

LE DIFFERENZE, L'ECCESSO

Maurizio Zanardi

1. Lo sbloccarsi del mondo, la pressione dei corpi

Dalla lettura dei saggi finora pubblicati nella sezione *Oltre la tolleranza* si ha l'impressione che l'invito a pensare *oltre* sia stato solo in parte raccolto. Eccetto lo scritto di Belli e De Leo, che articola discorso e proposta urbanistica sviluppando il principio dell'*ospitalità incondizionata*, irriducibile alle categorie della "tolleranza", i saggi raccolti mi paiono muoversi oltre una certa versione della tolleranza, senza metterne però in discussione il concetto e, con il concetto, l'orizzonte entro cui l'appello alla tolleranza acquista consistenza. E l'orizzonte non è solo il limite di una visione, che la rende possibile e l'organizza, ma anche uno specifico stato d'animo o, per usare un'espressione di Pasqui nel suo intervento sul tema (Pasqui, 2012), una "tonalità emotiva" che da quella visione è indissociabile.

Che non si voglia cedere sulla "tolleranza", che si preferisca riformularne il senso piuttosto che abbandonarlo¹, pare del tutto comprensibile: il nostro tempo dice di un esplicito, rivendicato, rilancio dell'intolleranza, per cui sostenere la tolleranza, nella teoria e nella pratica, pare un compito irrinunciabile. Perché *oltrepassare* la tolleranza, quando si tratta di fronteggiare un mondo sempre più attraversato da atti, modi di vita, strategie geo-politiche che anelano a ripetere gesti di un tempo *pre-tollerante*, volere addirittura un ritorno dell'arcaico nella contemporaneità? Come abbandonare i principi della tolleranza, quando si tratta di contrastare anche politiche *post-tolleranti* che si legittimano in nome dell'intolleranza, che la rivendicano orgogliosamente, oscenamente? Tentare di spingersi oltre la tolleranza

non smobilita le difese contro arcaismi e nuove intolleranze? Un tale tentativo non è responsabile di un disarmo pratico-teorico? Non si tratta della risorgente imbell'e mancanza di realismo del pensiero astratto, irrealistico, millenaristico, utopistico e quant'altro?

Ebbene, per quanto la difesa della tolleranza sia comprensibile, realistica, è proprio una tale comprensibilità, un siffatto ragionevole realismo, indice della sua partecipazione a un mondo di opinioni, di credenze, che sono effetto e causa di un processo di depoliticizzazione che prepara inevitabilmente esplosioni di violenza annichilente e razzista. Ciò non significa che di fronte a pratiche di intolleranza, a gesti di esclusione, non sia da preferirsi il discorso tollerante, non sia da propagandare *almeno* la tolleranza. Quello che però qui interessa è tentare di mostrare come il discorso tollerante, e la sua tonalità emotiva, non sia in grado di portarsi davvero oltre il terreno su cui cresce l'intolleranza. Di più, come non sia un caso, un incidente, il passaggio, spesso repentino, dalla dichiarazione dei principi della tolleranza a gesti di esclusione, di discriminazione.

Si tratterà, dunque, di dimostrare che tolleranza e intolleranza crescono su un terreno comune, quello di una *politica depoliticizzante*, che non ha smesso di intensificarsi dopo il dissolversi dei "blocchi" che ordinavano la spartizione del mondo. Parlo di *intensificazione*, perché la depoliticizzazione era già all'opera nella istituzione del bipolarismo, nella conseguente corsa agli armamenti e paura della guerra nucleare. La divisione del mondo tra le due superpotenze era la forma unitaria del governo del mondo. Il "due" costituiva l'"uno". L'Uno si produceva attraverso il due. Ma ciò significava che il

