

● Giorgio Cesarano Gianni Collu

*Apocalisse  
e rivoluzione*

Dedalo libri 1973

## Avvertenze

a Eddie Ginosa:

« Costoro sono nati per una vita che resta da inventare; nella misura in cui hanno vissuto, è per questa speranza che hanno finito con l'uccidersi ».

R. Vaneigem, « Banalità di base »

*L'occasione fu l'uscita de « I limiti dello sviluppo, rapporto del Gruppo del MIT, ecc. », che mi provocò a sintetizzare le linee generali di un discorso cui stavo lavorando da tempo, e che non ho ancora completato nella stesura più ampia, tendenzialmente più esaustiva. Molti dei punti che qui, nell'urgenza e nello slancio, sono appena accennati, il discorso più ampio — una « Critica dell'utopia capitalista » — li affronterò altrimenti.*

*« L'utopia capitalista », che insieme con Eddie Ginosa scrissi nel '69, già contiene, pur con molte ingenuità (soprattutto per quanto concerne la vocazione « apocalittica » del capitale), i punti di partenza per una « critica dell'utopia capitalista ». Stamparlo qui non « realizza » la mia gratitudine verso Eddie Ginosa, che soltanto nell'affermazione del nostro progetto comunista troverà compimento.*

G. Cesarano

*Il rapporto MIT sui «limiti dello sviluppo» — prima inequivocabile manifestazione della tendenza in cui la scienza neo-illuminista si fonde definitivamente ma subdolamente con l'apocalittica e l'utopia «cristiana» — ha creato l'esigenza di un approfondimento di quanto in «Transizione» era stato definito come dominio reale del capitale. E quanto si è fatto in questa sede, per appunti, nei tempi stretti dell'urgenza di una prima risposta sia al progetto «scientifico» in se stesso, sia a tutte le miserevoli «prassi rivoluzionarie» in esso ormai riassunte ed in via di realizzazione. Al di là di questo regolamento di conti ciò che deve andare ancora molto avanti, il senso di ogni lavoro futuro, sta nella riscoperta di tutti i sensi profondi e specifici della vita che lotta, la conoscenza della verità e del potere che sono nei corpi e la loro realizzazione: dall'io rappresentativo all'io organico, dalla democrazia dell'impotenza e servitù per tutti, alla Signoria senza servitù. Quindi nessuna filosofia della «Vita», di triste memoria, ma la vera «guerra» e la vittoria.*

G. Collu

« Il progresso rivoluzionario non si fece strada con le sue tragicomiche conquiste immediate, ma, al contrario, facendo sorgere una controrivoluzione serrata, potente, facendo sorgere un avversario, combattendo il quale soltanto il partito dell'insurrezione raggiunse la maturità di un vero partito rivoluzionario ».

K. Marx,

« Le lotte di classe in Francia  
dal 1848 al 1850 »

1.

Nella sua ultima forma possibile di espressione « politica », la dialettica radicale ha già definito le condizioni d'esistenza del capitale contemporaneo come quelle in cui il capitale, trascresciuto grazie alla controrivoluzione al di là dei suoi modi di *dominio formale*, realizza nel presente, sull'intero pianeta, come sull'intera specie, come sull'intera vita di ciascun uomo, i modi di una colonizzazione integrale dell'esistente che si connota nei termini di un *dominio reale*.

« Il capitale, come modo sociale di produzione, realizza il proprio dominio reale quando perviene a rimpiazzare tutti i presupposti sociali o naturali che gli preesistono, con *forme di organizzazione* specificamente sue, che mediano la sottomissione di tutta la vita fisica e sociale ai propri bisogni di valorizzazione; dunque l'essenza della *Gemeinschaft* del capitale si realizza come organizzazione. Nella fase del dominio reale la politica, come strumento di mediazione del despotismo del capitale, scompare. Dopo averla ampiamente utilizzata nella fase di dominio formale, esso può liquidarla quando perviene, in quanto essere totale, a organizzare rigidamente la vita e l'esperienza dei propri subordinati. Lo stato da rigido ed autoritario gestore dell'espansione della forma di equivalente nei rapporti sociali (*Urtext*)<sup>1</sup> di-

viene strumento elastico di mediazione nella sfera degli affari. Di conseguenza, meno che mai lo stato o addirittura « la politica » sono il soggetto dell'economia e quindi « padroni » del capitale; bensì oggi più che mai, il capitale trova la propria forza reale nell'inerzia del processo, che produce e riproduce i suoi bisogni specifici di valorizzazione come bisogni generalmente umani »<sup>2</sup>.

## 2.

Il processo di transizione dai modi del dominio formale ai modi del dominio reale del capitale è stato interamente mediato, tanto nei paesi a capitalismo « liberistico » quanto nei paesi a capitalismo « di stato », dalla controrivoluzione, che ne ha assunto il compito specifico e ne ha totalizzato ogni senso « politico », integrando definitivamente la politica ai modi di sopravvivenza del capitale grazie ad essa dominante. Recuperando e stravolgendo le pulsioni autenticamente rivoluzionarie espresse dal movimento reale nel corso del primo ventennio del novecento, la controrivoluzione ha funzionato oggettivamente come il meccanismo di autoregolazione che ha consentito al sistema capitalistico di sopravvivere alle sue proprie crisi, favorendo e promuovendo la dislocazione delle contraddizioni fondamentali insite nei modi e nei rapporti di produzione, dal livello originariamente elementare di organizzazione produttiva, a livelli sempre più complessi e sempre più totalizzanti, fino all'attuale modo di dominazione dell'economia tanto su ogni forma di « vita » organizzata sul pianeta come su ogni sopravvivenza delle forme in cui la vita organica, ridotta a mera « materia bruta » di natura estrattiva, a mero propellente della macchina sociale, è forzata a riprodursi quale « vita » mistificata, energia « naturale » della specie.

3.

La dialettica radicale aveva definito inesorabilmente, con le analisi di Marx e di Engels, le contraddizioni insite nei modi e nei rapporti di produzione, indicando come il processo di valorizzazione quantitativa del capitale, con la crescita irreversibile del dominio di lavoro morto sul lavoro vivo, avrebbe portato inevitabilmente il capitale — lanciato, a seguito della caduta tendenziale del saggio di profitto, verso un incremento coatto della produzione — alla resa dei conti con la sua fondamentale contraddizione: l'aver come proprio limite di sviluppo organico quelle stesse forze produttive che stanno alla radice del suo proprio organico processo.

4.

Detto altrimenti, il capitale nutre in sé ab initio il vizio logico, e il limite naturale, d'essere un modo di prodursi della macchina sociale che mentre fonda la propria dinamica in processo sull'integrazione a sé delle energie organiche della specie, è condannato ad alimentare irreversibilmente la crescita autonomizzata della macchina per sé, e a ridurre sempre più la parte di vita organica integrata al processo, a mano a mano che la parte di vita organica integrata nel processo viene convertita in accumulazione crescente di lavoro morto, ossia viene ad aggiungersi, fatta macchina, alla macchina, incrementandone tanto l'autonomizzazione come la prevalenza quantitativa. « Come abbiamo visto, l'aumento della forza produttiva del lavoro e la maggiore negazione possibile del lavoro necessario costituiscono la tendenza obbligata del capitale. Tale tendenza si realizza con la trasformazione dello strumento di lavoro in macchinario. In questo, il lavoro oggettivato appare fisicamente come la forza che domina di fronte al lavoro vivo non solo appropriandoselo, ma facendolo entro lo stesso processo di produzione. Il valore si appropria dell'attività che

valorizza nel capitale fisso, che esiste in quanto macchinario, e nello stesso tempo il valore d'uso del capitale si rapporta al valore d'uso della *forza-lavoro*; il valore oggettivato nel macchinario appare inoltre come la condizione preliminare davanti a cui la forza valorizzante del lavoro particolare diventa infinitamente piccola.»<sup>3</sup>

## 5.

La legge del valore mostra come il profitto non possa scaturire che dal plusvalore estorto, e al tempo stesso come il plusvalore non possa venire estratto che dal lavoro vivo. La composizione organica del capitale<sup>4</sup> porterebbe il suo stesso processo di valorizzazione a un corto circuito in termini temporali relativamente brevi se il processo si compisse concretamente nell'ambito di un livello d'organizzazione immobile, dato una volta per sempre, invariante sia quantitativamente che qualitativamente. Ma la storia degli ultimi centocinquanta anni mostra come l'essere-capitale non sia affatto quello che poteva apparire agli economisti, e ai loro critici volgari, nei primi decenni del suo processo di crescita: l'essenza della volontà di organizzare la società civile separata dalla sostanza complessiva della società civile; la pressione estrinsecata in termini economico-politici di una élite del potere imprenditoriale, semplicemente impegnato in una lotta per la supremazia — *bellum omnium contra omnes* — tanto contro i modi passati di organizzazione della società del lavoro, quanto, al suo stesso interno, dei più ingegnosi e dei più spregiudicati (i più rapidi a trasformare e a trasformarsi) contro i più torpidi e i più conservatori. Al contrario, e a mano a mano che la lotta economico-politica ha sviluppato così l'evidenza delle contraddizioni primitive, al loro livello d'emergenza non ancora mediato e razionalizzato, come la capacità del capitale di articolarsi in sistema, sempre più organato, tendenzialmente omogeneo nei modi sostanziali di riprodursi a livelli superiori di valorizzazione, l'essenza reale

del capitale è venuta sempre più a sovrapporsi, fino a coincidervi, con i modi di evoluzione globale della specie; sempre più s'è integrata l'essenza reale dell'organizzazione della sopravvivenza a tutti i suoi gradi di attività manifesta.

## 6.

I modi di sviluppo del capitale dominante — le leggi del suo processo — sono oggi leggibili in termini di teoria generale dei sistemi<sup>5</sup> (ma strappati alla filistea « neutralità » scienziata). Il capitale funziona come un sistema aperto che ha per limite, a causa delle specifiche contraddizioni insite nel suo sviluppo, la tendenza a chiudersi, (ad autonomizzarsi, con l'alternativa che ne consegue: collasso, oppure realizzazione di una economia « ciclico-statica », « stato stazionario ») espellendo da sé la propria fonte di energia più organica, quella umana, e perciò fondando le premesse della propria autodistruzione. Ma a questa tendenza s'è fin qui accompagnata nella sua storia la capacità di eludere il punto critico di collasso mediando la propria combinazione organica con l'energia naturante a un livello di integrazione superiore, dove il processo ha potuto trovare nuovo spazio di sviluppo pur senza aver espunto da sé le contraddizioni fondamentali. Ha potuto dunque fin qui soltanto rinviare, per dislocazioni spaziali sempre più ampie e temporali sempre più esigue, il punto critico del collasso irreversibile. La storia del capitale mostra come il processo abbia potuto crescere ed autonomizzarsi grazie a un automatismo tipico dei *sistemi autoregolantisi* capaci di trascendere, per integrazioni e per retroazioni positive, dall'assetto tipico dei *sistemi autoregolantisi* capaci di trascendere, in tendenza di chiusura, virtualmente bloccato da un limite critico, a un assetto superiore virtualmente aperto, senza disfarsi della propria tendenza alla chiusura e al limite critico, ma rinviando il proprio collasso sino a che non abbiano toccato il limite di saturazione d'ogni ulte-

riore transcrescenza praticabile: il punto in cui si trovino dinanzi quale limite la contraddizione materiale stessa con la propria fonte d'energia.

Stanti i termini delle contraddizioni in processo, la collisione tra crescita dello sviluppo e devalorizzazione da un lato, incremento di popolazione inutile e proletarizzazione generalizzata da un altro lato, avrebbero portato da tempo il capitale al collasso irreversibile se non fosse di volta in volta scattato, nell'imminenza delle crisi ultimative, un « salto di qualità » che gli ha consentito di eluderle, garantendo al sistema la possibilità di transcrescere il proprio limite immediato e accedere, tramite una mediazione, a un livello superiore di organizzazione, dislocandovi daccapo tanto la propria spinta di sviluppo quanto le contraddizioni che vi ineriscono, ma in una dimensione spazio-temporale « nuova », dove il limite della crisi si ripresentava convenientemente rinviato.

## 7.

Lo sviluppo del capitale non tanto va letto come la storia di una espansione « orizzontale » (a macchia d'olio), d'un processo per sé identico, quanto come l'*escalation* del modo d'essere d'una società specifica e particolare — la « società industriale » nata dalla rivoluzione borghese — dal grado infimo di una lotta economico-politica scatenata tra le classi, al grado massimo, misurabile in termini quantitativi di espansione planetaria, e qualitativi di « modo di vita », della gestione globale delle sorti della specie, sia nel suo equilibrio problematico con le possibilità di sopravvivenza della biosfera, sia nell'equilibrio altrettanto aleatorio del proprio modo di sopravvivere quale specie umana con la sostanza reale dell'umanità quale specie. Il capitale ha potuto dunque seguitare a svilupparsi, malgrado non abbia mai cessato di trascinare in sé, del pari incrementate, le contraddizioni che lo minano ab origine, grazie a una duplice disponibilità storica di spazi: spazi

termodinamici/territoriali (economico-politici stricto sensu) e spazi biologico-genetici/esistenziali (economia politica della vita in senso lato). Non altro sta a mostrare la storia della colonizzazione planetaria da parte dell'economia politica capitalista, come non altro sta a mostrare la storia della colonizzazione economico-politica della vita umana, se non il processo a grado a grado della valorizzazione capitalista per acquisizioni sempre più ampie e più generalizzate, e sempre più profonde e generalizzate, di livelli d'organizzazione dell'esistente nei quali rilanciare, in accelerazione crescente, tanto i modi e i rapporti di produzione del valore, quanto le ineliminabili e irrisolte contraddizioni che la valorizzazione inerisce. Il periodo ultimativo che stiamo vivendo è il periodo in cui, completata l'opera di colonizzazione teleologica tanto del sistema termodinamico come del « sistema uomo », colmato ogni spazio residuo possibile, esaurito il campo dei « salti di qualità » praticabili in direzione dello sviluppo produttivo espresso in termini di crescite esponenziali, il capitale viene ad urtare contro i suoi limiti insuperabili, venendogli a mancare ogni dimensione ulteriore di trascrescenza a livelli d'organizzazione superiori. A questo punto, la forza d'inerzia del suo stesso processo di crescita è il limite critico contro il quale si trova a cozzare. Gli si impone un'inversione di tendenza: il passaggio pressoché repentino da un modo di sviluppo esprimibile in termini di crescite esponenziali a un modo d'equilibrio a sviluppo zero.

È ciò che gli scienziati cibernetici del Massachusetts Institute of Technology (MIT)<sup>6</sup> — e non loro soltanto — hanno appena finito di confessare, con tutto il falso « distacco » e la simulata « obbiettività neutrale » che caratterizza la falsa coscienza scientifica; null'altro di nuovo aggiungendo, quanto a sostanza, a ciò che la dialettica radicale aveva preannunciato, con Marx e con Engels, oltre un secolo addietro: l'inevitabile corsa del capitale, quale modo di produzione economico-politico, verso una crisi autodistruttiva irreversibile.

La dialettica radicale non può accontentarsi di riconoscere, nel rapporto degli scienziati del MIT, la conferma cibernetica della propria preveggenza. Il falso distacco e la simulata obbiettività neutrale con cui si mette in scena la gag degli « specialisti » che presentano, la mano sul cuore e la faccia di Buster Keaton, a un capitale disposto a contrirsi, il conto dei suoi errori, può trarre in inganno solo quelle anime belle immediatamente disponibili, per affinità di falsa coscienza, a qualsiasi nuova falsità. Proprio perché da sempre la critica radicale conosce i fondamenti concreti dell'inevitabile resa dei conti, essa sa render conto all'istante d'ogni finzione, smascherare attori e mise en scène, e mentre ribadisce la propria *competenza naturale*, naturale in quanto vissuta, sullo stato delle cose, denuncia la regia della finzione per quello che in realtà è: cosa dello stato, inteso ormai lo stato come il dominio autonomizzato dell'economia sul regno delle apparenze. Vestito l'immacolato camice della scienza, i relatori del MIT recitano la parte dei sapienti coscienziosi, risolti a non tacer più oltre una verità che brucia, costi quel che costi, e ostentano di aver dimesso ogni servizio alle ideologie dominanti per servire finalmente la nuda verità: parlano come in confessionale. Ma il camice ha la trama così logora che s'intravede d'acchito, in trasparenza, la vecchia livrea degli stregoni-maggiordomi, gli stessi d'ogni sterminio e d'ogni ricatto, di Auschwitz (il salario all'osso) come di Hiroshima (la soluzione demografica); della guerra batteriologica e defoliante (la disinfestazione dalla vita) al pari della pace nevrotica terapeuticamente necrotizzata (il bisogno di vivere come malattia mentale). Se il regno dell'economia sembra disporsi all'autocritica, allora è il momento di credere non già che sia il regno dell'economia ad aver fatto il suo tempo, bensì la critica ad entrare, in funzione di meccanismo regolatore, al servizio dell'economia. Nelle mani di gomma degli scienziati-robot, la critica dell'eco-

nomia politica si trasmuta in *economia autocritica*: la ratio radicale lascia dunque la sua pelle agli impagliatori?

9.

Più che mai è oggi necessario ricordare con Marx che il processo di valorizzazione del capitale è tutt'uno con il processo di sviluppo tanto dei mezzi di produzione come delle forze produttive (la contraddizione che si media soltanto al prezzo di una colonizzazione sempre più ampia e sempre più profonda di spazi quantitativi e qualitativi sempre più « nuovi »); e che se il proletariato è l'antagonista naturale del capitale, lo è determinato all'interno della sua stessa dinamica di sviluppo, da cui è essenzialmente inseparabile tanto come forza-lavoro attiva o di riserva quanto come serbatoio dell'esclusione terroristica e deterrente<sup>7</sup>, finché non pervenga a negarsi quale classe e a rovesciare, negando ogni classe, il potere autonomizzato dell'economia sulla vita. Ma il tempo in cui il capitale esercitava il proprio dominio nella sfera esclusiva dell'economia politica, il tempo del suo dominio formale, è scaduto insieme con le condizioni di sviluppo disorganiche e territorialmente frammentarie che il capitale, trascendendo oltre i limiti delle sue prime crisi, s'è lasciato alle spalle (1914-1945).

Grazie a un meccanismo di interazioni e di retroazioni ben altrimenti significanti di quelle diagrammate dai relatori del MIT, il capitale ha potuto garantirsi, mentre mediava le sue contraddizioni al livello della omogeneizzazione dei mercati mondiali, e liquidava nel contempo buona parte del proletariato giovane nelle due guerre, di un potere di integrazione sulla comunità umana naturale (*Gemeinwesen*) tanto più forte e capillare quanto più esso riusciva a mostrarsi come il modo egemonico — il solo concretamente praticato — di prodursi e riprodursi della comunità umana naturale sull'intero pianeta. A mano a mano che il processo di valorizzazione ha per oggetto esclusivo la sopravvivenza

autonomizzata del valore oltre i suoi limiti di crisi, esso integra a sé, nella composizione organica del valore, la sopravvivenza della specie come crisi in processo della vita. È in questa fase di integrazione all'essere-capitale dell'essere della specie (integrazione *formale*, come si vedrà oltre, ma prammaticamente operante) che la controrivoluzione entra in gioco, quale meccanismo di autoregolazione, al servizio diretto della razionalizzazione capitalista.

10.

Vanno distinte, nella fase di transizione dal dominio formale al dominio reale del capitale, due serie incrociate ma distinte di mediazioni. Nel primo assetto esclusivamente economico-politico del capitale (dominio formale) non poteva darsi controrivoluzione: il proletariato come classe incubava in sé la crescita di una spinta direttamente negatrice, dunque immediatamente rivoluzionaria, delle condizioni materiali della sua stessa esistenza. Il proletariato quale massa, e un'élite di intellettuali disertori della borghesia dominante (ma non, come si vedrà, della sua cultura illuminista), concorrevano a maturare una coscienza di classe destinata ad esprimersi nell'insurrezione armata il protesto dello sfruttamento frontale della forza-lavoro prodotta e trattata come merce, e il protesto dell'esclusione frontale del proletariato dal godimento della ricchezza, di cui esso stesso era il consapevole produttore. È in questa fase che il proletariato vive la propria estraniamento coatta a un mondo di « valori » (ricchezza come *libertà* dal bisogno; *eguaglianza* come spartizione dell'opulenza; *fratellanza* come emancipazione dalla miseria generatrice di odio) che sono quelli stessi tramandati dalla rivoluzione borghese, e che gli appaiono realizzati, ossia goduti, dalla sola classe dominante, al prezzo intollerabile del suo proprio lavoro. Il soggetto della valorizzazione (il proletariato) si rappresenta a se stesso come escluso dal

godimento dei valori: senza criticarli, li rivendica, proponendosi come la forza storica destinata a raccoglierne l'eredità, universalizzandola. È in questa fase che la politica ha già offuscato lo sguardo alla dialettica radicale, nascondendole la verità millenaria dell'identità tra cultura e modi dell'oppressione, negandosi il diritto-dovere di riconoscere, nel processo di valorizzazione della cultura, non già il « patrimonio » del genere umano, ma il più antico, il più ancestrale, « genetico » modo di produzione della comunità umana come *macchina* sociale, in cui la vita organica è asservita alla conservazione e allo sviluppo del valore inorganico, l'inorganico è il metallo del cui timbro vibra la voce del potere, cui la vita è asservita nella fatica « razionale » dell'erogazione di sé come energia. Il compito storico della dialettica radicale, quello di liberare la specie dal lavoro, non potrà esaudirsi che il giorno in cui sarà chiaro nella mente di tutti ciò che da sempre è già chiaro nella corporeità organica, negata, di tutti: la distruzione necessaria del dominio dell'ideologia, la liberazione necessaria dal primo e dal più innaturale dei lavori: il sacrificio della libera espressività organica alla lingua del dover essere schiavi, la cattura della ragione « naturale » al servizio della « ratio » alienata, la vendita del senso vivo al processo di eternizzazione del senso morto.

## 11.

È in questa stessa fase che la dialettica radicale, in ostaggio alla « ratio » politica, si rappresenta il proletariato rivoluzionario come un partito formale: il partito non più *storico*, ma storicizzato, della abolizione delle classi. Il punto di vista della totalità, che aveva consentito a Marx e ad Engels di cogliere nella sua essenza reale il processo di valorizzazione quale negazione in processo della vita come bene naturale, è già, nel corpo-a-corpo della ratio politica con le ragioni di stato (lo stato, sotto il capitale, è sempre lo stato delle cose, la

sua ragione sempre un corpo armato) il punto di vista della totalità *spezzato* in frammenti di sfere lenticolari, che se avvicinano ingigantendoli i dettagli specifici delle lotte in corso, se guadagnano all'ottica politica una levantina competenza della tattica, pagano questa intimità sempre più stretta con i modi del nemico perdendo la dimensione distanziante della strategia, la competenza totale della posta in gioco. Tanto più l'intelligenza spontanea del rifiuto d'ogni condizione che introduca nella vita la morte si piega alle esigenze della sopravvivenza, sia pure la sopravvivenza per lottare, tanto più si trasforma in spontanea intelligenza col nemico. La tattica è sempre la faccia « ragionevole » della controrivoluzione.

## 12.

L'esplosione rivoluzionaria russa, se apparentemente proietta sulla scena planetaria lo spettacolo trionfale (e per la borghesia terrorizzante) di un proletariato pervenuto a incarnare la propria soggettività liberata, mette ben presto in scena, realiter, nelle forme ormai meramente fittizie della rivoluzione al potere, la mediazione recuperatrice e sostanzialmente restauratrice della controrivoluzione potente. Cacciati sanguinosamente dal basso, modi e rapporti di produzione essenzialmente capitalistici ricadono sanguinosamente, sopra le teste illuse (ma non tutte) del proletariato rivoluzionario, reintrodotte per decreto legge dall'alto. Il pretesto — ed è qui che appare per la prima volta il potere abbaclinante della « ratio » scientifica mediatrice del capitale — è quello della necessità di conquistare, lungo un duro processo di « transizione » cosiddetta socialista, le basi materiali per la realizzazione del comunismo. Non è questo il luogo per perpetuare la semisecolare polemica antileninista, né ha senso chiedersi ancora una volta oggi quali potessero essere le alternative praticabili: la lotta rivoluzionaria vive sempre il presente come il terreno dello scontro tra un progetto di futuro

cui è legata la sorte della specie e la somma delle sue sconfitte passate, influenti solo per quel tanto che indica le trappole in cui non può più cadere. E questo invece il luogo in cui attestare come quella *lezione di realismo* fu dal capitale internazionale appresa e fatta sua, a proprio esclusivo ed automatico vantaggio: la lezione che gli consentiva di non temere forza al mondo capace di distruggerne l'essenza, finché esso sarebbe riuscito ad apparire come il modo materiale di prodursi di ogni comunità umana. Il capitale imparò dalle sue crisi a disfarsi del proprio passato per rilanciare i suoi modi di produzione a livelli di organizzazione più alti, più integranti, più totalizzanti. Imparò a mascherare la propria facoltà di transcrescenza coprendola con trasformazioni formali, spettacolari. Imparò soprattutto a scorere come un'acqua necessaria sotto qualsiasi bandiera, ad assumere tanto la forma quanto la sostanza di un modo d'essere basilare e neutrale, così simile alla vita e alla natura da poterne vestire le apparenze. Mediandosi attraverso scontri in cui sarebbe corsa la massima quantità possibile di sangue proletario, il capitale apprese di potersi trasformare in modi d'essere sempre meno specifici di una classe e sempre più intrinseci di un popolo, superando così un primo grado (un primo livello o soglia di limiti) delle sue connaturali contraddizioni.

