

la rivista di **engramma**  
maggio/giugno **2018**

**156**

## **Il 68 che verrà**

La Rivista di Engramma  
**156**

La Rivista di  
Engramma

**156**

maggio/giugno 2018

# Il 68 che verrà

a cura di

Monica Centanni, Fernanda De Maio  
e Michela Maguolo

*direttore*

monica centanni

*redazione*

sara agnoletto, mariaclara alemanni,  
maddalena bassani, elisa bastianello,  
maria bergamo, emily verla bovino,  
giacomo calandra di roccolino, olivia sara carli,  
silvia de laude, francesca romana dell'aglio,  
simona dolari, emma filipponi,  
francesca filisetti, anna fressola,  
anna ghiraldini, laura leuzzi, michela maguolo,  
matias julian nativo, nicola noro,  
marco paronuzzi, alessandra pedersoli,  
marina pellanda, daniele pisani, alessia prati,  
stefania rimini, daniela sacco, cesare sartori,  
antonella sbrilli, elizabeth enrica thomson,  
christian toson

*comitato scientifico*

lorenzo braccesi, maria grazia ciani,  
victoria cirlot, georges didi-huberman,  
alberto ferlenga, kurt w. forster, hartmut frank,  
maurizio ghelardi, fabrizio lollini,  
paolo morachiello, oliver taplin, mario torelli

**La Rivista di Engramma**

a peer-reviewed journal

**156 maggio/giugno 2018**

[www.egramma.it](http://www.egramma.it)

*sede legale*

Engramma  
Castello 6634 | 30122 Venezia  
[edizioni@egramma.it](mailto:edizioni@egramma.it)

*redazione*

Centro studi classicA luav  
San Polo 2468 | 30125 Venezia  
+39 041 257 14 61

© 2019

edizioni**engramma**

ISBN carta 978-88-94840-66-7

ISBN digitale 978-88-94840-34-6

finito di stampare novembre 2019

L'editore dichiara di avere posto in essere le  
dovute attività di ricerca delle titolarità dei diritti  
sui contenuti qui pubblicati e di aver impegnato  
ogni ragionevole sforzo per tale finalità, come  
richiesto dalla prassi e dalle normative di settore.

## Sommario

- 7 *Il 68 che verrà. Editoriale*  
Monica Centanni, Fernanda De Maio e Michela Maguolo
- 13 *Il 68 che verrà. Saggio corale*  
Seminario Mnemosyne, coordinato da Monica Centanni e  
Peppe Nanni, con Maddalena Bassani, Fernanda De Maio,  
Anna Fressola, Anna Ghiraldini, Michela Maguolo,  
Roberto Masiero, Alessandra Pedersoli, Alessandro Visca  
e Nicolò Zanatta
- 53 *InDecorosa Mente*  
Barbara Biscotti, Anna Fressola e Nicolò Zanatta
- 71 *Iuav 68. Labirinto politico*  
Michela Maguolo e Roberto Masiero, con la collaborazione  
di Maddalena Bassani, Monica Centanni, Fernanda De Maio,  
Anna Fressola, Anna Ghiraldini, Alessandra Pedersoli  
e Nicolò Zanatta
- 103 *A est del 68. Rivoluzione antiautoritaria a ritmo di città*  
Fernanda De Maio
- 119 *Il dispositivo Foucault*  
Marco Assennato
- 141 *Mai 68 n'a pas eu lieu*  
Gilles Deleuze e Félix Guattari, traduzione  
di Vincenzo Bellizzi
- 145 *G comme 'gauche'*  
Gilles Deleuze
- 155 *Il 68 che verrà... è già avvenuto*  
Roberto Masiero
- 169 *Un movimento anti-autoritario a dimensione internazionale*  
Marco Boato
- 179 *Il futuro del Sessantotto*  
Antonio Benci



# Il 68 che verrà

## Saggio corale

Seminario Mnemosyne, coordinato da Monica Centanni e Peppe Nanni, con Maddalena Bassani, Fernanda De Maio, Anna Fressola, Anna Ghiraldini, Michela Maguolo, Roberto Masiero, Alessandra Pedersoli, Alessandro Visca, Nicolò Zanatta

### Sommario

0. Perché il 68: una costellazione nell'urgenza del nostro tempo
  1. "Sembrava la prima volta". 68: iniziamo dai suoni inauditi
  2. Paideia critica: processo all'autorità
  3. Coraggio vs sicurezza: il corpo esposto nella *vita activa*
  4. Desiderio e corpi in movimento: la festa della politica
  5. Il 68 che verrà
- Bibliografia

### 0. Perché il 68: una costellazione nell'urgenza del nostro tempo

Per far risuonare le parole, per far parlare i corpi, per incorporare le immagini ancora vivide di 50 anni fa, abbiamo scelto in modo del tutto discrezionale e arbitrario queste coordinate: rintracciare una costellazione di nomi e di pensieri; disegnare una mappa in cielo che illumini ciò che del 68 per noi *oggi* è urgente, ci coinvolge, interessa la nostra vita. Abbiamo convocato "amici" più grandi di noi che di quella temperie hanno colto, in diretta, l'emergenza; che, in diretta, hanno capito che, dopo quella ventata di colori e di forme, di suoni e di sapori, l'asse del mondo non sarebbe tornato perfettamente in sesto. Come compagni e guide per questo viaggio abbiamo con noi: Gilles Deleuze, Michel de Certeau, Edgar Morin, Hannah Arendt, Michel Foucault, Herbert Marcuse, Cornelius Castoriadis, Claude Lefort.

Nel mare delle rammemorazioni del 68, anche chi c'era, persino molti degli stessi protagonisti, sembra aver perso memoria, o perso smalto, o perso l'urgenza di quel che è successo. Molti, quasi tutti, sono "tornati all'ordine"; o meglio hanno cercato di rimettersi in asse su quel cardine che oramai era, per sempre, felicemente disassato. Il 68 riempie le librerie di volumi e libelli; più che altro serve come tema degli allegati ai giornali di carta, essendo ben attenti gli editori di libri e giornali di carta al fatto che

chi compra oggi libri e giornali cartacei era ragazzo o giovane in quegli anni – e quindi sul filone della nostalgia è, potenzialmente, un buon cliente. Sia chiaro: rammemorazioni, analisi e nostalgie possono essere utili per scrivere, o riscrivere, pagine di storia o di sociologia o di costume. Ma noi, del 68, vogliamo fare altro: usare il 68 per riuscire a vedere con altri occhi, e a misurare con altre parole, il nostro presente. In questo ci soccorre Mnemosyne: la memoria è una trama di traccianti luminosi, la cui traiettoria non è mai scontata, come mai è scontato il punto dove cadrà la luce, il punto che quei traccianti andranno a rischiarare. Mnemosyne è, sempre, riattivazione di engrammi che disegnano, anacronisticamente, una profezia del passato utile a far luce su un presente tanto inattuale quanto, sempre, fresco, fragrante, possibile.

### 1. “Sembrava la prima volta”. 68: iniziamo dai suoni inauditi



“Qualcosa ci è successo. Dentro di noi qualcosa ha cominciato a muoversi. Voci mai sentite ci hanno trasformato e originato in un luogo ignoto, a riempire improvvisamente le strade e le fabbriche, a circolare tra noi, a diventare nostre senza essere più il rumore soffocato delle nostre solitudini. Perlomeno avevamo questa sensazione. Quanto si è prodotto di inaudito è questo: ci siamo messi a parlare. Sembrava la prima volta. Da ogni dove uscivano tesori addormentati o silenziosi, di esperienze mai nominate” (de Certeau [1968] 2007, 37-38).

“Tesori addormentati e silenziosi, esperienze mai nominate prima”: le parole di Michel de Certeau, scritte in diretta sull’onda della vibrazione di quel che stava accadendo nei mesi della primavera 68 a Parigi, ci rimettono in sintonia con quella nuova coscienza. Che è prima di tutto una nuova coscienza estetica che si allerta. Nuove provocazioni ai sensi.

Nel luglio del 1965, Bob Dylan, stella nascente della nuova canzone folk americana, è alla sua terza partecipazione al “Newport Folk Festival” con alle spalle il successo riscosso alle due precedenti edizioni. Quella sera si presenta sul palco con una band di strumenti elettrici; la sua esibizione viene duramente contestata da una parte del pubblico. I contestatori hanno ragione: il suono elettrico non è la semplice amplificazione delle canzoni che Dylan cantava prima. È una cosa diversa. La vecchia ‘canzone di protesta’ si trasforma. Al di là, o addirittura contro, le stesse intenzioni degli artisti, la nuova qualità del suono rende udibile, urgente, l’insoddisfazione e la protesta di una generazione intera, non solo americana.

Non è più la “gioventù bruciata”, o più propriamente i “ribelli senza motivo” (*Rebel Without a Cause* è il titolo originale del film di Nicholas Ray interpretato da James Dean nel 1955), che manifesta la sua insofferenza per il logoro modello sociale proposto dai genitori. Era stata, quella, una rivolta in solitario, ancora priva di parole e forme per esprimersi: una ribellione che si sfogava nelle corse in auto ad alta velocità e nella violenza tribale. Frustrazione che si sfogava in gesti eccessivi, senza trovare una motivazione collettiva.

A mettersi in cammino su nuove strade nell’America degli anni Cinquanta sono gli scrittori della beat generation (Kerouac, Ginsberg, Burroughs e gli altri). Nei loro romanzi c’è l’abbandono dei sentieri tracciati dell’*American way of life*, per partire a esplorare il mondo. Tutto quello che c’è da scoprire: la natura selvaggia, il buddismo zen, la droga, il sesso (ma sull’ineffettualità, la “cerimonialità” di quelle scelte di vita “prontamente assimilate dallo status quo come parte della sua dieta igienica”, vedi già Marcuse [1964] 1967, 34). Subito dopo le esperienze d’avanguardia della beat generation si allargano e, con il movimento hippie, cominciano ad assumere la forma di una sperimentazione esistenziale di massa. Abiti sgargianti, capelli lunghi, nuove espressioni grafiche sono molto più di

una moda – sono uno stile di vita, un colorato, e talvolta chiassoso e sgangherato, contrappunto alla miniatura domestica, al modellino di vita che addomestica qualsiasi desiderio.

Il linguaggio in cui più si esalta il nuovo è la musica. Partendo da sonorità e ritmiche dei neri americani si comincia a sperimentare il potenziale sovversivo e immorale dei nuovi suoni. C'era stato il rock 'n' roll, il tentativo dei giovani americani di raggiungere il grado di sfrenatezza dei raduni musicali per soli neri. Una musica che faceva inorridire i genitori, ma lo scandaloso Elvis Presley non mette certo in discussione i valori americani. La nuova musica ha una forza d'urto inedita, dovuta anche alla novità del fattore tecnico: l'amplificazione elettrica. La chitarra elettrica (con gli altri strumenti amplificati) produce dei suoni nuovi, letteralmente mai sentiti prima e la nascita di nuovi modi di riprodurre la musica porta una nuova carica di energia e di potenza sonora, consentendo l'esecuzione di concerti all'aperto con numeri di spettatori prima impensabili, ma arrivando anche dentro le stanze dei ragazzi.