due non era il prodotto di una divisione incomponibile, né la produceva. La lotta politica, il dissidio² cominciavano a essere neutralizzati dai blocchi: il due non era che lo sdoppiarsi dell'uno. La guerra fredda teneva in forma il mondo con la paura della fine del genere umano. La virtualità della guerra nucleare inibiva lo scoppio della guerra. Ma lo stato di guerra imminente finiva con *inibire* l'azione politica. Se il conflitto di classe divideva trasversalmente le nazioni, la guerra fredda cominciava a spartirle e accorparle secondo linee invalicabili. La salvezza del genere umano, la conservazione della vita delimitavano l'orizzonte entro cui situare la lotta tra le classi. Ma quando la conservazione della vita in generale, la vita biologica, diviene l'obiettivo della politica, giacché la stessa differenziazione della vita è messa a rischio dalla possibilità della fine del genere umano, è la depoliticizzazione ad avanzare. La produzione della possibilità della fine del genere umano, la produzione dunque della vita umana mondiale come vita biologica – un sostrato di cui innanzitutto preoccuparsi e in base al quale giudicare i modi di vita – è stata la specifica prestazione categoriale e politica della guerra fredda. La vita era considerata davvero umana, se si preoccupava innanzitutto del fatto di vivere. Si faceva parte del genere umano, se ci si affidava alla divisione del mondo. La divisione produceva sì la paura della guerra nucleare, ma, nello stesso tempo, ne inibiva l'avvento. Se il sovrano hobbesiano doveva proteggere dal *bellum omnium contra omnes*, la guerra fredda produceva la concentrazione della paura: paura della fine di ogni passione, anche della fine della paura, paura di una guerra che facesse scomparire l'esperienza stessa della guerra, di una sovranità che cancellasse la possibilità stessa di un sovrano, al punto tale da richiedere una sovranità in grado di assicurare l'esistenza stessa del problema di cui la sovranità si proponeva come soluzione. La necessità di inibire la guerra si traduceva nell'inibizione dei modi di agire che mettessero in gioco la vita, ossia

di atti politici che scuotessero i blocchi garanti della continuazione della vita sulla terra³. Da questo punto di vista, l'incomparabile portata politica del Sessantotto è consistita proprio nella messa in discussione di una tale logica spaziale, con l'inevitabile crisi dei partiti che di quei blocchi erano per lo più un sottoinsieme. Lungi dall'essere il terreno di coltura del terrorismo o del consumismo, il Sessantotto è stato innanzitutto l'evento politico che ha sospeso la logica dei blocchi e aperto una crisi delle forme della politica che oggi giunge alla sua piena manifestazione.

Con la fine dell'URSS il mondo si è *sbloccato*. La questione dello spazio si è imposta su quella del tempo: era, infatti, la corsa agli armamenti a garantire l'ordine spaziale. I corpi sono stati liberati dai vincoli spaziali, dai luoghi cui erano assegnati. Con la fine del mondo bipolare gli Stati non riescono a trattenere i corpi (così come sempre meno riescono a trattenere i capitali). S'apre lo spazio per un via vai, una dislocazione, una pressione mondiale dei corpi. Più precisamente, lo spaziarsi del mondo è questa pressione mondiale dei corpi. L'avvento di una popolazione mondiale, transazionale, tale da destituire di senso il sintagma "popolo nazionale", non toglie spazio allo spazio, ma è lo spaziarsi del mondo. I corpi in quanto tali diventano ora davvero, liberati dai blocchi, "luoghi di esistenza"⁴. Lo spaziarsi del mondo coincide con una mai vista moltiplicazione dei luoghi del mondo che scuote confini e limiti. Non i luoghi dei corpi, ma i corpi come luoghi: ecco il nuovo spaziarsi del mondo. Barriere, muri, pattugliamenti marini, luoghi di detenzione non potranno fermare la pressione, l'iniziativa dei corpi, innanzitutto perché innumerevoli tra questi corpi sono pronti a mettere in gioco la vita. Di fronte a una tale messa in gioco, impotenti, stupide, meramente reattive appaiono le difese del proprio suolo, delle patrie, anche della patria Europa. Serrati nella difesa della Vita, preoccupati della sopravvivenza, capaci per lo più solo di im-

prese calcolate e calcolanti, i nostri corpi occidentali appaiono in generale come cadaveri viventi.

È in questa vastità, che coincide con il toccarsi mondiale dei corpi – con i tocchi che nel metterli in relazione ne rendono sensibile la distanza e li mettono a distanza nel momento stesso in cui li avvicinano –, va posta a mio avviso la questione della tolleranza. È questa vastità a richiedere un pensiero e una pratica dell'*oltre*. Un'altra logica del mondo che faccia esistere ciò che non ancora esiste in quei luoghi d'esistenza che sono i corpi. Dopo lo sbloccarsi del mondo, l'esistenza si decide nei corpi-luoghi. Ciò che avviene nel luogo del corpo è decisivo. Come valuta il discorso tollerante questi luoghi, che rapporto stabilisce con loro?