### 13.

Da quel momento il proletariato non si rappresentò più, agli occhi del capitale, esclusivamente come la forza-lavoro da esso stesso prodotta e trattata al pari di una merce, ma cominciò ad apparirgli come il suo stesso popolo prossimo venturo. Non più dunque nella forma e nella sostanza di mera materia bruta, propellente da tenere in vita fin tanto che dà forza, ma, *nella forma*, la materia vivente del suo stesso corpo (*corpo sociale*, gregario discreto del cervello sociale, incarnato dal capitale fatto scienza); *nella sostanza* il propellente naturale

di un processo di autonomizzazione che tanto più « naturalmente » se ne sarebbe separato come da una scoria, quanto più si sarebbe mostrato capace di integrarlo profondamente e capillarmente ai meccanismi della macchina valorizzatrice. Il processo di emancipazione del capitale dal primo grado critico del suo sviluppo (il primo livello di chiusura del sistema entro i suoi limiti, con la conseguente inevitabile « messa in blocco ») passa dunque attraverso l'*emancipazione fittizia* del suo antagonista naturale, l'*emancipazione fittizia* del proletariato arruolato alla soggettività autoresponsabile della produzione di lavoro. Da quel momento, mentre il capitale vede nel proletariato il suo popolo futuro — e intravede per sé la chance di mediare ogni propria contraddizione con l'integrare al suo « spirito », nella sua propria soggettività surrettiziamente socializzata, il corpo stesso della specie, fatta suo corpo —, il proletariato abbacinato dalla controrivoluzione vede nello sviluppo del capitale il suo proprio futuro, media la propria intolleranza in nuova pazienza, prospettandosi il compito storico di realizzare a proprie spese, ma volontariamente, le basi materiali per la realizzazione di un capitalismo neocristiano: « socialista ».

#### 14.

La contrapposizione tutt'affatto fittizia e spettacolare dei due blocchi oriente-occidente, in entrambi i quali, ma attraverso realizzazioni formali differenti, sviluppo capitalista e controrivoluzione si incarnano nel medesimo soggetto abbacinato, polarizza per decenni, mentre seguita a scorrere sangue proletario, l'immaginazione tutta *ideologica* del « pensiero » rivoluzionario, attardando la teoria in una grottesca rissa d'arruolamento sotto le diverse bandiere del medesimo processo. La controrivoluzione mima tutti i luoghi comuni della dialettica, degradata a commedia degli equivoci; mentre l'insoddisfatto bisogno di vivere per davvero e la fatica

del « virtuoso » lavoro covano sotto la cenere, nei corpi del proletariato sconfitto più che nelle menti (o estraniare o drogare dalla politica), il fuoco vitale che esploderà, dopo cinquant'anni di latenza, nei primi incendi del '68.

Ma l'integrazione è stata così profonda, la catena così salda, che ad apparire con le torce in pugno non sono quelli che, inseriti, riscuotono in ore di abbruttimento il salario che gli consente di perpetuare il « lavoro di vivere »: come sempre si muovono per primi i disertori dello « spirito » dominante e gli esclusi dalla catena di montaggio, i fuoriusciti volontari e i proscritti coatti. A Parigi come dovunque in Europa studenti, disadattati, hippies e bluson-noirs; negli USA questi stessi e la « razza » degli esclusi, i neri dei ghetti, gli ex-schiavi « riscattati » da cogli-cotone a cogli-immondizie. Rigettano per prime l'orrore della non-vita due qualità di « competenze » diverse, ma subito affratellate, entrambe accelerate dall'essere *esterne* al cuore più duro del processo: voyeurs dall'alto, gli studenti, dell'ingegneria sociale (in tutte le facoltà si insegna la facoltà di dirigere l'essere diretti); voyeurs dal basso, gli esclusi, della società dei rifiuti, che li consuma; da un lato si rivolta l'« immaginazione », prima di essere co-optata, dall'altro la vitalità denudata, dopo essere stata umiliata.

## 15.

Da un lato la politica assume su di sé il ruolo di mediatrice del processo, mettendo in discussione tutto tranne i fondamenti che lo sostengono, spacciando di conserva con la pubblicità per buono per eccellente per superextra tanto lo sviluppo suicida della produzione quanto il modello di vita che ne è il reale prodotto; dall'altro lato la lucidità pianificatrice (« scientifica ») del capitale vede sempre più nitidamente profilarsi dinanzi a sé la soglia di un nuovo limite che solo un salto mortale può consentirgli di superare. Il limite

sempre più vicino della sua stessa espansione planetaria, gli impone di inventare un nuovo mondo, mentre sta per « finire » il mondo. Guerre, guerriglie, campagne di liberazioni nazionali, bagarre elettorali per l'elezione (o l'esecuzione capitale) di questo o quel funzionario superstar — tutti egualmente fungibili quanto funzionali — si accavallano alla rinfusa sugli schermi dei suoi oracoli di vetro, in un tritume in cui si mescolano, allo stesso livello, le stragi dei week-end, quelle degli indiani e quelle del DDT, i caroselli sulla nuova qualità della vita, i dibattiti sulla qualità della vita, gli psicodrammi sulla squalifica della vita. Al servizio di una politica che baratta la critica di tutto con la vittoria del Niente, ingranaggi fittizi e reali, gli uni dagli altri irriconoscibili, trascinano nei loro meccanismi, insieme con i corpi di un proletariato sempre più sovrabbondante, l'immaginazione in brandelli di vivere una lotta vera, l'illusione lottizzata di battersi per una questione di vita o di morte, mentre la morte guadagna terreno inavvertita nella sopravvivenza quotidiana di ciascuno.

## 16.

Agli urti sempre più accelerati contro le sue contraddizioni classiche, il capitale elasticamente risponde mimando le grida del suo popolo, assumendo per sé le ragioni della disperazione crescente, ma commutata nella voce della promessa e della speranza immanente. Se il dominio formale aveva assunto nel capitale i tratti orgogliosi e feroci di una classe che s'era conquistato il potere con la rivoluzione; se la borghesia ancora viva non si vergognava di difendere i propri privilegi giusto in quanto poteva apprezzarli — ancora per poco — come il bene della terra e il gusto della vita, e perciò li difendeva senza mettersi in discussione, offrendo di se stessa, malgrado le lotte economico-politiche intestine, un'immagine in cui la ricchezza giustificava il prezzo della miseria; la transizione al dominio reale porta il

capitale verso la produzione accelerata di una politica — la nuova immagine di sé con cui contrabbandarsi — tanto più elastica e cooptante quanto più formalmente disposta a mettersi in discussione, a problematizzarsi. Ma i problemi all'ordine del giorno, nelle forme apparenti dell'apertura verso esigenze e bisogni del popolo, sono sempre i problemi del capitale. Il popolo è sempre più il capitale in persona: il popolo che ha il voto, il popolo che si rappresenta, il popolo che ha il « privilegio » della parola, assume senza avvedersene il ruolo del fantoccio che parla con la voce, e che copre le mani, del ventriloquo.

17.

La quantità è il regno esclusivo della valorizzazione, che in questo consiste: nella produzione di qualità apparenti a monte delle quali giace sempre quantità di lavoro erogato. Da quando il capitale si limitava a vantare la qualità delle sue merci, è passato il tempo necessario a catturare del tutto ogni forma di vita nella forma di merce, così che oggi si possa discutere di « qualità della vita » dopo che dietro ogni « vita » prodotta giace una quantità di lavoro erogato, di vita devalorizzata. Questa è la nuova conquista del capitale antropomorfo: avere colonizzato al valore ogni tratto della convivenza sociale, essersi ricomposto *al di là* della soglia d'esplosione dei suoi vizi organici nella *composizione organica del capitale-vita*; l'essere trascresciuto dal regno intossicato di merci-rifiuto dell'esteriorità al regno sopravvivente dell'interiorità, tanto più degradata quanto più disseppellita e sollevata a nuova area di mercato. Una macabra archeologia è chiamata a resuscitare, nei morti-vivi, l'anima fenicia dei commerci avventurosi; ma sotto le costellazioni del diluvio le anime morte non possono che trafficare reliquie: la morte dei desideri è l'equivalente generale che informa del suo valore tutte le zecche della « personalità » depressiva. Lasciamo che i morti valorizzino la loro « vita ».

*La preistoria come presente*

«La copula dice: è così, non altrimenti; l'atto della sintesi, che essa esprime, afferma che non deve essere altrimenti, altrimenti non sarebbe compiuta. In qualunque sintesi lavora la volontà di identità; come compito a priori, immanente del pensiero, essa appare positiva e desiderabile: il sostrato della sintesi sarebbe così da essa conciliato con l'io e quindi buono. Ciò permette subito l'imperativo morale, che il soggetto è bene si pieghi a quel che gli è eteronomo comprendendo quanto la cosa sia la sua cosa. L'identità è la forma originaria di ideologia. Viene goduta come adeguanza alla cosa in essa repressa; adeguanza è stata sempre anche soggiogamento sotto fini di dominazione, e in questo senso sua propria contraddizione (...) L'ideologia deve la propria forza di resistenza all'illuminismo, alla complicità col pensiero identificante, anzi col pensiero in generale. Esso rivela il suo lato ideologico nel fatto che non adempie mai la promessa che il non io alla fine sia l'io; quanto più l'io lo afferma, tanto più si trova degradato ad oggetto. L'identità diventa l'istanza di una dottrina dell'adattamento in cui l'oggetto, cui il soggetto deve orientarsi, gli ripaga quel che il soggetto gli ha inflitto. (...) Perciò la critica dell'ideologia non è qualcosa di periferico o intrascientifico, (...) bensì filosoficamente centrale: critica della stessa coscienza costituente.»

Th. W. Adorno, «Dialectica negativa»

Apparizione dell'*utensile*, apparizione della *comunità umana* e del suo modo di prodursi e di rappresentarsi, apparizione della soggettività sociale, coincidono quali *fondamenti materiali specifici*, l'un l'altro correlati da determinazioni reciproche funzionali, di un *cursus evolutivo* che non ha mai cessato di dialettizzarsi al suo interno in un movimento di interazioni e di retroazioni, di affermazioni formali (ideologiche) e di negazioni sostanziali (prammatiche) che il punto di vista radicale o della totalità definisce da tempo come *preistoria*, e che ha proceduto fin qui, per integrazioni successive (colonizzazioni) di spazi sempre più larghi e sempre più profondi dell'universo naturale, fino alla soglia attuale dell'avvenuta « conquista » del pianeta quale « spazio naturale » della comunità-specie umana: la soglia che scopre i limiti dello sviluppo non tanto e non solamente della tecnologia e dell'economia politica, quanto e precisamente della *preistoria stessa*, giunta al bivio di un'alternativa che da un lato le impone la necessità di un salto qualitativo (il suo superarsi come *preistoria*, l'avvio della storia, la realizzazione del rapporto equilibrato e coerente tra la specie e il mondo — *Gattungswesen* —, l'abolizione della soggettività antropocentrica alienata), e dall'altro le indica quale suo fato e conclu-

sione l'avverarsi della profezia contenuta in tutte le mitologie religiose, l'apocalisse come fine della corporeità umana.

19.

L'apparizione dell'utensile non può essere letta come semplice, magico comparire di un prolungamento del corpo e delle sue facoltà, evolucionisticamente intervenuto a migliorare le prestazioni e ad « arricchire » le chances (i modi di produzione) di una comunità umana già preesistente: una comunità di corpi « nudi ». L'utensile segna tout-court l'apparire dell'uomo come tale: come diverso dall'animale, come mutante sui generis. Nell'utensile non va letto tanto un perfezionamento tecnologico del corpo, quanto il *modo d'essere del corpo quale membro del sociale*: il *corpo combinato* in cui l'utensile-protesi, incorporandosi l'energia organicamente naturale della corporeità « biologica », lo aggrega inseparabilmente come tale — come corpo combinato — alla comunità e ai suoi modi specifici di prodursi e di rappresentarsi. Non tanto il corpo si appropria dell'utensile, quanto l'utensile del corpo. Non tanto nell'utensile-protesi si materializza una necessità dell'essere corporeo individuale, non tanto si esprime nell'utensile la creatività occasionale e avventurosa del corpo-individuo quale mediazione improvvisata e geniale della risposta alla « sfida naturale », quanto al contrario si esplicita il modo di produzione della comunità costituita, che del suo strumentario, del suo *sistema-protesi* di mediazioni di sé cristallizzate in sé, fa immediatamente la soglia di inclusione/esclusione dal suo essere materiale, subito normativo e subito imperativo. È la necessità *sociale* dell'utensile che si aggrega il corpo. Il principio di necessità sociale non nasce che dal confronto *nel suo ambito*. È dal confronto del corpo « disarmato » (l'utensile *arma*) con la comunità dei corpi armati, che nasce il principio di necessità; è nell'ambito della collettività che esso si

afferma come potenza individuale transcrescente: la necessità dell'utensile-protesi si afferma come paradigma sociale della potenza.

20.

Nel corpo combinato, la protesi è subito anche *protesi di senso*: nell'utensile è esplicito il *segno*, nel *fare* che esso implica e materialmente sussume e *simbolizza*, un'obbedienza dell'agire al senso che nell'utensile si condensa e si impone. L'utensile è un *imbuto di senso* che cattura e riduce in sé ogni immaginazione, « scotomizzandone » la portata alternativa: come si pone in campo, l'utensile si frappone tra il soggetto totale e l'oggetto totale riducendo l'uno e l'altro a suoi particolari soggetto e oggetto, e alienandone reciprocamente le totalità. E così che ogni soggettività umana non si conosce che per tramite della protesi, che la riduce a suo proprio attributo, ed è così che la totalità organica, in cui ogni soggettività è consustanzialmente immersa, appare nell'ottica del corpo combinato come la mera oggettività, contestuale a un fare che per illudersi di dominarla, operativamente se ne separa.

21.

Interiorizzato, l'utensile-protesi diviene l'*UT* che media ogni creatività singolare, la finalità eterodiretta che allaccia a sé, alla soggettività plurale della comunità corporata, ogni modo singolare dell'agire il rapporto sé-altro, normalizzandolo e subordinandolo a un saper-essere immediatamente convertito in dover-essere. L'*UT* è il cardine sul quale la soggezione della soggettività organica del senso vivo alla soggettività inorganica del senso cristallizzato (e in questo senso morto) si incerniera, dettando all'interno di ogni « io » le condizioni di esistenza sociale, così di ogni modo d'agire come di

ogni modo d'esprimersi; così di ogni prassi come della sua teoria simbolizzata: è l'« io » che parla nella *lingua sociale* intanto che è il corpo combinato di cui l'« io » è il rappresentante che agisce nei modi di produzione della comunità corporata: inframmettendosi come mediazione necessaria tra ogni soggetto e ogni oggetto, l'*UT* è l'articolazione-strettoia che fonda l'Ego da un lato e l'Alia dall'altro.

22.

L'io primitivo non può essere ancora né l'io titanico della speculazione filosofica, né l'Ego titubante dell'affabulazione « psichica », ma ne è sicuramente il punto di partenza. Nella protesi che si fa lingua (codice normativo, ma « *in progress* »; riflesso cristallizzato dello strumentario e delle sue aggregazioni obbliganti dei corpi, ma anche critica dinamica delle sue insufficienze a tutti i livelli), sul pensiero operativo, immediata superfetazione teorica della prassi in campo, viene ad innestarsi il pensiero speculativo, il pensiero che si pensa, coscienza infelice dell'incommensurabilità tra la polisignificanza sempre sfuggente del tutto e l'univocità sempre superanda dello strumento-segno. L'io che « pensa », che riflette su sé, è l'io incerto di sé. È di questa incertezza che si fa fragile e mutevole ogni asserzione storica dell'io della specie, dell'io quale rappresentante-campione della comunità in processo. Ma come dietro la « figura » sociale (la « persona » nell'antico senso di « maschera », di « persona ficta ») del corpo combinato c'è sempre la sostanza vitale del corpo « semplice », la corporeità negata come tale, sprofondata al di sotto della superficie delle condizioni di produzione, così si oppone sempre, all'incertezza cronica dell'io, la certezza tendente ad insorgere, « insurrezionale », del soggetto *reale* della vita, il corpo in divenire della specie. L'Es trova qui la sua spiegazione e il suo fondamento materiale. Ma ciò che è più importante, la dialettica tra genotipo e fenotipo,

la dialettica che lancia in avanti il cammino « in progresso » della preistoria, sta tutta in questo rapporto dinamico tra l'Io fittizio (agente della « lingua » sociale intesa come codice normativo) e soggetto reale dell'esistenza; corpo combinato della comunità fittizia (i modi, in continuo superamento, di prodursi dell'essere sociale, sul campo della presenza irrisolta e conflittuale con l'universo naturale e il suo organico movimento) e corpo reale della specie, in divenire verso uno stadio d'assestamento finalmente storico, uno stadio d'equilibrio e di ricambio organico coerente con il movimento ciclico-dinamico dell'universo naturale. Il movimento reale è, nel corso della preistoria, la parte che il corpo sociale ha preso nella sua lotta contro il dominio della protesi, contro il dominio del senso morto e dei suoi modi di produzione obsoleti e necrotizzanti, sul senso vivo e sulle chances di *vivere oltre* (il contrario dialettico di « sopravvivere ») latenti nell'organismo in divenire della specie.

### 23.

Al di là di una certa soglia, la specializzazione adattiva cessa di interagire dinamicamente con l'ambiente, e finisce per imboccare i ramicoli di una subordinazione perdente. Un eccesso di adesività alle condizioni ambientali vincola l'organismo troppo finemente specializzato alla sussistenza delle medesime condizioni, di cui è succubo. La plasticità capace di resistere, non solo non si identifica con la specializzazione irreversibile, ma al contrario si esprime nello spessore elastico di una dialettica evolutiva che trattiene la specie dall'adottare senza riserva opzioni adattive eccessivamente integranti. Il patrimonio di chances evolutive vincenti è inversamente proporzionale all'integrazione del fenotipo sociale all'opzione adattiva imposta dalle condizioni ambientali, ed è direttamente proporzionale alla contropinta che l'evoluzione reale della specie è capace di sviluppare

reagendo, con un superamento dialettico, una trasformazione, alle condizioni ambientali obsolescenti, senza rimanere coinvolta nella disgregazione del loro assetto. In questo senso il movimento reale si identifica con la spinta evolutiva storicamente vitale: in quanto è l'espressione storica del superamento necessario di fasi adattive saturate, divenute disfunzionali. In questo quadro, è evidente come la protesi sia sempre la risposta strumentata della specie alle condizioni ambientali, in una prima fase; mentre tende, autonomizzandosi, a integrarsi con esse in una seconda fase; e coincidere del tutto con il loro dominio transcescente in una terza fase. Il corpo è il « locus » in cui matura tanto la spinta adattiva alle condizioni ambientali che si esprime positivamente nella risposta strumentata della protesi (prima fase), quanto la resistenza dialettica all'autonomizzazione della protesi (seconda fase), quanto infine la spinta reattiva al rigetto del dominio della protesi autonomizzata (terza fase). *La rivoluzione parte dal corpo.*

#### 24.

Ciò che ha consentito alla specie di mantenere integra la sua plasticità genetica è l'articolarsi, « sul » corpo, della protesi. La combinazione consente gradi molto raffinati di specializzazione strumentale senza condizionarvi essenzialmente e irreversibilmente il genotipo. Nella specie umana, il fenotipo è identificabile con la protesi, una volta che si abbia ben inteso la tendenza totalizzante di questo apparato adattivo, che al grado più alto del proprio sviluppo, nel presente, non solo coincide tout-court con l'ambiente, colonizzato ad habitat e funzionalizzato alla sopravvivenza della specie, ma transcesce oltre il limite della propria funzione, autonomizzandosi incoerentemente. Ciò che i genetisti hanno mancato di cogliere è la differenza effettivamente specifica, basilare, tra i modi di sviluppo dell'evoluzione umana e quelli delle specie non umane: la funzione

dialettica della protesi. Ed è perciò che non sanno riconoscere i mutamenti fondamentali della specie umana. Pour cause, nel loro gergo, « mutazione » è invariabilmente un termine che designa aberrazioni o biopatie, mentre le « variazioni » in corso, ancorché rivendicate a ogni passo, non lasciano in mappe e diagrammi che i tratti più superficiali della fenotipia in movimento. Il pregiudizio che impone alla scienza genetica i confini rigorosi della più banale morfologia corporea, oscura alla sua ottica la realtà del processo. Anche su questo terreno, la « scoperta » tardiva di retroazione e interazione non serve che a debellare mulini a vento ideologici. Più il microscopio elettronico avvicina i meccanismi elementari del processo, e più il processo vivente, per quanto agitato appena sotto le finestre dei laboratori, per quanto turbolento sotto i camici stessi degli osservatori, resta alle loro lenti invisibile.

25.

Storici ed economisti leggono lo sviluppo della preistoria scorrente come il progressivo avvicinarsi di « società del lavoro ». È esplicita in questa leggenda l'apologia del lavoro quale *attività* specificamente umana, *attività dell'umano*. Né gli animali, né gli dei, lavorano. Lavorare è degli uomini, ed è questa l'« attività » che li solleva da un lato dalla condizione animale, e li spinge dall'altro verso la condizione di « simili agli dei ». Marx stesso, che non fu mai né uno storico né un economista, ma un critico della « storia » e dell'economia, descrive lo sviluppo delle forze produttive come il passaggio obbligato verso il comunismo, la condizione degli uomini « simili agli dei »: liberati dal lavoro. Resiste dunque nella concezione di « lavoro » un doppio senso, un'ambiguità dialettica, di cui il punto di vista radicale, nel presente sviluppo della preistoria, può anticipare la soluzione. Fin dalla comparsa dell'utensile-protesi, e dunque della comunità umana, *essere*

ha coinciso con *fare, fare con produrre*. La comunità umana ha sempre avuto bisogno di *prodursi*, non è mai semplicemente *stata*. Una comunità che cessi di prodursi, cessa di essere. Poiché non si ha « uomo » se non nel sociale, ogni uomo che non si produca quale persona sociale, non è. Il suo essere per sé, la sua soggettività propriocettiva, gode sì di una libertà, nell'ambito della sua circoscritta particolarità, ma si tratta di una libertà vigilata e condizionata, e nel corso dello sviluppo della preistoria destinata, come vedremo, a ridursi, assediata sempre più in profondità dai meccanismi d'estrazione di energie vive per la perpetuazione crescente di senso morto, fino e oltre il limite dell'*abolizione dell'uomo vivente in sé* dalle condizioni di produzione. Ma il produrre delle comunità storiche è un prodursi come tali, è l'autoriproduzione delle società nei loro modi d'essere globali, include ogni modalità della presenza collettiva, totalizza in sé ogni spazio e ogni tempo dell'essere sociale, ne assomma e ne ordina gerarchicamente i comportamenti, ne esprime il senso normativo e il codice, *nella lingua*, a tutti i suoi livelli. Va colto in questo modo di prodursi della comunità un tratto che impedisce di leggerlo quale mera *attività* genericamente umana: la soggezione di tutti, nel sociale, al dominio del senso predeterminato e comunque determinante, la dipendenza di ogni fare sociale dai sensi e dalle finalità imposte dall'utensile-protesi (la lingua stessa è l'*utensile sui generis* che assomma in sé, quale protesi di senso globale, il senso di ogni « utilità » e « finalità » particolare). In questo senso, ogni attività produttrice, è più propriamente una *passività* del suo « soggetto » alla soggettività impersonale dei modi di produzione materializzati nella protesi dominante. In questo stesso senso, va distinta la volontà soggettiva di agire e di esprimersi, la spontaneità sorgiva dell'essere di ciascuno in sé e per sé, dal contesto materialmente operativo in cui *si realizza*. In questo contesto, ciò che *si vede* coincide con ciò che è: co-produzione del sociale, riprodursi nel particolare dei modi di produzione vi-

genti. L'attività, è il latente, il particolare, il « segreto ». Il patente socializzato è passività, e in questo senso, nel senso classico del lavoro come dannazione, ogni società è stata fin qui una « società del lavoro », dove essere e produrre hanno coinciso nella soggezione dell'essere ai modi di produzione.

