” (1933), in *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino 2001, vol. III, p. 1756.

dell'intensificazione del dispositivo del debito.² In un processo di progressiva torsione, il paradigma dell'indebitamento avrebbe finito per sostituire o parzialmente immunizzare la posizione dominante che la correlata retorica del credito e della libertà aveva giocato negli anni della prosperità neoliberale, quando l'Europa si autorappresentava come superficie illimitata di credito innanzi a un Terzo Mondo in attesa di una "benevola" rinegoziazione del debito. Che la discussione sulla rinegoziazione del debito traversi oggi lo spazio europeo, a poco più di dieci anni di distanza dall'emblematica esperienza del social forum, ponendosi come segno di rinnovate pratiche disciplinari a livello continentale, fa parte della serie di ritorni dal campo dell'Altro e di conseguenti rotazioni dell'immaginario europeo che la crisi ha prodotto.

Secondo la recente analisi di Maurizio Lazzarato, la crisi, "svelando la natura delle relazioni di potere, porta a forme di controllo molto più 'repressive' e 'autoritarie', che non devono più preoccuparsi della retorica della 'libertà', della creatività e dell'arricchimento come negli anni Ottanta e Novanta".³ Per Lazzarato, tale passaggio segna una rottura e una "nuova fase" rispetto a quel modello di cattura biopolitica che l'ideale di libertà mobilitava all'interno del discorso neoliberale postbellico, e che Foucault aveva posto al centro della sua analisi indicando una cruciale transizione dalla prospettiva liberale classica dell'*homo oeconomicus*, soggetto di scambio nel mercato all'interno di una logica utilitaristica, alla figura neoliberale dell'*imprenditore di se stesso*, organizzata attorno all'idea "che l'analisi economica debba ritrovare, come elemento di base per le sue decifrazioni, non tanto l'individuo, non tanto dei processi o meccanismi, ma delle imprese".⁴ In questa prospettiva, inserito in un quadro di crescente competitività, l'*imprenditore di se stesso* era così agganciato a un

2. Per una discussione recente sul tema si rimanda all'insieme di contributi apparsi nel numero *The Greek Symptom: Debt, Crisis and the Left*, "Radical Philosophy", 181, 2013.

3. M. Lazzarato, *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista* (2011), trad. di A. Cotulelli e E. Turano Campello, DeriveApprodi, Roma 2012, pp. 121-122.

4. M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France, 1978-1979* (2004), trad. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2005, p. 186.

sistema di valutazioni e calcoli attraverso cui si costituiva la sua *responsabilità* e razionalità imprenditoriale, la sua capacità duttile di assumere decisioni di investimento atte ad assicurare l'accrecimento e la valorizzazione di sé in quanto *capitale umano*.⁵ Il lavoro su di sé poteva però contare sulla promessa di un ritorno produttivo, nella forma di un soddisfacimento o di un resto, attraverso il consumo di godimento e l'offerta retorica di forme nuove di autorealizzazione, riconoscimento ed emancipazione.

Si è visto come Lazzarato evidenzi il lato della rottura rispetto a tale modello, annunciando l'irruzione di una "svolta autoritaria" che trasforma quella promessa di libertà e autorealizzazione annessa al lavoro su di sé in un "imperativo a farsi carico dei rischi e dei costi che non vogliono assumersi né lo Stato, né le imprese" e che costringe l'*imprenditore di se stesso* a essere sempre più imprenditore dei propri debiti.⁶ Rispetto all'enfasi qui posta sull'emergenza di una svolta autoritaria, suggeriamo tuttavia di considerare la dimensione illiberale che il discorso dell'austerità ha impegnato in seno all'orizzonte neoliberista come indicativa, piuttosto, di un rovescio discorsivo e simbolico del neoliberalismo stesso, rovescio che manterrebbe intatta, a nostro avviso, la sua contiguità strutturale con quel fantasma di libertà a cui Foucault aveva dato particolare rilievo nella sua analisi sulla *Nascita della biopolitica*. In linea con l'idea di crisi come svolgimento complesso elaborata da Gramsci, tale svolta, più che una rottura, parrebbe infatti denotare una torsione dell'ideale neoliberale di libertà, torsione che evidenzerebbe la diminuita operatività della retorica sulla liberalità, sul successo, sulla prosperità e sul credito a fronte di quei termini di correlazione – pratiche illiberali, fallimento, povertà e debito – che un tempo erano posti a margine (o al di fuori dei confini autorappresentativi dell'Europa), e che andrebbero ora a intensificarsi, tornando nel campo europeo e producendo un evidente effetto di desedimentazione del discorso sull'Europa.