Ci sono indizi precisi di come gli strumenti elettrici hanno modificato il senso e l'impatto estetico della musica popolare. La nuova musica pop/rock parla di nuovi modi di vivere, di liberazione del desiderio, qualcosa che ha poco a che fare con il divertimento della musica da ballo e lo struggimento delle canzoni d'amore. Nella nuova musica maturano le esperienze che faranno del Sessantotto una rivolta globale.

L'amplificazione elettrica modifica completamente anche l'esperienza collettiva del concerto. Il nuovo suono elettrico, ritmico e potente, sembra evocare forze primigenie. La potenza dionisiaca dei primi concerti rock tende a sfondare i confini del divertimento del sabato sera e mette in discussione l'idea stessa di progresso, fondato sul modello di incremento della produzione e allargamento dei consumi.

Nel racconto scritto e nelle testimonianze filmate, che pure non mancano, dei concerti dell'epoca non è facile cogliere la sensazione di superamento dei confini che devono aver vissuto i partecipanti. La storia dei concerti rock è stata poi sovrascritta da quattro decenni di ripetizione di quel rituale, sempre più ridotto a semplice esibizione di esecutori di una musica ormai di repertorio: le immagini dei ragazzi nudi e festanti del più

celebre concerto e raduno di massa degli anni '60, quello di Woodstock (1969), si confondono con le immagini di migliaia di altri concerti e festival degli anni successivi ed è difficile cogliere il senso di cambiamento epocale che si è vissuto alla fine degli anni Sessanta. L'intensità delle esecuzioni delle giornate a Bethel aveva posto in secondo piano anche le difficili condizioni in cui si muovevano i quattrocetomila spettatori, come segnala Janis Joplin nell'introduzione alla sua esibizione.

Chi ha partecipato a un raduno come Woodstock ha contribuito alla manifestazione inaspettata di un'energia sconosciuta. In quel momento diventa possibile l'orizzonte di un cambiamento radicale della propria vita, una prospettiva completamente diversa rispetto a quella indicata da famiglia, scuola, società. In questo senso esiste un collegamento tra i grandi concerti, le marce contro la guerra Vietnam, le manifestazioni politiche. È l'esperienza collettiva del nuovo ed è questo elemento, vissuto direttamente o indirettamente, che rende la musica americana la colonna sonora del 68 in tutto il mondo.

Anche su questo fronte il 68 fa da spartiacque. Negli anni '60 i protagonisti della nuova musica sono l'avanguardia di una generazione in movimento, sperimentano sul piano artistico, ma anche esistenziale quello che tutti vogliono fare: le loro esistenze libere e creative sono una realizzazione concreta di quello che dovrebbe essere la vita di tutti, un'esistenza più libera e creativa per l'appunto. Nei decenni successivi, con l'eccezione di alcune esperienze del punk negli anni '70, il rapporto tra le rock star e il pubblico assume gradualmente un significato completamente diverso: il musicista rock diventa un divo ricco e famoso, un personaggio che può avere tutto senza troppa fatica oppure un poeta maledetto, che conduce una vita al limite dell'autodistruzione, da ammirare come artista, ma che è meglio non imitare nei comportamenti. È la storia della trasformazione della musica da espressione del nuovo a prodotto da consumare.

In molta della musica prodotta tra il 1967 e il 1969 si coglie una ricchezza di idee che riflette uno stato di effervescenza collettiva e una voglia di spingersi sempre più in là con la sperimentazione di nuovi suoni, al punto che il suono (elettrico) sembra prendere il sopravvento sulla forma stessa della canzone.

Il 16 ottobre 1968 viene pubblicato *Electric Ladyland*, il terzo disco di un gruppo di musicisti americani chiamato *The Jimi Hendrix Experience*. È un doppio album, due dischi che contengono in totale 75 minuti di musica. Il disco è interamente costruito sul suono della chitarra elettrica di Hendrix. Il suono di questa chitarra è in sé uno dei momenti di massima intensità rivoluzionaria del movimento giovanile degli anni Sessanta. Ascoltando *Electric Ladyland* si capisce perché. Hendrix, che aveva allora venticinque anni e morirà per overdose di eroina due anni dopo, come musicista era partito dal blues. La sua particolare sensibilità artistica, oltre che la straordinaria abilità tecnica, produce una musica che si svincola da qualsiasi genere musicale precedente, tanto che per definirla vengono citati contemporaneamente diversi generi musicali (che in quanto tali saranno definiti solo in seguito) molto distanti fra loro, dallo hard rock alla psichedelia.

Il percorso di Hendrix è fatto soprattutto di concerti dal vivo, in cui l'artista cerca di ricavare dalla sua chitarra elettrica suoni sempre più estremi. Nel 1967, prima ancora di incidere i suoi dischi più importanti, Hendrix diviene noto in tutto il mondo per la sua esibizione al Festival pop di Monterey. Un celebre documentario lo mostra mentre lotta (e fa l'amore) con la sua chitarra elettrica, suonando con i denti, dietro la schiena e infine, dopo averlo incendiato, distruggendo lo strumento con *sparagmos* finale e lancio dei resti al pubblico. Una performance che è stata ripetuta molte volte nella storia del rock, ma che in quel preciso momento inaugurale segna una rottura definitiva: da allora la musica rock non può essere più solo divertimento.

La chitarra di Hendrix sembra non avere più bisogno di chiudere il giro degli accordi per fare una canzone. Le note si dilatano, gli assoli si allungano. Sembra musica fatta per allargare i confini della mente, esplorare l'inesplorato.

*Electric Ladyland* è una mappa rudimentale di un nuovo continente: si vedono strade che portano in paesi sconosciuti, molte delle quali devono essere ancora percorse. In *Electric Ladyland* non ci sono quasi più canzoni ma brani musicali, a volte frammentari, a tratti anche poco comprensibili. Hendrix sembra più interessato al suono che alla composizione. Se il suono elettrico ti porta in nuovi territori perché

costringerlo in una canzone? Meglio seguirlo, farsi guidare e vedere dove può portarti.

Hello my friend, so happy see you again, I was so alone, all by myself I just couldn't make it.

Salve amici sono contento di vedervi, ero così solo, da solo non lo avrei mai potuto fare.

Comincia così una canzone di *The Cry of Love – Straight Ahead* – un disco di Hendrix pubblicato nel 1971, qualche mese dopo la sua morte. Il testo di questa canzone è una sorta di manifesto postumo del 68:

Have you heard baby  
With the wind blown round  
Have you heard baby  
A whole lot a people comin' right on down  
Communication, yeah, is comin' on strong  
I don't give damn baby  
If your hair is short or long

I said get outta your grave ha  
Oh everybody is dancin' in the street Hey  
Do what you know  
Don't be slow  
You got to practice what you preach  
Yeah ha  
Cause it's time for you and me  
Come to face reality

Forget about the past baby  
Things ain't what they used to be  
Keep on strait ahead  
Keep on strait ahead  
Strait ahead baby  
Strait ahead baby

Nelle biografie di Jimi Hendrix e degli altri protagonisti della colonna sonora del 68 si parla di concerti epici, di fragilità dei musicisti spesso

travolti da consumi eccessivi di stupefacenti, ma il punto più interessante è che alcuni di loro hanno sentito, in quel passaggio alla fine dei Sessanta, la responsabilità e il peso di rappresentare qualcosa che andava oltre l'espressione artistica – che riguardava la loro vita. E non solo la loro ma quella di tutta una generazione.

Come è successo a Jim Morrison, anche lui morto 'misteriosamente' a ventisette anni. Figlio di un ammiraglio della marina degli Stati Uniti, studente alla scuola di cinematografia dell'UCLA (Università di Los Angeles), nel 1965 con un compagno di corso, Ray Manzarek, fonda una band che chiama "The Doors", da un passo di *The Marriage of Heaven and Hell* di William Blake (1793) in cui si parla di *doors of perception* (le porte della percezione).

"If the doors of perception were cleansed everything would appear to man as it is, infinite".

Ma il 68 è stato anche un'epifania di Dioniso: maschera dionisiaca è quella assunta da Jim Morrison, il 're lucertola'. Nel gennaio 1967 The Doors pubblicano *The End*, la traccia conclusiva dell'album che prende il nome della band. Il brano (che Francis Ford Coppola includerà come colonna sonora nella scena chiave di *Apocalypse Now* del 1979) è un pezzo 'epico', il cui testo rivela la profonda cultura letteraria di Jim Morrison e il suo interesse per il mito greco, con un diretto riferimento all'*Edipo Re* di Sofocle.

The killer awoke before dawn, he put his boots on  
He took a face from the Ancient Gallery  
And he walked on down the hall  
He went into the room where his sister lived, and then he  
Paid a visit to his brother, and then he  
He walked on down the hall, and  
And he came to a door  
And he looked inside  
Father? Yes, son? I want to kill you  
Mother... I want to... Fuck you

L'assassino si è svegliato prima dell'alba, ha indossato i suoi stivali / Ha preso un volto dalla Galleria degli Antichi / E ha camminato lungo la sala / È entrato nella camera di sua sorella, e poi... / Ha visitato suo fratello, e poi... / Ha camminato lungo la sala, e... / Ed è giunto a una porta / E vi ha guardato dento / Padre? Sì figliolo? Voglio ucciderti / Madre... Voglio fotterti

Edipo lascia poi il passo a Dioniso in *The opening of the Trunk*, poema tratto dalla raccolta di poesie *Wilderness: The Lost Writings of Jim Morrison*, pubblicate postume, ma composte tra il 1967 e il 1971. Jim Morrison si presenta come il dio che si fa riconoscere e trascina oltre la musica, nell'estasi. È possibile reinventarsi il proprio mondo ora che "il palazzo è in fiamme":

I'm Me!  
Can you dig it.  
My meat is real.  
My hands – how they move  
balanced like lithe demons  
My hair – so twined and writhing  
The skin of my face – pinch the cheeks  
My flaming sword tongue  
spraying verbal fire-flies  
I'm real.  
I'm human  
But I'm not an ordinary man  
No No No  
[...]  
What are you doing here?  
What do you want?  
Is it music?  
We can play music.  
But you want more.  
You want something & someone new.  
Am I right?  
Of course I am.  
You want ecstasy  
Desire & dreams.  
Things not exactly what they seem.

I lead you this way, he pulls that way.  
I'm not singing to an imaginary girl.  
I'm talking to you, my self.  
Let's recreate the world.  
The palace of conception is burning.

Look. See it burn.  
Bask in the warm hot coals.