26.

E così che la specie degli uomini è sfuggita a ogni possibile collasso, ha evitato fino all'ultimo (oggi è l'ultimo) di allogarsi in un habitat esclusivo, è riuscita a campire il suo destino genetico sulla dimensione della totalità planetaria: a toccarla, e ora a transcrescerla. In questa prospettiva, che affonda nel passato più lontano le radici dell'aut-aut più immediato, il modo d'essere del capitale deve essere letto come l'ultimo dominio possibile della protesi sul corpo, prima che il corpo organico della specie, liberandosene, possa assumere il suo definitivo equilibrio organico, un equilibrio di coerenza in processo, con la totalità dell'universo organico in movimento. Perché questo possa accadere, occorre che il corpo della specie, maturate le condizioni necessarie per il superamento d'ogni terrore genetico, consaputa finalmente la dinamica intima di un « ambiente » sentito per millenni come enigma naturale e regno della morte immanente, pagato fino all'ultima banconota d'infelicità il ricatto d'una religione della morte che ha sacralizzato la non-vita, pervenga quale corpo organico alla riconciliazione con il mondo organico, sciolga la propria soggettività terrorizzata unendosi alla totalità della vita quale soggetto globale, conquisti l'emancipazione di sé dal dominio della protesi-macchina, transcresciuto al di là della sua funzione tollerabile. La macchina sociale ha concluso il suo ciclo utile, nel momento in cui è possibile, e oggi la dialettica radicale *sa che è possibile*, liberare il corpo della specie dal suo dominio, incarnato nel capitale-macchina-uomo, produttore del-

l'alienazione autonomizzata. Il corpo può ricomporre l'organicità del suo essere con l'essere organico naturale, solo a patto di addomesticare la macchina, riducendola al limite della sua funzionalità effettiva, di servo-comando.

La soggezione del corpo all'utensile-protesi, della comunità umana naturale alla macchina sociale, della lingua dell'espressività organica alla lingua del dover-essere, facendo suo il tempo di tutta la preistoria, ha fatto il suo tempo e deve dissolversi. Questa soggezione è la logica ancora dominante del capitale, ma dominante al di là delle sue probabilità di resistere senza trascinare con sé, nella sua fine necessaria, il corpo vivo della specie. È così che la macchina *entra* nel corpo: per non morire. Ma è così che il corpo rischia di morire. Antivedere oggi il capitale nel nuovo assetto che tende ad assumere, criticare sul nascere la sua nuova utopia, è tout-court vedere come l'economia autocritica s'impadronisca del corpo della specie, come l'essere capitale s'insinui, per trasfigurarsi insieme con la sua legge di valorizzazione, nell'essere-uomo, come la composizione organica del capitale, fatta di dominio del morto sul vivo, tenda a coincidere con la composizione organica della « vita », divenuta il suo prodotto per eccellenza. L'Io-capitale è la nuova forma che il valore vuole assumere, inseguito dalla devalorizzazione. In ciascuno di noi il capitale chiama al lavoro la forza viva: la protesi interiorizzata fino in fondo genera un'infezione mortifera. Ma una febbre di rigetto scuote il corpo della specie.

## 27.

Il capitale pervenuto al dominio reale totalizza nel suo processo di valorizzazione ogni senso dell'esserci: l'essere-capitale coincide con l'essere — d'ogni uomo — non più e non soltanto il cittadino del mondo cui la produzione del valore l'arruola al soldo della sopravvivenza, ma il mondo en miniature in cui la produzione di valore trova il suo estremo spazio di sopravvivenza, la

sua « quarta dimensione ». Se l'alienazione « genetica », col fissare nella lingua e nel « pensiero » verbalizzato la separazione fondamentale tra soggettività e oggettività, aveva scisso gli uomini dal loro mondo, facendo sì che l'estirpazione di ciascuno dal mondo si ribaltasse nella crescita biopatica, all'interno di ciascuno, di uno spettro allucinato di mondo, su questo che era il prezzo provvisorio pagato dalla specie per sopravvivere, il capitale innesta oggi plusvalore e profitto.

« La filosofia, in quanto potere del pensiero separato, e pensiero del potere separato, non ha mai potuto da sola superare la teologia. Lo spettacolo è la ricostruzione materiale dell'illusione religiosa. La tecnica spettacolare non ha dissipate le nubi religiose in cui gli uomini avevano messo i loro propri poteri staccati da sé: le ha solo legate a una base terrestre. Così, è la vita più terrestre che diventa opaca e irrespirabile. Essa non rigetta più in cielo, ma alberga in sé la ricusazione assoluta, il suo fallace paradiso. Lo spettacolo è la realizzazione tecnica dell'esilio dei poteri umani in un al di là; la scissione completa all'interno dell'uomo. »

G. Debord, « La société du spectacle »

28.

Il sacro è la memoria alienata del senso vivo, il fantasma della corporeità del senso come essenza vivente, lo spettro disincarnato del corpo perduto come istante e come destino.

29.

Il sacro è il senso promesso alla soggettività che non conosce di sé se non la fame di senso, ma il sacro è il falso oggetto di questa stessa soggettività, ne è il prodotto alienato e autonomizzato, intanto che ne è lo statuto e la costituzione.

30.

Accanto alla protesi-utensile, lo smarrimento degli uomini dinanzi alla totalità organica sentita come enigma terrifico, ha materializzato fin dal principio l'escrescenza della protesi-feticcio. Alla pretesa di significare tutto, che il mondo degli utensili e il loro codice normativo (il mondo della lingua quale medium-fissatore d'ogni modo di produzione) rivendicavano fondandosi come il pen-

siero operativo — idolatria della prassi trascesa dal gesto naturale all'acribia ripetitiva del dover-essere — tutto l'*altro* che l'intelligenza sensoria dei corpi, non ancora de-sensibilizzati, non ancora del tutto de-erotizzati, avvertivano come irrisolto, tutto l'*altro* troppo più spazioso del raggio d'azione dello strumento, troppo più semplice della meccanica in azione e troppo più complesso del « suo » pensiero meccanizzato, rispondeva con la fascinazione del « sacro ». La magia tratteneva al mondo dei primitivi tutto ciò che la tecnologia vi andava ciecamente fuggando.

31.

La temperie squisitamente emotiva, « erotica », disinteressata, in cui il sacro si manifestava (ierofanie) come potenza della forza universale (cratofanie) pervade di pathos i modi in cui il sacro, l'immediato « sentimento » dell'enigma, l'intuizione panica della totalità e del suo mistero perduto insieme con la perdita della corporeità totale, insieme con l'uscita dal regno animale e con il costituirsi della specie quale comunità dei corpi combinati, viene « praticato ». Nell'approccio primitivo al sacro, nel mondo dei feticci e dei rituali magici, la separazione coatta tra *percezione* emotiva, corporeamente « organica », e *realizzazione* sociale (« espressione », « comunicazione », dunque condivisione) vede scindersi immediatamente senso vivo e senso morto. L'apparizione del sacro è, sotto ogni aspetto, pura avventura dell'essere. È appercezione estatica del mistero (la vita dell'universo organico quale mistero, alterità consustanziale, nesso inspiegato ma certo tra soggettività corporea e soggettività intercorporea) e in quanto tale è teoria pratica, intuizione in sé esaustiva dell'assoluta essenza in cui ogni essere è. Nel feticcio — utensile sui generis — e nel rituale — modo di produzione sui generis — il sacro è evocato, attivamente perseguito: potenzialmente riconosciuto. Feticci e rituali riproducono le condizioni in cui

il sacro (ierofanie, cratofanie) si è manifestato. Essi *non* sono per sé sacri: sono i presupposti teleologici della sacralità. Al di là della speculazione storicistica attorno al primato cronologico o strutturale della magia sulla religione, si dà qui per inteso che la sfera della magia si limita alla pratica delle condizioni e dei presupposti della sacralità, senza sacralizzare gli strumenti di cui si serve, che restano per sé *profani*, ma non giungono ad essere, per ciò, profananti.

32.

La dialettica sacro-profano, non è della magia. La magia è operativa, e accosta semplicemente, per affinità d'efficacia, il feticcio all'utensile<sup>1</sup>. Se il fare che fa capo all'utensile è il regno del profano (quando e finché lo è), è profano non altrimenti che nel suo campirsi *al di sotto* della sacralità. Ma *non* le è *antitetico*. Di fatto, la sacralità può apparire, nella sfera degli utensili, e può investirli del ruolo suppletivo di feticci. L'immaginazione simbolica surcarica di efficacia i feticci più di quanto non investa gli utensili: l'efficacia prammatica degli utensili condensa su di sé un « valore » simbolico sulla base della sua economia operante. Ma proprio in quanto la sacralità è lo spazio di mistero lasciato vuoto dall'economia operante, e che le è immediatamente complementare, il travaso del sacro sul profano è ancora un evento del probabile, né drammatico né contraddittorio.

33.

Mentre alla superbia semplicistica degli strumenti si affianca l'umiltà « bricoleuse », ma densa di tutta l'angoscia irrisolta, dei feticci surcaricati dall'immaginazione simbolica, tutto, nella combinazione corpo-protesi, *avvia il dominio del simbolo sul gesto*: universo degli utensili

e universo dei feticci s'istituiscono fin dal principio l'uno come il complemento dell'altro. Ma mentre il pensiero operativo si illude di bruciare nell'efficacia ogni resto di mistero, condensando nello strumento la potenza del gesto risolutore, il pensiero magico dimette immediatamente l'efficacia meccanica, e mediando nell'oggetto tutto il potere dell'irrisolto, fonde l'efficacia con la fede, si postula come l'efficacia delle potenze superiori.

34.

Di qui in avanti, la tecnologia presta alla magia il trucco collaudato dell'oggettivazione, la magia presta alla tecnologia la fede collaudata nell'oggetto-simbolo. Il « valore » è già, nell'universo composito dei simboli, « lavoro » in processo. Negli oggetti-simboli (e nelle parole che li fissano come modi di produzione del senso), si addensa già senso morto, saper-essere convertito in dover-essere. La vita è già « lavorata », il corpo già ingabbiato in griglie di significazione coatta, l'esperienza organica viva è già intubata nel processo di valorizzazione dell'inorganico, la comunità è già integrata allo strumentario, i corpi vivi, al pari della natura viva, cui si rapportano per seppellite corrispondenze, sono già materia bruta, propellente, forza estrattiva, energia catturata per essere convertita in « lavoro ». *Essere è già valorizzare.*

35.

L'investitura di « valore » nel feticcio che si fa simbolo, mentre sacralizza i feticci e il rituale per sé, allontana il sacro dall'esperienza estatica, dalla sfera dell'avventura emotivamente corporale, singolare, « vissuta »: campisce il sacro nel « celeste », nell'uranico e nell'iperuranico; assolutizzandolo, lo congela nella categoria

astratta della sacralità inattingibile in sé, di cui feticci e rituali sono le statiche epifanie consacrate. Dalle ierofanie e dalle cratofanie immediate, o richiamate da feticci e rituali messi in campo come presupposti attributivi, il passaggio alla ierocrazia (il *potere* del sacro), e alla gerarchia del sacro, è segnato dalla valorizzazione della liturgia. È il passaggio dalla magia alla religione: dall'avventura estatica all'ordinamento statico (rigido, sistematico) della *fedè* in una normativa che scorpora i simboli dalla loro intimità « onto-fanica » col sacro, e li assume come *idola*, astratte *personificazioni* del sacro. La religione è *rivelata*, e la rivelazione è subita dalla fede. La religione è ordinamento e gerarchia, ripetizione rituale, obbedienza operativa in senso strettamente normativo (religio = religo), lampante superfetazione dei modi di produzione nel loro assetto iterativo, conservativo, immobilistico, ancorché ogni religione includa, esplicitamente o implicitamente, un principio dinamico nell'attesa o del messia o del giudizio, ma un principio dinamico sempre, rispetto al vivente « profano », elusivo, o apocalittico: perdente la corporeità. Ogni religione è una teoria dell'apocalisse.

### 36.

Gli dei sono i *padroni*. La *rivelazione* è autoritaria, imperativa e normativa; la loro volontà è legge, la fede è sudditanza e *dovere*. Il sacrificio è tributo, e nel sacrificio è già implicito lo scambio prestazione/sopravvivenza. La dialettica sacro-profano avvia già un processo che, secolarizzando ogni vissuto come tale da un lato, e sollevando al di là della vita terrena il sacro e il suo « valore » dall'altro lato, fonda i presupposti per una profanazione sempre più integrale della vita, e nello stesso tempo per una sacralizzazione sempre più astrattizzata del suo « valore »: la dialettica profana della civiltà mercantile ha nelle prime spartizioni della sacralità dalla vita i suoi fondamenti in nuce.

37.

La « teoria » dimenticata dai culti<sup>2</sup> è, tout-court, il senso vivo, cioè la teoria vera e propria. Il rituale autonomizzato, che ha « dimenticato » la propria teoria, è la pratica ideologica: il profano per eccellenza. *Ideologia è profanazione.*

38.

L'intuizione della *cultura* alchimistica medievale (Bacone, ecc.) coglie nella magia l'aspetto attivo, conoscitivo e operativo: lo « spirito » di conquista, mediante una tecnica sui generis, dell'incognito e dell'enigmatico ad opera di sperimentatori audaci, che non subiscono la rivelazione, ma agiscono empiricamente, armati della loro volontà, sull'enigma, affinché si schiuda e si riveli, allacciando così de facto l'animus della magia a quello della scienza, di cui indubitabilmente l'ideologia alchimistica è la matrice. Il perdurare dell'ideologia « magica » nella cultura tardo-medievale (la pseudo-eresia tollerata) è l'opzione di riserva che l'assiomatica religiosa conserva al proprio futuro aggiornamento. L'aggiornamento vincente della religione lo opererà il capitale, profanando definitivamente ogni sfera del sacro con la sacralità tutta « secolare » del *suo* valore.

39.

La tradizione esoterica, l'eresia gnostico-ermetica o « alta magia », corre invece al di sotto e contro tutta la cultura del passato e conserva delle pratiche magiche (soprattutto la « magia del sesso ») l'aspetto operativo nel senso della *realizzazione* della potenza attraverso la fine di tutte le separazioni (cfr. i « vangeli » gnostici). La passione, l'avventura, la « vera guerra », quella per l'affermazione al più alto grado della propria forza

latente, della propria « deità », ne sono le caratterizzazioni fondamentali. La letteratura medievale della passione con le sue « aventures », ne cantò pubblicamente, in modo ambiguo, il senso più riposto e autentico; l'« avventura » è sempre quella del sesso (vis sexualis, vera forza cosmica) ed ogni vera prassi non può non esservi ricondotta. I « Fratelli del libero spirito » (eresia adamitica) furono in questo senso la realizzazione effettiva di tutto quanto si trovava celato nella letteratura della passione e della « cavalleria ».

40.

La religione è magia trascresciuta, ma non questo soltanto. È anche tecnologia trascresciuta dal pensiero operativo al pensiero speculativo. Nella religione, la povertà bricoleuse del feticcio, il suo alludere a un sistema intuito fuori di sé ed evocato per associazioni « infantili », « innocenti », lascia il posto all'astuzia della ragione. Il principio d'efficacia sempre meno concede spazio alla pura fede e sempre più s'affida alla meccanica della logica formale. La religione respinge da sé l'improvvisazione immaginifica e ancora « naturale », mentre tende ad integrare a sé quel sistema di sensi occulti che la magia s'accontentava d'evocare, intuito fuori di sé. La religione è sistematica, si organizza per incastri di operazioni logiche rigidamente formalizzate. Cause e effetti trascendenti sempre più ripetono, astrattizzato, il disegno della leva e del fulcro, della ruota e della pompa.

Se l'« oggetto » della religione permane fuori di sé, se risulta chiaro che è l'« oggetto » incatturabile per eccellenza (il mistero dell'essere, il punto di vista autoriflessivo della totalità in processo), la religione crede di risolvere ogni mistero istituzionalizzando la « misteriosità » del suo oggetto, facendosi produzione organizzata del senso del mistero.

41.

Per tutto il tempo in cui resta ai modi di produzione tanto spazio intorno a sé, e tanto spazio all'interno di sé (nello spessore della vita dei corpi, non ancora intieramente colonizzata alla sopravvivenza *contro* la vita), la religione occupa virtualmente ogni spazio piantandovi i simboli della sacralità del mistero. È così che ogni nuovo modo di produzione — ogni necessario sacrificio, alle esigenze della sopravvivenza, di un'organizzazione della pròtesi scaduta al di sotto della sua funzionalità — trova nella religione il ponte sul quale la conservazione dei valori, del senso morto accumulato nella storia, trapassa impregiudicato in ogni nuova società. Ma a mano a mano che i modi di produzione della comunità corporata si complicano al loro interno, attingendo sempre più nel profondo della corporeità organica le energie che alimentano la meccanica sociale, cresce sul processo un « suo » pensiero sempre più egemone, produttore del senso della certezza acquisita, che a grado a grado toglie terreno alla produzione del senso del mistero. L'ideologia della scienza tende a rimpiazzare l'ideologia religiosa. Non importa che dimostri di non saper scongiurare definitivamente l'errore: una specie tanto cieca sa di non poter procedere che per prova ed errore; finché non abbia conquistato tutto il sapere possibile su una natura che le è muta, è disposta ad accettare l'errore come sua propria seconda natura. La scienza è l'istituzionalizzazione dell'errore più improbabile.

42.

Dall'allusività onnicomprensiva del feticcio-pensiero e della sua simbologia (ma il pensiero verbalizzato è sempre il simbolo estratto da una coerenza sensoria alienata, ogni parola è un divieto ad altro) non si mutua soltanto un di più di senso utile a valorizzare il pensiero-utensile, il pensiero operativo. Se la religione è la rete,

la griglia della logica formale, predisposta a catturare in sé ogni resto del mistero del mondo avvertito come l'esteriorità inspiegata, a quel senso di mistero corrisponde un vuoto d'interiorità inspiegata che la razionalità globalizzante dei modi di produzione, ferreamente coerente al principio di oggettivazione, non può trascurare di estrarre dall'informe irrelato, non può astenersi dal formalizzare. L'arte ne è la specifica realizzazione. L'arte sacralizza le forme, mentre formalizza la sacralità interiorizzata. Come la religione è la forma che l'inspiegato astante assume precipitando sul terreno della valorizzazione, così l'arte è la forma che l'inspiegato in-stante, il « resto » dell'essere che dall'interno della corporeità non si spiega nell'esserci della corporeità strumentata, assume affiorando alla superficie dei modi di produzione. L'estetico, è la cicatrice del « bello », cioè del totalmente significante in sé, estirpato alla vita. Ma immediatamente, questa che scaturisce quale mediazione tra il senso vivo strumentato e il senso vivo irrelato, tra il dover essere corpi prigionieri dei modi di produzione e il voler essere della vita corpo liberato, si fissa in specchio del valore, che gli si modella.

Nella pittura egizia come nella scultura greca non tanto l'immaginazione mette in forma i modelli degli dei, quanto statuisce le forme cui ciò che manca agli uomini deve modellarsi, per valere quale preghiera esaudita all'intierezza: ogni simbolo mente sull'essenza. Se l'economia politica (*ogni scienza*, nel suo ruolo di progettazione prammatica, è dell'economia politica in progresso) mente spacciandosi per la dimensione del tutto, se la religione mente spacciandosi per l'anticipazione del senso di tutto, l'arte mente spacciandosi per quanto manca al tutto: quanto gli manca per essere vero. Consacrando la verosimiglianza, l'arte occulta il vuoto da cui nasce. È così che, rimandandosi l'una verso l'altra la verifica, in chiave commutata, dei valori; retroagendo l'una sulle matrici dell'altra; scambiandosi ruoli e doveri, le tre sfere del « pensiero » socializzato riescono a comporre, in una fantasmagoria di dislocazioni concatenate,

e a spese dell'unitaria prigionia dell'essere, l'apparenza della totalità in movimento, l'intierezza fittizia di un ciclo in processo. Il pool delle attività alienate inalbera l'insegna della Vita dell'Uomo.

# 4

## *Chirurgia plastica*

« Tutte le ideologie che vogliono portare innanzi l'uomo rispetto al mondo fisico, e dargli su questo un imperio, che lo liberi dalla determinazione, anche dove non lo dicono, non pensano all'uomo specie, ma all'uomo persona. »

A. Bordiga,  
« Contenuto originale  
del programma comunista... »

Sotto il dominio del capitale realmente totalitario, il regno della separazione è costretto a superarsi, a fondersi in una unità del reale dove un unico meccanismo centralizzato, il meccanismo di eternizzazione del valore, assume il controllo sintetizzato d'ogni forma in cui l'essere-capitale deve apparire negli aspetti fittizi delle « forme di vita ». Il capitale che s'impadronisce dei modi di prodursi della specie, totalizza in sé, materializzati, i regni già distinti della scienza, della religione e dell'arte, fusi nella circolazione accelerata del senso, aggiogato, come denaro sui generis, alla realizzazione del valore. Quanto più è solidale e bloccata, monolitica, la sintesi che il capitale opera su ogni produzione di senso, tanto più si moltiplicano le forme in cui il senso si converte in valore. Di una cosa il capitale s'è fatto certo, realizzando capovolta, e alla fine della « storia », la genesi religiosa: della necessità di prodursi a immagine e somiglianza dell'uomo che vuole suo. Esso vede in ciascuno il collettore di senso, l'archetipo miniaturizzato di una socialità prodotta in serie, in cui il processo di valorizzazione compie per intero la sua circolazione: l'iter nuovissimo che allaccia i canali della valorizzazione esteriorizzata con i canali della valorizzazione interiorizzata. Ogni giorno della vita di ciascuno è un ciclo completo. Regna in ciascuno l'identico al tutto.

L'essenza avventurosa e totalizzante della vita come esperienza sensoriale del proprio rapporto attivo col mondo, nel « mondo » della produzione non viene distrutta, cancellata semplicemente: viene stravolta nel suo contrario. Ogni pratica ossequiente a una normativa, è una liturgia; ogni liturgia la cristallizzazione organizzata del senso vivo profanato: reificato in simboli, significato. Già riducendo l'attività a lavoro, la comunità sociale, che ha accumulato in sé il senso cristallizzato di ogni fare, riduce ogni suo componente a mero agente riproduttore di un'esperienza predeterminata e dunque fittizia. Ordinandolo officiante del *sensu* comunitario, lo *subordina* in toto: in tutto il suo *essere*, ordinato a farsi della comunità. Sopravvive in questa condizione, nella ideologia « matematizzata » dello scambio tra lavoro e sopravvivenza, un resto della positività ancestrale racchiusa nell'attività meramente animale, meramente naturale, di cui il corpo combinato conserva, nella sua componente più vicina all'essere biologico, il nostalgico progetto indimenticato di una prassi finalizzata al ricambio organico (specie-natura; orda-habitat; uomo-mondo, nella soggettività propriocettiva) — ma vi sopravvive già mistificato. Cumulando in sé ogni senso del fare, la comunità si fa, allo sguardo scotomizzato dei suoi membri, mondo, totalità in sé organica nel cui ambito l'impresa « terrificata » di sopravvivere si riduce alla mansueta pratica dello scambio.

L'ordinarsi di ciascuno al fare comunitario mistifica, dietro l'ideologia dello scambio lavoro-sopravvivenza, la prassi di una soggezione totalitaria dell'essere individuale alla *sopravvivenza della comunità* come tale. In questo senso, non solo gli spazi e i tempi della gestualità specificamente lavorativa vanno colti nel loro *valore*

di lavoro produttivo, ma tutto il tempo e tutto lo spazio dell'essere, per quanto appare nella sfera del sociale, è in funzione diretta alla valorizzazione della sopravvivenza comunitaria: tutto l'essere di tutti è produttivo, per quanto vi è di sociale, della vita sociale, nella sua totalità. Nondimeno, e pur entro i contorni di questo *rapporto fissato*, negli spazi e nei tempi della vita individuale, esistette, finché fu possibile, una circolazione di sensi specifici, una persistenza del senso di ogni fare, che conservava alla soggettività di ciascuno non tanto l'illusione (l'iconografia programmata e propagandata dai centri di potere) quanto una circoscritta *realtà* di effettiva esperienza indipendente, libera, di una « libertà » condizionata, ma operante. La macchina sociale consentiva ai suoi organi — gli uomini attivi che la costituivano — un « gioco », e uno spazio, che solo l'ulteriore serrarsi nei tempi produttivi e approfondirsi nell'estrazione di ogni residua energia vitale, avrebbe successivamente ridotto *a nulla*: alla coincidenza micrometrica, d'alta precisione, d'ogni modo d'essere e d'ogni suo spazio e tempo alla dinamica della produzione. O, naturalmente, *a tutto*, all'insurrezione, per ribaltamento dialettico, per l'insorgenza bruciante della vita contro la morte, della *volontà di essere* contro le condizioni della preistoria.