5. Si veda l'attenta analisi di E. Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011.

6. M. Lazzarato, *La fabbrica dell'uomo indebitato*, cit., p. 107.

Nel quadro di una progressiva operatività del debito come “macchina di cattura, predazione o di prelievo sulla società nel suo insieme”,⁷ l’enfasi neoliberale sull’*imprenditore di se stesso* è certamente contrastata dall’impossibilità di amministrare adeguatamente la pervasiva dimensione di un indebitamento che è ricondotto a funzione fantasmatica, piegato su un terreno di incommensurabilità e perenne differimento dei criteri di assolvimento. Schiacciato dalla sovrapposizione di logiche inconciliabili, tra esigenza di amministrazione del debito e un margine strutturale di inadempienza, l’impresa di sé è altresì ostacolata dal particolare slancio pulsionale che l’economia del debito sollecita, denotando quel carattere “pazzescamente astuto” con cui Jacques Lacan aveva un tempo qualificato il discorso del capitalista.⁸ L’astuzia di tale discorso, tuttavia, non è più solo da intendersi nella forma di una particolare direzionalità del rapporto tra consumo, produzione e consumazione che è propria della retorica del credito e della prosperità. In tal senso, laddove Foucault indentificava il consumatore come un produttore, e più esattamente un produttore della propria soddisfazione,⁹ Lacan esaltava, all’interno di quella retorica, la circolarità astuta, per quanto “destinata a scoppiare”, tra attività di consumo, produzione di soddisfazione ed effetto di consumazione; il fatto, cioè, di essere consumati nel momento stesso in cui si consuma la propria soddisfazione e ciò all’interno di una logica dissipativa organizzata intorno alla spinta a godere.¹⁰

Ci sembra, invece, che la logica astuta del discorso del capitalista al tempo della crisi consista piuttosto nel rovescio di questa sequenza: nell’idea che la consumazione produca un effetto di consumo;

7. Ivi, p. 47.

8. J. Lacan, “Del discorso psicoanalitico” (1972), in *Lacan in Italia, 1953-1978. En Italie Lacan*, trad. di L. Boni, La Salamandra, Milano 1978, pp. 40-51.

9. “Il consumatore, nella misura in cui consuma, è un produttore. E che cosa produce? Produce, molto semplicemente, la propria soddisfazione. Si deve pertanto considerare il consumo come un’attività d’impresa attraverso cui l’individuo, a partire dal capitale di cui dispone, produrrà qualcosa che sarà la propria soddisfazione”, M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 187.

10. Su questo punto si veda S. Žižek, *Il soggetto scabroso: trattato di ontologia politica* (2000), trad. di D. Cantone e L. Chiesa, Raffaello Cortina, Milano 2003; C. Melman, *L’uomo senza gravità* (2002), trad. di E. Sormano, Bruno Mondadori, Milano 2010; M. Recalcati, *L’uomo senza inconscio*, Raffaello Cortina, Milano 2010.

che sia, cioè, la consumazione o “consunzione” stessa del soggetto a divenire oggetto di consumo, possibilità di capitalizzazione e di investimento e quindi attività d’impresa. Si realizza allora il rovescio di quel nesso strutturale tra credito senza limiti e debito senza limiti sul quale si regge il fantasma di libertà del discorso neoliberale al tempo di una possibile crisi del carattere trascendente della Legge; rovescio che intendiamo qui considerare nei termini di un contrasto tra la figura dell’*imprenditore di se stesso* e quella di un *curatore fallimentare di se stesso*, con tutte le declinazioni biopolitiche e disciplinari che il termine *cura* si presta a indicare. Sul crinale di questo contrasto – con la spinta al controllo e all’amministrazione di sé ostacolata da una crescente capitalizzazione del fallimento –, il dispositivo del debito si manifesta come dispositivo di angoscia, di cattura nel gioco sadico della costruzione dell’altro come soggetto angosciato, preso dalla tensione angosciosa tra godimento e ricatto, soddisfacimento e colpa, consumo e consumazione.¹¹