2. Il peso

L'appello alla tolleranza incita a portare un peso, a non lasciarlo cadere, a tenerlo sollevato: tollero, ossia "sopporto", da *tolero*, che ha il significato di "sopporto", "resisto", "contrastò", "conservo". La parola tolleranza è dunque gravata da un peso, un peso pesante da portare, che si tratta appunto di sopportare e conservare. Per dirla con il Nietzsche di *Così parlò Zarathustra*, la tolleranza invita a farsi cammelli: «Tutte queste cose, le più gravose da portare, lo spirito paziente prende su di sé: come il cammello che corre in fretta nel deserto sotto il suo carico, così corre anche lui nel suo deserto» (Nietzsche, trad. it. 1996, p. 23). La tolleranza *sopporta* il peso di ciò che il razzismo non riesce in alcun modo a sopportare. In un caso e nell'altro, l'affetto che circola tra tolleranza e intolleranza è quello di un peso, di una pressione sgradevole, dannosa, di uno spazio che si restringe per l'arrivo dello straniero.

Con la gravità del peso nella parola tolleranza risuona anche lo sforzo, al limite della capacità di sopportazione, che si compie per reggerlo. Che la tolleranza possa

passare nell'intolleranza è annunciato nel significato della parola e nella tonalità emotiva che in essa si mostra. Una tonalità a rischio di *crollo*. Quanto, infatti, potrà durare una così gravosa sopportazione? Il peso è così pesante che la sopportazione può passare nel suo contrario: il tollerante allora si sbarazza del peso, impossibile da portare per la sua eccessiva pesantezza, di cui il tollerato è ritenuto interamente responsabile, specialmente quando mostra di essere attraversato da *intrattabili*, non negoziabili, forme di godimento⁵; oppure il tollerante intima al peso di alleggerirsi, di conformarsi alla forza del tollerante perché possa essere sopportato; o lo lavora, lo educa, per togliergli carico; o, ancora, si fa araldo di atti eccezionali che sospendano esplicitamente la tolleranza al fine di creare le condizioni perché questa sia ripristinabile: i difensori della libertà e della democrazia si sono immediatamente distinti nel dibattito sulla risposta "eccezionale" da dare all'evento nominato "11 settembre", fino a teorizzare la necessità della guerra, della difesa della patria (l'attaccamento alla Cosa nazionale dei pensatori neoliberali è davvero sintomatico) e di una radicale sospensione dei diritti nei paesi democratici. In verità, l'"11 settembre" ha fatto soltanto precipitare una disposizione affettiva e categoriale che era già all'opera nella risposta difensiva elaborata di fronte allo spalancarsi dello spazio mondiale, all'andirivieni dei corpi, non più situati in "posti" assegnati – se mai un corpo può essere localizzato in un "posto", giacché corpo è proprio ciò che non sta "a posto", che si eccede. Il richiamo neolibrale all'inevitabilità di "stati di eccezione", che sospendono la tolleranza democratica, rappresenta, in fondo, il ritorno dell'eccesso contrastato, ma nella forma di un eccesso di violenza legittimato dalla necessità di ristabilire quella normalità della vita associata che è presupposto e fine del progetto tollerante, della tolleranza come programma. Il ritorno dell'eccesso nella forma dello stato d'eccezione è effetto strutturale dell'incapacità della



PIANA DEL SARNO. Riciclo dei dispositivi idraulici e gestione sostenibile dell'acqua

posizione tollerante di entrare in relazione positiva, affermativa, con quell'eccesso, quell'inquietudine, che attraversa non solo l'"altro", ma il tollerante medesimo. Il contrasto dell'eccesso ne produce il ritorno come eccesso di violenza statale. Oltre la tolleranza significa, dunque, tentare di fuoriuscire, emanciparsi, dalla presa di questa logica.

Perché il peso è così grave? Da che cosa è misurata la sua pesantezza? L'unità di misura è nel tollerante; è il tollerante a valutare il venire dei corpi stranieri, con la loro inevitabile pressione, come un avvento particolarmente pesante. Il peso del tocco non è oggettivo: è psichico. Senza neanche tentare la genealogia della tolleranza, che implicherebbe una ricapitolazione del rapporto dell'Occidente con il mondo, almeno a partire dal viaggio di Colombo⁶, si può dire che oggi la tolleranza è una risposta all'avvento di un'inedita porosità dei confi-