46.

La produzione capitalistica seriale, introducendo la « figura » del *lavoratore combinato*, riduce ogni essere individuale nel tempo e sul luogo della prestazione d'opera, alla parcella puntiforme e ossessivamente iterativa di un fare che ormai del tutto esplicitamente *trascende* il confine della soggettività operante. In questo senso, la prassi produttiva capitalistica mette in campo una campionatura del tutto concreta, e nient'affatto metaforica, dello « spirito » che domina la macchina sociale. Ma la riduzione dell'attività di ciascuno (del

lavoro) al frammento « umiliante » e ossessivo di una ripetitività generale, non è affatto il punto saliente della degradazione dell'uomo a una particella di un insieme che lo trascende con una brutalità finalmente esplicita. Al contrario di quanto pensano tutti i moralisti apologeti del « lavoro umanizzato » e della sua presunta mortificazione da parte di un capitalismo eccessivamente cinico, la chiave logica della produzione seriale sta tutta nella modificazione del rapporto lavoro-sopravvivenza, nella manipolazione della bilancia dello scambio ancestrale: sta tutta nella qualità e nella specificità di quanto viene offerto al lavoratore « atomizzato » *in cambio* della sua prestazione. È qui che il carattere effettivamente antiumano del capitale moderno mostra il suo vero volto. La serialità non solo non si conclude nella iterazione parcellizzata del gesto lavorativo, ma, al contrario, e pur traendo di là il centro del suo fuoco, è in tutto il resto del vissuto sociale che si proietta, come le figure semoventi di un film si proiettano a partire dall'immagine stampata sulla pellicola-matrice. L'iter fantasmatico nel quale ciascuno ripete nel quotidiano il percorso obbligato della sua dis-avventura, è il prodotto reale del suo farsi complessivo: è lì che la sopravvivenza, spacciata come controvalore del sacrificio lavorativo, svela la sua natura reale di effettiva materia *del lavoro che è vivere*, valorizzazione di ciascun sé nel senso predeterminato dagli stampi della macchina sociale, rotazione del piccolo mondo di ciascuno attorno al pernio dell'identico seriale, anima profana di questa magia senza incanto.

#### 47.

Giustamente i chirurghi estetisti come Mansholt o Galbraith si preoccupano di rifare la faccia alla « qualità della vita ». Essi hanno ancora bisogno di far credere che la sopravvivenza promossa a « vita » sia il controvalore sostanziale del lavoro come sacrificio ne-

cessario, occultando il più a lungo possibile la patente verità della vita come lavoro. Tanto meno orribile sarà la « vita », tanto più ogni suo co-produttore vi si investirà per valorizzarsi, tanto più dunque il *capitale dal volto umano* realizzerà in ciascuno il suo valore. Ma come l'orrore del canceroso non può nascondersi, quando la neoplasia sta necrotizzandolo, così il volto necrotico del capitale non può che rispecchiarsi nell'orrore della vita di ciascuno. Tra la propaganda della « vita » che ne è la maschera, e i tratti inconfondibili della morte che ne è la realtà in processo, il capitale vede con *suo* orrore incunearsi il futuro.

Sfondando il muro di una soggettività già carcerata dalla storia, l'economia politica trabocca all'interno di ogni essere; rapidamente livella ogni vuoto, semplicemente occultandolo. Nel momento in cui l'identico si riproduce omogeneamente al di là come al di qua della soggettività trapassata, essa perde i tratti del carcere che è sempre stata, e assume i tratti dell'azienda produttrice. Ogni azienda produttrice è una zecca, da quando il denaro si è transustanziano in credito, e il capitale fittizio valorizza sul « buon » nome dell'impresa. Ogni azienda stampa il suo denaro inesistente, se leggi in trasparenza, al di là della facciata, le somme rosse del suo castelletto di sconto. Così in ciascuno il capitale realizza un imprenditore di sé: fondando ogni « personalità » come un'azienda, immettendola nella circolazione apoplettica del credito, dove a circolare è la generalità del non-avere. Il capitale che si fa uomo, fa di ogni uomo il capitale, di ogni vita l'impresa del valore, di ogni « persona » un'azienda in debito permanente del suo senso, creditrice permanente del non-senso generalizzato.

48.

L'antropomorfo del capitale ricomponde all'interno della « personalità » il processo della valorizzazione. Per

farlo, riduce la vita di ciascuno ai suoi propri termini: vi riproduce la propria composizione organica. Sul terreno dell'economia produttrice di merci, il capitale si valorizza accumulando lavoro morto che integra a sé lavoro vivo: la forza-lavoro è attratta nel processo dal semplice ricatto della sopravvivenza, ed è così che si trasforma, convertendo la propria energia in lavoro morto, nella forza di valorizzazione dell'apparato appropriatore. La devalorizzazione è il meccanismo di autoregolazione con il quale il capitale tende a ridurre l'incremento crescente di lavoro morto sul lavoro vivo nei limiti di una dinamica di recupero che gli consenta di mantenere al lavoro morto la sua forza d'attrazione sul lavoro vivo, inseguendo al contempo la caduta tendenziale del saggio di profitto. Il capitale innesta il suo processo di valorizzazione su presupposti sociali o naturali che gli preesistono: il valore di scambio non è che la transcrescenza autonomizzata del valore d'uso, così come la forza-lavoro alienata non è che la transcrescenza della creatività umana strumentata.

Interiorizzandosi, il processo s'accampa nella sfera dell'esistenza soggettiva nell'identico modo: viene ad innestarsi su presupposti psicologici (la società interiorizzata) o organici (la natura interiore) preesistenti. Anche qui, il capitale trova il terreno preparato dalla storia, anche qui non fa che affondare i suoi denti in una iugulare pulsante. La « personalità », o « persona sociale », di cui immediatamente il capitale s'appropria, è già in sé un prodotto storicamente determinato. A partire dai modi più elementari di prodursi della comunità primitiva, la combinazione del corpo con l'utensile-protesi, attraverso la mediazione di quella protesi sui generis che è la lingua sociale, mentre soffoca e devia la comunicazione organica tra i corpi intesi come organi sensori globali, fonda sulla superficie stessa dei modi di produzione sociale un livello di organizzazione coatta della comunicazione intercorporea integralmente simbolizzata. Il semplice accesso a questo livello di organizzazione coatta funziona come una soglia di in-

clusione/esclusione: tutto ciò che non si conforma al modello coatto ne viene espunto, negato come inessente. È così che la lingua sociale si annette ogni attività dei corpi: integrandoli nella normativa generale di cui è il codice-protocollo, arruolandoli a significarsi nel repertorio esclusivo dei gesti statuiti per significanti, ma escludendo al contempo dalla propria sfera, quindi dal potere di significare, qualsiasi altro modo d'essere dei corpi che non le si accordi funzionalmente. La lingua sociale si rapporta alla corporeità globale che sottende nell'identico modo come si rapporta all'universo naturale nella sua totalità: annettendo ai suoi schemi ciò che è in grado o di nominare o di esorcizzare. In questo senso, anche, la corporeità negata è, al pari della totalità naturale, oggettivata e distanziata, negata nella sua coerenza e percepita a un tempo come pozzo di energia e come sorgente di enigmi mortiferi: per quanto in essa si manifesta di irriducibile alla totalizzazione della produttività alienata. Nondimeno, la produzione pesca « progressivamente » nel pozzo.

49.

L'antropomorfosi delle leggi del capitale va di pari passo con l'intensificazione delle forme patologiche complessive, di cui la vita quotidiana di ciascuno si avvia ad essere una semplice elencazione o riassunto. Così diviene possibile cogliere senza alcun equivoco quella che è la patogenesi sociale di ogni forma di « malattia mentale » come malattia specificamente capitalista. Quando l'individuo viene coinvolto in prima persona dal processo di valorizzazione e devalorizzazione, la stessa funzionalità nervosa ne diviene un semplice doppio. (Mentre nella sfera dell'esteriorità oggettiva il dominio reale integra a sé ogni essere, riducendolo a suo proprio organismo, nella sfera dell'interiorità colonizzata l'essere-capitale riduce a sé la funzionalità dell'organizzazione egoarchica, ma non riesce ad impadronirsi del-

l'essenza organica. Su questo terreno non può andare oltre una fase di dominio formale. Nell'essenza organica si polarizza ormai la soggettività antagonista del proletariato rivoluzionario.)

Come nel ciclo della merce il valore prodotto deve circolare compiendo diverse metamorfosi, sotto le seducenti spoglie di un qualsiasi valore d'uso, per riuscire a realizzarsi, quindi a risultare valorizzato; così è per l'individuo ridotto a frammento del momento complessivo del valore, che deve, in un continuum ossessivamente coatto (questione di « vita » o di « morte »), valorizzare la propria sopravvivenza, che in quanto immagine con apparenza di valore d'uso può, o realizzarsi divenendo matrice di una serie, oppure andare incontro al disastro della devalorizzazione. Ciò che il dominio reale del capitale cerca di programmare in questo ambito, è una « circolazione semplice » delle differenti forme di sopravvivenza, comunque progettate o confezionate, in cui viga del tutto la competizione. L'Ego-valore, che diviene piccola azienda operando sul mercato secondo lo schema classico della legge del valore (scambio di pseudo-equivalenti), è il soggetto dell'ultima utopia « *proudhoniana* » del capitale, la società del libero mercato della sopravvivenza.

Il ciclo maniacale euforico e quello depressivo, che costituiscono ormai i momenti focali e caratterizzanti del non-vissuto quotidiano, e ne regolano la stravolta scansione emotiva, sono ormai il riflesso palese l'uno dell'avvenuta valorizzazione del valore, che è poi il conseguimento di una dignità ontologica del tutto irreali, l'altro di una bancarotta sempre potenzialmente mortale. La ciclotimia incombe come destino collettivo.

50.

Accedere alla lingua sociale non significa soltanto arruolarsi quale soggetto parlante: significa essere prodotto come tale, essere, come alcuni semiologi dicono,

parlato dalla lingua; così come essere produttori di merci significa, come Marx dimostra, essere prodotti come merce. Come la lingua è un sistema di simboli cristallizzati — e a sua volta comanda e ordina un sistema di attività simboliche e di simboli reificati (ad essi reciprocamente coordinandosi, secondo una autoregolazione retroattiva) — così l'Io che parla è immediatamente un simbolo di sé. È qui che nasce la « persona », persona (maschera) sociale, separata dalla totalità del suo corpo, che essa *rappresenta*: persona economico-politica per eccellenza.

I modi di prodursi, nella storia, delle comunità sociali, hanno fatto funzionare l'economia politica della « persona » in connessioni di subordinazione pseudo-naturale con l'economia politica globale di volta in volta vigente. Il potere politico, il potere religioso, il potere culturale hanno arruolato la persona al loro servizio per quello che era: la rappresentante « ufficiale » di una corporeità di cui occorreva ai poteri la forza, ma « naturalmente » mediata attraverso la libertà di apparire nella maschera di un ruolo sociale. Non occorre ai poteri di più che assicurarsi l'integrazione alla comunità dell'energia vitale dei corpi, e le era facile allacciarsela per mezzo dei ruoli produttivi che le « persone » potevano pensare di assumere o di subire a seconda che dominasse, in loro stesse (al livello della gerarchia sociale in cui si trovavano), e nella comunità corporata, l'ideologia delle libere chances o, più antica e più umiliata, la religione del fato imperscrutabile. In entrambi i modi, il meccanismo di autoregolazione che governava la comunità come sistema in processo, si collocava ancora *all'esterno* dell'essere individuale. La colonizzazione dell'esistente muoveva ancora in direzione estroiettiva, dall'interno verso l'esterno della corporeità della specie; la conquista era ancora *della « natura »*, e per la sopravvivenza della specie *contro la « natura »*. Quanto l'automatica interiorizzazione della natura portasse di alienazione e reificazione all'interno della corporeità, ancora si celava nel buio dell'interiorità non violata, di dove l'arte soltanto, nella

sua accecata chiaroveggenza, poteva trarre il timbro di cui vibravano drammi e tragedie. Gli artisti erano i soli « specialisti », ma screditati dall'incoronazione poetica, dell'interiorità. Eternizzando l'arte, che era la voce stravolta del corpo imprigionato, se ne facevano passare i messaggi al di sopra delle teste prigioniere.

51.

È a questa guerra di conquista dell'universo esteriore che i poteri arruolavano i corpi, chiamati alla coscrizione obbligatoria di un apprendistato infantile che mentre gli impone l'« uniforme » di un modo di parlare, cioè di prodursi, gli fornisce l'equipaggiamento basilare di una « personalità » giocoforza militante nel corpo speciale cui la dote lo destina. Nessun modello di « personalità » può essere estraneo alla funzionalità del « corpo armato » del sistema: armato di tutte le varietà fungibili in cui la protesi complessiva si articola al suo interno. Qualunque sia il ruolo cui la combinazione della sua energia organica corporea con la « dotazione » che se l'aggrega lo destinerà, ogni « personalità » accede alla produzione sociale di senso.

In questa fase, l'intimità dei poteri centrali con i corpi si arresta *alla soglia*, rigidamente formalizzata, della « persona sociale ». La persona sociale funzionava nel sistema globale come il singolo meccanismo estrattore-regolatore che mentre erogava all'esterno, immettendola nella circolazione del sistema, la quantità di energia necessaria intubata dal corpo vivente, ne regolava all'interno l'equilibrio d'afflusso rapportandolo alle esigenze dinamiche dell'economia complessiva. La vita era ancora « mistero » utile, finché la sopravvivenza si poneva come una partita ingaggiata tra il corpo della specie e l'ambiente circostante; tempo e spazio, non ancora interamente ingabbiati in ritmi e in quantità di produzione, potevano apparire infiniti.

Nella distribuzione massiva dei ruoli, tanto più ten-

denti a una omogeneizzazione sostanziale quanto più formalmente e spettacolarmente differenziati, alcuni si privilegiano di una collocazione eccezionale. Il « senso comune », la logica subito ovvia e ripetitiva dei modi di produzione vigenti, non può instaurarsi come una ciclicità definita (o definente il rapporto tra la comunità sociale e il suo ambiente) senza rischiare di cristallizzarsi in una conservazione suicida. Nella comunità umana — dove il sistema simbolico funziona come un servo-comando che « interiorizza » incessantemente il rapporto mentre lo controlla e riproduce — ogni incoerenza tra i modi di produzione espressi nello strumentario-protesi e l'essenza organica della dinamica reale si esprime nei termini della contraddizione economico-politica, della tensione sociale. Ogni rivoluzione non è che l'insurrezione della vita organica in processo, contro la struttura bloccante che le inibisce di evolvere il suo modo di prodursi in coerenza spontanea con le mutazioni intercorse nel rapporto qualitativo tra il corpo della specie e il suo habitat, interiorizzato per la mediazione del sistema simbolico.

52.

Il sistema simbolico funziona in due direzioni solo apparentemente contraddittorie: da un lato, al livello normalizzante della produzione e circolazione di senso comune, funge da meccanismo di fissazione e perpetuazione dei modi di produzione vigenti; da un altro lato, al livello « eccezionale » di elaborazione di *nuovo senso*, funge da sensore delle contraddizioni crescenti e da incubatore di soluzioni sbloccanti. Da un lato interiorizza le ragioni di stato, proiettandole all'interno delle individualità separate; da un altro lato esteriorizza lo stato della ragione naturale, estraendo dall'interno della corporeità organica vitale le pulsioni dei desideri e dei bisogni essenziali, e proiettandole, transustanziate nella razionalizzazione verbalizzata, sullo schermo onnicom-

preensivo della cultura sociale. A questa seconda funzione specifica del sistema simbolico partecipano inconsciamente tutti gli individui, ma in forme d'efficacia e per gradi d'incidenza prammatica differenziati quanto lo sono i livelli della gerarchia sociale in cui ciascuno si trova collocato, e che li determinano. Ma, come per ciascuna delle sue funzioni essenziali, il sistema condensa la soggettività esclusiva e privilegiata della produzione di « nuovo senso » in « persone » investite di un ruolo autonomizzato: a ogni funzione del regno il regno dei suoi funzionari.

Come per l'antico il senso del magico si condensava incarnandosi nella « figura » promettente dello sciamano e dello stregone, così il saper essere moderno condensa nelle « figure » promettenti dello scienziato e dell'artista il senso anticipato di ciò che manca alla « vita » per sentirsi avverata verosimilmente.

### 53.

La sapienza dello scienziato, la penetranza veggente dell'artista, scaturiscono entrambe da un'emergenza della negazione. Se essi mostrano di sapere ciò che nessun altro sa, è perché si dimostrano capaci di negare l'interezza di ciò che ciascuno crede di sapere. I sapienti sanno soprattutto che il sapere non sa tutto. Per prova ed errore, aggiungono al consaputo frammenti di ignoto, dimostrando al contempo la relatività del certo e la complementarietà sempre sfuggente dell'ignoto. Prima che ogni altra cosa, i sapienti stanno nella comunità a rappresentare il dubbio in processo che rode nell'interiorità di ogni individuo separato le fondamenta sulle quali la « persona sociale » si costruisce, obbediente alla normativa generale. La sacralità che investe le figure del sapere proviene dalla certezza sepolta in ciascuno del non sapersi, che vi si specchia ribaltata.

Padrone della scienza da quando sapere e produrre coincidono, il capitale ne ha tratto tutte le mappe del suo cammino verso la conquista del pianeta, finché l'ultima mappa del pianeta conquistato non gli ha fornito il diagramma della sua fine immanente. Dai terminali dei computers affluiscono verso il cervello del sistema le somme della sua storia: i conti tornano, ma sono quelli di Marx. Come s'è visto, è il momento in cui la critica dell'economia politica fa il suo ingresso nel tempio: mascella d'asino nel pugno di Sansone. L'ultimo profitto netto della scienza progressista è la conferma cibernetica della perdita netta d'ogni possibile progresso.

Se il capitale fatto specie incontra nei limiti termodynamici del pianeta e nella crescita della specie i limiti del suo sviluppo quantitativo, l'astuzia del torto lo guida a invertire la tendenza: a conquistare all'interno del corpo della specie lo spazio che finora ha disastrosamente conquistato all'esterno, trovando nell'intimo dei corpi l'ultima qualità da convertire in quantità. Non si tratta che di mettere all'opera, una volta ancora, l'automatismo della controrivoluzione. La critica radicale storica aveva indicato più d'un secolo fa, non quali limiti ma quali *contraddizioni*, i tratti che definiscono l'essere-capitale: disumanizzazione del lavoro alienato, feticismo della merce, dominio del lavoro morto sul lavoro vivo, devalorizzazione necessaria (lo spreco utile al capitale), autonomizzazione del valore in processo, dinamica circolatoria del valore di scambio (cui il valore d'uso presta la sua memoria dei bisogni organici sottesi). La nuova utopia capitalista può prospettarsi una realizzazione verosimile dell'equilibrio valorizzazione-sopravvivenza soltanto chiamando a sé la ragione critica, integrandola alla propria perpetuazione, e affidando al-

l'arte, promossa al rango di scienza dell'immaginazione programmata, il ruolo di modellatrice del valore interiorizzato.

56.

Il capitale « illuminato » (illuminato dai lampi del diluvio), che ha fatta sua la critica dell'economia politica, si impone di liquidare al più presto le contraddizioni dello sviluppo quantitativo; per farlo, punta all'equilibrio virando seccamente dalla retorica dell'ottimismo progressista alle profezie del pessimismo millenarista; tenta di sottrarsi all'alluvione intossicante di merci alla deriva della devalorizzazione; trapassa dal terreno della natura in via d'esaurimento alla natura sepolta della corporeità sopravvissuta. È qui che si ripromette di attingere una sua nuova qualità, sulla quale di nuovo trascrescere, quantizzandola. Tutti gli uomini sul ponte, ai posti di manovra: mentre gli scienziati scrutano i contorni in rapido avvicinamento del tifone, gli artisti mastri d'ascia approntano la zattera della Medusa.

57.

Via la produzione di merci inutili e troppo rapidamente deperibili, via la crescita incontrollata di nuove imprese, via la devalorizzazione accelerata, via l'estrazione insensata di energie naturali in esaurimento, via l'industrializzazione concentrata in poche nazioni, via la produzione inquinante, via lo sfruttamento squilibrato delle terre; ma soprattutto via dalla vita dell'uomo-capitale il lavoro produttivo di sole merci. Questo è il succo delle raccomandazioni che concludono il rapporto del MIT, e questo è il senso esplicito dei suggerimenti di Mansholt. Ma se il capitale rinuncia a sovrapprodursi, se dissacra l'eucarestia dei consumi, a quale nuovo santo

intenderà votarsi? È facile prevederlo: il regno dell'abbondanza materiale per pochi è caduto, viva il regno dell'asceti spirituale per tutti. Calino le ore di lavoro alle macchine da quaranta a venti la settimana, siano i più al servizio dei « servizi personali », aumenti il tempo libero, « fioriscano » in questo nuovo tempo (della libertà d'essere inutili) la cultura e la « poesia », si socializzino al più presto, facendo della vita una scuola dell'obbligo permanente, estetica e filosofica; si produca in ogni uomo il poeta della sua sopravvivenza. Il capitale dal volto umano ha bisogno di un popolo ingentilito.

« Ahimè, fratelli! Di ognuno si sa qualcosa di troppo! E certi ci diventano trasparenti, ma ciononostante siamo lontani dall'averli veramente penetrati. Difficile è vivere con gli uomini, perché tacere è così difficile. E non verso colui che ci ispira ripugnanza siamo più ingiusti, bensì verso colui del quale non ci importa niente. »

F. Nietzsche, « Così parlò Zarathustra »

Non c'è un solo punto del « paesaggio » sul quale il nostro sguardo possa posarsi senza imbattersi in un simbolo reificato. Gettati vivi alla fine della preistoria, ci muoviamo nello spessore di tutti i codici stratificati. Fuori come dentro di noi, la natura naturale è sprofondata da tempo, rimpiazzata dalla giungla dei significati. E ora di capire che le « cose » cui guardano i linguisti, con falsi occhi ingenui di robinson rimbambiti, non sono che quelle programmate e modellate dalla lingua, non sono che lingua realizzata; è ora che il « referente » si smascheri per l'oggettivo parlante che è, « Verbo » impersonale del dover-essere reificato. È ora che il « pensiero lineare » e la sua falsa prospettiva, l'apocrifa infinità delle catene causali, ci dia il suo indirizzo (che la dialettica radicale ha d'altra parte già reso pubblico, fatto conoscere come il modo di riprodursi dell'ideologia dominante); è ora che si costituisca alla polizia scientifica anche su questo ultimo bastione della sacralità del Verbo, già dissacrata da qualsiasi bambino che impari d'acchito a riconoscere in un motivo tanto la ragione sociale della ditta produttrice quanto la sostanza della merce cui rimanda.

Stiamo imparando tutti che la « realtà » è la lingua di ferro in cui si esprime il potere del senso morto,

contro la vita quale senso; come stiamo imparando tutti che la lingua è il calcestruzzo in cui muore il nostro bisogno di esprimerci vivi, ancorandolo a quel ferro, impastandoci a quella morte. La spirale va dal « reale » a noi e vi ritorna portandoci, uncinati al *suo* senso, con sé. Solo specchiandosi in noi l'organizzazione spettrale delle apparenze può apparirci, per attimi concatenati dai ritmi di produzione, come una realtà verosimile; solo specchiandoci in essa possiamo crederci vivi nel ruolo allucinato di prestatori di senso, per gli attimi concatenati dal ritmo della sopravvivenza in cui il nostro essere trapassa in valore. Ma quanto più la spirale si allarga, tanto più la molla si fa debole. A forza di mentire su tutto, il tutto fatto menzogna sta perdendo ogni forza.

59.

« Come mostrare con l'aiuto di frasi quali segni denunciano l'organizzazione fraseologica dell'apparenza? »<sup>1</sup>. I segni sono sprofondati in noi, segregati sotto il coperchio tombale che l'organizzazione dell'apparenza stende sulla vita negata dei corpi, murati vivi. Ma affiorano, esplosivamente, scaturendo dal cemento che si crepa. Non sono più, a saperlo, solo i professori secondini degli ospedali psichiatrici, gli alienisti custodi dell'alienazione di stato; non appaiono più soltanto con i tratti della schizofrenia « privata », del « caso clinico », del guasto occasionale di apparati-corpi magari affetti dal vizio di fabbrica di un eccesso di vita: sta esplodendo, nella « follia » di massa, così come nella « nevrosi » sociale, il segno della vita che insorge contro la gabbia dei « segni » di pietra e ferro, l'acido — affine al liserigico — capace di corrodere e di sciogliere il metallo che arma la sopravvivenza cementata.