Due citazioni ci sembrano utili al fine di delineare il quadro biopolitico di quella che in molti hanno definito come *economia del debito* e che noi vorremmo considerare, sul versante dell’investimento libidinale, come *economia dell’angoscia*. Si potrebbe così partire dalla nota massima di Seneca nel Libro I delle *Lettere a Lucilio* – “un piccolo debito crea un debitore, un grosso debito crea un nemico”¹² – per segnare poi l’interessante inversione prospettica operata da Hobbes nel *Leviatano*. Dal fatto quantitativo evidenziato da Seneca – il debito eccessivo trasforma il debitore in nemico suggerendo al creditore prudenza nella scelta dei propri beneficiari –, si pone l’accento sul desiderio dietro questo eccesso e sulle passioni che ne scaturiscono:

11. “L’angoscia dell’altro, la sua esistenza essenziale in quanto soggetto in rapporto a tale angoscia, ecco ciò che il desiderio sadico sa far vibrare”, J. Lacan, *Il Seminario. Libro X. L’angoscia, 1962-1963* (2004), trad. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2007, p. 113.

12. “Il male peggiore per l’uomo indaffarato e occupato ad amministrare i suoi beni è ritenere amici, persone cui egli non è amico, e pensare che i suoi favori servano ad accattivargli gli animi, mentre certuni più sono debitori, più odiano: una piccola somma data in prestito crea un debitore, una grossa crea un nemico [...] segui questo consiglio dei saggi: giudica più importante il beneficiato del beneficio”, Seneca, *Lettere a Lucilio*, a cura di P. Sanasi, REA Multimedia, L’Aquila 2013, Libro I, 19, 11, p. 27.

L'aver ricevuto da chi pensiamo sia uguale a noi dei benefici più grandi di quelli che speriamo di ricambiare, ci dispone a contraffare l'amore, ma, in realtà, ad un odio segreto, e pone un uomo nello stato di debitore disperato che, mentre evita di vedere il suo creditore, desidera essere là dove non possa vederlo mai più. Infatti i benefici obbligano, e l'obbligazione è una schiavitù; un'obbligazione non ricambiabile, una schiavitù perpetua, e ciò per degli eguali, è cosa odiosa.¹³

Mentre al centro del passaggio delle *Lettere*, il monito è rivolto al creditore che, chiamato “ad amministrare i suoi beni”, è invitato alla cautela nella sua *impresa*, è il punto di vista del debitore che Hobbes interroga, evidenziando l'irruzione di una posizione gerarchica che andrebbe a distorcere un originale desiderio di simmetria, producendo e mobilitando la passione dell'odio come risposta. È su questa asimmetria che possiamo indentificare la funzione precarizzante del debito al tempo della crisi, la sua capacità di dividere e di porre su un piano di sospensione l'attività di scelta e amministrazione dell'uomo indebitato. È utile ricordare, a tale riguardo, che il precario (lat. *precarious* da *prex*, preghiera: ottenuto per preghiera) figura nel diritto romano come la concessione gratuita e revocabile *ad nutum* di un bene, il quale perciò è dato in possesso o godimento a un beneficiario, ma è restituibile ad arbitrio del concedente.¹⁴ Il beneficio ottenuto rimanda dunque a una condizione di temporaneità, volatilità, detenzione e instabilità che oggi ritroviamo nel graduale passaggio dalla figura postbellica dell'*entitled citizen*, titolare di diritti stabili e garantiti, alla nuova figura critica del *cittadino indebitato*.

A livello governamentale, in Europa, l'efficace sostituzione del diritto con l'istituto eterogeneo del *benefit* va letta in questa direzione; nel senso, cioè, di quell'incessante produzione di cesure asimmetriche, semiotiche di colpa, relazioni gerarchiche e logiche condizionali cui fa riferimento Hobbes quando afferma che “i benefici

13. T. Hobbes, “Della differenza dei costumi”, in *Leviatano* (1651), trad. di G. Micheli, Fabbri, Milano 1996, vol. I, cap. XI, pp. 95-96.