You're too young to be old  
You don't need to be told  
You want to see things as they are.  
You know exactly what I do  
Everything

I am a guide to the Labyrinth  
Monarch of the protean towers  
on this cool stone patio  
above the iron mist  
sunk in its own waste  
breathing its own breath

Nel 1969 Jim Morrison registra con The Doors all'Aquarius Theater di Los Angeles *The Celebration of The Lizard*: l'opera (pubblicata l'anno successivo) è una performance musicale e poetica in cui si alternano brani cantati e recitati, sperimentazioni musicali e sonore. I testi, visionari e allucinati, sono nuovamente impregnati di ebbrezza dionisiaca:

Lions in the street and roaming  
Dogs in heat, rabid, foaming  
A beast caged in the heart of a city  
The body of his mother  
Rotting in the summer ground  
He fled the town  
He went down South and crossed the border  
Left the chaos and disorder  
Back there over his shoulder  
One morning he awoke in a green hotel

With a strange creature groaning beside him  
Sweat oozed from its shiny skin  
Is everybody in?  
The ceremony is about to begin  
[...]

I am the Lizard King  
I can do anything  
I can make the earth stop in its tracks  
I made the blue cars go away.

Jim, come Dioniso, chiama a raccolta i suoi simili, e dà il via al corteo dell'insurrezione generazionale: "We could plan a murder/ Or start a religion" come ricorre nuovamente in *Angels and Sailors*, poema presente nella raccolta *An American Prayer* pubblicato postumo nel 1978. È il risveglio, come si legge in *Awake*, della stessa raccolta:

Shake Dreams From Your Hair  
My Pretty Child, My Sweet One.  
Choose The Day And Choose The Sign Of Your Day  
The Day's Divinity  
First Thing You See.

A Vast Radiant Beach In A Cool Jeweled Moon  
Couples Naked Race Down By It's Quiet Side  
And We Laugh Like Soft, Mad Children  
Smug In The Woolly Cotton Brains Of Infancy  
The Music And Voices Are All Around Us.  
Choose They Croon The Ancient Ones  
The Time Has Come Again  
Choose Now, They Croon  
Beneath The Moon  
Beside An Ancient Lake  
Enter Again The Sweet Forest  
Enter The Hot Dream  
Come With Us  
Everything Is Broken Up And Dances.

Al risveglio della rivoluzione non sono i sogni all'ordine del giorno, ma "The Sign Of Your Day / The Day's Divinity". È il tempo prezioso del *kairòs*, tempo dionisiaco per eccellenza. La scelta è compiuta: "Vieni con noi / Tutto è spezzato e danza". Crollano le barriere, si annullano i bisogni, svaporano divieti e arbitrii, perché inizia il tempo del desiderio: è l'attimo della libertà interiore, quando la mente si apre, l'universo infinito si rivela, e l'anima resta a vagare, confusa, in cerca di maestri e di amici. Non resta che seguire il desiderio, e incontrare la danza rivoluzionaria del dio. Ancora con Jim Morrison, "Siamo troppo giovani per essere vecchi".

## 2. Paideia critica: processo all'autorità



Un manifesto del Maggio si intitolava: "Professori, ci fate invecchiare!". L'autorità è messa sotto accusa non solo, e non soltanto, perché sterile e autoreferenziale esercizio di potere da parte dei 'sapienti', ma anche come innesco di un processo non di crescita ma di degenerazione senile – come attacco alla vita. "Ci fate invecchiare!": di fronte alla forza di quell'accusa molti dei professori – quelli che non stavano per le strade e nelle aule a provare, insieme agli studenti, a fare quel che il loro dovere professionale imporrebbe di fare, ovvero cambiare il mondo – si sono rintanati in un accidioso silenzio o hanno ribattuto con parole stanche e boriose. Così, in diretta, un illustre professore italiano:

Nel '68 scrivevo – proprio sul Corriere – che la cosiddetta rivoluzione studentesca preparava l'avvento della asinocrazia, del trionfo degli asini. Il che mi costringeva, nella mia testa, a vedere con diminuitissimo ottimismo il progredire della democrazia (Sartori 2002).

“L'avvento della asinocrazia”: con questa raffinata espressione, infelicemente destinata a un grande successo fino ai nostri giorni, Giovanni Sartori, per conto del ceto accademico, sentenziava per primo, in Italia, la condanna del movimento studentesco.

La contestazione riguarda tanto le forme, il linguaggio obsoleto dell'insegnamento, quanto i contenuti di una formazione acritica, parcellizzata, i ritornelli insensati di quello che si iniziava a designare come 'nozionismo'. Anche per la nascita dell'antiautoritarismo, l'università e la scuola si rivelavano un terreno privilegiato. Il 68 si costituisce come domanda radicale di senso, che interroga il corpo docente ingiungendo di esibire il fondamento teoretico e passionale che dovrebbe giustificare la presenza degli insegnanti di fronte agli studenti e di dimostrare quale potenziale di *augmentum*, quale trasmissione di energia intellettuale ai giovani giustifichi la loro autorità, al netto di qualsiasi rendita di posizione. E gran parte dei professori non sa rispondere, non comprende neppure la domanda, la lingua nuova nella quale viene formulata.

La posizione iniziale degli studenti manifesta con fresca ingenuità esigenze che ritiene condivisibili; prende sul serio la 'proposta educativa' – che si ammantava di grandi, per quanto apolitiche, retoriche valoriali – e chiede che le dichiarazioni astratte di principio, profuse con gran spreco di maiuscole, producano una pratica conseguente. Ma il dispositivo scolastico, la *nursery* (Morin) che deve garantire il ricambio di una classe dirigente che si auto-perpetua, ha la funzione di mantenere gli studenti in quella posizione di minorità infantile che già molto prima aveva denunciato Carlo Michelstaedter, spendendo sul punto specifico della connessione tra *vita activa* e *vita contemplativa* la sua stessa vita:

'Altro è la teoria, altro la pratica' [...] 'Tu devi far uno studio su Platone o sul vangelo' – gli diranno – 'è perché così ti fai un nome, ma guardati bene dall'agire secondo il vangelo. Devi esser oggettivo, guardare da chi Cristo ha preso quelle parole o se *omnino* Cristo le abbia dette e se non meglio le

abbiano prese gli Evangelisti o dagli Arabi o dagli Ebrei o dagli Eschimesi, chi lo sa... Naturalmente parole che valevano in riguardo all'epoca, adesso la scienza sa come stanno le cose, e tu non te ne devi incaricare. Quando tu hai messo insieme il tuo libro sul vangelo – allora puoi andar a giuocare' (Michelstaedter [1913] 1995, 131).

Si avvia allora una spirale dialettica di reciproca incomprendimento, che è anche felice e feconda: quei "professori" pronti a sciorinare proverbi contro gli "asini", prendono le manifestazioni del 68 come una "carnevalata" (altra definizione sprezzante e liquidatoria che si fa strada fino ai nostri giorni). Si mettono in attesa, con accidiosa pazienza, che la festa abbia termine e si ritorni a studiare. Ma il movimento studentesco raccoglie l'invito a modo suo di "andare a giocare", nel senso che elabora una strategia autonoma di *serio ludere*, lo stile di una contestazione gioiosa quanto rigorosa e conflittuale, che produce una nuova costellazione intellettuale. Al confronto dell'impressionante mole quantitativa e dello spessore qualitativo della produzione culturale che il movimento del 68 avvia – a partire dai documenti dell'Università Critica che arriva a contrassegnare la cifra ideativa, filosofica, artistica di interi decenni – le espressioni ideologiche dei detrattori stentano a raggiungere la soglia di una qualche accettabilità scientifica:

Nella comune universitaria, la creatività selvaggia della strada si trasforma in meeting-seminari, in alveari-commissioni in cui, all'insegna della rottura di ogni gerarchia, di ogni argine, gli spiriti liberati si abbandonano a una ricerca-dialogo, a una interrogazione profonda e ingenua, di notte e di giorno, che fanno comprendere fino a che punto l'istituzione soffocasse non soltanto l'inetto, ma anche il migliore. (Morin [1968] 2018, 32).

Non a caso ancora oggi, il fronte dei conservatori, nel gergo volgare che gli è proprio, per nominare i protagonisti del 68 parla degli 'intellettualoidi': evidentemente 'l'asinocrazia' era troppo colta. Troppo colti gli studenti anche per accettare la pratica degli esami, considerati dai documenti studenteschi come "una prova-qualità di un prodotto omologato" della produzione seriale capitalistica.

"Così, la grande festa della solidarietà giovanile, il grande gioco sincretico della rivoluzione, sono stati nello stesso tempo, sul piano individuale, un

esame per il passaggio nella società (che, nell'immediato e per molti, è sembrato preferibile e certamente superiore agli esami scolastici) e, sul piano collettivo, la volontà di affermarsi nella e contro la società. [...] Il fenomeno di desacralizzazione dell'autorità fu gigantesco, il potere stesso si dissolse all'istante [...] La presa della Bastiglia universitaria centrò e colpì l'essenza paternalistica stessa del potere sociale" (Morin [1968] 2018, 61).

Un gioco, dunque, ma un gioco serissimo come ogni gioco degno di questo nome – come è sempre, il gioco filosofico e politico:

C'è un aspetto ludico, permanente, che costituisce l'originalità di questa 'comune giovanile'. Non è il gioco-cagnara ad essere stato molto rapidamente riassorbito, ma il gioco-kermesse culminato nella grande sfilata euforica attraverso Parigi e, in modo più intimo, il gioco-guerriglia, il gioco-planetario, nel senso che, infine, gli avvenimenti permettevano di mimare solennemente (come in ogni grande gioco) le barricate della storia di Francia e le azioni di guerriglia di Che Guevara (Morin [1968] 2018, 31).

La Bastiglia, Che Guevara – immagini ed esempi, ma il gioco vero è "qui e ora". Non si tratta, infatti, di una 'rappresentazione' di altri giochi più seri, ma di una vera strategia, in cui la dimensione ludica diventa iniziazione alla vita:

C'è stato gioco, parimenti, nel senso strategico del termine, con i problemi di accampamento, di offensiva, di coordinamento. Questo gioco vero è autenticato dai suoi rischi veri, compreso il rischio della morte. E qui la dimensione ludica si rovescia nel suo contrario, che è l'estrema serietà. Infatti, è anche con una serietà totale – vale a dire, con la fede nella propria solidarietà e nella propria azione – che i giovani si sono battuti, che hanno voluto informare il loro mondo e il mondo [...]. Le barricate sono spuntate fuori e sono state erette in un clima di esultanza stupefacente. Un'intera gioventù aspirava a riassumere nel proprio essere la storia reale, epica e sanguinante, la storia delle rivoluzioni, delle cause giuste ed eroiche ancora vive in Vietnam o in America Latina, di cui era stata defraudata. La prova di iniziazione, in seno alla foresta arcaica, si compie nello scontro con spiriti terrificanti e malvagi. I poliziotti dello Stato francese hanno svolto questo ruolo e determinato così 'una vera iniziazione' alla vita adulta, cioè alla crudeltà e alla bestialità del mondo. [...] Formazione lampo di una coscienza

politica, cioè alla scoperta della vita sociale come campo di forze [...]. Così, la grande festa della solidarietà giovanile, il grande gioco sincretico della rivoluzione, sono stati, nello stesso tempo, sul piano individuale, un esame per il passaggio nella società che, nell'immediato per molti, è sembrato preferibile e certamente superiore agli esami scolastici) e, sul piano collettivo, la volontà di affermarsi nella e contro la società (Morin [1968] 2018, 31).