Ognuno è sul filo dell'essere il « matto di casa », se non lo è già. È finito il tempo in cui la « follia » era il male vergognoso e segreto di cui ogni tanto veniva colpito qualcuno, caricatura insopportabile della « per-

sonalità » come della « creatività », stravolgimento sarcastico della proprietà privata del pensiero. Sta finendo il tempo in cui, in poche famiglie « segnate da dio » si piangeva il matto di casa, segregato in manicomio, come un morto alla vita. La società dei rifiuti rimescola la sua materia sfondando tutti i limiti, battendo tutti i record; tutti gli indici si impennano in crescite esponenziali. La follia ha rotto gli argini, il delirio si è socializzato. Ma solo per mostrare meglio, con la forza disperata della vita che non vuole saperne d'arrendersi, qual è la vera follia, quale il delirio socializzato. Qualsiasi manicomio è un luogo di assorta meditazione, a paragone di una catena di montaggio, di un ufficio, di una città, di un luogo di villeggiatura, di una coda di rientro da un week-end. Gli psicofarmaci non ce la faranno a bloccare la denuncia collettiva della follia coatta. Gli architetti possono smettere di progettare nuovi ospedali: una cascata non sta in un secchio.

60.

Ogni potere ormai lo sa: di non poter durare. E lo dice, sperando di esorcizzare così le scadenze che lo minano. Lo dice con la voce della *co-scienza* più falsa che mai sia stata ammannita a un popolo acculturato in coglionerie. A mano a mano che la « realtà », questa miniata e maniacale costruzione fatta di incastri d'irrealtà laccata — e che subito si sbreccia —, ricopre della sua armatura ogni punto del « paesaggio » disteso da ogni *Io* a ogni orizzonte; a mano a mano che gli imperativi della produzione vi tracciano le frecce direzionali degli itinerari obbliganti così al « lavoro » come al « divertimento », entrambi inseparabilmente connessi con il processo di valorizzazione e devalorizzazione; a mano a mano che gli occhi costretti a *misurare* si colmano prima di sgomento e di incredulità, poi di disperazione e infine di rifiuto e di rabbia, la colonna sonora del carosello ingiunge di non credere ai propri occhi,

minaccia morte ai poveri di spirito che pretendono di « essere » tutti qui, tutti nella materia della comunità materiata. Per meglio inchiodare ciascuno alla macchina, la coscienza infelice nega sostanza ai ferri della macchina. La coscienza infelice sa che la realtà delira, ma non sa che proporre il proprio delirio quale realtà vicaria. Essa tenta di riguadagnare alla lingua la dignità di significarsi *altra* dalle cose, ma la lingua-cosa la schernisce ingoiandola come il rospo ingoia la farfalla. Essa decanta in colori l'incolore, ne distilla il « resto » di senso vivo che vi giace prigioniero; e subito il nastro della catena di montaggio sforma nell'incolore quei colori, nel non-senso quel senso ricatturato, sfuggito dai sotterranei e riacciuffato ai piani alti. Come il sogno grida nel sonno l'imperioso bisogno di vivere del corpo segregato nei sotterranei della « persona » (e la persona tenta di liberarsene consegnandolo all'analista-sbirro, che ne fa l'uso più efficace a rafforzare l'incubo della veglia quotidiana), così la coscienza infelice alza sull'alluvione di *cose* deserte la voce strappata ai corpi che *sono* quelle cose: è così che si fabbricano sempre nuove persone-cose, producendo nella stanza separata della falsa coscienza le matrici del superamento fittizio della « cosalità », per riprodurne come viva la forza d'attrazione sulla vita.

61.

La coscienza infelice ha sempre fatto questo suo mestiere: è sempre stata l'imprenditrice di una negazione fittizia dell'esistente, formalizzata nei modi « squisiti » della confessione estetica, la cui separazione statutaria dalla *vita reale* delle contraddizioni in atto — l'unico « vissuto » di cui un'umanità spossata di ogni realtà possa contare sulla propria pelle i segni cicatriziali — è sancita dal suo stesso crescere, in lingua tanto più esoterica quanto più penetrante e pregnante, *al di sopra* dei livelli di scambio della lingua

che normalizza ogni scambio. La coscienza infelice attinge i suoi temi dalla segreta in cui ogni corpo soffre di non poter sortire ad altro che all'erogazione di sé quale energia che alimenta la macchina, la segreta cementata al di sotto della superficie sopra la quale scorre, nei modi e per i modi di produzione, la falsa vita dello scambio generalizzato, coniata nelle forme dei valori d'uso della lingua; ma anziché iniettare quei temi denudati sullo stesso terreno della lingua dello scambio, anziché favorire e promuovere l'assalto del senso sprigionato al non-senso imprigionante, essa li trae con sé a un'iper-lingua che è il suo ghetto designato, garantito dalla separazione; e qui i temi della vita negata trapassano sorvolando l'irrealtà senza scalfirla. Da questo cielo inutile e dipinto, ricadono come fall-out sulla superficie dei modi di produzione, nelle forme triturate, degradate, delle mode culturali: nient'altro che nuovi colori, nient'altro che nuovi stampi di dettagli secondari, rifiniture utili per un attimo alla verosimiglianza della vita prodotta, olio sulle oliature, nuova flessibilità agli snodi, nuove corone ai cambi di marcia capaci di far sembrare piana la più scoscesa delle erte.

62.

« Come mostrare con l'aiuto di frasi quali segni denunciano l'organizzazione fraseologica dell'apparenza? ». Che cosa garantisce questo stesso scritto di sfuggire all'integrazione automatica, all'azzeramento che scatta su ogni discorso pronunciato nelle forme squalificate della cultura? Niente del tutto. La cultura ha l'onnivoracità dell'ingordo che sa d'avere alle spalle il vomitorio. Ma la dialettica radicale può fottersene dei rischi che corre: non parla della verità a qualcuno, ma parla la verità di ciascuno; non chiede d'essere ascoltata, divulgata, tradotta in spiccioli, ma pretende di verificarsi; sa di essere consaputa e, se parla, è perché chi parla fa l'uso della cultura che l'arrabbiato fa della strada e della

vetrina: l'espressione della propria collera creatrice. Niente di più, ma assolutamente niente di meno. Nessuno delira più di cinghie di trasmissione, d'intellettuali arruolati in funzione di pedagoghi. Semplicemente, ognuno fa del luogo in cui è collocato il terreno della sua insurrezione: l'importante è non appagarsene, l'importante è che *ogni luogo* bruci, ogni luogo della propria vita come ogni luogo della non-vita di tutti. A questo devono ridursi tutti i ruoli: al fuoco della passione che li brucia. La dialettica radicale non getta la parola come una bottiglia vuota: una comune sapienza insegna ogni giorno agli insorti di quale uso creativo si ricarichino le bottiglie. È questa stessa la sapienza che qui prende la parola: essa non ha da comunicare ad altri che al suo bersaglio. La fratellanza dell'ira non ha bisogno di dottori. Sappiamo tutto di noi, da quando sappiamo che ognuno di noi è il semplice contrario di tutto ciò che lo nega. Nella dialettica radicale, parla una coscienza che si separa per sempre dall'infelicità. Sa parlare anche contro se stessa, non appena si veda ricompresa nell'infelicità.

63.

Più grigia, più miserabile, più ripetitiva, più degradante, più vuota era la vita di ciascuno, più il film dell'avventura era rutilante, ricco di sensi sequestrati, esclusivo, sublimante, traboccante. Non c'è che circoscrivere i frammenti di una vita qualsiasi nel mosaico che ne espurghi la tristezza d'essere autenticamente non-vissuta, per riscuotere d'un colpo tutte le gratificazioni della cui mancanza essa è costituita. Questa è la lezione che il *capitale dal volto umano* vuole imparare dall'arte, per immediatamente trasfonderla al corpo carcerato dietro quel volto. Sia ciascuno l'imprenditore di una trascendenza generalizzata. Riscuota ciascuno il suo senso valorizzato nei dividendi delle Azioni Immaginarie. Un piccolo sforzo, e tu non sarai più il tu che si conosce

per povero di tutto e per obbligato a tutto, ma sarai l'eroe delle avventure del senso centralizzato, di cui i tuoi sensi sono in credito permanente. Sarai l'amante magnifico di un'amante magnifica e viceversa, a patto che tu non creda una parola di quanto i tuoi sensi fanno. Discredita i tuoi incubi di schiavo, e sarai il re dell'incubo, finalmente superiore a tutti gli altri, chiusi ciascuno nella sua superiorità. Sarai il potente produttore del film della tua vita, a patto di dimenticare che a non vivere sei tu. Sarai l'entusiasta spettatore di te stesso, basta che tu non pretenda di alzarti. Sarai la banca centrale del senso di tutto, a patto di non guardarti mai nello specchio della verità: in te stesso, che ti mostra come il mendicante di un tozzo di senso cui sopravvivere. Sarai tutto, a patto di non vedere che sei un soldato del Niente.

64.

Ora che il capitale si trova di fronte all'impresa nuovissima di prodursi quale popolo di stoici, solo il sogno può continuare ad essere sovrabbondante. Muovendo guerra allo stormo pullulante delle sue « cose » degradate, il capitale chiama a sé e fa sua la coscienza infelice nel duplice ruolo di liquidatrice del regno delle cose, e di pianificatrice del regno del valore transustanziato. Non tanto si tratta — come i relatori del MIT, Mansholt, Laborit<sup>2</sup>, e tutti i propagandisti dell'inversione di tendenza controllata vogliono far credere — di destituire di valore le cose, per resuscitare un umanesimo che sia il rinascimento del Valore dell'Uomo, quanto di destituire di cose il valore, per un Rinascimento dell'uomo-valore.

L'importante è, per il capitale, che le « cose » in cui il valore si è fin qui realizzato non scompaiano *di fatto* dall'orizzonte reale, bensì operino una trasmigrazione tanto *dalle forme* in cui oggi appaiono come *dai luoghi* in cui appaiono e vengono prodotte. Nel momento in

cui lo sviluppo del modo di produzione vigente espresso in termini di crescite esponenziali si incontra con il decremento delle risorse e si incrocia tanto con l'aumento della popolazione inutile come con l'incremento della pollution *ai limiti naturali della sovrapproduzione*, il capitale può sperare di emanciparsi dal processo di valorizzazione e devalorizzazione degli «oggetti» in cui trapassa la circolazione soltanto decentrando dal suo cuore, relegandola ai margini, la produzione resa equilibrata di merci, e ristrutturando il proprio metabolismo organico sulla produzione incentivata di servizi.

Con quali ostacoli, e con quanta opposizione politica, il progetto del capitale illuminista sia destinato a scontrarsi, tanto per parte della fazione più immediatista del capitale ultrà, come per parte dei movimenti operai tradizionali e delle loro caricature gruppuscolari, lo vedremo più oltre; così come vedremo, in questa stessa prospettiva, la funzione che nella lotta intercapitalista gioca la produzione «in vitro» di un clima di guerra civile che mentre vede scontrarsi i bracci armati (anche inconsapevoli) delle due fazioni del capitale, rilancia un vecchio modo di sopravvivere della «politica» al di là della sua disgregazione naturale, nutrendola col sangue delle stragi. Prima di vedere le nuove forme di contraddizioni in processo e di devalorizzazione incontrollata, occorre antivedere sul nascere le nuove forme in cui il valore tende a realizzarsi, costretto ad attingere un livello di organizzazione della sua propria produzione *superiore* a quello vigente *quanto gli basta* per rilanciarvi le sue chances di perpetuazione al di là della crisi.

65.

L'antropomorfo del capitale sposta l'asse della valorizzazione dalla produzione quantitativa di merci alla produzione quantizzata di valore-uomo. L'equilibrio valorizzazione-devalorizzazione, e l'equilibrio specie-pianeta, può essere visto come un traguardo raggiungibile solo da un capitale-uomo che mentre ha fatto di ciascuno

l'imprenditore della sua propria valorizzazione, cancelli fittiziamente dal suo modo d'essere il dominio della quantificazione esteriorizzata, per riprodurlo, a un livello di superiore mistificazione, all'interno della valorizzazione dell'Ego. Non tanto sono destinate a contare ancora le quantità di « beni » di consumo e di « status symbols », nei quali ciascuno è stato fin qui sollecitato a valorizzarsi, quanto sono destinate a contare, in una civiltà neocristiana di egualitarismo burocratizzato, le *quantità di sé* realizzate come valori nella circolazione ristretta, ma moltiplicata in infinità di identici, dei rapporti di scambio tra « personalità » imprenditrici.

Così come il capitale produttore di oggetti richiedeva quali « *condizioni e presupposti dati (alla propria valorizzazione)*: 1) una società i cui membri concorrenti si fronteggiano come persone che si stanno davanti solo come *possessori di merci*, e solo come tali entrano in contatto reciproco (cosa che esclude la schiavitù, ecc.), e 2) che il prodotto sociale sia prodotto come *merce* (il che esclude tutte le forme in cui, per i produttori immediati, il valore d'uso è il fine principale, e al massimo l'eccedenza del prodotto si trasformi in merci, ecc.)»<sup>3</sup>; il capitale produttore di uomini-valore chiede come condizioni e presupposti dati: 1) una società i cui membri concorrenti si fronteggiano come *persone* che si stanno davanti solo come *possessori di « personalità »*, e solo come tali entrano in contatto reciproco (cosa che esclude l'alienazione alle « cose », come simboli di valore acquisito e di autorealizzazione), e 2) che il prodotto sociale sia prodotto come *valore della merce-« persona »* (il che esclude tutte le forme in cui, per i produttori immediati, il valore di scambio delle « cose » è il fine principale, e al massimo l'eccedenza del prodotto si trasforma in devalorizzazione).

66.

Solamente se si è ben inteso come il momento della circolazione delle merci è nel processo di valorizzazione

classico un *luogo soltanto* delle commutazioni grazie alle quali D si trasforma in D', si può guardare senza scandalo, dal punto di vista della razionalità capitalista, al progetto dell'economia autocritica. Hanno torto i commentatori progressisti al rapporto MIT e alle proposte Mansholt, quando affermano che il capitale non può sussistere senza seguire ad accrescere la produzione di merci sulle quali si valorizza, se intendono per merci le sole « cose ». Non importa quale natura abbia la merce, se di « cosa » piuttosto che di « persona », perché il capitale possa seguire ad accrescersi in quanto tale: è sufficiente che sussista un momento della circolazione in cui *una merce qualsiasi* si assuma il compito di scambiarsi con D per ricambiarsi successivamente con D'. Ciò è perfettamente possibile, in linea teorica, quando si sostituisca alla merce-cosa la merce-uomo, purché il capitale costante converta il suo investimento maggioritario dagli impianti idonei a produrre esclusivamente oggetti agli impianti idonei a produrre « persone sociali » (servizi sociali, e « servizi personali »).

67.

Il capitale ha mercificato sin dal principio gli uomini, producendoli come forza-lavoro incorporata alle cose. In questo consisteva l'alienazione: nell'essere di ciascuno un attributo della merce, nel viverli negato nella propria soggettività per vedersi aggregato quale cosa al processo di crescita su se stessa di una soggettività impersonale ed aliena, che se ne appropriava la forza rigettandone come scoria inutile la sostanza umana. Invertendo la tendenza, il capitale non fa che reinvestirsi nella soggettività di ciascuno, subordinando la produzione di merci-cose alla propria sopravvivenza, anziché subordinare la sopravvivenza di ciascuno alla produzione delle merci. È così che può tentare, innestando in ciascuno un ripetitore autonomizzato della propria volontà, di superare il punto critico in cui produzione di merci-cose e soprav-

vivenza diventano inconciliabili, riduzione del lavoro vivo e incremento di popolazione inutile formano una miscela detonante, pollution e decremento delle risorse energetiche minano la sopravvivenza del suo regno.

68.

Agli adulatori più tetragoni dell'economia e della politica, questo salto mortale appare già nelle formulazioni gettate sul mercato dal capitale illuminista un mero delirio metafisico. Non ha parlato, Georges Marchais, degno ideologo del P.C.F., di « malthusianesimo ad oltranza » e di « programma mostruoso »? Marchais ha rotto la congiura del silenzio che la politica dei politici, mettendo come sempre d'accordo tutti gli antagonismi quando si tratti di tacere la verità, aveva steso sul rapporto MIT e sulle proposte Mansholt; ma l'ha rotta per calcolo elettorale: alla fiera delle parole tutti agitano un frammento di verità, è così che si neutralizza la verità. Opportunamente, Marchais s'è schierato a difesa della produzione più sfrenata, dalla stessa parte del capitale ultrà, dimostrando sotto quale bandiera militi nei fatti il partito dei lavoratori. Ma il P.C.F. non fa storia, e nemmeno spettacolo. Molto più divertente, nel genere « western-spaghetti », promette gran gala il gauchisme ultrasinistro, al quale il capitale ruba sempre il cavallo. È ovvio che anche su questo scritto giocherà il vecchio trucco del silenzio; ma « che fare » quando la realtà, già abbondantemente prefigurata nei dibattiti televisivi e nelle pagine « serie » di quotidiani e rotocalchi, mostrerà il nuovo progetto capitalista *al lavoro* nella vita quotidiana di tutti?

69.

Ai modi classici della falloforia ultrasinistra, quando nella parola del capo carismatico si raggrumavano gli

orgasmi sublimati dei gregari, si va sostituendo la falloforia dell'arma clandestina. Corrosi dalla pollution dell'ideologia, i falli si nascondono, ma per mostrarsi più grossi sotto-panni. Pur di durare al di là della sua fine necessaria, l'*Io-politico*, il più screditato banditore del mercato, si ammanetta al suo ultimo argomento, si decora col martirio dato o preso. Più la non-vita regnante stringe l'assedio, più obbliga ciascuno a occuparsi del suo bisogno di vivere e a disfarsi d'ogni ideologia che glielo schermi, più l'*Io-politico* sente che la sua partita è la mortè. Giusto nel momento in cui c'è tutto da disimparare nella disgregazione della politica militante, e tutto da imparare nell'emersione convulsa e drammatica della sopravvivenza « militare », infine denudata (tutti soldati del Niente), i più incalliti valorizzatori dell'*Io-politico* saltano il fosso a pié pari, volano a scavar fosse.

L'uomo del risentimento è il falloforo più spettacolare: sembra uscire da un film, anzi non ne è mai uscito. Ma la sopravvivenza può sembrare un film solo a chi sta dalla parte del proiettore. I tanti che siedono nel buio stanno incominciando a capirlo. Prima di tutto: niente eroi. Né a letto, né a tavola, né con le carte né con la faccia truccata, né falsi né tanto meno « veri ». Non si tratta d'essere impotenti pacifisti o pagliacci figli dei fiori; si tratta di sapere dove comincia la lotta reale e dove continua. Esattamente dove comincia, e finirà, la produzione di sé come figura, l'amministrazione di sé come ente autonomo della valorizzazione interiorizzata, la mercificazione dei rapporti umani nella collusione sancita dallo scambio di inautentico. La congiura del silenzio sulla semplice, patente, onnipresente impossibilità di continuare a fingere di vivere. Non riguarda solo gli « obnubilati ». Già che siamo « all'avanguardia », cominciamo a guardare che cosa sta dietro la « bellezza » del martirio politico. Com'è che i « giustizieri » somigliano tanto ai nostri carnefici?

È in questo senso che la fondazione, *nella persona così com'è* — prodotto storico dei modi di produzione classici —, *delle condizioni e dei presupposti* idonei all'incremento di una nuova forma di valorizzazione, diventa il punto cruciale della transizione capitalista a un modo di produzione « superiore ». È necessario al capitale trasformare innanzitutto il suo rapporto con la persona, ribaltando il meccanismo che integrava la persona-oggetto alla soggettività-capitale in un meccanismo simmetricamente opposto. Perché il capitale possa trascendere all'interno del suo stesso popolo, integrandosi completamente i modi di prodursi dell'umanità quale specie, occorre che la « persona » si disponga ad integrare nella sua propria soggettività la soggettività valorizzatrice del capitale. E perché questo accada, occorre che la forma del valore coincida, all'interno della « personalità », con il suo centro propulsore medesimo, con l'Ego stesso. Antropomorfizzandosi, il capitale assume nell'interiorità della persona l'Ego come quantità in processo autonomizzata, mero riflesso del valore giunto alla decomposizione, nel regno dell'esteriorità, della propria concentrazione.

Concentrati: sarai *il valore*. Dopo che per tutto il tempo necessario a svuotare gli uomini di sé, il regno delle cose si è appropriato della loro essenza, ora che il regno delle cose si decompone e imputridisce, non resta che ricacciare tutto questo strame negli involucri delle « persone ». Non si chiederà più a nessuno di rinnegarsi come persona per erogarsi come quantità di energia: al contrario, si chiederà a ciascuno di prodursi energicamente come quantità personificata di valore. Sobrietà nelle cose esteriori, ricchezza nell'interiorità fatta cosa. Mansholt addita l'abbigliamento spartano ma

colorato dei « giovani » quale buon esempio di come essere vivi altrimenti. L'apologia dello spirito neocristiano prelude al rilancio di un artigianato dell'anima, ma secondo il principio della scatola di montaggio. Fatti da te come vuoi, pezzi e modelli sono in catalogo, la gamma delle vernici ha preso tutto dalla natura. Colorati, sii fantasioso, produci immaginazione: c'è carestia di senso. Fa quello che vuoi purché quello che vuoi passi per la valorizzazione socializzata di te stesso. Concentrati: la scuola dell'obbligo ti parcheggerà il più a lungo possibile, ancora più a lungo se sarai un leader; dopo non ti aspetta che la carriera di « persona ». Solo di persone concentrate in se stesse può essere nutrita la composizione organica della comunità chiamata ad autoregolarsi. L'ultima arma per esorcizzare l'autogestione generalizzata è l'egoarchia generalizzata. Tutti per l'uno che è in tutti, affinché sopravviva ancora per un poco il Nessuno.

## 72.

Il capitale millenarista bombarda dai mass-media il suo popolo di avvisi di morte con la stessa velocità con cui bombarda i « politici » di avvisi di reato. Il bersaglio *reale* è il medesimo: *soggiogare* la creatività residua di una specie giunta alla soglia della liberazione o della morte *incatenandola all'ideologia della sopravvivenza*, in cui sopravviva anche, glorificata dal martirio, la maschera dell'antagonismo *politico*, il solo antagonismo che il capitale abbia sempre mostrato di saper reintegrare automaticamente alla propria razionalizzazione. È necessario capire fino in fondo questo gioco cinico e sottile. Alla totalizzazione capitalista — il dominio realmente assoluto della produzione dell'esistente — il movimento reale risponde con la totalizzazione organica della propria rivolta radicale: il contrario della morte per tutti o della sopravvivenza della morte nella non-vita di tutti, è la rivendicazione ultimativa della vita liberata dalla protesi inorganica, della vita resa per

sempre organica alla libertà di tutti. Il contenuto reale dell'alternativa in gioco è *apocalisse o rivoluzione*: è questo che il corpo della specie sa ormai istintivamente, da quando non si tratta più, per tutti, che di vivere finalmente o di morire infine. Ogni soluzione proposta come intermedia è pura menzogna. La rivoluzione della vita contro la morte è una rivoluzione totale, una *rivoluzione biologica*, definitiva delle sorti della specie. La liberazione dalla morte immanente coincide con la liberazione del corpo della specie dalla « macchina » alienata, che s'è impadronita dei suoi modi d'evolversi e li rovescia in trappola letale.

73.

La rivoluzione biologica non passa più per alcuna mediazione razionale, per alcuna *politica* possibile. Non si tratta più di *discutere* su questioni distributive, su argomenti di ricchezza e povertà, su moralità di appropriatori e di espropriati, quando a vivere veramente non è più nessuno, quando a rischiare di morire sono indifferentemente tutti. Questa è la consapevolezza semplice e terribile che serpeggia velocemente dovunque, e di cui vediamo ogni giorno esplodere sempre più frequenti e vicini i fuochi sparsi ancora per poco. E questa è la matrice di una rivolta indomabile e irrecuperabile. Più nessuna controrivoluzione potrà stravolgere la potenza della negazione in energia della riproposizione, più nessuna controrivoluzione avrà spazi per i suoi automatismi integratori, quando ciascuno avrà finito di capire che non c'è più nient'altro da capire se non che *così si muore*. È di questo che gli ultimi potenti hanno il giusto terrore. È per questo che sognano la sopravvivenza della politica. È perciò che i più astuti di loro liquidano alla svelta la propria figura di onniscenti, svendono a derrate autocritica e contrizione: per rendere credibile l'ultima controrivoluzione — *ma già fallita in partenza* —: quella che chiama a raccolta tutti i fedeli della Santa Carestia,

mentre può aprire il fuoco sui nemici del « progresso » marchiati ad uno ad uno dalle memorie elettroniche delle squadre politiche.