14. Per un'accurata trattazione di questa complessa figura giuridica, si veda P. Biavaschi, *Ricerche sul precarium*, Giuffrè, Milano 2006.

obbligano” e “un’obbligazione non ricambiabile” è “una schiavitù perpetua” per degli eguali. Nell’idea di beneficio, che racchiude al suo interno una vasta gamma di “concessioni”, inclusa l’erogazione di servizi, la possibilità di accesso e gestione di beni, l’allocazione di fondi, ritroviamo tutta la dimensione gerarchizzante di un “dono” che si fa condizione, di un “premio” che distacca il soggetto dal resto della collettività (che si tratti di un premio aziendale al singolo lavoratore o di un dono governativo a una specifica fascia di cittadini dal reddito predeterminato), rendendo il beneficiario in qualche modo “meritevole” a condizione però che si “responsabilizzi” e accetti le regole che di volta in volta sono dettate dal concedente e che dunque modulano la possibilità di accesso al dono. L’intensificazione libidinale che la logica del debito produce come economia dell’angoscia è che il debito così instaurato, divenendo funzione soggettivizzante, è infinito, incommensurabile e tuttavia sempre dipendente, nella produzione di flussi precarizzanti, dall’arbitrio del concedente. Da un lato, pertanto, troviamo la produzione di asimmetrie gerarchiche che rendono il beneficiario inferiore al concedente e “colpevolmente” privilegiato rispetto ai non beneficiati; dall’altro, si realizza la possibilità di un soddisfacimento che è però sempre esposto al capriccio sadico del concedente, alla possibilità di un’improvvisa sottrazione dell’oggetto di godimento da parte di colui che “dona”, e dunque di un ricatto che trasforma il beneficiario in *soggetto angosciato*.¹⁵

Fondazione Teatro Valle Bene Comune

Alla luce di questo quadro, ci sembra utile ora inserire una riflessione su un’importante esperienza di auto-organizzazione, quella del Teatro Valle Occupato. Molto è stato scritto, ben oltre i confini nazionali, sul percorso intrapreso da quella comunità di lavoratori dello spettacolo, precari, artisti, attivisti e semplici

15. Il problema, da questa prospettiva, non sarà tanto la funzione simbolica che il dono promuove con l’instaurazione di un principio di reciprocità e di debito, il quale, nella chiamata all’altro, dà conto di una fiducia dialettica nella gratuità; al centro della questione è, piuttosto, la logica di eccesso, di condizionalità e di revocabilità che traversa il dono all’interno di un’economia dell’angoscia, e che espone il soggetto all’insolubile e indecifrabile dimensione del ricatto.

cittadini che nel giugno 2011 occuparono il più antico teatro di Roma, preservandolo dal rischio di privatizzazione, dalla cattiva gestione culturale e finanziaria, e legandolo a quel movimento per i *beni comuni* che aveva trovato piena espressione, solo il giorno prima dell'occupazione, in sede di voto referendario. Si formalizzò allora un passaggio centrale, del quale è opportuno rendere conto, dalla difesa dell'acqua come bene comune a quella della cultura come bene comune; un comune preso nella dimensione inclusiva di bene materiale e immateriale, e soggettivante di *commoning*. Molto è stato detto sul patrimonio d'esperienza conquistato dal Valle nella sua battaglia di resistenza contro le pressanti logiche di privatizzazione e di tagli alla cultura, di difesa del diritto alla città e di riconoscimento di quest'idea di comune. Sono, questi, tutti aspetti centrali che ci proponiamo, però, di leggere alla luce di un suo fondamentale e originario rifiuto della logica del *benefit* e di quel paradigma di indebitamento che abbiamo assunto a sfondo genealogico e simbolico in questa narrazione della crisi.