ni. Una risposta che tenta di porre delle condizioni, dei filtri, dei setacci, al divenire mondiale della popolazione. Una popolazione che viene pesata secondo una prospettiva, un immaginario, che non lascia *resti* e *vuoti*. I principi della tolleranza sono guidati da una misurazione del peso dei corpi che li *chiude* nelle loro identità culturali, *multiculturalismo* o, come propongono Moroni e Chiodelli di fronte alla crisi del multiculturalismo, nella loro *personalità*. Tolleranza delle differenze culturali o delle persone. In un caso o nell'altro, il peso dei corpi è il peso dell'identità: le differenze culturali sono tali in virtù dell'identità che le *definisce* e la persona è tale grazie a un'identità che ne costituisce la differenza. Identità che si può anche tradurre con individualità, indivisibilità. O anche con soggettività: qualcosa soggiace, giace sotto, sotto sotto, in profondità, nella sua determinata essenzialità. Lo stesso richiamo alla persona in

senso kantiano, come "fine in sé", si accompagna a un lessico della *proprietà* o fa riferimento, non a caso, alla dimensione dello spazio ancorandola al *suolo*. Eppure, proprio il riferimento a Kant potrebbe aprirci a un'altra concezione della persona, che ci svincolerebbe dal carattere fondamentale del suolo e dal primato dell'individuo. Se la persona è per Kant un "ente morale", lo è proprio, come si sa, per il suo potere di agire incondizionatamente, di non farsi dettare le massime dell'azione dall'esperienza, dalla sensibilità, dalle appartenenze culturali, nazionali, statali, storiche, neanche dalla individualità che si è. La *dignità* dell'ente morale sta – per dirla in breve, troppo in breve – proprio nella capacità di entrare in conflitto con se stessi, di divorziare da sé, dai propri condizionamenti, per realizzare nel mondo un potere che non appartiene all'individuo così come è stato formato dai poteri costituiti. Sarei tentato di dire che l'azione morale *non tollera* la conformazione "patologica" dell'individuo, entra in "conflitto", infatti, come Kant scrive, con la sensibilità per realizzare nel mondo una legge soprasensibile. C'è nell'uomo un potere che si potrebbe definire "inumano", perché in eccesso rispetto ai poteri naturali e storici che determinano l'umano e ne consentono così la conoscenza. Del resto, se la moralità non consistesse nella capacità di eccedere i poteri costituiti e i condizionamenti dell'esperienza, non si potrebbe in alcun modo comprendere l'elogio kantiano della Rivoluzione francese e l'idea che la sfera pubblica non possa identificarsi con lo spazio statale, che lo spazio statale è per Kant, rispetto al potere comune della ragione di eccedere i poteri costituiti, uno spazio privato, "patologico". Certo, Kant arriva a prospettare uno stato mondiale come stato finale dell'umanità; pensa che la storia miri a una pace perpetua; ritiene che l'universale coincida con la forma vuota della legge, non sia mai "singolare", ma nella sua filosofia è all'opera una potente spinta a eccedere i limiti dell'esperienza, ad agire oltre ciò che è conosciuto. Il corpo può, dunque,

farsi portatore di atti che, nel mondo, elevano l'uomo al di là delle differenze date, al di là anche di quella differenza che lui stesso è in quanto individuo.

Nella prospettiva della tolleranza, invece, i corpi che vengono sono portatori di un carico profondo che li rende particolarmente gravi, li spinge in basso. Il tollerante ne avverte il peso, s'invita e invita alla pazienza, a sopportare il carico della differenza. Ma come sa che ciò che viene ha, avrà, un tale peso? Lo sa da sé, lo sa prima che gli arrivanti arrivino: *si sente* pesante, portatore di un *ethos* o di una personalità da cui non è possibile divorziare. È in base a tale sentimento di sé che il tollerante immagina il tocco dei corpi come schianto. A meno che lo schianto rovinoso non sia appunto mitigato da una reciproca tolleranza. Ma è proprio tale reciprocità massimamente in forse, che l'arrivante è portatore d'un altro irriducibile *ethos* che non prevede necessariamente la virtù della sopportazione. Se l'unica convenienza possibile è data dalla capacità di sopportare la gravità del peso, l'arrivante dovrà allora essere educato alla pazienza. L'educazione comporterà necessariamente una tale trasformazione dell'*ethos* dell'educando che questi dovrà necessariamente abbandonare tratti essenziali di quella "differenza" che si trattorebbe in verità di tollerare. Si prepara così il tracollo della posizione tollerante. A meno che non si arrivi alla conclusione che oggi tolleranza significa sospendere la tolleranza per creare la situazione che la rende possibile: inevitabile eclisse dell'iniziale posizione multiculturalista. E questo problema è destinato a ripetersi anche nella restrizione della tolleranza alla *persona*: può essere considerato persona l'individuo che non tiene conto della persona, che non rispetta il principio d'individualità, che sostiene una Causa che non si cura del primato dell'individuo? La posizione tollerante si produce in virtù di un nucleo affettivo e categoriale, che definirei come attaccamento alla *finitezza*, ossia a quella dimensione che comporta il primato del limite, del confine, del proprio, della pro-