Come in ogni manifestazione ludica che si rispetti, anche il gioco rivoluzionario che si andava affermando prevedeva azioni e reazioni dei giocatori coinvolti, ma questa volta in un sovvertimento generale dei ruoli. Le gerarchie accademiche, mai in precedenza messe in discussione, diventano ora il vero obiettivo da smantellare e da 'rimettere in gioco': l'autoritarismo accademico non è di per sé sufficiente a imporre il proprio *imperium*. Obbedire non è più una virtù. L'autorità deve meritarsi il suo ruolo, in un gioco continuo di verifica e ridefinizione delle posizioni: pertanto, l'inversione insedia, al posto della cattedra monarchica del docente o dell'Autore, dell'*ipse dixit* autoritario che si impone *tout court*, lo spirito della ricerca condivisa. Ma nell'avvicinarsi di voci della nuova azione corale, il punto di vista soggettivo, anche sul piano della creatività e della responsabilità individuale, non va perduto. Nessun infantilismo, nessuna deriva *dada*. Anzi, prendere la parola implica l'assunzione di una nuova e più estesa responsabilità. La nuova paideia sottende che per contestare l'autorità di un professore è necessario avere idee e argomenti migliori dei suoi: e infatti, proprio all'interno dei luoghi del sapere – università e scuole superiori – l'accesso allargato agli strumenti culturali genera un effetto imprevisto, quello di rifiutare il modello sociale imposto attraverso nuovi mezzi critici e argomenti migliori. È il contrario della neutralizzazione del sapere: è il gioco della parola in movimento, che è gioco di verità.

Il 68 è dunque l'esperienza di una cultura processata e criticata, che prevede la condivisione degli esiti per altro mai scontati. La ricerca del sapere non equivale a sostituire uno standard cognitivo con un suo rovesciamento uguale e contrario, ma è piuttosto l'avvio di una investigazione che formula innanzitutto le domande più radicali, per avviare un sentiero di conoscenza prismatica, che trattenga in sé e poi

rifletta i colori, ma anche tutte le difficili sfumature, di un pensiero rivolto ad *apprendere* il mondo.

Niente a che vedere con la favola degli studenti che volevano essere promossi senza studiare, una misera menzogna che squalifica solo chi la formula. Non si è trattato né della fumisteria di un sogno, né di una ricreazione; al contrario un fenomeno di realtà aumentata che ha investito tanto la dimensione pubblica e politica, quanto la soggettività di giovani che rivendicavano il loro diritto a “essere grandi”, ovvero a giocare responsabilmente il loro ruolo nella costruzione del mondo, criticando anche la dimensione spersonalizzante e socialmente predefinita dell’impianto educativo vigente. Eliminando spazi di esclusione, nella preoccupazione di non lasciare fuori nessuno, l’idea di collettività inaugurata in quel tempo coinvolge anche la dimensione individuale, la storia frammentata e i desideri di ognuno e di tutti i partecipanti. Per Rossana Rossanda, che racconta il 68 studentesco e le sue molteplici anime, è questa forse la più grande rivoluzione del movimento.

Da allora una delle rivoluzioni più grandi è che l’individuo, la persona diventa molto importante nel collettivo, perché afferma un principio antigerararchico. Ognuno ha il diritto di parlare come gli altri, come i capi. Si metteva in discussione chi aveva il diritto di sedersi dietro un tavolo a parlare, con gli altri ad ascoltare. Mi ricordo che a Parigi, durante il maggio, in una assemblea arrivò Sartre, ma nessuno lo fece passare davanti e lui dovette aspettare che tutti gli altri parlassero, ed erano studenti, donne, pensionati i quali volevano semplicemente raccontare la loro storia. Non sempre era una storia molto interessante, ma era la storia dell’unica vita che uno ha. Volevano che non rimanesse soltanto propria, avevano bisogno di dirla e che gli altri li ascoltassero per non sentirsi uno zero assoluto, un numero anagrafico. Questo ha scoperto il Sessantotto. È una scoperta di quelle che la società assorbe per sempre (citata da Chinello 1988, 204).

Mettere in cortocircuito i luoghi istituzionali deputati alla ‘produzione culturale’, scardinandone la funzione di autoriproduzione sistemica, ha comportato quindi anche la ricerca di una mutata organizzazione strutturale, con una diversa distribuzione dei compiti e dei ruoli, nell’acquisizione e gestione del sapere. La traccia di questo intento traspare chiaramente dai documenti redatti nel corso delle occupazioni (v.

ad es., per le occupazioni luav del 1967-1968, il saggio per immagini *luav 68. Labirinto politico*, in questo stesso numero di Engramma). Processare i primi attori – i dispensatori istituzionali dell'educazione/istruzione stessa; rivendicare la libertà dell'uso degli spazi; rivedere la programmazione e i contenuti dei corsi; inventare nuovi metodi di studio e di valutazione dei risultati; acquisire una capacità decisionale condivisa e una assunzione di responsabilità che si riverbera nell'assunzione anche di responsabilità di gestione amministrativa. Il che dimostra ancora una volta che non si trattò di una spinta distruttiva, quanto del tentativo, serissimamente assunto, di una ridefinizione del perimetro pubblico condiviso.

Occupare gli spazi, ridefinire i tempi, vivere i luoghi della conoscenza riallestendone le pareti con i segni colorati, insieme colti e ludici, di inediti esercizi di pensiero; in una parola, inaugurare una nuova pratica – teorica, metodologica ed estetica – di *paideia* come spazio/tempo del libero confronto e dell'educazione alla vita pubblica. L'intensità costruttiva di quell'esperienza della vita universitaria rimane in traccia fino ai nostri giorni – una traccia da custodire e da rilanciare: nella proiezione espansiva sull'intero della società contemporanea è la conferma che il 68 ha “fatto epoca”.

### 3. Coraggio vs sicurezza: il corpo esposto nella *vita activa*



“Ognuno ha il diritto di parlare come gli altri, come i capi”, insegna Rossana Rossanda, anche per dire la storia dell’unica vita che ha e il desiderio di metterla in comune, chiedendo agli altri di accoglierla. È un rischio, questo, da correre, e da prendere col cuore: è una parola di coraggio quella che anima gli attori del 68. Coraggio come virtù indispensabile per affacciarsi sulla piazza, mostrarsi per chi si è, esponendosi, di conseguenza fare i conti con l’altro; un “eroismo” sobrio, come lo descrive Hannah Arendt in *Vita activa*, non enfaticamente esaltato, fluente in maniera discreta, sottotraccia nella continuità del comportamento. L’“eroismo” ordinario, proprio degli uomini che vogliono esercitare la propria libertà, partecipando, tra pari, alla vita della città:

L’eroe che la storia ci rivela non ha bisogno di qualità eroiche; originariamente la parola ‘eroe’, cioè in Omero, non era nient’altro che un appellativo dato a ogni uomo libero che partecipava all’impresa di Troia, e sul quale si poteva raccontare una storia. La connotazione del coraggio, che noi ora riteniamo una qualità indispensabile dell’eroe, è praticamente già presente in ogni volontà di agire e parlare, di inserirsi nel mondo e di iniziare una propria storia. E questo coraggio non è unicamente o anche principalmente legato al proposito di accettare le conseguenze dell’agire; il coraggio e anche l’audacia sono già presenti nel lasciare il proprio riparo e

mostrare chi si è, svelando ed esponendo se stessi (Arendt [1958] 2010, 144).

Coraggio, “una delle più elementari virtù politiche”: uscire dalla propria esistenza protetta, lasciare i confini sicuri della propria casa, la sicurezza dell’ambito della vita domestica, si contrappone “all’essere esposti senza alcuna protezione nella impietosa realtà della polis”.

C’è chi per la prima volta varca le porte delle università e si siede allo stesso tavolo dei docenti, chi usa i muri per affiggere manifesti, chi parla al megafono o con le mani ai lati della bocca per lanciare la propria voce in fondo, verso chi sta più lontano. Non sono necessariamente qualità eroiche: il coraggio è proprio di chi si scopre vulnerabile e ciononostante si offre allo sguardo dell’altro. L’esposizione, secondo Jean-Luc Nancy, è il modo di essere del corpo “infinitamente esposto senza difese all’oltraggio del mondo”, superficie, pelle, che nel suo “essere-in-sé” è “essere-fuori-di-sé, ex-statico” (Vozza 2011, 74-79). Nudità e vulnerabilità che si offre allo sguardo dell’altro, e che per questo è “singolarità che tende alla condivisione, idioma dell’affetto”. Janis Joplin nel 1968 cantava con passione politica, prima ancora che erotica: “Voglio che tu venga e lo prenda, prendilo! Prendi un altro piccolo pezzo del mio cuore adesso, baby. Rompilo! Rompi un’altra piccola parte del mio cuore adesso, caro”:

I want you to come on, come on, come on, come on and take it  
Take it!  
Take another little piece of my heart now, baby!  
Oh, oh, break it!  
Break another little bit of my heart now, darling, yeah, yeah, yeah  
Oh, oh, have a!  
Have another little piece of my heart now, baby  
You know you got it if it makes you feel good  
Oh, yes indeed  
(Janis Joplin, *Piece of my Heart*, 1968)

Contro questa declinazione tutta politica del coraggio, collidono oggi l’ideologia e le pratiche che tendono a espungere dallo spazio cittadino ogni dissonanza, ogni attrito o fastidio. Le pratiche di governance – dai CIE alle gated-communities, passando per le mura legali/virtuali ma altrettanto

efficaci del D.A.SPO. (vedi, in questo stesso numero di Engramma, *In Decorosa Mente. Spazi urbani tra dilaniamento e jouissance*) – tendono a realizzare la cattiva utopia di uno spazio pubblico completamente neutralizzato e a-conflittuale, di una coatta pacificazione sociale. Così si leggeva già ne *L'uomo a una dimensione*:

Il dominio prende veste di amministrazione [...]. Col progresso tecnico come strumento, la non-libertà – intesa come soggezione dell'uomo al suo apparato produttivo – viene perpetuata e intensificata sotto forma di molte piccole libertà e agi. L'aspetto nuovo è [...] la profondità del condizionamento che plasma gli impulsi dell'istinto e le aspirazioni degli individui, oscurando la differenza tra coscienza falsa e coscienza autentica. Di fatto, né l'impiego di controlli amministrativi piuttosto che fisici [...], né il mutato carattere del lavoro pesante [...] possono compensare il fatto che decisioni relative a questioni di vita e di morte, di sicurezza personale e nazionale, sono prese in luoghi sui quali gli individui non hanno alcun controllo (Marcuse [1964] 1967, 51-52).