L'esperienza del Teatro Valle Occupato ci sembra interessante anzitutto per quella tendenza, protratta fino ai recenti giorni di abbandono dello stabile, a resistere al modello della concessione. La scelta operata dal Valle è stata infatti quella di scongiurare la posizione di beneficiario che un'arbitraria assegnazione dello spazio da parte delle autorità capitoline (effettive titolari del teatro) avrebbe comportato, dando così conto della benevolenza delle autorità stesse e riconducendo l'esperienza del Valle a un piano, sempre "privilegiato", "responsabilizzato" e "disciplinato", di indebitamento. Allo stesso tempo, si è evitato di abbracciare la posizione permanente di occupanti "tollerati", posizione che avrebbe fissato quell'esperienza a un irriducibile piano di illegalità. La scelta è stata piuttosto di operare un discostamento rispetto sia alla tradizione delle occupazioni sociali, sia all'alternativa logica del dono, promuovendo un nuovo percorso attraverso il quale dare conto della divaricazione tra *legittimità* e *legalità*, sperimentando forme nuove di governo, di gestione e di produzione del comune *in quanto* diritto.

È in questa possibilità di creatività e resistenza realizzata non contro la legge ma attraverso la legge che il Teatro Valle ha svi-

luppato la sua esperienza auto-organizzativa, proponendo un'idea altra di diritto in grado di recepire nuove pratiche di democrazia diretta e di co-gestione. Si è così sostenuto un percorso collettivo, animato anche dall'azione di giuristi e ricercatori, volto alla definizione di un'idea giuridica di bene comune da integrare in Costituzione, superando la tensione tra bene pubblico e bene privato.¹⁶ Quanto al percorso pratico e specifico da seguire nel riconoscimento del Teatro Valle come bene comune, si è poi tentato di dischiudere il diritto a nuove possibilità interpretative, forzandolo dall'interno, svincolandolo, cioè, dai suoi impieghi più conservatori o comunque tradizionali. Lo strumento scelto per realizzare l'obiettivo primario di un'affermazione del Valle come soggetto di diritto è stato quello del ricorso a un istituto di diritto privato, la Fondazione.

Il passaggio dal Teatro Valle Occupato alla Fondazione Teatro Valle Bene Comune mirava così a delineare un nuovo approccio giuridico all'amministrazione dei beni pubblici in grado di valorizzare l'uso e il possesso attivo, partecipato e produttivo del bene rispetto alla logica privatistica della proprietà. Sebbene mai formalizzata dal prefetto di Roma per un vizio formale inerente alla mancata titolarità del bene individuato come sede della Fondazione (il Teatro Valle) – e dunque proprio a causa di quella condizione di possesso che l'occupazione intendeva invece valorizzare –, la Fondazione ha comunque preso vita agendo *de facto* come istituzione di bene comune. La creazione collettiva di uno Statuto (condizione richiesta per la domanda di riconoscimento di una Fondazione) ha così consentito di elaborare, in un processo costituente, i principi basilari su cui organizzare le attività, gli scopi, la struttura e la visione etica della Fondazione.¹⁷ Assunto a Costituzione della nuova comunità organizzata in corpo alla Fondazione, lo Statuto definiva le competenze di tre principali

16. Si veda Maria Rosaria Marella, *The Constituent Assembly of the Commons (CAC)*, "openDemocracy", 28 febbraio 2014, <www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/maria-rosaria-marella/constituent-assembly-of-commons-cac>.

17. Cfr. <www.teatrovalleoccupato.it/wp-content/uploads/2013/10/STATUTO-FONDAZIONE-TEATRO-VALLE-BENE-COMUNE.pdf>.

organi che vorremmo qui esaminare brevemente così da poterne ricavare alcune considerazioni d'insieme.

La Comune, o Assemblea dei Comunardi, è l'assemblea composta dai partecipanti attivi alla vita del Teatro (*soci comunardi*) e figura come "l'organo politico sovrano" della Fondazione (Statuto, articolo 12). Riunita due volte al mese, riflette la presenza effettiva dei comunardi alle riunioni e si modella pertanto come un'istituzione aperta e in continua mutazione. I comunardi contribuiscono alla formazione delle decisioni senza la possibilità di essere rappresentati da altri e hanno il dovere di partecipare alla Comune. Ciò evidenzia l'investimento etico che permea l'adesione alla Fondazione, la quale richiede "un impegno personale all'azione politica collettiva di lungo periodo per la piena realizzazione della cultura come bene comune" (articolo 5). L'assenza protratta e ingiustificata alle riunioni produce la perdita della qualifica di comunardo. La Comune, nel suo insieme, decide sull'inclusione di nuovi soci comunardi previa domanda presentata dagli interessati e la piena accettazione dei principi dello Statuto. Nessuna esclusione è ammessa per ragioni discriminatorie. La Comune provvede alle decisioni centrali relative alla vita del Teatro, decisioni che possono comprendere la preservazione e lo sviluppo della Fondazione, gli emendamenti allo Statuto, l'organizzazione di specifici gruppi, le questioni riguardanti la partecipazione dei membri e soprattutto il programma delle attività politiche e culturali.