prietà, dell'individualità. Un tale nucleo è all'opera sia nella valorizzazione del multiculturalismo, sia nell'elevazione a valore della persona, quando si ritiene che il multiculturalismo non sia riuscito ad assicurare un tollerante stare insieme. Che cambi la scala della tolleranza, dal grande del multiculturalismo al piccolo della persona, resta invariato quel nucleo affettivo e categoriale. Forse, la ragione ultima di un tale attaccamento sta in quella difesa della vita in generale, cui ho già accennato, che richiede un individuo capace di rapportarsi a sé come colui che ha innanzitutto cura della conservazione della vita, proprio per poter insistere nella pratica del possibile e del calcolabile. Ma vale anche l'inverso: la pratica del possibile e del calcolabile richiede la cura della conservazione della vita come sostrato di ogni possibilità e calcolabilità.

In fondo, l'ideologia della fine delle ideologie – e tutta la serie delle "fini": della storia, delle utopie, della differenza tra destra e sinistra, del "collettivo", dell'alternativa al capitalismo – ha continuato a parlare in nome della questione della difesa della vita impostasi con la guerra fredda. La scomparsa dei "blocchi" richiede ora che *ciascuno* si preoccupi della conservazione della vita. Non si può fare più affidamento sulla paura del conflitto mondiale perché l'ordine mondiale si riproduca, le linee di divisione tracciate, lo spazio governato. È necessaria un'attivazione individuale di difesa della vita contro i suoi nuovi nemici: i terroristi. Se la politica di emancipazione era stata, nel bene e nel male, la messa a rischio della vita in nome dell'idea di uguaglianza – spingere la propria vita al limite della morte, pur di far esistere l'inesistente –, la partecipazione alla costruzione di un corpo collettivo che producesse una nuova, *impossibile* per le categorie dominanti, logica del mondo, ora si tratta di attivare una *continuità* della vita tale che *l'individuo si attivi per desoggettivarsi politicamente*, perché la politica è quella *rottura*, anche con

se stessi, che dà esistenza a un soggetto. Da questo punto di vista, soggetto e individuo non sono affatto la stessa cosa. Né il soggetto è una soggettività. Non soggiace, non sta come una base, un fondamento: *avviene*, senza identità presupposta⁷. Accade in rottura con ciò che c'è. Rottura con il mondo delle differenze date, produzione di un incalcolabile di più rispetto alle identità stabilite, alle culture istituite, alle storie tramandate. Il tollerante avverte la pesantezza dei corpi, perché non fa più esperienza politica, esperienza cioè di un peso del corpo che si fa lieve nell'atto di svincolarsi, di *sollevarsi* verso ciò che *non è*, piuttosto che fissarsi nell'essere. Tolleranza è la virtù di chi, incatenato all'essere, ha da sopportare altri differenti incatenamenti, limitazioni, confinamenti. Se politica è la sequenza di atti con cui un individuo rompe, insieme con altri, la conformazione della sua identità, che *non tollera* più, si eccede in direzione di ciò che non è, vuole ciò che per il calcolo delle opportunità è ritenuto impossibile, si tratta allora di dichiarare che la tolleranza non è una virtù politica. Anzi, è una virtù post-politica, interna ai processi di depoliticizzazione. La tolleranza è presa in una contraddizione esplosiva. Da una parte, vuole salvare le differenze, le particolarità; dall'altra, valorizza una virtù che ritiene proprietà di *una* tra le differenze culturali. La salvezza delle particolarità richiede perciò il dominio di una parte sulle altre, che sono chiamate ad abbandonare, volenti o no-lenti, i tratti intollerabili della loro differenza. Non si dà universalità; non si dà discorso in grado di rivolgersi a tutti. Non c'è che il gioco delle particolarità; non c'è che la difesa, in verità destinata allo scacco, delle differenze. A meno che queste non si lascino calcolare come differenze esotiche, attraenti, consumabili, oggetto di investimenti che traggano profitto dalla *varietà culturale* (universalità del capitalismo) o si presentino come mondo di vittime cui offrire narcisisticamente la nostra compassione.