Ecco allora, di fatto, a fronte della somministrazione di massa di giocattoli tecnologici sempre più sofisticati (che sono sempre più sofisticati anche come dispositivi di controllo), si attua la restrizione del riconoscimento della cittadinanza ai conglomerati abitativi residenziali, abitati dai “bravi cittadini”, decorosi, meritevoli, ben-viventi, e la corrispettiva esclusione dal cono di visibilità di tutti gli altri, considerati mal-viventi, che vengono sospinti al margine, oltre il *limes* della città. Nuovi paria, resi *invisibili*, privi di quel minimo profilo di connotazione che enumera le parti riconosciute e riconoscibili dell'organismo urbano. Normalizzare il mondo, fare pulizia da ogni sua eccedenza, per produrre ovunque, dal condominio alla città, spazi sterilizzati, corpi e atteggiamenti “composti”: tutto ciò, nella nuova grammatica securitaria che ci viene proposta come l'unica e vera grammatica del mondo, risponde anche al senso del “decoro”. *Decus* – parola che suona ridicola nel suo sapore di rispettabilità borghese ottocentesca – la ‘convenienza’ di una idea rispetto a una forma (i vizi privati mascherati da pubbliche virtù). O, di converso, la convenienza formale che sottende uno statuto delle apparenze a cui non necessariamente devono corrispondere i comportamenti. Tutto ciò che non è conforme al decoro, va cacciato. Non deve avere più luogo, non

potrà più essere di casa in città. Ennesima operazione di ritorno all'ordine, nella quale:

[tu] sarai organizzato, sarai un organismo, articolerai il tuo corpo, altrimenti non sarai altro che un depravato. Sarai significante e significato, interprete e interpretato, altrimenti non sarai altro che un deviante. Sarai un soggetto, e fissato come tale, soggetto d'enunciazione ripiegato sopra un soggetto d'enunciato, altrimenti non sarai che un vagabondo (Deleuze Guattari 2003, 250).

Ripensare la cittadinanza significa accogliere forme di corpi ritenuti inaccettabili in quanto informi, anormali, indicibili/indecenti e quindi, per loro stessa natura, non-assimilabili. La diversità radicale degli aspiranti nuovi cittadini sfida ogni grammatica stereotipata del mondo, e perciò mette in crisi il sistema stesso. Lo strumento politico-sociale del 'decoro', applicato urbanisticamente fino al *monstrum* degli Assessorati comunali al Decoro, ha proprio lo scopo di estirpare queste esistenze inaccettabili, materializzazione dell'idea foucaultiana di controllo dei corpi. Così Carmen Pisanello scrive ne *In nome del decoro*:

Condannare la marginalità in nome del civismo è un modo di rifiutare quello che rappresenta un irreversibile punto di rottura con la struttura sociale. Il non riconoscimento di un errore del sistema, una semplificazione della realtà che spalanca la porta al rifiuto e quindi alla discriminazione di tutto ciò che assume i contorni dell'Altro e del Diverso. Questo rifiuto psicologico si traduce in un problema che non è tanto la mancanza di comprensione, poiché spesso non si tenta nemmeno di interrogarsi su cosa ci fa divenire bordo, quanto una negazione estetica. Un problema estetico che viene risolto ad un livello percettivo, e si traduce nel respingere di fatto tutte quelle soggettività provenienti dalle periferie cittadine e dai quartieri popolari, fuori dai centri delle città (Pisanello 2018, 45).

Al sicuro – e rassicurato sul fatto che senza sicurezza non si dà libertà – il cittadino perde l'allenamento alla libertà e, con esso, il valore della libertà stessa da garantire a sé stessi e agli altri. A differenza di quanto insegna Nancy, scatta la diffidenza, l'incapacità di conoscere l'altro. O la forma – concettualmente pessima – del "colonialismo inclusivo" che nega la stessa estraneità dell'altro:

L'intruso si introduce di forza, con la sorpresa o con l'astuzia, in ogni caso senza permesso e senza essere stato invitato. Bisogna che vi sia un che di intruso nello straniero che, altrimenti, perderebbe la sua estraneità. Se ha già diritto d'ingresso e di soggiorno, se è già aspettato e ricevuto senza che niente di lui resti al di là dell'attesa e dell'accoglienza, non è più l'intruso, ma non è più nemmeno lo straniero. Escludere quindi ogni intrusione dalla venuta dello straniero non è logicamente accettabile, né eticamente ammissibile. Una volta giunto, se resta straniero e per tutto il tempo che lo resta, invece di 'naturalizzarsi' semplicemente, la sua venuta non cessa. Continua a venire e la sua venuta resta in qualche modo un'intrusione. Rimane cioè senza diritto, senza familiarità e senza consuetudine: un fastidio e un disordine nell'intimità (Nancy [2000] 2005, 11-12).

L'estraneità dello straniero mette alla prova il senso del politicamente corretto che annulla ogni diversità già sulla soglia d'ingresso, rendendola innocua e pronta alla digestione. Ma proprio quella estraneità, ovvero l'irruzione e l'intrusione dell'altro, se non viene riassorbita ancor prima che abbia varcato la soglia mette in crisi anche l'idea panoptica della sicurezza, della pace sociale. Pace e sicurezza che non sono le parole coraggiose della *vita activa*: fanno parte, piuttosto, del lessico dello spazio domestico, luogo di riparo dalle intemperie, meteorologiche e sociali, e dallo sguardo altrui – come scrive Hannah Arendt:

Solo nella casa ci si poteva preoccupare della propria vita e sopravvivenza. Chiunque volesse accedere alla sfera politica doveva prima essere pronto a rischiare la vita, e un amore troppo grande per la vita impediva la libertà, era un segno certo di spirito servile. Il coraggio diventava quindi la virtù politica per eccellenza, e solo gli uomini che ne erano in possesso potevano essere ammessi a una comunanza che era politica nel contenuto e negli scopi e che pertanto trascendeva il mero essere insieme imposto a tutti - schiavi, barbari e greci - dalle urgenze della vita (Arendt [1958] 2010, 34-35).

Sulla soglia della casa è il passaggio dalla rassicurante dimensione domestica alla pericolosa dimensione politica. Sul piano concettuale è il passaggio dal bisogno (le "urgenze della vita" secondo la definizione di Arendt) all'eccedenza – profumata di libertà – del desiderio.

#### 4. Desiderio e corpi in movimento: la festa politica



Una delle teorie negazioniste afferma che il 68 non ha avuto alcun valore politico, ma è stato solo una rivoluzione di costume, che avrebbe cambiato soltanto in superficie dei rapporti sociali. Una rivoluzione delle mode e dei consumi, che si è travestita da movimento politico. È vero l'opposto. Il 68 è stato il momento in cui il desiderio di cambiamento che era iscritto nell'insofferenza e nell'inquietudine dei più giovani ha cercato forme di reazione corale, ovvero politica, all'esistente. Non superficialità, ma "profondità della superficie" direbbe Friedrich Nietzsche. Nelle assemblee del 68 l'opposizione radicale e fondata alle istituzioni sociali e culturali dominanti si è posta, innanzitutto, come un problema di forma - lo stile, la postura libertaria, sul piano ideologico e politico, che fa movimento, perché mette in moto energie e passioni:

Vi è un fatto che è più importante delle rivendicazioni o della contestazione stessa, che non facevano che esprimerlo nei termini pre-evento: un fatto positivo, uno stile d'esperienza. Un'esperienza creatrice, cioè poetica. 'Il poeta ha schiodato la parola', annunciava un volantino alla Sorbona. [...] [Ciò] apriva a ciascuno discussioni che oltrepassavano, al contempo, la barriera degli specialismi e quella degli ambienti sociali, e che trasformavano gli spettatori in attori, il faccia a faccia in dialogo, l'informazione o l'apprendimento di 'conoscenze' in discussioni appassionate su opzioni che riguardavano direttamente l'esistenza. Questa esperienza è accaduta. È inafferrabile (de Certeau [1968] 2007, 39).

Il tema all'ordine del giorno era la vita; i modi della discussione e dell'azione ritrovavano comunque nella dimensione dell'assemblea

(reinventata anche come parola) il senso primo – greco – dell'invenzione della dimensione politica inscindibile dalla democrazia assembleare.

“Schiudere la parola” come atto creativo, filosofico, politico: in questo senso de Certeau può parlare, senza alcun sospetto di retorica, di “esperienza poetica”. Quel che sorprende è la subitaneità della percezione, eziologicamente imprevedibile:

Che cosa è successo, dunque, nel Maggio '68? Un ‘accidente’ sociologico, vale a dire qualcosa che non era iscritto nel processo normale di una società, ma un accidente interno, derivato dalla rottura di una diga, da una deflagrazione che si è prodotta all'interno del corpo sociale, molto vicino alla testa, e che ha paralizzato tutto il sistema nervoso centrale. È un ‘accidente’ incredibile, sconvolgente, che si tratta di comprendere (Morin [1968, 2008], 2018, 53).

Un “accidente” (Morin), ovvero un “evento” che all'improvviso – notano Deleuze e Guattari – ha prodotto una subitanea consapevolezza dell’“intollerabile” e, contemporaneamente, ha proiettato la visione del “possibile”, in forma di alternativa sociale, economica e, prima di tutto, esistenziale (Deleuze, Guattari [1984] 2018).

L'esplosione di questa consapevolezza ha paralizzato i nervi del corpo sociale e insieme li ha scossi con nuova energia. Nel tempo breve del 68 gli effetti sullo stile di vita sono stati immediati:

Nelle prime settimane, gli studi medici si sono svuotati: gli ansiosi, i biliosi, i sofferenti di emicranie, i soggetti al vomito, al rigurgito, alle nausee, erano improvvisamente guariti. Certo, le campagne, le piccole città erano inquiete. Ma Parigi era in festa, durante le prime due settimane. Poi, lentamente, l'accumulo dei rifiuti sui marciapiedi, la carenza di benzina, poi di provviste, riportarono l'inquietudine. Questa, a sua volta, raffreddò l'atmosfera. Il discorso del grande catalizzatore [De Gaulle] trasformò improvvisamente l'angoscia diffusa in energia del rifiuto. Da allora, l'ordine era ristabilito, il super-lo restaurato e, di nuovo, le ulcere, le emicranie, i rigurgiti, le costipazioni, l'eczema, l'irritabilità riaffluirono nelle sale d'attesa dei medici (Morin [1968, 2008], 2018, 84-85).

Il ritorno all'ordine, la mancata risposta alla domanda radicale che il 68 ha posto, è il ritorno alle piccole e grandi psicopatologie della vita quotidiana; la nausea collettiva si declina in singole idiosincrasie che però, nella loro pervasività epidemica, rivelano l'eziologia prima dell'affezione individuale: sono gli organi vitali i primi ad essere colpiti dalla asfissia politica o, per dirla ancora con Deleuze e Guattari, dalla "mancanza di possibile" che fa soffocare (Deleuze, Guattari [1984] 2018).

Ansia ed emicranie – il cervello, colpito come sede di quel sistema nervoso centrale che per primo accusa paralisi ed eccitazioni delle passioni. Rigurgiti, costipazioni – stomaco e viscere, colpiti in quanto organi più sensibili, nella loro attività continua di interazione con la materia esterna al corpo che il corpo è chiamata a nutrire. Eczemi – la pelle, l'organo più esteso, nevralgicamente sovraesposto, colpito in quanto bordo che segna il confine dell'identità soggettiva e, insieme, dispositivo di innumerevoli pori che mettono in comunicazione l'interno con l'esterno, l'individuo con il mondo.