74.

Vedremo vivi la vittoria della vita: la partita ha i tempi segnati. Non si tratta più di lottare per un futuro che non ci appartiene, ma, al contrario, di battersi sul posto per qualcosa che sta accadendo così dentro come fuori di noi, la cui fine e il cui principio sono e saranno campiti nelle vite nostre e dei nostri figli. Anche per questo la ferocia monta di giorno in giorno, e anche per questo ogni astuzia si fa, dei suoi scacchi continui, continuamente più astuta. Pochi anni, e le grida scandite dagli insorti di Berkeley e di Parigi si sono tramutate nei capoversi dell'autocritica capitalista; gli ordini del giorno dei teams lanciati al recupero un filo rosso li collega alle assemblee delle facoltà occupate; le teste sulle quali piomba il manganello del pig non fanno a tempo a cicatrizzarsi che già pensano all'unisono con i gestori della scienza. Questa è la sorte della ragione verbalizzata: dove la parola ha tutto il senso, il senso dominante fa presto ad avere tutte le parole. Non altrettanto accade delle insurrezioni dove altrimenti si esprime la ragione dei corpi: gli insorti di Detroit, Newark, Battipaglia, Reggio, Danzica, Stettino, non tanto hanno visto tramutarsi i loro gesti nel piombo delle promesse stampate, quanto hanno avuto e dato piombo e promesse di piombo.

75.

Pochi anni, e lo spirito della stampa Underground ha mostrato la sua intrinseca debolezza: d'essere, come ogni « spirito », connaturato al potere degli spettri. C'è un modo di rappresentarsi liberati che svela un « under-

ground » in più della prigione. C'era da aspettarselo: quella « giovinezza » così immaginifica, creativa, liquidatrice di « cose », stoica, affratellata, sognante, plastica, colorata, digiunatrice, è già il modello ideale della Civiltà della Carestia. Si profila la fine del proibizionismo per le droghe leggere, mentre le droghe pesanti alimentano il profitto di un capitale mafioso e contrassegnano, come la « politica », i facili nemici. Mentre giocatori a più tavoli arricchiscono rimettendo in circolazione la droga sequestrata — che compie così un secondo, un ennesimo circuito di iper-valorizzazione —, gli schedari si arricchiscono di nuove vittime predestinate. Se è vero che il drogato è sul palcoscenico la spina nel cuore di ogni apologetica spettacolare — nessuno mostra altrettanto definitivamente quanto costa la pena di vivere — e se in questo senso uno solo dei suoi sorrisi mette più freddo in corpo di qualsiasi denuncia « rivoluzionaria », è però vero che la via della droga è il secondo canale sul quale il potere preme perché si intubi la lava della sovversione. « Politici » e drogati sono i nemici che piacciono alla CIA.

76.

È così che il capitale si ringiovanisce: catturando i giovani nei suoi seminari, nelle sue aree di parcheggio per il tricotage mistico-culturale, nei distaccamenti della frontiera problematico-politica; oppure negli schedari della polizia — e anche entrambe le cose: nuova forma di mobilità sociale —. O con sé o contro di sé, ma sempre *in sé*. Non è così che andrà, non è così che sta andando: non solamente. La bancarotta del regno delle cose non si ribalta tanto facilmente nell'equilibrio dell'interiorità autoregolata. I conti del dissesto non si fanno tornare semplicemente scarcerando ciò che è stato fin qui segregato, investendo di valore ciò che fin qui è stato il controvalore per eccellenza: promuovendo alla valorizzazione di sé la mandria dei corpi fin qui aggio-

gati alla valorizzazione *dell'altro*. Il corpo della specie non è stato sufficientemente integrato al cervello centrale perché il cervello centrale possa sperare di ridistribuirsi in ogni suo dove, quale corpo vivente per davvero. I computers serviranno alla concentrazione e ridistribuzione delle conoscenze necessarie, l'automazione libererà dalla massima parte del lavoro e certamente dal plusvalore, le comunità autoregolantisi saranno una realtà viva: ma della specie liberata. Questo è sicuramente il futuro, *ma non del capitale*. A separarcene, è la sua fine necessaria.

77.

Non è un caso che i committenti del « Rapporto MIT », malcelati sotto la sigla arcadica di « Club di Roma », siano le vedettes del capitale europeo, come non è un caso che il rapporto sia stato confezionato nel principale covo della cultura neo-illuminista statunitense: nell'apparente neutralità scientifica, e con la forza di una verità incontrovertibile, il rapporto è un vero e proprio colpo d'incontro sferrato contro il capitale imperialista americano. Gli strumenti « per evitare l'apocalisse » che vengono riassunti e definiti al termine del rapporto, sono stati fulmineamente fatti propri, ormai con tutti i crismi dell'ufficialità, dalla stampa e dai capitani di ventura (i politici più lesti ad annusare il puzzo del futuro) manovrati da un capitale europeo, che, risorto definitivamente dalle ceneri della seconda guerra mondiale, esige ormai improrogabilmente la fine dell'egemonia internazionale degli USA. Tutto quanto viene ora posto sotto accusa: la « società dei consumi » da un lato, il sottosviluppo dall'altro, è un prodotto nato, senza possibilità di equivoci, dalla leadership statunitense sul capitale mondiale. Solo in tempi relativamente recenti, questa leadership ha cominciato ad essere posta in forse dalle lotte di « liberazione » nei paesi sottosviluppati, e, altrove, dalla « contestazione »; ma a mi-

narla era ed è soprattutto la competitività delle altre aree di sviluppo. Lo scontro, dopo lunga maturazione, si preannunzia ormai inevitabile, ed è proprio su questa base che la lotta si scatenerà tra la cultura neo-illuminista da un lato (che ha le sue principali teste di ponte nel cuore stesso dell'America giovane e progressista), e il terrorismo nihilista dei realizzatori pratici dell'apocalisse (che a sua volta ha il suo cuore nelle teste mascherate degli uomini della CIA e in quelle gallionate dei falchi del Pentagono). Di fatto, a scontrarsi non sono due « ideologie americane », ma la forza materiale e le diverse prospettive di sviluppo di due continenti economico-politici: l'Europa socialdemocratico-sovietico-gaullista e gli States dell'apocalisse per eccellenza, della guerra nucleare e del gaspillage ecologico.

78.

L'ideologia della « Nuova Europa », al di là della propaganda millenarista del salvataggio ecologico, si definisce, nelle sue prospettive, come il progetto di decentramento del proprio controllato sviluppo nelle principali aree sottosviluppate, parallelamente alla ristrutturazione ecologica e terapeutica del proprio ambito di sopravvivenza. Ciò vuol dire che i momenti fondamentali della produzione di merci, con la relativa indispensabile incidenza del lavoro vivo applicato alle macchine, andranno tendenzialmente a dislocarsi e a funzionare meglio altrove rispetto alle loro zone d'origine e di decrepitezza, nelle quali, per il « popolo ringiovanito » si appronta con la Civiltà della Carestia una liberazione mistificata dal lavoro e dalla merce: non l'adamitico « giardino delle delizie », ma il parco di una gigantesca casa di cura dalla secolare intossicazione del « progresso ». Il neo-illuminismo del capitale europeo cerca di spacciare la sua « ratio » riformatrice quale ultima chance di salvezza.

L'ipoteca capitalista su questo futuro cadrà nella lotta scatenata contro di lui non solo dalla specie fatta classe, dall'umanità riunificata nella sua ultima battaglia per la vita, ma anche dalla fazione ultrà del capitale stesso. La « ratio » illuminista non ha convertito neppure tutti i potenti. C'è tra loro chi è risoluto a risolvere seminando la strage, difendendosi sin d'ora da un'umanità che concepisce non quale gregge, ma quale orda, con le armi collaudate in Vietnam (anche su questo i falsi nemici stringono accordi sopra le teste martoriate di un popolo-cavità, ma anche qui i corpi che si battono per non morire riescono a schernire la tecnologia della morte).

Stanno venendo anni torbidi e sanguinosi. Questo lo dobbiamo sapere tanto meglio quanto più risolutamente rifiutiamo di arrenderci all'ultima figura della morte, arruolandoci sotto la sua bandiera. Capitale illuminista e capitale terrorista, confondendo tutte le carte si scontreranno in una sgomentante confusione anche nei nostri stessi corpi, nelle nostre stesse vite. I partigiani della vita non si lasceranno « pacificamente » uccidere, ma non consentiranno alla morte di impadronirsi della loro passione. Lasciamo che i suicidi seppelliscano gli assassini.

Terrorismo: il leninismo nella società dello spettacolo.

Punto di intersezione tra il *nihilismo anarchico « russo »* — ovvero il *ressentiment romantico-decadente europeo* — e la *pratica politica* nella fase di dominio formale del capitale, il leninismo si sublima, nella fase di dominio reale, collocandosi alla intersezione tra « istinto di morte » — operante socialmente a un livello divenuto ormai pressoché ontologico — e il « *bisogno di valorizzazione* » di ciascun militante nihilista, che ha

ormai sperimentato come merceologicamente scaduti tutti i suoi canali tradizionali di sublimazione: l'abnegazione politica, la cultura, l'arte, ecc. Nella fase di dominio formale, l'intellettuale portava « dall'esterno » al proletariato l'ideologia-menzogna, trasformandosi, a seconda dei livelli della sua abnegazione sacrificale, in burocrate politico e militare realmente operante a livello dell'organizzazione sociale. Nella fase di dominio reale, quando non vi è più nessuna menzogna ideologica da portare a chicchessia, né tantomeno alcunché da organizzare (tutto è già stato fatto), per chi abbia acceduto al *consumo* del ruolo — ritardatario — di intellettuale d'avanguardia e qui si voglia fermare, altro non resta che porsi in corsa disperata e biliosa con le onnipotenti centrali della produzione di *immagini*: farsi scritturare come attore o comparsa. Attore o comparsa non pagato e realmente fatto fuori o comunque liquidato: in ciò propriamente consistendo l'agognata e beatificante differenziazione « qualitativa »; la liturgia del sacrificio reale e sanguinoso rimane sempre la struttura ancestrale e preistorica di ogni composizione organica del valore (sacrum): il valore uomo-quantità non sfugge, agli inizi della sua « vicenda », alla logica per cui il « nuovo » scaturisce dal sangue degli eroi del passato. Nel thrilling a suspense degli opposti estremismi, sceneggiato dai vari Ministeri della Sicurezza Nazionale, in questo *spettacolo speciale* proiettato in mondovisione, estrema astuzia della controrivoluzione e ultima metamorfosi della « coscienza di classe » leninista, da portare dall'esterno al proletariato in lotta contro le condizioni esistenti (la « vita »), è in azione il fine occulto di trasformare l'emergenza della rivoluzione bloccandola nell'infame spettacolo della guerra civile. Quindi, un partito leninista *veramente* pseudo-rivoluzionario può sussistere oggi solamente come « avanguardia armata »: o porterà al proletariato lo *spettacolo speciale* o non sarà. Non vi sono altri ruoli: o riformisti o terroristi. L'ultrasinistra tradizionale non ha più spazio alcuno. Le recenti diatribe del gauchismo europeo a questo proposito.<sup>4</sup>

sono la più completa manifestazione della sua morte reale.

81.

Nella loro funzionalità alla sopravvivenza e al rilancio del disegno del capitale, l'*identità* delle gangs degli « opposti estremismi » si manifesta, paradossalmente, al di là dell'identificazione di comodo insistentemente propagandata dal fascismo socialdemocratico: la somma delle menzogne, a un grado sufficientemente integrato di mistificazioni interattive, dà per risultato la più esecrabile delle verità. L'ideologia e la pratica nazista possono facilmente essere riscontrate punto per punto nella patologia dei « terroristi rossi »<sup>5</sup>. Si veda il libro del terrorista neonazista Freda « La disintegrazione del sistema », autentico manifesto ecumenico del « partito della dissoluzione », in cui si contrappone alla concezione economicistica borghese e socialdemocratica della vita, la concezione « guerriera » ed « eroico-sacrale »; concezione che accomuna, secondo l'autore, non solo a livello « oggettivo », come dicono i riformisti, ma anche e soprattutto a livello « soggettivo », i neo-nazisti e le « avanguardie armate del proletariato ». Al di là delle differenti cronologie mitiche cui possono riferirsi, conclude Freda, non resta a tutti i « guerrieri » che riconoscere la propria identità *reazionaria*.

82.

I « nuovi martiri », gli unici possibili *bolscevichi* moderni, vanno smascherati e indicati al proletariato rivoluzionario come i suoi più insidiosi nemici. Mentre tutte le altre attività « militanti » cadono nel nero pozzo indifferenziato della medesima accidia con cui vengono e praticate e percepite, lo « spettacolo speciale », debitamente ridonato dagli organi competenti, è effettivamente una delle ultime chances del sistema per resu-

scitare dalla catalessi il sensorio emotivamente indifferente dei fruitori di mass-media, galvanizzandolo col « contatto » di una politica concentrata in elettrochoc. Nessuno spazio, né sul terreno pratico, né su quello teorico, può essere concesso ai commessi viaggiatori della fabbrica di morte: la restaurazione del « sacrum » autentico ed ancestrale, che riporta indietro la preistoria, l'ideologia e il rito del sacrificio sanguinoso, che rilanciano la religione, vanno denudati in tutti i dettagli e posti alla gogna. Questo è oggi un impegno di prima evidenza per la dialettica radicale.

83.

Perfettamente consapevole della posta in gioco, l'internazionale controrivoluzionaria gioca tutte le sue carte sull'occultamento *ancora possibile* dei termini reali dello scontro. A nessun costo deve apparire al corpo proletario della specie la sua stessa dimensione e potenza; a tutti i costi deve regnare e dominare (nell'immaginazione soggettiva così come nella sua matrice sociale: *la rappresentazione pianificata di immagini*) lo schema riducente e opacizzante della politica, il perdurare mistificato di tutti i passati perduti. La guerra civile *deve* continuare ad usurpare i luoghi, i modi e i tempi della rivoluzione.

84.

Dove le guerre civili sono ancora *reali*, nei termini di un ritardo storico che si giustifica e si spiega nell'uso strategico del ritardo quale arma difensiva dell'internazionale controrivoluzionaria<sup>6</sup>, lo scontro è in atto tra due *apparati di potere alternativi*, ciascuno dei quali rappresenta un immediato futuro possibile, in tutto e per tutto dipendente dalle opzioni strategiche del capitale. Pacheco Areco - Tupamaros; Allende - Destra militare - Sinistra MIR; Whitelaw - IRA Provisionals - IRA

Officials; Hussein - Al Fatah; come già De Gaulle - OAS, e così via, vedono di fronte il dritto e il rovescio della medesima carta: la carta della conservazione del *potere in quanto apparato*, di cui si pongono quale variabile in gioco esclusivamente l'ideologia di copertura e le gang concorrenti dei suoi funzionari. Ma dove tutto questo non è più possibile, e appartiene a un passato storico definitivamente superato dalla dinamica di disgregazione dell'ideologia politica (i miti putrefatti delle « Resistenze »), l'internazionale controrivoluzionaria dispiega tutta la trita inventiva dei suoi sceneggiatori segreti per resuscitare artificialmente lo spettro della guerra civile. Solo così può sperare di trattenere alla politica, e al suo gioco delle parti, la forza crescente di una rivolta che assumendo come *sua parte* la negazione definitiva di ogni politica, prendendo il partito della vita, avvicina ogni giorno il capitale alla scadenza della sua contraddizione con la vita. La guerra civile prodotta « in vitro » è il narcotico cui il potere affida i suoi sogni: sostentare la propria durata moltiplicando gli incubi dei proletari, far sì che le sue aree di dominio si definiscano come campi trincerati, che i suoi cittadini fedeli si identifichino con i suoi poliziotti e che, per contro e simmetricamente, ogni uomo che non si riconosca nel potere si senta sospinto verso la « posizione » che sta dalla parte delle bocche da fuoco. O dalla parte di altri grilletti: a « sua » scelta.

85.

O il termitaio di Mao, o un ghetto tanto vasto da circondare i palazzi d'inverno come un oceano, e su di esso il ferro e il fuoco. Frattanto, si comincia a far fuoco, sbrigativamente, anche sugli ostaggi (Attica 1971, Lod e Monaco 1972, *eccetera*): la sovrabbondanza di servi slega le mani. Al terrorismo dei rivoluzionari ingenui che si illudono di barattare la vita di qualche guardia o di qualche campione contro la « libertà » di

trasvolare in un « paese non imperialista », il terrorismo capitalista risponde coerentemente schidionando sul posto, in un unico spiedo, ostaggi e « banditi ».

86.

Il processo rivoluzionario non potrà avere mai più i tratti esclusivi della guerra civile, i tratti della Comune di Parigi o della Mackhovicina. Ma è sempre più probabile che la produzione « in vitro » della guerra civile, lo *spettacolo speciale* pirotecnico e sensazionale del terrorismo teleguidato, ottenga un relativo successo, e di conseguenza un relativo coinvolgimento di una parte del proletariato rivoluzionario nella sua pratica alienata. E proprio attraverso l'esperienza vissuta di questa alienazione, apparirà sempre più chiaro il necessario passaggio alla fase ultimativa del processo: la disgregazione *attivamente perseguita*, la liquidazione armata (con *tutte* le armi necessarie) dell'universo concreto in cui il capitale assolutamente dominante realizza la propria valorizzazione. La vera guerra civile si scatena a partire dall'interno di ogni essere: nella maturazione accelerata di una consapevolezza che strappa l'essere al sembrare, il vero all'apparente, la realtà in processo alla rappresentazione in dissolvimento, una consapevolezza che rifiutando insieme l'essenza *selvaggia* della guerra e l'essenza *mortifera* della « civiltà » superi entrambe nell'affermazione « *incivile* » della propria assoluta estraneità al mondo delle apparenze, e che lo combatta per liquidarlo concretamente una volta per sempre. La lotta *sarà armata*, perché si seppelliscano per sempre gli strumenti di morte. Distinguere i rivoluzionari armati dai sicari della falsa guerra *sembrerà* talvolta difficile, ma lo sembrerà soltanto, e non alla dialettica radicale: il corpo proletario della specie si è riconosciuto istantaneamente nei fatti di Detroit, di Danzica, di Stettino<sup>7</sup>, e altrettanto istantaneamente si riconoscerà nei tratti inconfondibili delle insurrezioni vitali.

*Contra « christianos »*

« Bisogna amministrare la sopravvivenza, perché è usura; bisogna viverla poco perché è fino alla morte. Un tempo si moriva nella morte fatta vita, in Dio. Oggi il rispetto della vita proibisce di toccarla, di svegliarla, di farla uscire dal suo letargo. Si muore per inerzia, quando la quantità di morte che ci si porta in sé raggiunge il livello di saturazione. »

R. Vaneigem, « *Traité de savoir-vivre...* »

Concentrati: sarai il valore. Ma poiché dovrai essere la realizzazione del valore, occorre che si riproduca in te la sua vocazione alla metamorfosi, occorre che tu ti produca quale serie di figure. La circolazione avrà in te tutti i suoi momenti « significativi »: significativi di quel tanto che consenta al valore di risplendere, inequivocabile, nel regno dell'equivoco, e subito dopo dileguarsi, per lasciar luogo a nuove apparizioni. Concentrati, ma nel tritume, nel frammento, nell'epifania. Come il mercato s'è franto in una miriade di confezioni prêt-à-porter, di scatolette-razioni, di caricatori, di aromi in bustine, di cosmetici per ogni trucco del giorno, di deodoranti e profumanti spray, di sapori di tutto il mondo riuniti nell'unico sentore di latta, e in questo modo è esploso nella marea di rifiuti, che senza esser nemmeno la spoglia bio-degradabile di un piacere goduto per davvero, è l'identico cadaverico di ciò che non è stato, l'essenza reale della consumazione, il vuoto in cui si trattiene e persiste la menzogna stupida di un contenuto ammazza-piacere; così la Civiltà della Carestia si accinge a sopravvivere al diluvio dei vuoti e dei veleni abolendo la materialità squalificata della merce-tritume, ma assumendone, transustanziata, la filosofia miserabile. La società dell'opulenza mentiva sulla gioia:

distribuiva disillusioni; ciò che la Civiltà della Carestia vuole abolire, non è la filosofia della disillusione, ma la sua scoria. Il veleno resta.

88.

Come la borghesia in lotta con la signoria, affermando di combattere il privilegio esclusivo della qualità sequestrata, ha finito per fondare le premesse della fine d'ogni qualità, così la Civiltà della Carestia finisce di consumare l'ultima delle illusioni: che nella democrazia dell'avere — le merci alludono a un'eguaglianza virtuale, il supermercato è il tempio della democrazia — possa aver luogo una eucarestia del benessere; che nella distribuzione di detriti possa sopravvivere lo splendore del piacere. Marx riconosce al proprietario terriero un legame di sangue — di realtà vissuta — con le terre che egli domina e conforma, tale da indurre nei suoi servi un barlume di partecipazione riflessa alla sua potenza, che è potenza di godere piaceri. Per negativo, la qualità sequestrata proietta sugli esclusi l'ombra della sua immagine, si spiega come vita, che la sopravvivenza in schiavitù paga con amarezza. Sapere che si può essere: questa la spinta che ha nutrito di passione non religiosa, non virtuale, non sacrificale, la rabbia delle sommosse contadine. Che la qualità non debba aver prezzo, questa peraltro è la dimostrazione che la dialettica radicale ha affidato alla fine della preistoria. Ma niente mai, nell'intera preistoria della specie, è stato peggio di questo annientamento della qualità; niente è stato più mortifero di questa organizzazione della scomparsa della gioia. Trovare tutto il senso nell'*avere*, è stato, da sempre, il tradimento specifico che il genere ha perpetuato dell'*essere*, il suo travagliato non-senso; ma, svuotare dall'interno ogni avere, vanificare ogni senso, significa allontanare l'essere da ogni probabilità di incarnarsi, istituirne materialmente il divieto.

Agli ideologi è stato facile contrabbandare questo trionfo del pattume come processo e come superamento. Facile alla politica spacciare questo miserabile gioco di contrari come un'affermazione della dialettica. Si trattava di abolire l'affermazione stravolta della qualità, possibile solo per esclusione e per segregazione, e questo era chiaro a tutti; ma non s'è fatto che abolire la qualità, rimuoverne il corpo sanguinoso, sanguinoso di tutta la violenza che la privazione e l'esclusione contengono; per sostituirvi la fantasmagoria delle immagini, il tritume diretto delle merci. Scorporata, proiettata in figure esclusivamente simboliche, la qualità che portava il peccato d'essere a prezzo delle esclusioni, d'essere il senso di pochi e il non-senso di troppi, s'è tramutata nel nulla di ciascuno. Nel mercato, ha fatto il nido un nihilismo velenoso che solo ora, nel diluvio delle scorie e nel prosciugamento delle risorse naturali, esce all'aperto mostrandosi per quello che è: la larva della morte nutrita e fatta forte di tutto il non-essere ammannito come dovere.

Con la fretta ridicola e sinistra dei bancarottieri, i nuovi illuministi sbaraccano il mercato, ripuliscono l'agorà. È tardi, ma non troppo tardi: prima che l'ultimo illusionismo riesca, il popolo degli uomini destinati ad essere, capirà. Frattanto i « giovani » che piacciono a Mansholt, e a cui Mansholt, a mano a mano che somiglierà sempre più a Marcuse, finirà col piacere, convinti di camminare verso la liberazione dalla miseria, procedono verso la più misera delle libertà: la libertà di squalificarsi. Artigiani dell'anima, neocristiani sapendolo o senza saperlo, essi costruiscono nelle loro comunità quel bricolage del non-essere che è l'ultima forma possibile dell'organizzazione delle apparenze. Anche lo spet-

tacolo si interiorizza. L'arte di vivere, per tanto boccone ghiotto di un'aristocrazia condannata dal suo paradosso, boccone tanto più ghiotto quanto più incarnato, tanto più saporito quanto meno immaginario, è passata attraverso tutte le fasi della transustanzione: è divenuta, con la borghesia, arte di ingrassarsi (e ancora perdurava una sua, pur lutulenta, corporeità); si è trasformata, nei primi decenni del dominio reale capitalista, in arte tout-court, ossia rappresentazione, smercio e traffico di immagini, religione degradata a liturgia, magia senza happy end, sublimazione dei desideri traditi e soddisfazione allucinatoria, irrealtà spettacolare sostitutiva di qualsiasi realtà, opulenza fantasmatica, in parole povere travestimento e truffa; e, infine, ecco l'ultima metamorfosi: i poveri possono nutrirsi della loro stessa povertà, la miseria ridiventa la migliore delle virtù, la continenza è civiltà, la penuria è costruttiva. Mentre finisce l'oro della terra, il niente è il nuovo equivalente generale. Il capitale fittizio trova la sua definitiva coerenza. Ogni credito all'intelligenza, purché garantisca di essere fedele al vuoto.