3. Destituzione delle differenze: universalità dell'eccesso

Solo il divorzio da sé, l'evasione dall'essere particolare, il non attaccamento a identità e oggetti, a culture e persone, può rivolgersi a tutti. Solo l'eccedersi può essere messo in comune senza creare una comunità chiusa su se stessa, perché un tale eccesso non solo non è calcolabile, come un eccesso di forza o un provvedimento eccezionale che si sforzi di rafforzare una situazione data, ma non è neanche anticipabile, prevedibile, come un eccesso che si proponga di costruire un'identità, una differenza, una comunità più compatta di quelle esistenti. L'eccesso di cui qui si parla ha a che fare con molteplicità in eccesso su se stesse, i cui gesti destituiscono le particolarità per consolidare un processo i cui tratti non possono essere già saputi o vissuti: sono inventati. *Una tale potenza inventiva, creatrice, non ha alcun bisogno di distruggere le identità, le differenze, le culture.* Se lo facesse, non sarebbe in grado di inventare nulla, resterebbe ancora vincolata alle differenze, anche se solo in modo negativo. La potenza inventiva non annichila le differenze, le depone attraversandole, le destituisce evadendone: *indifferente alle differenze*, non ne avverte il peso, perché si rivolge a ciò che le rende inconsistenti, che ne alleggerisce il peso. Tra l'indifferenza alle differenze (che non le annulla ma neanche le valorizza, perché ciò che vale è la spinta a *eccederle*) e la tolleranza (che sopporta il peso delle differenze fino a scoppiare di sopportazione) c'è tutto lo spazio che separa una politica di emancipazione da una politica che, invocando il rispetto delle differenze, finisce per imporre una particolarità sulle altre.

Si obietterà: ma dov'è oggi una tale politica? Dove la pratica di un eccesso che si rivolga a tutti? A tali domande, che tendono a rigettare nell'irrealtà ogni forma di politica che non si riduca alla gestione più o meno ragionevole dell'esistente, bisogna rispondere che si

tratta di mirare proprio a ciò che non c'è, rivendicare che proprio in questo consiste il senso dell'azione libera. E, forse, sarebbe il caso di cominciare un'inchiesta sugli atti liberi che si sono pur manifestati, per quanto effimeri, discontinui, nel nostro paese. Ad esempio, la rivolta degli immigrati a Rosarno nel 2010 aveva tutte le caratteristiche dell'eccesso-evento universalizzabile:

1. una rivolta imprevista, ritenuta impossibile, viste le condizioni della situazione locale, prima del suo accadere;
2. una fuoriuscita collettiva, anonima e impersonale, dall'obbedienza, in conflitto con una comunità disponibile, pare, alla tolleranza finché gli immigrati apparivano deboli vittime bisognose di compassione, ma pronta, in una sua parte, a farsi giustizia da sé nel momento in cui le vittime cominciavano a uscire dall'inesistenza, a divenire soggetti, dichiarando l'intollerabilità della loro condizione;
3. l'intervento dello Stato a sostegno della particolarità della comunità locale, con la deportazione degli immigrati che rifiutavano di integrarsi.

Anonima, non riconducibile al nome di qualche "capo", a un luogo di provenienza, a una differenza etnica, a una nazionalità, a una lingua determinata, quella molteplicità non aveva né identità né proprietà specifiche, veniva all'esistenza con l'invenzione di gesti che contestassero il dominio. Una molteplicità in eccesso su stessa, sugli elementi che la componevano e suoi stessi atti, perché impegnata a inventare dei gesti per destituire la struttura della situazione, che mai era stata segnata da nulla di simile. Proprio questo processo iniziale di individuazione di un soggetto mai visto, eccedente ogni appartenenza, è ciò che si rivolgeva a tutti, anche ai membri della comunità ospitante, perché si sottraessero alla loro stessa comunità in nome del non dominio, e così dimostrassero l'illusione di ogni consistenza comunitaria. Inoltre, per quanto quella rivolta non sia più in atto, essa continua a indirizzarsi a tutti, chiama a una sua ripetizione, a un ritorno più consistente. Da che parte saremmo stati, se avessimo fatto parte della comuni-

tà ospitante? Con i "senza parte" o con chi tentava di difendere le parti assegnate, ossia la mancanza di una parte per gli immigrati?