In questo senso, se il libro del 68 americano è *L'uomo a una dimensione* di Herbert Marcuse, il pensiero estetico, prima che filosofico, del 68 europeo riverbera (come effetto e come causa) nelle illuminazioni di Michel Foucault, il primo a mettere il corpo al centro della riflessione filosofica. Corpo che poi si incarna e si rivela – gambe scoperte, seni al vento delle giovani donne liberate dalle spesse e opache pieghe delle vesti medievali, di moda fino agli anni '50 del XX secolo (*Mnemosyne 68-Mnemosyne 2008*); corpo che si scompone, nei capelli sciolti delle ragazze, nei capelli lunghi, selvaggi, non più azzimati dei "capelloni"; corpo che interroga il proprio desiderio, erotico e non solo.

L'emersione del desiderio come tema portante del dibattito ha contrassegnato la dimensione scandalosa del 68. L'idea e la sensazione diffusa che non i "bisogni", la sopravvivenza, le necessità vegetative primarie ma i "desideri", la realizzazione dei desideri – esistenziali e sociali, politici e affettivi, intellettuali e materiali – fossero portati all'ordine del giorno, non solo cozzava contro le resistenze residuali di una mentalità arcaica e premoderna ma lanciava un guanto di sfida ai meccanismi regolatori di una società il cui ordine, all'Ovest come all'Est, si era costituito sull'amministrazione diseguale delle risorse e ancor più delle

aspettative. Un conto è l'espansione programmata dei consumi, la facilitazione dell'accesso di massa a qualche comfort (elettrodomestici, utilitarie, grandi magazzini) che potevano accrescere il consenso governativo, incentivare la spesa dei privati e introdurre rinnovate modalità di conformismo tramite il suggerimento di comportamenti standardizzati e tipizzati dalle suggestioni pubblicitarie (Marcuse [1964] 1967, 27).

Ma altra e ben più inquietante prospettiva veniva minacciata da una cultura che metteva in questione la struttura del modello di sviluppo e la continua diluizione temporale delle sue scansioni realizzative nonché lo stesso contesto qualitativo della progettualità sociale.

La rivendicazione immediata di un altro stile di vita insidiava un assetto gerarchico che faceva leva sull'ideologia della penuria, sul dogma della scarsità delle risorse, sulla morale dell'austerità a senso unico: tutti elementi di quella Teologia Economica che saranno ripresi successivamente, fino ai giorni nostri, per schiacciare sulla griglia di una presupposta necessità senza alternative le aspirazioni politiche al cambiamento ma che allora, per una breve stagione, si squagliarono di fronte all'insorgenza di una diversa percezione della realtà.

In quel frangente, *L'Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari catalizza in forma di pensiero la rottura ontologica ed estetica che ha giustificato come senso comune l'equivalenza stabilita sui muri del 68 tra realismo e pretesa dell'impossibile:

Se il desiderio produce, produce del reale. Se il desiderio è produttore, non può esserlo se non in realtà, e di realtà. ... Il reale non è impossibile, nel reale anzi, tutto è possibile, tutto diventa possibile... I rivoluzionari, gli artisti, i veggenti, si accontentano di essere oggettivi, nient'altro che oggettivi: sanno che il desiderio stringe la vita con una potenza produttrice e che la riproduce in modo tanto più intenso quanto meno bisogni ha. E tanto peggio per chi crede che è facile a dirsi, o che è un'idea nei libri (Deleuze, Guattari [1972] 1975, 29-30).

L'intensità della percezione struttura conflittualmente il campo del reale: ora sono i divieti, le passioni tristi indotte dallo Stato a non essere più

credibili, a essere sperimentate come assurdità e insensatezza. Al *potere*, come apparato repressivo e depressivo, si contrappone la *potenza* come ricchezza condivisa di inedite relazioni politiche ed esistenziali.

Siamo al cuore dell'esperimento filosofico e dell'evidenza percettiva, che nomina l'*evento*, infrangendo i divieti superstiziosi imperniati sui "bisogni": fantasmi a distanza incolmabile dai desideri, "abbietta paura di mancare".

Nel clima del 68 il divenire-vero dei desideri funziona precisamente producendo connessioni, moltiplicando le interconnessioni, assottigliando la discrasia tra reale e ideale fino al piano d'immanenza, fino all'inveramento della proposizione spinoziana secondo cui "*ordo et connexio rerum est ac ordo et connexio idearum*" (Moretti 2014, 112-113).

E non è per caso che al 68 sia collegata un'aria di "festa" che "per il pensiero tecno-economico e per il pensiero marxista-leninista, è la tara irrimediabile che rivela la mancanza di serietà politica" (Morin [1968, 2008], 2018, 85).

Da destra ma anche da sinistra, da entrambi i fronti del pensiero reazionario, si alzano voci scandalizzate contro quel "carnevale" che in effetti inquieta e fa ridere in quanto smaschera le boriose parate di Soloni, di sacerdoti degli *arcana imperii*, di corazzieri del Potere.

Ma, come tutte le feste ben riuscite, dietro alla festa – di cui abbiamo visto solo il preludio nel 68 – c'è una regia precisa: la rivendicazione del reale, matrice di possibile, contro la falsità dei Valori dati per inconcussi che, consapevolmente o meno, puntualmente si organizzano per recidere e neutralizzare alla radice ogni insorgenza di vita:

Ma la festa fu la conseguenza quasi automatica della precisione della fianda di Davide, che aveva colpito la fronte dello Stato. Da quel momento in poi la tetanizzazione dell'autorità, la paralisi del super-lo, liberarono improvvisamente ciò che era inibito e represso [...]. Tutto ciò che non parlava si è messo a parlare e, attraverso le barricate, i fumi, una grande festa si è dispiegata dentro Parigi (Morin [1968, 2008], 2018, 84-85).

Festa politica: festa di corpi che si presentano, si mostrano, in scena; festa di desideri che parlano più forte dei bisogni; festa di parole scritte sui muri a tinte colorate e scandite per le strade perché tutti, anche da lontano, possiamo sentirle.

## 5. Il 68 che verrà



La produzione sul 68 si lascia suddividere grosso modo lungo tre direttive:

a) memorialistica, tesa a giustificare ex post il protagonismo degli autori, che filtra il giudizio sui (e la scelta dei) fatti sulla scorta di un buonsenso progressista/conservatore acquisito in epoca postuma oppure elabora il rimosso in chiave di fisiologica infatuazione utopistica post adolescenziale;

b) censoria e abrasiva, connotata da un atteggiamento anti intellettuale (ma non si trascura di piangere sullo sfascio della scuola nozionistica) che esorcizza lo scampato pericolo schiacciando la

sequenza di diversi periodi temporali sulle occorrenze, enfatizzate, di lotta armata – che hanno invece autonoma radice causale (sulla cattiva interpretazione del terrorismo come esito del 68, v. Cengiarotti, Centanni, Nanni, Pisani 2008 e, in particolare, *Profeti disarmati e giovani con armi improprie*) – e sottopesando le arcaiche condizioni sociali, l'imbarazzante clima estetico e l'opprimente contesto politico dell'establishment (gollista, democristiano, brezneviano che fosse);

c) separativa, promuovendo lo spaccettamento anatomico del 68 per disciplinare l'analisi con divisioni settoriali, i diritti civili, le riforme, etc. al fine di assicurare con la dovuta pacatezza che, aldilà del "carnevale", non è successo, e non poteva succedere, niente.

L'incatturabilità dell'evento finirà per essere riassorbita da teorie precedenti che registrano con il "senno di prima" la novità di quel che è accaduto. Così Michel de Certeau:

Ma le teorie che hanno preceduto gli eventi finiranno con il riassorbirne il significato, 'spiegandoli'? Nel luogo in cui si formula la coscienza che una società ha di se stessa, l'esperienza di ieri avrà un seguito, eserciterà un'azione, dislocherà il nostro linguaggio condiviso? O sarà invece sminuita dalle idee precedenti e recuperata da un passato già pensato, come un buco entro un sistema che sia capace di obliterarlo subito e di ricoprirlo con parole di routine? (de Certeau [1968] 2007, 42-43).

Se l'evento è sempre apertura, imprevista, di un varco nella solidità dell'esistente, il ghiaccio mortifero della sedicente 'realtà' tende presto a rinchiudersi, a risolidificarsi, negando la stessa possibilità di qualsiasi incrinatura. Così Edgar Morin, in diretta, vedeva l'incombenza della chiusura del varco:

Le ideologie hanno tagliato, ritagliato, tagliuzzato l'evento a loro somiglianza. Tutto è rientrato nell'ordine leninista, nell'ordine maoista, nell'ordine dei partiti, nell'ordine delle istituzioni, nell'ordine borghese, perché il maggio divenisse un accidente [...]. L'ordine sociale, politico, ideologico ha creduto di aver espulso un ingrediente indigesto (Morin [1968; 2008] 2018, 88).

Disconoscimento assoluto dell'emergenza dell'evento, in nome di un'idea totalitaria e impermeabile di realtà. Oggi più di ieri, il giudizio sul 68 rappresenta un crinale dirimente che rivela immediatamente e separa in maniera inconciliabile sensibilità polarmente opposte che non ammettono vie mediane, due sguardi destinati a non incontrarsi mai perché espressioni di opposte concezioni topologiche del reale:

Chi odia il '68, o ne giustifica il rinnegamento, pensa che sia stato simbolico o immaginario. Ma in verità non è mai stato così: fu un'intrusione del reale puro (Deleuze [1990] 2000, 192).

Non dunque fantasticherie "simboliche", ma investimento su un'immaginazione che si presenta in scena per spazzare via gli idoli delle ideologie tristi e rassegnate; un immaginario non "immaginario" ma che dà l'assalto al reale, in forza della verità di *realissime* passioni, istanze, desideri. Altrove Deleuze dirà che il 68 è stato "una ventata di reale allo stato puro [...]. Il reale, improvvisamente il reale che arriva [...]. Le persone

nella loro realtà – era prodigioso [...] Finalmente la gente reale”; qualcosa che “si deride quando è passato” ma che si presenta come una irruzione, un “fenomeno di puro divenire” (Deleuze 1993, s.v. *G comme gauche*).

Michel de Certeau recupera invece una dimensione “simbolica” del 68, non certo a contraddire ma anzi a confermare la sua efficacia sul reale. È lo stesso de Certeau infatti, forse più di ogni altro intellettuale del tempo, che sperimenta sulla materia viva del suo stesso pensiero l'incredibile energia fattuale di quella rivoluzione, per cui sperimenta autentica, filosofica, meraviglia:

Si è smosso qualcosa di silenzioso, qualcosa che invalida lo strumentario mentale elaborato in funzione di una condizione di stabilità. [...] Una certa idea di uomo abitava l'immenso apparato che organizzava la società. Questa regola segreta implicitamente riconosciuta o accettata, è stata strappata dall'ombra da dove determinava un ordine [...] non credo che si possa parlare di rivoluzione compiuta [ma di] rivoluzione simbolica [...] sia per il fatto che essa significa più di quanto metta in atto, sia perché contesta delle relazioni (sociali e storiche) per crearne altre di autentiche. Allo stesso modo il 'simbolo' è l'indice che marca tutto il movimento nella sua pratica come nella sua teoria. La parola, dall'inizio alla fine, ha giocato il ruolo decisivo (de Certeau [1968] 2007, 28-30).