Le decisioni della Comune sono assunte tramite consenso unanime, dando così piena attuazione a un metodo di decisione inclusivo e condiviso. Sebbene la formazione del consenso implichi dei tempi ampi, questa procedura deliberativa assicura che tutte le posizioni possano trovare espressione, incoraggiando così l'accettazione delle decisioni finali da parte di tutti i partecipanti, a prescindere dalla posizione di minoranza o di maggioranza originariamente assunta. Si favorisce, in tal modo, la creazione di un processo costituente attraverso cui la comunità auto-determina se stessa mediante un'azione democratica diretta fondata sull'impegno collettivo e la mediazione del conflitto. A moderare l'impianto generale, tuttavia, sopravviene un principio di pragmatismo, consentendo l'assunzio-

ne del voto di maggioranza nel caso il consenso non possa essere raggiunto dopo due sedute consecutive (articolo 12.5).

I comunardi e tutti coloro (*soci complici*) che supportano la Fondazione attraverso il versamento di una quota d'ingresso o, in alternativa, l'apporto di lavoro a carattere saltuario, fisico o intellettuale, a favore della Fondazione danno corpo a un secondo organo, l'Assemblea Generale. Riunita una volta l'anno, l'Assemblea approva il rendiconto economico finanziario consuntivo della Fondazione. Un organo operativo, il Consiglio, attua poi le direttive generali stabilite dalla Comune e promuove nuove iniziative politiche e artistiche per il suo sviluppo. Composto da dodici membri, i consiglieri sono eletti dalla Comune su base turnaria tra i soci comunardi e quelli semplici. Un presidente, incaricato di rappresentare legalmente la Fondazione, è poi eletto in seno al Consiglio con un mandato di sedici mesi.

Da un punto di vista generale la Fondazione ha rappresentato un esperimento di ampia portata, dando espressione a un nuovo soggetto politico organizzato attorno a principi di democrazia diretta e azione collettiva. Il contributo del Teatro Valle, infatti, è stato certamente quello di esplorare un nuovo tipo di approccio, rispetto alla *governance* tradizionale delle istituzioni artistiche e culturali, che desse corpo a tali principi. Tuttavia, la Fondazione ha da subito trasceso l'ambito specifico del teatro, facendosi interprete di nuove esigenze di vita politica a livello di cittadinanza generale, estendendo la sua particolare missione alla più ampia battaglia per il riconoscimento dei beni comuni e del diritto alla città. Come sancito nel Codice Politico, che pure accompagna la creazione della Fondazione: "L'atto di occupazione-riappropriazione-restituzione del Teatro Valle alla cittadinanza ha generato un processo costituente che prende vita dalle pratiche della comunità mutevole e aperta di lavorator*/artist*/cittadin*/utenti che attraversa la lotta per i beni comuni e che travalica i muri del teatro stesso".¹⁸

18. Codice Politico, "1. Istituzione del comune e cittadinanza", <www.teatrovalleoccupato.it/wp-content/uploads/2013/10/CODICE-POLITICO-Fondazione-Teatro-Valle-Bene-Comune.pdf>.