## 91.

Concentrati: sarai anche tu uno zampillo di tritume dirotto. Da una parte i tetri armigeri del terrorismo sanguinoso, così assorti nella falloforia del loro attimo futuro — quando il fallo farà fuoco, esplodendo nelle nozze dei promessi morti — da sopportarsi a qualsiasi costo, travestiti, falsificati, trapiantati, sradicati, non importa più a vivere quale frattempo, non importa più a spartire quali nefandezze: ogni capacità critica è spenta nel crepuscolo della politica clandestina, ogni contorno reale è un sovrappiù al mirino, ogni traccia così della loro quotidiana vergogna come della loro quotidiana e specifica rivolta è perduta di vista, nell'ossessione abbagliante del risentimento idolatrato, il tempo ridotto all'orologeria che li separa dall'immola-

zione. Da un'altra parte, i grigi masticatori del niente, i frati della passione pentita, i risentiti delle allucinazioni esaurite, i vedovi dei maggi, i disertori della pop-politica, i femministi della falloforia rovesciata: i castratori castrati. Neo-cristiani tutti, i primi sono i soldati di una cresima da kamikaze, i secondi gli ancelli di una signoria che non ha più signore. Corazzatissimi, cervelli di muscolo e bischeri di materia grigia, i primi nascondono dentro le loro armature un atterrito topino tanto più sparuto quanto più grande è il monumento dell'eroismo che lo nutre di balle; nei pallori e nelle magrezze dei secondi, spiriti mucosi e cazzi acidi, memorie umiliate e vagine smemorate, si ingrassa un topo di fogna, nutrito di orgasmi rimandati. Così nella rigidità cadaverica dei distributori di morte, come nella spossatezza larvale dei digiunatori di vita, trionfa il medesimo nihilismo: la rinuncia o becera o bieca al progetto qualitativo, il sacrificio di ogni certezza a un risentimento suicida.

92.

Mentre il capitale giunto al punto massimo del colonialismo sulla materia, capisce di dovere, per sopravvivere all'avvelenamento, smaterializzarsi, e lo fa assumendo al suo servizio il pensiero critico, lo fa abbandonando di colpo l'apologia pubblicitaria del pattume opulento, le « avanguardie » della politica e della pop-politica militante agiscono come il forzuto idiota delle comiche, che per sfondare porte aperte, finisce con tutta la forza nel bidone delle immondizie. Per troppo tempo il pensiero rivoluzionario, assediato dalla contro-rivoluzione trionfante, aveva espresso la sua potenza esclusivamente nella forza della negazione; per troppo tempo la dialettica radicale, asfissata dalle maree di positivismo putrescente, non aveva potuto affermarsi che come dialettica negativa: nel momento in cui il movimento reale ha fatto saltare i primi anelli della

catena seriale, nel momento in cui ha immediatamente mostrato, con l'apparire della rivoluzione biologica, l'insensatezza demenziale della « normalità » quotidiana, la sostanza mortale dello « stile di vita » capitalista, esso ha bruciato in un istante tutto lo sforzo passato di quel pensiero prigioniero della negatività, sprigionandolo nell'affermazione violenta e luminosa della qualità disseppezzata. Non era per caso che a muoversi, tra i gas e le randellate della polizia, erano i cadetti di quel pensiero negativo, i suoi eredi predestinati. Non s'erano ancora riselciate le strade, che il capitale capiva di dover imboccare una nuova via. Esaurita la forza della prima spinta, gli insorti si trovavano immediatamente tanto più deboli quanto più grande e totalizzante gli si era rivelata la potenza dell'affermazione. Nessuna scuola politica aveva preparato gli animi all'insurrezione travolgente della qualità riaffermata, nessuna tradizione del pensiero segregato aveva osato nutrire in sé il sogno di una globalità vitale, ingaggiata nello scontro ultimo della vita contro la morte. Qualcuno (certamente i Situazionisti; qualche altro isolato, ma in debolezza) aveva « temerariamente » preannunciato il riapparire della rivoluzione, mentre denunciava con furore la collusione del « movimento operaio » con l'organizzazione micidiale della democrazia del pattume, la cattura della politica nell'ideologia dell'inesistenza. Ma non era bastato e non poteva bastare: mai l'anticipazione separata della verità ha potuto immediatamente generalizzarsi, se non in esplosioni tanto più minacciate nella loro probabilità di durare quanto più qualitativamente « eccezionali ». Tutto è mutato, dal '68 in avanti, ma alla potenza illuminante del momento insurrezionale — e l'insurrezione era quella della vita riscoperta e affermata come possibile, non quella soltanto delle barricate e delle occupazioni — è seguito, nei protagonisti della sommossa, con la spossatezza fisica e con la fatica di durare *nuovi*, il suo ribaltamento in debolezza. Proprio perché era stata così totale, così fisiologica e dunque biologica, così globalmente più forte e più grande di qual-

siasi programma politico e culturale, l'insurrezione della qualità doveva reggersi e durare soltanto a patto di continuare ad essere l'affermazione del tutto sul niente, l'accensione ignea della passione che brucia ogni carta e ogni schermo. Ma, appunto, i protagonisti di quelle prime apparizioni, erano gli eredi predestinati del pensiero politico e culturale, e il riflesso indotto dalla spossatezza, e dallo stupore di essere stati imprevedibili, non poteva che ricondurne la maggior parte alle nicchie da cui erano scaturiti: terrorizzati dalla stessa potenza della novità che avevano incarnato, gli affamati di tutto ricominciarono a masticare il niente. L'illusione della durata li conduceva, per orrore della debolezza, a trincerarsi tra le pietre delle più deserte utopie politiche; un passato già sconfitto poteva riuscire ad apparire, nella febbre della sovversione ormai conosciuta come realtà possibile, ma già rabbrivita sotto cateratte di parole, come il terreno sul quale fondare la spinta per un nuovo salto fuori dal niente. È così che il niente poteva tentare l'ultimo suo salto, gettarsi ad abolire l'ultima vita.

93.

E però tutto era mutato. L'apparizione esplosiva della qualità aveva scosso irrimediabilmente il regno fino ad allora impunito della quantità. Il capitale è « discorso », organizzazione di sensi fittizi concatenati, macchina logica, gioco fitto di raffigurazioni. Se sopporta, mitridatizzato, ogni attacco della critica prigioniera del pensiero separato, non tollera smentite *reali*. Niente è più incompatibile con l'organizzazione delle apparenze, che l'apparire abbagliante della concretezza liberata. Di questo — e con un automatismo che si rivelava come la sola risposta possibile alla spontaneità rivoluzionaria — il capitale si fece consapevole all'istante. Nulla più può accadere per caso, sotto il dominio assoluto dell'inautenticità programmata. I carri armati di

De Gaulle, come i fucilieri della polizia messicana o i gas accecanti della Guardia di Chicago, riuscirono a mascherare, apparendo come l'arma decisiva del potere politico, il contrattacco più micidiale che l'internazionale capitalista avesse mai progettato: il controllo scientifico, e scientificamente « politico », delle proprie contraddizioni denudate, l'assunzione della ratio al servizio della sua sopravvivenza, la identificazione pubblica, ciberneticamente convalidata e assiomaticizzata, del proprio destino con quello della specie. In un sol colpo, tutto « il gioco » è capovolto. La dialettica negativa diviene, ridotta alla banalità da testa-o-croce della logica binaria, il cavallo di battaglia dei nuovi apocalittici; la collera distruttrice dei sovversivi accaniti contro la morte, si travasa congelata nel ricatto dell'alternativa millenarista. Smascherato come il gestore della morte, il capitale risponde confessando; ma immediatamente, ladro d'ogni gesto e d'ogni essere, si afferma come morte pentita, si indica come *unica forza capace di superarsi*; ammaestrato alla dialettica, addomestica la rabbia logica non temendo di mostrarsi quale paradosso: tanto più forte difensore della sopravvivenza, quanto più fortemente ha prodotto distruzione, tanto più accreditato gestore del salvataggio quanto più denunciato artefice del disastro.

94.

Le « avanguardie », non capiscono. Con tutto il ritardo che sempre ha contraddistinto la politica dei politici — l'occhio da antiquari di cui parlava Marx — gli uomini del risentimento non vedono che il nemico ha mutato posizione. Lottatori immaginari, non colgono i movimenti del reale, e così non si accorgono che l'avversario non è più davanti a loro, ma alle loro spalle, e li tallona da vicino, ne spinge i passi, ne programma e patrocina le mosse. Criticate, criticate: qualcosa ne produrrò. Come sempre quando la critica perde contatto con il suo oggetto reale e si autonomizza, la

polemica degli avanguardisti trapassa in critica critica, si attorce su se stessa, chiude ogni sbocco alla pratica mentre pratica il più concreto sabotaggio della teoria, produce alimenti culturali. Dal lump-caviar di Aut-Aut e di Tel-quel agli hot-dogs della Monthly Review, dal sanguinaccio di Potere Operaio ai fagioli nel fiasco di Lotta Continua e ai marrons chauds di Cause du Peuple, dal curry all'hashish di Re Nudo alla cocacola con LSD di OZ, l'impotenza è tutta un sapore, per palati da fiera gastronomica. Dal '69 al '71, tutta la bile si castiga in cucina. Mentre i leaders della sconfitta storica ammannivano banchetti con i resti delle idee più « squisite », rifiutati dal movimento reale, i gregari mazzieri, teste di turco delle primavere rosse, riscaldavano negli autunni caldi i minestrini ribolliti in cui erano scotte tutte le vecchie bandiere. Ci voleva un cadavere squisito, perché d'un tratto un colpo di gelo raggrumasse tutti quei fumi. Se la strage del '69 aveva accelerato l'ibernazione della spontaneità, impedendo per qualche semestre ancora che il processo naturale del superamento della politica attingesse ai suoi livelli di maturazione e di pienezza, il corpo straziato di Feltrinelli, cadavere della cultura e della politica insieme, vissute con la velocità sbandante del denaro ma anche con la generosità autodistruttiva dell'errore utile, poneva sotto gli occhi degli avanguardisti la miseria atroce delle scelte indotte, l'angustia omicida delle alternative irreali.

95.

A tutto questo, il corpo proletario della specie può apparire lontano, ma è un'illusione ottica. Se è vero che le « avanguardie » — culturali come politiche, da quando la cultura è la politica più politica, e viceversa — non hanno del movimento reale che una conoscenza immaginaria, è però vero che esse stanno al punto più spettacolarmente visibile della realtà in movimento. D'altra parte, se è vero che le esplosioni più autentiche

della creatività rivoluzionaria sono scaturite sempre altrove che dai siti picchettati dalle avanguardie, nei modi propri e con l'inconfondibile tratto della qualità impregiudicata, è però vero che le avanguardie polarizzano su di sé un'immagine della volontà di sovversione, che sotto il dominio dell'irrealtà, dell'inautentico e del fittizio, in assenza di manifestazioni reali, riesce ad apparire come la durata nostalgica della passione estatica perduta, con tutta la verosomiglianza, sbiadita ma pertinace, dell'immaginazione prigioniera della stasi. L'estasi — la gioia di cui parla Vaneigem nel « Traitè » e in « Terrorisme ou Revolution »<sup>1</sup> — è sempre spezzatura e dileguamento della stasi: affermazione, totalizzazione, organicità, nel movimento. La quotidianità capitalista, per quanto si pubblicizzi come dinamicità, velocità, attività, progresso, e per quanto si curi come isteria, eretismo, frenesia, nevrosi, non è che il continuum della stasi, l'eterno confermarsi della regressione nella ripetizione. Nella comunità fittizia dell'immaginazione reificata — la fase ormai in liquidazione della colonizzazione della materia — la produzione in serie della vita quotidiana partiva sempre dalla valorizzazione dell'archetipo; il modello « estatico » in cui riviveva la sacralità del valore d'uso. Ancora durava, tramandato dalla borghesia, il culto dell'unico, dell'esclusivo e dello squisito, ma già raffreddati della temperatura epica che nella signoria aveva sempre umanizzato i trofei, appassionato le gemme, vitalizzato dimore e terre. L'unico, l'esclusivo e lo squisito non erano già più i pegni e segni concreti di avventure sostanzialmente ineffabili, viaggi estatici di cui oggetti e parole non si destinavano a valere se non come testimonianze secondarie, prove del possibile, nobili scorie, essendo universalmente consaputo che la vita (l'estasi, la ventura, il « valore ») mai può trattenersi ai suoi segni se non per rappresentarvisi commemorata. La borghesia aveva covato il suo regno sulle cose annidandosi nel mercato, e il mercato era fuori dalle mura più gelose della signoria. Non appena, distrutta la signoria, il mercato invase ogni luogo, proscritti gli uomini

che regnavano sugli uomini, regnarono sugli uomini le cose. La simbologia, perse le sue referenze estatiche, si tradusse in dittatura degli oggetti, in gravità e stasi. Il peso dell'oro, i carati, la quantità. Eclissati i « tesori » di conquista e di rapina, dominarono le zecche, le banche, l'accumulazione dell'astuzia e della frode. Abolita l'epica, dilagava una poetica dell'istante chiuso, oggettificato: la lirica decadente e feticistica di piaceri deboli e subito sfumati, il cui unico senso autentico era quello che restava condensato nei souvenirs. Di questa aura degradata, estenuata, risplendeva il « valore » tesaurizzato negli oggetti (i « beni ») borghesi. Fedele alla tirannia delle cose, alla misura e alla quantità, anche la vita degli uomini perdeva la traiettoria del suo destino, si disfaceva in collezione di minime avventure, campite nel quotidiano, nella « stagione », nella vacanza, nel viaggio, nello smemorare la sostanza e nel feticizzare i resti. Il feticismo delle merci è un riflesso del fecale rattenimento dell'attimo fuggente. La democrazia del tritume è già pronta. Non appena l'oggetto diviene prototipo, modello della serie che immediatamente sottende, già il popolo del capitale è pronto a sottomettersi alla stasi, a entrare in una ripetitività seriale che scandisce le giornate come colpi di stampo, abbagliandone la miseria col risplendere della forma di cui lo stampo è il calco. Il prototipo è sempre altrove (e in realtà, in nessun luogo, proprio perché è pari alla serie che sottende), ma l'abbaglio funziona: la comunità fittizia vive di rappresentazioni.

96.

È in questo senso che le « avanguardie » possono rappresentare, viste dalla ripetitività regressiva della stasi, prese per le vestali dell'estasi di cui sono invece le prefiche, i prototipi di un'eversione persuasiva. È perciò che ogni atteggiamento complice le tradisce due volte: mancando di smascherarle per la negazione in-

carnata di ciò che vorrebbero essere, e confermandole come la rappresentazione patente di ciò che manca ovunque, quando manca: l'eversione, la qualità affermata. Fa presto « il sogno di una cosa » a tramutarsi in una cosa di sogno. Fa presto la volontà di durare a convertirsi in volontà di non cambiare. È la fine degli alibi, dice Vaneigem<sup>2</sup>, e deve esserlo per tutti. Ormai che la dialettica negativa fa gli onori di casa al bureau del capitale millenarista, resta da scoprire agli estremisti l'estremismo supremo della situazione. Tutti gli argomenti sono in mano del nemico, nel momento stesso in cui ogni argomento si svela come alibi. È la fine degli alibi: è la fine degli argomenti. La dialettica parla ormai nei corpi: riappare la lingua organica, segni e simboli si reincarnano, la passione rifiuta di sublimarsi. Mai è stato così semplice lottare dalla parte della vita, e mai così complicato capirlo. « Le nostre idee sono nella testa di tutti » dicevano i Situazionisti, ed era l'ultimo modo possibile di congedarsi dall'idealismo. La nostra passione è nei corpi di tutti. Non c'è che disimparare a fraintendersi. Nessun ecumenismo è realistico, tra militanti accecati da « idee », ma nella perfetta miseria dei corpi velocemente matura l'affermazione esplosiva di una comunanza reale, la lotta per la vita è immediatamente universale, nello svuotamento della corporeità di ciascuno si riconosce all'istante il bisogno vitale del corpo della specie, nella fame di essere si totalizzano tutte le fame, nel torto di non essere tutti i torti, nella rivoluzione biologica tutte le rivoluzioni parziali, nella fine della preistoria tutto il senso misconosciuto della « storia ».

97.

La « coscienza di classe » così come la concepiva il leninismo storico, grondava cristianesimo e missionarismo mercantile. Come i missionari, i commessi viaggiatori della rivoluzione trasformavano uomini in

« anime », distribuivano specchietti deformanti, combattevano la passione nuda, e al sacrificio di sangue alle potenze occulte, sostituivano il sacrificio dei desideri all'ideologia della speranza impotente. È così che l'ideologia borghese è traboccata, dal mercato, fino agli ultimi confini del pianeta, portando con sé l'idolatria delle « cose », la tattica dello scambio, la strategia della circolazione valorizzante e dell'accumulazione di potenza scorporata. A mano a mano che la produzione plurale e impersonale di oggetti distruggeva ogni creatività singolare e personale, a mano a mano che l'industria distruggeva l'industriosità, le campagne si svuotavano di ex-uomini e le fabbriche si riempivano di automi, i gesti vendevano il loro senso alla macchina, che li cancellava dalla vita, la fisionomia compromessa ed ambigua dell'homo faber, schiavo della sua ignoranza del mondo ma padrone delle sue approssimazioni, si decomponeva per sempre nella fisiologia automatizzata del « lavoratore combinato », negazione trionfante della corporeità significativa, scomposizione organizzata del « corpo d'amore »<sup>3</sup> al servizio della composizione organica del capitale, giunta al punto di transcrescenza al di là del limite uomo. Se fino ad allora la preistoria era stata la storia tormentata della soggettività alienata alla natura, e spinta attraverso la ricerca di un suo senso naturale verso la conquista, sempre meno lontana, di una liberazione definitiva del senso fittizio, e dunque verso una pacificazione disalienante con la natura, verso una ricomposizione organica della soggettività liberata con l'oggettività liberata, nella coerenza finalmente raggiunta della specie con la totalità naturante; nel momento in cui la composizione organica del capitale si aggrega, imprigionandola, la soggettività, e distruggendone ogni tratto umano, la forza del desiderio rischia di perdere la sua direzione, la potenza del bisogno di senso rischia di perdere il suo centro, la preistoria rischia di concludersi su se stessa, di precludere per sempre alla specie il suo sbocco naturale nella storia. La rivoluzione borghese ha liberato i servi dai tiranni-

signori, ma per realizzare una società di tutti servi. L'equivoco di cui s'è nutrita l'ambiguità leninista è stato quello di ereditare, in nome del socialismo, questo compito miserabile. La controrivoluzione è stata l'efficace levatrice del dominio reale capitalista. Nella classe dominata, Marx ha visto tutta la potenza latente della soggettività prigioniera, così come nella classe dominante aveva visto tutta la forza mortale dell'oggettività disumanizzante. Un socialismo capitalista era al di là delle sue possibilità di previsione; ma è un socialismo capitalista — e un capitalismo socialista — che si è realizzato: di questo la dialettica radicale rende conto, mentre in questo le ultime avanguardie politiche si disperano senza capire. Intanto, la realizzazione del comunismo è a un passo dalla liberazione dei corpi. Tanto più la morte grava sull'universo del senso scorporato, sull'organizzazione dell'oggettività impersonale, tanto più la vita si raccoglie nei corpi che posseggono l'ultimo segreto elementare: la sapienza istintiva del loro bisogno d'essere organismi totali. È la fine degli alibi: la rivoluzione parte dai corpi.

98.

Il capitale è scorporamento: rappresentazione. Sotto il dominio assoluto del capitale, l'Ego è la *figura* in cui il corpo si rappresenta. Quanto più il corpo perde, insieme col senso dei suoi gesti e mediante la scomposizione in frammenti del suo *fabbricare*, la sua centralità fisionomica, tanto più l'essere della corporeità negata si concentra, sublimato, nella figura di sé, nell'accumulazione simbolica di senso fittizio. Poiché la potenza è il piacere e il piacere è la gioia, da sempre la « volontà di potenza » è volontà di gioia, e la gioia fu a lungo il premio dell'osare. Ma non sapevano osare i mercanti, se non per trafficare i simboli della gioia. Il rischio dei trafficanti è il rischio dei giocatori d'azzardo. Le cose dei mercanti, reliquie del piacere sacrificato: segni del

valore. Se la rivoluzione borghese produsse una tipologia dell'Ego fondata sulle gerarchie dell'avere, e se il dominio reale del capitale ne devalorizzò la rarità, democratizzando l'avere fino al tritume e al vuoto a perdere, la Civiltà della Carestia tenta il recupero disperato di una simbologia dell'essere che abolisce come scoria ogni corporeità della passione. È da capo possibile riconoscere la qualità dell'essere disconoscendo la quantità dell'avere, ma a patto di non pretendere d'essere per davvero: a patto di mimare l'essere nei canoni della simbologia divenuta liturgia, del teatro divenuto stile del quotidiano. L'economia politica interiorizzata detta le medesime leggi di racket e di gang che governano il mercato, il processo di valorizzazione dell'Ego è l'identico del processo di valorizzazione del capitale. L'Ego imprenditore reifica o esclude. Il rapporto umano economizzato e politicizzato ha per legge la reciproca oggettivazione. Non si tratta più soltanto dell'antico e ormai patetico narcisismo, per cui ciascuno amava nell'altro la figura di sé che vi vedeva specchiata così come l'avrebbe voluta vera. Narciso si specchiava in acque ancora vive, l'Ego della Carestia si proietta sull'opacità. Non tanto l'uno può essere più specchio dell'altro, quanto è schermo. La reificazione non ha più nulla di metaforico: ha tutto del più gretto realismo. Se amare un oggetto-simbolo (uno specchio-feticcio) è già la degradazione disperata della passione, il conservarlo gelosamente ne riscattava una parte minima di alienazione. Nel reciproco sequestro possessivo della famiglia, e del « grande amore », di vero c'era almeno il veleno del tempo, il dramma della demistificazione, la corrosione delle superfici specchianti, lo sgretolamento dei ceroni e degli stucchi, il disvelamento della miseria che si cela in ogni possesso, la scoperta drammatica dell'inautentico immediatamente dietro la verosomiglianza. Niente di più annichilente della distruzione di un sistema di feticci mediante la messa in scena dei loro falsi contrari; niente di più sulla dialettica che il superamento del falso per opera di un falso più spudorato e più umiliante.

L'amore dei romantici e dei primi decadenti era sicuramente la caricatura mercantile della passione, ma in essa ancora perdurava l'ultima reliquia della dimensione epica; la « conquista », l'« avventura » e la « storia » d'amore riproducevano in miniature, e degradate a un regolamento da scacchiera, il rischio mortale del tutto o nulla, la prova dell'essere o non essere, in definitiva sceneggiavano il rimpianto, e qualche volta lo strazio, della qualità già perduta nella totalità dell'esistenza, ma perseguita angosciosamente nell'incontro estatico, nella peripezia domestica dei sentimenti. Perfino i piccoli vizi borghesi, con tutto il loro ridicolo, conservavano nei loro feticci l'ultima traccia involgarita del legame cosmico pagano. La civiltà della Carestia teme, a ragione, più d'ogni altra forza, la forza della passione, e la teme fino a volerne distruggere perfino la sopravvivenza più umiliata. Anche in questo, la critica critica ha finito per farsi complice dell'annientamento: distruggendo la mise en scène dell'amore degradato, attaccando la mistica carceraria della famiglia dove l'amore moriva d'oppressione, scorticando la miseria delle amicizie strumentali e collusive, dove le affinità elettive si scambiavano canaglieria, vi ha trafitto quanto vi resisteva di vivo. Picchiando la meretrice incinta le ha fatto abortire il bambino.

99.