Un'intrusione spinozianamente gioiosa del reale puro, che però – nella visione di Deleuze e Guattari – “non ha avuto luogo” (Deleuze, Guattari [1984] 2018): nel senso che non ha trovato spazio congruente, risposte all'altezza della domanda radicale ingiunta a una società ancora inadeguata, che invece di lasciarsi attraversare dall'energia di inedite relazioni, da traiettorie di intense sperimentazioni creative, si è irrigidita nel ritorno a una normalità incapace del gesto enorme che prelude all'assalto al cielo.

Ma è proprio quella valenza inattuale e “simbolica” (de Certeau) o, in altre parole, il suo “non aver avuto luogo” (Deleuze e Guattari) che ci richiama al rango filosofico che spetta al 68. Incredibilmente, negli stessi giorni, negli stessi mesi ma a distanza di oceani e di continenti, è esplosa simultaneamente l'energia di flussi che si corrispondevano sintonicamente a distanza, sono sbocciati insieme, a latitudini culturali e geografiche

diversissime, germi di rinascimento di una immanenza del divenire: un capovolgimento dell'ontologia data per assoluta, un attacco al cielo della trascendenza in nome della più schietta, più vera immanenza.

Si trattava insomma di un processo, intentato in nome dell'autenticità all'"immenso apparato" di un ordine costituito che, come sempre accade per l'ordine, si imponeva in modo silenzioso e si dava per indiscutibile, in forza di "regole segrete" e implicite, insofferenti di qualsiasi interrogazione sul loro fondamento. E l'arma principe di questo attacco è la parola, l'atto più filosoficamente e attualmente rivoluzionario è la "presa di parola" che mette in crisi qualsiasi gerarchia:

Che degli studenti possano occupare le poltrone dei professori, che un linguaggio comune possa intrecciarsi sopra la separazione tra intellettuali e lavoratori manuali, o che un'iniziativa collettiva possa contrapporsi ai rappresentanti di un sistema onnipotente, ecco che viene modificato il codice, tacitamente 'ricevuto', che divide possibile e impossibile, lecito e proibito (de Certeau [1968] 2007, 33).

Dissoluzione dei confini, non banalmente tra ceti, ruoli e classi, ma anche tra possibile e impossibile. E tra i poliziotti 'realisti' – corazzieri di guardia alla monarchia del Reale – e i poeti, disprezzati come sognatori, che rivendicano alla Fantasia il merito di saper portare un corrosivo attentato ai fondamenti del potere. "Del possibile, altrimenti soffoco" scrive ancora Deleuze: è la *persuasione* filosofica del 68 che si fonda su un processo veritativo, salvo dalla *retorica* insopportabile della speculazione disincarnata. La concezione del "corpo senza organi" è la risposta filosoficamente più forte, forse l'unica teoreticamente congruente ed efficace, alla velleità organicistica menenio-agrippea propria dell'ordine – di ogni ordine che è, per natura, tendenzialmente totalitario.

Ma il 68 è anche l'invenzione di una presenza fisica che sa sottrarsi alla riduzione funzionale alla quale l'"economia politica" vorrebbe assegnarla: è un vero e proprio processo filosofico guadagnato a prezzo di psiche, tramite il rischio soggettivamente, consapevolmente, assunto per dimostrare che l'intuizione intellettuale è intessuta di *eroico furore* – o non è.

“Azione intellettuale”, ovvero gesto esemplare che separa l’intellettuale – che per vocazione e per responsabilità *deve* essere sovversivo – dall’uomo di cultura, crocianamente sedato sulla riva della sua quieta, agnostica, separatezza:

L’azione esemplare apre la breccia non certo per un’efficacia propria, ma perché spiazza una legge tanto più potente perché confinata nell’impensato. È decisiva, contagiosa e pericolosa perché tocca quella zona oscura che ogni sistema postula e che non saprebbe giustificare. E nondimeno resta [...] un ‘luogo simbolico’, non cambia nulla, crea delle possibilità relative alle impossibilità fino ad allora assunte e non chiarite. Io vedo un fenomeno socio-culturale nuovo e importante in questo impatto dell’espressione che arriva a manifestare una disarticolazione tra il detto e il non-detto [...] [l’azione simbolica] ci riporta a quel che è forse il tratto essenziale e più enigmatico di una ‘rivoluzione’ caratterizzata dalla volontà di articolarsi in ‘luoghi di parola’, luoghi che contestano le forme di accettazione tacita [...] ‘disvelamento di qualcosa d’insopportabile’ (de Certeau [1968] 2007, 33).

Farsi interrogare dal 68 significa riconoscere consistenza alle brecce irradianti, ai tentativi in movimento, agli scarti improvvisi e impensati prima, e così destituire la sovranità tutta apparente dello stato delle cose, dissolvendo le *fissazioni*, metafisiche, politiche, familiari. Vediamo che quel gesto che agita pensieri e corpi è filosoficamente connotato proprio perché si compie contemporaneamente su mille piani, intrecciando movimento del pensiero, prassi politica e stile di vita: il primo concatenamento è quello interno, che allinea un pensiero, capace di creare concetti che smuovono la realtà, con un’azione che registra in sé progressioni di conoscenza e con la terminazione nervosa, l’affezione carnale di quei flussi germinali. “Conoscere di che cosa si è capaci”: così Gilles Deleuze interpreta, dionisiacamente, il precetto apollineo del γῶθι σεαυτὸν (Deleuze 2007) – e va inteso come esercizio di una visione bruniana, non già morale o mentale, ma fisica e nervosa del corpo e dell’anima.

Lo scontro rigorosamente filosofico che il 68 inaugura ha come campo di lotta il Reale, rovescia il cattivo realismo, l’accettazione rassegnata e depressiva dell’esistente come idolatria del Dato, superstizione alimentata dall’ordine paranoico dello Stato che blocca le energie creative. Lo

“sguardo indiscreto” del 68 – che è Il rasoio di luce della filosofia – vanifica l’effetto ottico prodotto da dispositivi di potere che “striano il piano per renderlo governabile, per creare un attrito nel quale abbia presa un potere ordinatore” (Ronchi 2018). Svapora l’illusoria apparenza proiettata dalla tirannia dei Valori e si mostra che il Re è Nudo: nessun manto di sovranità copre la vigenza infondata di un assetto di dominio oppressivo. L’inconsistenza, *more geometrico demonstrata*, dei “fatti” lascia emergere la densità dei flussi degli “atti” creativi che, adesso, fanno Mondo, innervano la struttura del reale aprendo a ventaglio l’orizzonte del possibile, la ricchezza morfogenetica delle differenze in divenire.

Ma nessuna marcia trionfale accompagna l’apertura della *breche*: l’esito non è scontato, la definizione o, al contrario, l’apertura, di quel che andrà sotto il nome di Reale è la posta in palio della contesa. L’inimicizia tra lo sguardo del 68 e l’apparato panoptico del dominio è radicalmente, fisiologicamente incomponibile. I due punti di vista, letteralmente, non si riconoscono, come si può agevolmente ricavare già dalle prime, opposte, prese di posizione che scandiscono la cronaca in diretta del Maggio francese: se de Certeau di fronte all’evento è capace di meraviglia, così Raymond Aron lo attacca alla televisione Svizzera il 13 giugno 1968.

Certo, l’ideologia della conservazione si propone, sempre, come weberianamente “più responsabile” rispetto a qualsiasi postura che inneschi il cambiamento. Resta la coscienza, improvvisamente chiara e smagliante, che l’oleografia ufficiale tende(va) ad occultare il costo umano della normalità (Marcuse [1964] 1967, 36-37, 42-ss).

Il 68 chiama, ci *richiama* a questa consapevolezza, a questa sfida. A coltivare il senso di una realtà nuova, una realtà che de-lira, si sconnette, trasfigurando uno stato di cose che troppo a lungo si è spacciato per ‘naturale’ e inaugurando invece l’intensificata verità dei corpi e delle loro passioni. Immagini e parole, brandite come armi, per sostituire il luogo comune dominante con una nuova grammatica del divenire, che sfonda la tela del paesaggismo oleografico e rende percepibile, ai singoli e a tutti, la potenza e la bellezza delle catastrofi di senso sempre possibili. Difficile volere questo evento, volerne l’attuazione senza causarne la cristallizzazione, difficile tenere insieme lo schema e il ritmo o, come dice Gilles Deleuze, la “porcellana e il vulcano”:

Se volere è volere l'evento, come non se ne vorrebbe anche la piena effettuazione in una mescolanza corporea e sotto questa volontà tragica che presiede tutte le ingestioni? [...] È forse possibile mantenere l'insistenza dell'incrinatura incorporea pur badando a non farla esistere, a non farla incarnare nella profondità del corpo? Più esattamente, è forse possibile attenersi alla contro-effettuazione di un evento, semplice rappresentazione piana dell'attore o del ballerino, pur guardandosi dalla piena effettuazione che caratterizza la vittima o il vero paziente? Tutte queste domande manifestano il ridicolo del pensatore [...]. Quando Artaud parla dell'erosione del pensiero come di qualche cosa di essenziale e di accidentale a un tempo, radicale impotenza e nondimeno alto potere, è già dal fondo della schizofrenia. Ciascuno rischiava qualcosa, quanto più lontano in tale rischio e ne trae un diritto imprescrivibile. Cosa rimane al pensatore astratto quando dà consigli di saggezza e di distinzione? Allora, parlare sempre della ferita di Bousquet, dell'alcolismo di Fitzgerald e di Lowry, della follia di Nietzsche e di Artaud, rimanendo sempre alla riva? Diventare professionista di tali chiacchiere? [...] In verità, come restare alla superficie senza permanere sulla riva? Come salvarsi salvando la superficie e tutta l'organizzazione di superficie, compreso il linguaggio e la vita? Come giungere a questa *politica*, alla *guerriglia* completa? (Deleuze [1969] 1975, 140-141).

Il compito artistico-politico allora chiama ad allargare la fenditura nello schermo per squarciarla e consentire la proiezione di una rappresentazione: amplificare il varco d'interlocuzione già tracciato, far brillare i nessi di comunicazione della realtà, significa riconoscere la portata di un evento che segna.