Da un punto di vista strutturale, l'apporto della Fondazione alla realizzazione di nuove pratiche sociali di *commoning* e di valorizzazione del lavoro culturale non strutturato è segnato, come abbiamo visto, dall'elaborazione di una piattaforma estremamente inclusiva. La capacità della Comune di allargare e mutare il proprio corpo integrando senza discriminazioni nuove componenti e la possibile inclusione – nella scelta del “rappresentante” legale della Fondazione (presidente) e nella composizione del suo organo operativo (Consiglio) – di membri (soci complici) che non si collocano nello spazio di sovranità espresso dalla Comune e che dunque figurano come parte esterna ma correlata, porterebbe a indicare la strutturazione di un campo topologico dove il fuori è costantemente ricondotto al cuore della superficie. Un movimento presente anche nella scelta del Comitato dei Garanti, l'organo di giurisdizione interna e di garanzia esterna del Teatro Valle Bene Comune, la cui composizione include membri scelti fra esponenti di fama e carattere morale nella cittadinanza attiva. La Fondazione assume dunque la forma di una strutturazione, più che una struttura, espressione di una figura politica in continuo movimento e trasformazione. Non solo il principio di turnazione consente una continua ricostituzione degli incarichi e delle posizioni, ma la dimensione mobile e dinamica della Fondazione assicura che essa si sviluppi nel senso di una processualità in grado di garantire una continua rinegoziazione dello spazio sovrano.

Da questo punto di vista, l'esperienza del Teatro Valle Bene Comune introduce un elemento di possibilità nel panorama precarizzante dell'impresa culturale, suggerendo un percorso di valorizzazione del lavoro indipendente senza che questo, nelle sue determinazioni di autonomia e auto-organizzazione, sia catturato dal dispositivo del debito e dalle logiche concorrenziali, privatistiche e individualistiche del mercato. Si è privilegiata, nel presente contributo, una lettura di questa esperienza tesa a rilevare la sua capacità di resistenza rispetto alla dinamica del *benefit* e ai flussi precarizzanti che essa sottende. Tale capacità è garantita da un'idea di comune in grado di legare il riconoscimento giuridico del bene comune al percorso costituente e condiviso dell'azione

comunarda. È qui che si presenta una prima rottura con il modello dell'*imprenditore di se stesso*, laddove l'impresa non è più quella monistica dell'individuo autodisciplinato che gioca la sua azione ascetica di investimento all'interno del mercato o quella del soggetto indebitato, responsabile dei suoi *benefit*, che nella forma del lavoratore precario è sospeso nella solitudine di un destino senza destinazione. Si dischiude, in questo percorso, la possibilità di una ricomposizione della vita frammentaria del precario, isolato rispetto a un passato quanto mai remoto e un futuro senza accumulazione, costruzione, lascito; angosciosa espressione della rottura del patto generazionale. Non è un caso che uno dei principi a fondamento di questa esperienza, costantemente valorizzato dalla Fondazione, sia proprio quello di *cura*: un "riguardo" per il Teatro teso a ricostituire il legame sociale con il prezioso deposito di memorie passate e, insieme, arricchire e trasmettere quel patrimonio ideale e culturale alle generazioni a venire, ridefinendo, ri-guardando, dunque, i propri orizzonti di tempo; una cura svincolata dall'impianto biopolitico al quale questo termine può essere associato e agita come recupero di un tempo nuovo, un tempo di accumulazione, socialità e uscita dalla sospensione precaria; una cura che, allora, è anche cura, nel senso di trattamento, di un'insostenibile posizione di angoscia. Lo stesso può dirsi per un altro termine dal forte impatto biopolitico, quello di *investimento*, che qui è sottratto alla dinamica solipsista e meccanica dell'impianto neoliberale per costituire, assieme alla *competenza*, la spinta centrale dell'azione comunarda, tornando così a essere investimento nella produzione comunitaria, *partecipazione* in una processualità comune.

Dall'esperienza della Fondazione emerge allora una forma di lavoro intellettuale capace di ri-connotare le relazioni biopolitiche che permeano la figura dell'*imprenditore di se stesso*. Ne risulta un modello collettivo di intellettuale autonomo che non è più ripiegato su una riflessività senza orizzonte, senza prospettiva e progettualità secondo il modello precario. Un intellettuale che non è *di se stesso*, o lo è nella misura in cui quel sé è *gruppuscolare*, espressione dell'essere "tutti dei gruppuscoli", segno di una

“molteplicità” ormai distante dalla figura dell’intellettuale teorico come “coscienza rappresentante o rappresentativa”.¹⁹