Non gravato dalla compattezza della differenza, solo l'eccesso, che dalla presunta compattezza è già fuoriuscito, può rivolgersi all'infinito, al vuoto che attraversa l'essere e che resta inavvertito, se l'eccesso non lo rivelà. Un tale eccesso rivelatore dell'infinito e del vuoto può ben chiamarsi *evento*⁸. L'evento, irriducibile alle differenze, alle loro determinazioni particolari, al loro numero e alla loro gerarchia, chiama non già ad una relazione con la finitezza, ma a un rapporto con l'infinito, ossia ad atti di fuoriuscita *in loco* dalle situazioni in cui siamo confinati. Tali atti non sono classificabili secondo le culture di appartenenza, perché le attraversano, le oltrepassano, le usano anche, secondo modalità che non sono deducibili da quelle culture, da quei sistemi simbolici, ché fanno propria l'inclassificabilità dell'evento, traendone le conseguenze, iscrivendole nel mondo. L'evento chiama a esistere, al coraggio, all'azzardo, da nulla garantito, di divenire soggetti. Questa chiamata è così impegnativa che l'evento può essere misconosciuto, interpretato come apparente, ricondotto, per parafrasare Aristotele, al succedersi sempre delle stesse cose, oppure respinto con l'invenzione di nuove forme di reazione, o addirittura respinto nel nulla con l'esercizio di una violenza straordinaria.

Anche la fedeltà all'evento comporta una certa passività e pazienza. Si tratta, infatti, di accettarne il peso e di avere la pazienza di trarne le infinite conseguenze. Ma si tratta di un peso, di un impegno, che libera dalla gravità del peso dell'essere, di una passività che rende possibile l'azione libera, che fa del corpo davvero un luogo di esistenza. Passività e attività sono indiscernibili nella fedeltà all'eccesso dell'evento. E poiché la fedeltà all'evento è logicamente infinita – dall'evento possono trarsi infinite conseguenze –, la molteplicità di atti cui dà spazio è in eccesso su se stessa, indirizzata

a tutti, perché sia ripresa, sviluppata, variata nel tempo. In tempi di miseria politica si può restare fedeli agli eventi politici proprio denunciando l'impoliticità di ciò che si spaccia per politica.

In conclusione, se la massima dell'ospitalità incondizionata, cui si richiamano, citando Derrida, Belli e De Leo, ha a che fare, per dirla in modo molto sintetico, con il primato dell'*evento*, le massime della tolleranza hanno a che fare con quello della finitezza, vale a dire con il primato delle differenze. Ma la differenza è in sé identità. Il primato delle differenze è, dunque, il primato delle molteplici identità. Il primato dell'evento apre, invece, a un diverso genere di molteplicità. Non è difficile comprendere che solo queste molteplicità hanno avvenire, rendono possibile la sperimentazione politica, interrompendo il mito della naturalità di ciò che c'è. Con l'interruzione della lotta di classe, ossia della politica, il capitalismo ha diffuso come non mai il mito della sua naturalità. La mitizzazione del capitalismo – "mito" significa essenzialmente, come Barthes ci ha insegnato, processo di naturalizzazione – è la forma dell'attuale lotta di classe del capitale, ossia il suo modo con cui il capitale tenta di escludere la possibilità del ritorno della lotta di classe.

Da questo punto di vista, il principio dell'ospitalità è ospitale nei confronti non della differenza ma dell'*evento*, ossia di ciò che viene dal di fuori della casa, e che così venendo, senza preavviso e senza preventiva presentazione, come un intruso irriducibile al gioco delle differenze, apre la possibilità che noi si sia liberati dal compito della sorveglianza della casa, dell'*oikos* e dei suoi calcoli (economia), dalla custodia del proprio, della proprietà e dell'identità, nei cui limiti siamo rinserrati. L'intruso ci ricorda che noi stessi siamo stati ospitati da altri a loro volta ospitati, perché non siamo sgorgati dalla terra, e che se anche fossimo nati dalle sue viscere, ne saremmo venuti fuori ricadendo sulla terra dal di fuori. La nostra stessa casa, l'abitazione,

MAURIZIO ZANARDI / LE DIFFERENZE, L'ECCESSO

l'abitudine, l'*ethos*, la cultura, i nostri interni insomma, li abbiamo ricevuti dal di fuori. L'interno proviene

dal di fuori. È questo che ci ricorda l'avvento della popolazione mondiale.