Il 68 non ha avuto luogo; ovvero non è stato (ancora) quel che ha promesso d'essere. Ma ci ha cambiato la vita – nei costumi, nelle forme del corpo, nelle espressioni del desiderio. E perciò non si può stare “sulla riva”. Non è solo il richiamo della foresta delle autorità famigliari, statuali – il ritorno nel solco grigio e confortevole dei valori dati; le feroci dinamiche economiche e sociali che trituranò i più deboli – è anche la triste rivalsa del cinismo dei Sapiienti, rassegnati all'esistente. Qualcuno oggi torna a dire che i filosofi non devono cambiare il mondo, devono contemplarlo. Il che è vero – per quei filosofi che finiscono puntualmente, a ogni passaggio, per indossare i panni di “intellettuali organici” alla miserabilità dell'esistente. O

che, nel migliore dei casi, sono arretrati sul confine dell'acutezza analitico-descrittiva e si sono arresi alla Sapienza, magari attratti nella contigua zona del misticismo, dove troneggia il pensiero auratico dei maghi della Foresta Nera. Il 68 nasce nel 1968 perché (e nel 2018 ci ricorda che) manca la vita, e "soffochiamo per mancanza di possibile". Senza quell'insorgenza non si dà conoscenza immaginativa eversiva, e non si concentra la potenza di un soggetto plurale capace di far festa alla vita andando oltre il minimalismo della sopravvivenza. Il 68 erompe quando l'esistenza che ha perso il colore della vita se ne ricorda, e rimette al centro la propria gioiosa e pericolosa potenza.

Il 68 è energia non spesa, natività insurrezionale che non ha avuto (ancora) luogo, ma ha messo in campo, chiare e forti, le parole-azioni per scardinare il vocabolario dell'ordine costituito e della disciplina sapienziale. È energia fossile e pur rinnovabile, che esercita una pressione latente. E finirà per aprirsi un altro varco.

---

## Riferimenti bibliografici

Arendt [1958] 2010

H. Arendt, *The human condition*, Chicago 1958 (tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Milano 2010).

Bacigalupi, Fissati 2017

M. Bacigalupi, Piero Fissati, *L'Enciclopedia ribelle*, in G. Galletta (a cura di) *Voci e carte dall'Archivio dei Movimenti. Gli anni del 68*, Genova 2017, 95-105.

Balestrini, Moroni [1988] 2005<sup>3</sup>

N. Balestrini, P. Moroni, *L'orda d'oro 1968-1977*, Milano [1988] 2005.

Balestrini, Bifo, Bianchi 2018

N. Balestrini, Franco Berardi Bifo, Sergio Bianchi (a cura di), *Il '68 sociale politico culturale*, Roma 2018.

Berman [1996] 2006

P. Berman, *A Tale of Two Utopias: The Political Journey of the Generation of 1968*, New York 1996 (tr. it. *Sessantotto. La generazione delle due utopie*, Torino 2006).

Boato 2018

M. Boato, *Il lungo '68 in Italia e nel mondo. Cosa è stato, cosa resta*, Brescia 2018.

Cengiarotti 2009

G. Cengiarotti, "Vera incessu patuit dea". *Fabula e finzione nella storiografia di*

Michel de Certeau. *Note a margine di Sulla "traccia" di Michel de Certeau. Interpretazioni e discorsi, a cura di Barnaba Maj e Rossana Lista, "La Rivista di Engramma" 74 (settembre 2009).*

Cengiarotti, Centanni, Nanni, Pisani 2008

G. Cengiarotti, M. Centanni, P. Nanni, D. Pisani (a cura di), *Tavola '68. Mnemosyne 1968 - Mnemosyne 2008*, "La Rivista di Engramma" 68 (dicembre 2008).

de Certeau [1968] 2007

M. de Certeau, *La prise de parole*, Paris 1968 (tr. it. *La presa della parola e altri scritti politici*, Roma 2007).

Chignola 2017

S. Chignola, *Sul dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze*, in C. Conelli, E. Meo (a cura di), *Teoria radicale e critica postcoloniale*, Roma 2017, 185-206.

Chinello 1988

C. Chinello, *Il sessantotto operaio e studentesco a Porto Marghera*, Annale CNEL n. 2, 1988.

Davis [1990] 2008

M. Davis, *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*, London-New York 1990 (tr. it. *Città di quarzo. Indagando sul futuro a Los Angeles*, Roma 2008).

Davis [1998] 1999

M. Davis, *Ecology of Fear: Los Angeles and the Imagination of Disaster*, New York 1998 (tr. it. *Geografie della paura. Los Angeles: l'immaginario collettivo del disastro*, Milano 1999).

Deleuze [1969] 1975

G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris 1969 (tr. it. *Logica del senso*, Milano, 1975).

Deleuze [1990] 2000

G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris, 1990 (tr. it. *Pourparler*, Macerata 2000).

Deleuze 2007

G. Deleuze, *Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza*, tr. it. Verona 2007.

Deleuze [1988-1989] 1996

G. Deleuze, *Abécédaire*, [Abécédaire, Paris 1988-1989], di C. Parnet, regia di P. A. Boutang, Parigi 1996.

Deleuze, Guattari [1972] 1975

G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris 1972 (tr. it. *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Bologna 1975).

Deleuze, Guattari [1984] 2018

G. Deleuze, F. Guattari, *Mai 68 n'a pas eu lieu*, "Les nouvelles", 3-9 maggio 1984, tr. it di V. Bellizzi, "La Rivista di Engramma" 156 (maggio/giugno 2018).

Fisher [2009] 2018

M. Fisher, *Capitalist Realism*, Winchester, UK, 2009 (tr. it. *Realismo Capitalista*, trad. it di V. Mattioli, Roma, 2018).

Foucault [1985] 1996

M. Foucault, *Discourse and Truth. The problematization of Parrhesia: 6 Lectures given by Michel Foucault at the University of California at Berkeley*, Berkeley University, October-November 1983, Evanston / Berkeley 1985 (tr. it. *Discorso e verità nella Grecia Antica. Problematizzazione di Parrhesia*, Roma 1996).

Foucault [1977-1978, 2004] 2005

M. Foucault, *Sicurezza, Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, ed. par F. Ewald, A. Fontana, M. Senellart, Paris 2004 (tr. it. *Territorio, popolazione. Corso al College de France (1977-1978)*, Milano 2005).

Marcuse [1964] 1967

H. Marcuse, *One-dimensional man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, Boston 1964 (tr. it. *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Torino 1967).

Michelstaedter [1913] 1995

C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, Milano [1913] 1995.

Moretti 2014

A. Moretti, *Gilles Deleuze e l'ideologia del Sessantotto*, Milano-Udine 2014.

Morin [1968] 2018

E. Morin, *Maggio '68. La breccia*, Milano [1968] 2018.

Morin, Lefort, Coudray (Castoriadis) 1968

E. Morin, C. Lefort, J.-M. Coudray (pseudonimo di Cornelius Castoriadis), *Mai 1968 : la brèche : premières réflexions sur les événements*, Paris 1968 (tr. it. *La Comune di Parigi del maggio '68*, Milano 1968).

Nancy [2000] 2005

J.-L. Nancy, *L'Intrus*, Paris 2000 (tr. it. *L'intruso*, Napoli 2005).

Palidda 2000

S. Palidda, *Polizia postmoderna. Etnografia del nuovo controllo sociale*, Milano 2000.

Pavarini 2006

M. Pavarini, *L'amministrazione locale della paura: ricerche tematiche sulle politiche di sicurezza urbana in Italia*, Roma 2006.

Pisanello 2018

C. Pisanello, *In nome del decoro. Dispositivi estetici e politiche securitarie*, Verona 2018.

Pitch 2013

T. Pitch, *Contro il decoro: l'uso politico della pubblica decenza*, Laterza 2013.

Ronchi 2015

R. Ronchi, *Gilles Deleuze*, Milano 2015.

Ruga Riva, Cornelli, Squazzoni, Rondini, Biscotti 2017

C. Carlo Ruga Riva, R. Cornelli, A. Squazzoni, P. Rondini, B. Biscotti, *Sicurezza urbana, Ordinanze, Politica criminale. Un saggio interdisciplinare sulla Legge Minniti*, "News from Legislation and Case Law", 4/2017, 225-249.

Sartori 2002,

G. Sartori, *Uditi i critici ha ragione Oriana*, "Corriere del Sera" (4 febbraio 2002).

Stefanazzi 2012

S. Stefanazzi, *Il teatro della sicurezza. Attori, pratiche e rappresentazioni*, Milano 2012.

Svendsen [2007] 2008

L. Svendsen, *Frykt*, Oslo 2007 (*A Philosophy of Fear* transl. by J. Irons, London 2008).

Viale 1978

G. Viale, *Il Sessantotto. Tra rivoluzione e restaurazione*, Milano 1978.

Villani 2013

M. Villani, *Al di là di paura e coraggio. Tre note sull'esposizione di Jean-Luc Nancy*, "Epekeina" 3,2 (2013), 283-305.

Virno 2018

P. Virno, *Di libro in libro un percorso intorno a un nuovo soggetto: lo studente*, in *Il 1968*, supplemento a "Il Manifesto" (gennaio 2018).

Vozza 2011

M. Vozza, *Jean-Luc Nancy e la filosofia del corpo*, in U. Perone (a cura di), *Intorno a Jean-Luc Nancy*, Torino 2011.

---

## English abstract

The essay intends to recall 1968 in its prophetic destination: it is an experiment in reactivating an archaeology of knowledge that delves into the past, and at the same time it is an alert for the aesthetics of the present. The coordinates of the choral essay are expressed in the titles of the chapters of the contribution: 1. "It seemed the first time"; 2. Critical paideia: process to authority; 3. Courage vs security: the body exposed in the vita activa; 4. Desire and bodies in motion: the party of politics. The authors chose to discuss on such issues with the guide of those thinkers who denounced the emergence of that event: Gilles Deleuze, Michel de Certeau, Edgar Morin, Hannah Arendt, Michel Foucault, Herbert Marcuse, Cornelius Castoriadis, Claude Lefort.



pdf realizzato da Associazione Engramma  
e da Centro studi classicA luav  
Venezia • novembre 2019

[www.engramma.org](http://www.engramma.org)



la rivista di **engramma**  
maggio/ giugno **2018**  
**156 • Il 68 che verrà**

**Editoriale**

Monica Centanni, Fernanda De Maio, Michela Maguolo

**Il 68 che verrà. Saggio corale**

Seminario Mnemosyne, coordinato da Monica Centanni e Peppe Nanni

**InDecorosa Mente**

Barbara Biscotti, Anna Fressola e Nicolò Zanatta

**Iuav 68. Labirinto politico**

Seminario Mnemosyne, coordinato da Michela Maguolo e Roberto Masiero

**A est del 68. Rivoluzione antiautoritaria a ritmo di città**

Fernanda De Maio

**Il dispositivo Foucault**

Marco Assennato

**Mai 68 n'a pas eu lieu**

Gilles Deleuze e Félix Guattari, traduzione di Vincenzo Bellizzi

**G comme 'gauche'**

Gilles Deleuze

**Il 68 che verrà... è già avvenuto**

Roberto Masiero

**Un movimento anti-autoritario a dimensione internazionale**

Marco Boato

**Il futuro del Sessantotto**

Antonio Benci