Nella nota conversazione tra Foucault e Deleuze sul rapporto tra intellettuali e potere, alla transizione tracciata da Foucault dall’intellettuale “universale” a quello “specifico” – non più rappresentante dell’universale ma portatore di un sapere su questioni specifiche e di una coscienza immediata delle lotte – Deleuze rispondeva mettendo l’accento sull’apertura all’azione che la fine della rappresentazione ha dischiuso, un’azione presa però all’interno di un nuovo modo di concepire il rapporto tra teoria e pratica: “Non c’è più rappresentazione, non c’è che l’azione, l’azione della teoria e quella della pratica in rapporti di collegamento o di scambio”.²⁰

Ci sembra questo un punto utile con il quale concludere, ponendo l’accento su quel rapporto di snodo tra pratica e teoria – pratica come “insieme di elementi di passaggio da un punto teorico a un altro” e teoria come “passaggio da una pratica a un’altra” – che il Teatro Valle è riuscito a sollecitare nella sua collettiva produzione di comune.²¹ In quest’azione, il Valle mobilita quella che in senso lacaniano potremmo definire come un’etica del *non-tutto*, sebbene non ci sfuggano alcuni limiti di questo accostamento. Espressioni come “non c’è rapporto sessuale”, “non-tutto” evidenziano per Lacan l’idea che il reale dell’esperienza non possa essere sussunto dal “per tutto” della rappresentazione. La singolarità di godimento non è mai pienamente simbolizzabile; o meglio, può essere iscritta solo attraverso un’impassé della significazione. E, tuttavia, si tratta per Lacan di cingere i limiti di questa impossibilità, trovando quei modi di positivizzazione che le consentano di essere agita come possibilità di creazione.²²

In questa prospettiva, con una problematica trasposizione sul

19. M. Foucault, G. Deleuze, “Gli intellettuali e il potere. Conversazione tra Michel Foucault e Gilles Deleuze” (1972), in M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, trad. di A. Fontana, P. Pasquino, G. Procacci, Einaudi, Torino 1978, p. 108.

20. *Ibidem*.

21. *Ivi*, p. 107.

22. Su una lettura della Sinistra come mobilitazione di questa impossibilità, si veda Y. Stavrakakis, *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics*, Edinburgh University

versante psicoanalitico, Jorge Alemán propone di interpretare il comune come causa, non come ideale, intendendo per causa quello spazio vuoto dal quale il comune può essere pensato e agito retrospettivamente, conservando sempre la traccia della propria contingenza. Ciò significa rinunciare a una logica dell'identificazione organizzata attorno alla "metafisica di una totalità omogeneizzante", sostituendo la funzione psicoanalitica dell'ideale, che esprime il punto di raccordo di una massa e ne "sigilla l'atto politico di enunciazione", con l'azione di un "gruppo indecidibile di non-identificati";²³ si tratterà, allora, di mobilitare un *non-sapere* del comune, che sia in grado di evitare ogni possibile istituzionalizzazione garantendo una logica immanente di trasformazione politica; accogliere l'incodificato del comune, rinunciando alla prospettiva di una potenzialità, di un ideale, di un approdo che riprodurrebbero una metafisica della totalità. Assumere, infine, il comune non come dato, e nemmeno come punto di arrivo, ma come il costante esercizio – scambio di pratica e teoria – di un *divenire comune*. Ed è su questa processualità organizzata attorno a un'etica del *non-sapere*, del *non-tutto* che intendiamo leggere il contributo della Fondazione Teatro Valle Bene Comune a un'idea di intelletto in grado di schivare i meccanismi di cattura della crisi e mettere in gioco un'esperienza creativa d'azione: "Il bene comune non è dato, si manifesta attraverso l'agire condiviso, è il frutto di relazioni sociali tra pari e fonte inesauribile di innovazioni e creatività" (Statuto, preambolo).

Press, Edinburgh 2006; anche, J. Alemán, *Conjeturas sobre una izquierda lacaniana*, Grama Ediciones, Buenos Aires 2013.

23. J. Alemán, *Solitude: Common – Some Political Drifts in Lacan's Teaching*, "Filozofski vestnik", 2, 2011, p. 32.