Note

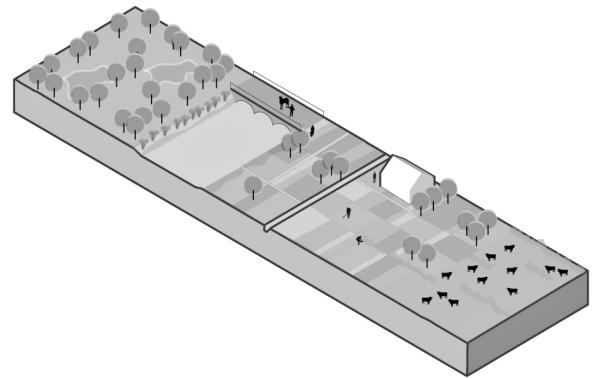
- 1 Come tentano di fare Moroni e Chiodelli (2011).
- 2 Sul “dissidio” come essenza della politica le mirabili riflessioni di Rancière (1995, 1998).
- 3 Ho trattato più diffusamente la questione in Zanardi (2009).
- 4 Sull’ontologia del corpo, sull’impossibilità di separare corpo da psiche, sul “tocco” dei corpi come “luoghi d’esistenza” sono largamente debitore al pensiero di Nancy (1992).
- 5 È uno dei temi trattati da Žižek (2009) nella sua critica della tolleranza.
- 6 Sul senso dell’avventura di Colombo, dello slancio dell’Occidente, si veda Sloterdijk (2005).
- 7 Per la teoria del soggetto, delle “molteplicità”, e per il rapporto tra “differenze” e “universale” si veda Badiou (1997).
- 8 Sul problema dell’evento è inevitabile rinviare alle straordinarie pagine di Badiou (1998).

Riferimenti bibliografici

- Badiou A. (1997), *Saint Paul. La fondation de l’universalisme*, PUF, Paris; trad. it. *San Paolo. La fondazione dell’universalismo*, Cronopio, Napoli 1999.
 Id. (1998), *L’être et l’événement*, Éditions du Seuil, Paris; trad. it. *L’essere e l’evento*, Il Melangolo, Genova 1995.
 Barthes R. (1957), *Mythologies*, Éditions du Seuil, Paris; trad. it. *Miti d’oggi*, Einaudi, Torino 1994.
 Belli A., De Leo D. (2011), *Per una visibilità incondizionata. Ospitalità, città e moschee*, in “CRIOS”, 2, pp. 57-66.
 Derrida J. (1997), *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Éditions Galilée, Paris; trad. it. *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, Cronopio, Napoli 1997.
 Kant I. (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga; trad. it. *Critica della ragion pratica*, UTET, Torino 1970.
 Moroni S., Chiodelli F. (2011), *Dimensioni spaziali della convivenza plurale: una ridiscussione critica dell’idea di tolleranza*, in “CRIOS”, 1, pp. 55-66.
 Nancy J.-L. (1992), *Corpus*, Éditions Métailié, Paris; trad. it. *Corpus*, Cronopio, Napoli 1995.
 Nietzsche F. (1892), *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Lipsia; trad. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 1996.
 Pasqui G. (2012), *Tra repubblica e democrazia. Alcune riflessioni sulle prospettive delle pratiche urbanistiche*, in “CRIOS”, 3, pp. 59-70.
 Rancière J. (1995), *La mésentente. Politique et philosophie*, Éditions Galilée, Paris; trad. it. *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Meltemi, Roma 2007.
 Id. (1998), *Aux bords du politique*, La Fabrique Éditions, Paris; trad. it. *Ai bordi del politico*, Cronopio, Napoli 2011.
 Sloterdijk P. (2005), *Im Weltinnenraum des Kapitals*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; trad. it. *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Roma 2006.
 Zanardi M. (2009), *L’espansione della polizia*, in Collettivo 33 (a cura di), *Sulla violenza*, Cronopio, Napoli.
 Id. (2011), *Per una critica del realismo politico*, in Id. (a cura di), *Comunità e politica*, Cronopio, Napoli.
 Žižek S. (2009), *Il prossimo e altri mostri: appello alla violenza etica*, in S. Žižek, E. L. Santner, *Odia il prossimo tuo. Il movente teologico dello scacchiere politico*, Transeuropa, Massa.

CRIOS 8/2014

OLTRE LA SOSTENIBILITÀ



pag. 63

The Waste Side of Change.
Drosscape and Reverse City

pag. 73

La rete e il campo.
Rappresentazioni della città contemporanea