Dov'era l'Es sarà l'Ego, scrisse Freud. Un sanguinoso putsch scientifico, e dov'era l'Es appare lo specchio di un nuovo progetto d'estrazione. « Io non posso sperimentare la vostra esperienza e voi non potete sperimentare la mia. Siamo entrambi degli uomini invisibili. Tutti gli uomini sono invisibili gli uni agli altri. L'esperienza è l'invisibilità dell'uomo all'uomo. L'esperienza come invisibilità dell'uomo all'uomo è al contempo la cosa più evidente di tutte. Solo l'esperienza è evidente. Essa è l'unica evidenza. La psicologia è il logos del-

l'esperienza, è la struttura dell'evidenza, e quindi è la scienza della scienza »<sup>4</sup>. Così Laing, psichiatra-fenomenologo-esistenzialista. Il termine sul quale insiste: « *invisibile* », è palesemente una metafora, forse usata per garbo o timidezza, più probabilmente per non perdere la clientela. La parola che sostituisce, ossia la realtà che nasconde, è *inessente*. L'esperienza, quella di cui parla Laing, è l'esperienza dell'inessenza. Solo questa esperienza è, per lui, evidente. E la psicologia è, evidentemente, il logos di questa esperienza, e quindi è la scienza delle scienze: la scienza delle scienze che mettono in forma l'inessenza evidente. Attenzione a questi apologeti della frammentazione<sup>5</sup>: quanto più se ne mostrano dolenti e disperati, tanto più vi guadagnano profitto. Veri uomini del capitale illuminista, essi sono i managers della comunità della Carestia progettata da Mansholt. Non soltanto insegnano la rassegnazione all'Io diviso, non soltanto propagandano, millenaristi, l'eclissi definitiva dell'unità organica e della sua potenza, ma, astutamente, collocano se stessi, avvolti nella sfera magica della scienza terapeutica, al culmine della nuova e unica gerarchia possibile: lo sciamano-scientziato delle comunità neo-cristiane, l'amministratore delegato della schizofrenia socializzata, l'Io indiviso in cui la società del capitale trovi il suo centralismo democratico, il bureau centrale del gioco, assolutamente mortale, dell'*In* o *Out*. È vero che gli uomini sono giunti a non vedersi — e sono giunti a non vedersi in quanto sono giunti a *non essere* gli uni per gli altri — ma deve essere chiaro che questo è ciò che si vuole far credere loro per vero in *assoluto*, per vero *definitivamente*, quando è vero soltanto per tutti i frattempi che separano, sempre più brevemente, le apparizioni incalzanti della qualità che si afferma, le esplosioni della vita. Ma, appunto: di questo rischio costoro sono i vigilanti custodi. Per questo stanno a sorvegliare ciò che è vero solo in un frattempo: ad impedire che cessi d'essere vero, e per sempre.

Soltanto a condizione di vedersi proiettati nell'opacità, gli uomini possono non vedersi realmente. Ma l'opacità non è neutra, non è la mera scomparsa del senso vivo e dell'esperienza avventurosa: al contrario, è uno schermo calato a celare, ma che per celare si anima del falso. Soltanto praticando questa sorta di triangolazione con l'immagine esterna a sé, che non li riflette, ma che li modella, gli uomini giungono a non vedersi e dunque a non esperirsi vicendevolmente quali essenti. Anche in questo caso, il meccanismo d'estrazione dall'esperienza e di cristallizzazione del senso morto, tipico della lingua, mostra di essersi integrata tutta intera l'espressione creatrice del corpo, assoggettandola al proprio dominio. La Società Terapeutica, che è la forma organizzativa in cui vuol calarsi il contenuto nihilista della civiltà della Carestia, riproduce in scala di massima generalizzazione il medesimo meccanismo che governa la produzione e la valorizzazione dell'Ego imprenditore. Inclusionione, esclusione; a partire dal convincimento, che è già legge, dell'assoluta inconsistenza reale tanto dei « valori » che determinano la comunità degli inclusi, come dei « giudizi » che sigillano la segregazione degli esclusi. Al limite, ciascuno si valorizza e si giudica da sé: è questa l'ultima tappa del libero arbitrio, dopo che ha percorso tutti i gradini discendenti d'ogni valorizzazione e d'ogni azzardo. Sempre meno si tratta di escludere di forza e contro la loro volontà i ribelli all'addomesticamento, gli inselvaticiti della insensatezza rifiutata, e sempre più si tratta di registrare compromessi di partecipazione o di inventariare protocolli di resa. Ordina l'organizzazione della soggettività rappresentativa una congerie di regole dei giochi; più che trascorrere da un gioco all'altro — anche se la prima delle regole è quella di investirsi, senza riserve appariscenti, tutti nel gioco e nel suo « spirito » — ciascuno trascorre dall'uno all'altro regolamento, ed è questo che conta per la casa da gioco. Ognuno sa che il piacere, il premio

reale alla potenza reale, è, nella democrazia del tritume, un tesoro troppo sepolto perché il cinismo d'obbligo consenta d'ammetterne l'esistenza, dunque il piacere *deve* essere un bene perduto; ma se ne possono evocare le reliquie, *se ne può resuscitare la liturgia*: di questo è fatta la posta dei giochi. Ma un ulteriore processo riduttivo, svaluta tanto la posta quanto il gioco in sé e per sé: ciò che conta è la regola — la propria presenza nella regola — l'osservanza severa e mortificante del codice e delle sue leggi rassicuranti. Rassicuranti contro la passione, poiché è questo il demone ossessivamente esorcizzato, tanto più terrorizzante quanto più latente nella sua esplosiva persistenza. Ogni rapporto umano è dunque una partita giocata per « denaro » (per ottenere valore simbolico) e, come ogni partita, o avviene concretamente in, o evoca fortemente l'immagine di, una bisca, una cerchia, una setta, una iniziazione, un ambiente con-giurato, una mafia, una massoneria. La cui forza è nelle leggi del gioco. Perciò, su ogni gioco, domina quale suo senso la regola che lo regge, e perciò ogni rapporto umano non solo è rappresentazione, cioè trascrizione in simboli, non solo ha una posta simbolica e una liturgia vicaria degli atti reali, ma è soprattutto un atto pubblico, di cui i partecipanti « in persona » non sono che i più vicini degli spettatori.

101.

Avendo scoperto il sordidume della « felicità », la fecale ed avara accumulazione del valore simbolico nel possesso reciproco dei corpi, investiti di una passione tanto concentrata quanto reificante, tanto esclusiva quanto escludente la sua stessa organica vocazione alla totalità, la critica passata al servizio della carestia è capace di vivere solamente l'infelicità. Era vero: il fissarsi patrimoniale degli amori e delle amicizie tradiva il senso della gioia, e niente poteva essere più contrario alla gioia che il brivido degli orgasmi strappati per mera

forza di commemorazione, niente più spettrale e più spossante della fisicità opaca di un corpo visto come il suo ricordo spento, e vissuto come la strozzatura di detriti accumulati che occlude alla passione gli orizzonti del suo possibile, e la costringe a premervi contro, come l'acqua contro la chiusa, per conoscere la propria forza esclusivamente quale contenimento, ingorgo, e prigionia. Era vero che la passione vi si umiliava, e vi si convertiva in dannazione. Ma perché c'era stata. Questa è la minima verità che la carestia pretende di cancellare.

La civiltà della carestia vuole un popolo di esteti, ma penitenti. Poiché il capitale antropomorfo produce in ogni uomo il suo identico, il capitale autocritico produce uomini autocritici. In essi, la negatività prende il potere. È così che la dialettica negativa si converte nella sapienza astuta con cui ciascuno amministra le tappe del proprio digiuno. Si generalizza una poetica della pochezza, un'etica della dieta. Ossuti, gli eroi della rinuncia perdono ogni giorno il peso della passione. La passione, inestinguibile finché il corpo avrà respiro, preme sotto i trasognamenti sempre più ieratici dei nuovi fachiri, e di poco in poco ne erompe, sconvolgendoli. Ma subito, per la sua stessa riconoscibilità inequivocabile, per la sua stessa patente autenticità, spicca isolata nell'equivoco, risplende imbarazzante nell'inautentico. E, ogni volta, la prova del fuoco. La passione che è irruzione qualitativa, temperatura, affermazione del bisogno di tutto sull'assuefazione al niente, può sempre capovolgere ogni rassegnazione in rivolta, ogni sconfitta in vittoria. È perciò che il nihilismo di stato la teme come la sua migliore nemica. E perciò la circonda dei suoi cordoni sanitari, perciò immediatamente l'assedia con il discredito e con l'incredulità. Ma la qualità specifica della passione impedisce che la si attacchi semplicemente negandola: essa è la negazione invincibile di ogni negatività. Così, la tattica del nuovo nihilismo impara dalla dialettica il trucco della falsa affermazione: valorizza la passione come l'istante squisito, sottolinea per negativo la sua irradiante qualità, la

esorcizza incorniciandola nella poetica della rarità e dell'intermittenza. Si può essere appassionati *per un momento*, e sarà tanto più eccelso quanto più vissuto come irripetibile, tanto più incandescente quanto più campito nel gelo. Se il discredito e l'incredulità non riescono ad offuscare l'emergenza insurrezionale della passione, riescono però così a circoscriverla e ad asfissiarne la durata, e per farlo, non hanno che a tesserne un'apologia disperata.

102.

Anche in questo è visibile la traccia di una sapienza critica che si è rivolta contro il suo proprio senso. L'insurrezione fu rara, nel tempo storico in cui il capitale si affermava come il migliore dei mondi possibili, e la dialettica radicale imparò innanzitutto a non tollerare alcun tentativo di simulare artificialmente la continuità e la durata. L'intermittenza era il respiro innaturale della rivolta soffocata, ma non si aboliva la realtà dell'oppressione semplicemente negando il suo potere di asfissia. Anche di questo realismo lucido, che era la forza del pensiero assediato, il capitale nihilista si è fatto astuto, programmando un esistenzialismo del frammento giusto nel momento in cui l'insurrezione dilaga e si generalizza, e insinuando nel suo popolo una poetica degli epifenomeni, proprio quando la battaglia tra la vita e la morte totalizza il senso elementare di ogni fenomenologia.

103.

Beati i poveri di corpo perché di essi sarà il regno della terra: agli sciamani della morte pentita resta il sorriso di quest'ultima « eleganzia », ora che la terra è davvero desolata, e che nei corpi sta l'ultima certezza della vita. Al punto in cui il pensiero rischia di sepa-

rarsi per sempre dalla totalità organica dei corpi, realizzando così il dominio perfetto del senso morto sul senso che fu vivo, non è più possibile pensare coerentemente che in termini di corporeità globale. La parola della dialettica radicale riconosce per suo questo estremo compito: impedire alle parole di affondare le ragioni dei corpi, strapparle al regno dell'inesistenza per ricongiungerle alle essenze carcerate. Sarà con le sue ultime parole che la rivoluzione biologica sboccherà dalla preistoria, nella storia, e saranno i fuochi della passione liberata a bruciarle, nell'aria che non ne avrà più bisogno. La dialettica radicale si fa nei corpi, ma non rinuncia alla parola solo perché deve smascherarla come l'arma più potente dell'irrealtà organizzata. Attaccare ogni forma di concrezione ideologica, mostrarla come il cancro che svuota di vita il senso della ragione, non significa disarmare il cervello e dar mano solo alle sbarre, o si finisce nella truppa degli armigeri che hanno fatto della loro testa un martello. Se è ormai certo che la teoria non può essere l'anticipazione (il « prototipo ») di una « coscienza di classe » da riprodurre in seguito in catene di serie, è altrettanto certo che la teoria è comprensione organica della dinamica del presente — il presente come preistoria —, totalizzazione del senso vivo, immediato progetto qualitativo, riassunzione della potenzialità latente della ragione negata, affermazione del possibile, smascheramento e dimostrazione dell'irreale. Tutto questo è ancora, insieme che verità e vita dei corpi, possibilità della parola. Proprio l'efficacia micidiale della parola alienata mostra quanta potenza si trattienga alla simbologia del verbo, matrice di ogni cristallizzante ierocrazia; anche se è ormai sempre più chiaro che la parola alienata, l'accumulazione cristallizzata di senso morto, tanto più è vicina a vincere sulla vita o a scomparire (e scomparirà), quanto più si reifica in *cose e gesti*, tanto più afferma il non-essere, quanto più fa accadere l'essere del niente. Occorre capire fino in fondo che la realtà irreale è il linguaggio reificato: solo così si capisce quanto nulla abbia a spartire con le sorgenti

sepolte dei bisogni vitali negati, e come fino in fondo le occulti e le tradisca. Intendiamoci: il dominio assoluto dell'irrealtà si manifesta nelle forme della più ferrea realtà, il regno dell'ideologia si attua nei canoni della pratica del concreto. Purché accettino di essere istanti, ai corpi viene resa per istanti tutta la loro corporeità: frantumata.

104.

Un dato che ormai rende evidente la trasformazione del reale nell'irreale, è l'assoluta differenza di livello fra le « pratiche sovversive » immediatiste, che altro non sono se non la realizzazione di poetiche spettacolari, passate al filtro del capitale produttore di immagini, quindi dell'ideologia fattasi matrice del « comportamento », e trovano poi la loro verità nella controrivoluzione (su ciò bakunisti e bolscevichi si offrono con un'infinità di varianti sul mercato della « cultura politica »), e *la prassi rivoluzionaria*, che nascendo dal conflitto vissuto e vinto — la vera guerra civile — di ciascuno con se stesso in quanto parte del mondo dominante, non può non essere cosciente, dunque realizzazione della teoria, e come tale irriducibile a qualunque modellazione stilistica. Ciò che oggi si invoca o si pone in opera come « pratica » o « concretezza » è nella sua verità *contemplazione*, pura e semplice sottomissione alla potenza onnivora delle immagini, che hanno oramai assimilato e ridotto a sé (all'*estetica*) tutte le ambiguità e le miserie presenti nella vicenda del movimento rivoluzionario; il capitale ne fa il punto focale dello spettacolo delle proprie contraddizioni, giungendo attraverso un uso consapevole di se stesso quale mediazione di ogni immediatezza, ad uno stravolgimento accecante della dialettica stessa.

Farsi consapevole dei meccanismi pratici tramite i quali il dominio dell'inessente svuota dall'interno, isolandola nella sua « infelicità » in sé, ogni pulsione all'autentico e dunque al *vivente reale*, è il compito della teoria. Capire significa innanzitutto *capirsi*: cogliere il senso tanto soggettivo come oggettivo della propria inessenza coatta. Chiunque *si capisca*, capisce nel suo particolare il segreto banale e terribile dell'alienazione generalizzata. Chiunque capisce, è un teorico pratico. Non si tratta mai di praticare una precettistica che, nel migliore dei casi, non è più di una glossa malintesa ad un « testo » iniziatico, e quindi un po' di cattiva letteratura. Si tratta di essere, in ogni caso e ciascuno, l'autore vivente, in prima persona, di quel « testo » scorrente che è il movimento reale, il corpo vivo della teoria in processo. L'*iniziazione* è l'approccio indispensabile alla critica pratica, ma nel senso esclusivo che l'accendersi in ciascuno della *volontà* critica, non può essere che un evento rivelatore, un'*avventura*, una *rottura* di continuità rispetto alla narcosi indotta dalla quotidianità seriale. Solo in questo senso, la teoria è iniziatica. E solo in questo senso chi la vive, nel suo essere iniziato alla *partizione* dell'essere dall'inessenza, nel suo prendere partito per l'essere contro il suo contrario, è nella comunità in processo del movimento reale, nel « partito » in essere della rivoluzione.

La pratica del concreto è la religione dei neo-cristiani. Nessuno come loro è abile nella guerriglia contro la teoria. « Passiamo alla pratica » è lo slogan di rigore mediante il quale i più ostinati lottatori immaginari si disfano delle loro ultime possibilità di vedere il concreto, e si abbandonano risolutamente all'astrazione più irrealista. « Lo sforzo tormentoso di attenersi all'implacabile dialettica marxista del processo rivoluzionario,

ha spesso ceduto alle deviazioni attraverso le quali l'azione dei comunisti si è sperduta e sminuzzata in pretese realizzazioni concrete, nella sopravvalutazione di speciali attività o di speciali istituti, che venivano a costituire una più continua passerella di passaggio al comunismo, che non fosse il salto pauroso nell'abisso della rivoluzione, la catastrofe marxista da cui doveva irrompere il rinnovamento dell'umanità.»<sup>6</sup> Bordiga aveva bene inteso il carattere «catastrofico» della rivoluzione, quanto l'insidioso rovesciamento della dialettica, che è l'arma tipica della controrivoluzione. Ma come non si tratta più di combattere contro le deviazioni di un partito, nel momento in cui la realtà della lotta si svela, in tutta la sua radicalità, per l'affermazione della soggettività organica della specie contro la negazione dell'oggettività organizzata nella macchina sociale, così non si tratta più di ravvisare le «speciali attività» e gli «speciali istituti» nella pratica stravolta delle gestioni politiche, di stato o di partito, ma, andando molto più velocemente e in profondità, si tratta di denunciare finalmente l'avvenuta interiorizzazione dell'inorganico nell'organico, e dunque di smascherare e di battere il nemico, favorendone e accelerandone il rigetto, là dove più insidiosamente ha eretto l'ultima delle sue roccaforti: nell'interiorità *fittizia* dell'Ego e della sua produzione, nella falsa libertà del suo pretestuoso arbitrio. È tempo di essere concreti: disveliamo l'inganno del «concreto». È tempo di essere *del tutto* collettivisti, ossia comunisti: attacchiamo la falsa «unicità» (e l'umanesimo meccanicista) dell'Ego più «segreto», più «esclusivo», mostriamone la funzione eterodiretta. È tempo di essere storicisti: dimostriamo come i cristalli più duri e più refrattari del senso morto, accumulato nella preistoria della specie, siano oggi il diaframma lenticolare che separa la soggettività sepolta della specie in ciascuno, dall'oggettività regnante nel suo protagonista-focalizzatore: l'Io diviso della società dei frantumi. È tempo di essere del tutto materialisti: analizziamo l'astrattezza dei meccanismi materiali.

Non è da oggi che la rivoluzione è biologica ma da sempre. Noi viviamo il momento catastrofico della soluzione finale. Abbozzata con la trivialità del genocidio marziale dai controrivoluzionari nazifascisti, la soluzione finale ha trapassato quella sua iniziazione ancora infantile, e appare oggi, finalmente, in tutta la sua totalizzante complessità matura: mostrandosi come la fine di tutto che contiene il suo contrario, essa riassume nella sua esplosiva ambivalenza così il senso di tutto il pensiero positivo sconfitto e di tutte le rivoluzioni parziali riasorbite, come il senso di tutta la dialettica negativa implicita nelle controrivoluzioni che le hanno integrate e metabolizzate senza annullarle, ma procrastinandone le scadenze invisibili. Oggi è la somma di tutte le scadenze. Proprio perché siamo così vicini alla fine, la liberazione della specie appare come un'impresa disperata, ma ciò che si dispera in noi è la morte, è l'impraticabilità della sopravvivenza: la forza della rivolta passa attraverso il massimo della debolezza, è alla soglia dell'estrema invivibilità che la necessità di vivere erompe con la potenza di un aut-aut irrimandabile. Più che mai è necessario ricordare che la rivoluzione non è l'opzione idealistica che matura, in un suo campo separato, il progetto astratto di una realtà utopisticamente « alternativa », ma, al contrario, è il processo del tutto interno all'evoluzione della specie, del tutto fisiologico e biologico, attraverso il quale i modi di produzione della comunità umana alienata, giunti al loro punto di caduta fuori dalla coerenza organica dell'emancipazione dei corpi dalla protesi mutante, che gli ha consentito di conquistarsi una possibile riconciliazione con l'universo naturale, verranno svuotati di ogni senso, disintegrati e abbandonati. È in questo modo che la specie si prepara a compiere l'ultima evoluzione necessaria per uscire dalla sua preistoria e raggiungere, per la prima volta da che esiste, uno stato di equilibrio dinamico coerente con l'evoluzione della totalità organica naturante. Chiunque

prospetti la rivoluzione come qualcosa che stia al di sotto di questo compito risolutivo, milita dalla parte della morte: qualsiasi ritardo nella comprensione delle scadenze reali è un respiro in più per il capitale asse-diato. Non è più consentito nutrire incertezze: il capitale assomma in sé, nella sua estrema fase di dominio assoluto, tutte le alienazioni della sopravvivenza inorganica trascinate lungo la preistoria della specie, e fatte sue come senso fittizio di una falsa « storia ». L'utopia è il regno perfettamente irreali della sopravvivenza quotidiana, trattenuta a perdurare, al di là dei suoi limiti storici, dalle forze che vi hanno fondato l'ultimo potere possibile, e che sanno di dover scomparire non appena la specie si liberi dell'ultima sua alienazione. È questo il segreto del meccanismo che fa apparire, come reali e propri di ciascuno, i bisogni che sono in lui il dover essere del capitale, e come irreali, sognati, utopici e vergognosi, i suoi bisogni autentici: d'essere una creatura naturale. Di questo profondo ma fragile inganno è agente e custode l'Io-imprenditore. Occorre ormai verificare in concreto l'assoluta inessentialità degli imperativi che l'Ego detta quali fittizie necessità del corpo. Occorre disseppellire da dove si trovano, da sotto gli schermi dell'economia politica interiorizzata, i termini semplici del metabolismo organico naturale, le leggi, tanto più evidenti quanto più rinnegate, della vita quale attività fisio-logica e bio-logica. L'estremo travestimento del naturale è l'immagine della comunità umana in tutto e per tutto simile al termitaio e al formicaio, dove il centro operativo cibernetico stia in luogo della termite o della formica regina. Ma l'uomo non è strutturato per questa angusta sorta di destino, il modo com'è fatto il suo corpo mostra il disegno implicito di una versatilità autonoma e svariante. Per troppo tempo la specie è stata ridotta, dall'uso difensivo dell'utensile-protesi, a conoscere solo imperfettamente e parzialmente la potenzialità creativa della propria struttura organica. La rivoluzione biologica avrà soprattutto questo risultato: di disvelare agli uomini tutta intiera, attraverso la strettoia

forzata della massima miseria, la ricchezza immediatamente attingibile del loro organismo in divenire.

108.

Al punto massimo dell'alienazione autoproducentesi, tutta la « realtà » colonizzata dal capitale è protesi: lingua inorganica reificata, sistema simbolico costruito in luogo dell'essere. L'autentica fame dei corpi — il bisogno ormai inferocito d'essere — vede il concreto come il trasparente apparire dell'inesistenza. Ma è una trasparenza di ghiaccio temprato: nessuna illusione sulla facilità di smascherare la mascherata. Proprio in quanto l'inesistente assedia la sopravvivenza di ciascuno, e la fonda come tale, isola ciascuno nella sua propria miseria di senso, nella sua propria fame inappagata. È questo il paradosso che senza atterrirci dobbiamo imparare dai fatti: la volontà di rivolta è ormai il bisogno di vita che nessuno può nascondersi; la generalizzazione, a livello di latenza, è un fatto compiuto; ma più la sopravvivenza si fa insostenibile e asfissiante, più la posta in gioco si mostra come la lotta della vita contro la morte, più l'oggettività massificata della miseria si stringe e si rapprende attorno alla rivolta di ciascuno: la debolezza dell'irrealtà non è fuori, ma dentro di noi, nella identica misura in cui noi siamo non altrove ma dentro la sopravvivenza, non in illusori e impossibili « spazi liberati », ma in tutto e per tutto nella dimensione, in questo senso « unitaria », del destino generale, del quale il dispotismo del capitale è padrone di fatto, e continuerà ad esserlo sino all'ultimo istante del suo potere. Nessun gradualismo è progettabile, se non quello letale della controrivoluzione. Ciò che la rivoluzione sa è sostanzialmente già tutto: niente potrebbe essere più semplice e più ultimativo. Il resto della lotta è affidato alla crescita sempre più veloce di un'emergenza già ora nei suoi termini elementari storicamente matura: l'impossibilità della vita. Vivremo la dialettica dell'assurdo:

mentre tutti sapranno ciò che sempre meno è verosimile nascondere; ciascuno sarà coinvolto nell'automatico obnubilamento di questa sua naturale « competenza per dolore », coinvolto a parlar d'altro, e soprattutto a fare altro, e l'altro avrà la forma del bisogno eluso, l'altro sarà il falso della carenza vissuta; tutto questo con la massima velocità di trasformazione, e con l'approssimazione efficace, di cui le scienze dell'inganno si mostreranno capaci. La lotta che il senso fittizio già ora combatte contro la dialettica radicale sarà soprattutto una battaglia giocata sui falsi scopi, sul mimetismo e sull'illusionismo. Come è già evidente a partire da episodi significativi come il rapporto del MIT, non è più possibile al capitale nascondere il progresso dei propri esiti letali, e, al contrario, la strategia del capitale è ormai tutta nella simulazione di una capacità autocritica che sta a rappresentare, dunque a simboleggiare fittiziamente, l'assunzione del controllo scientifico sulla catastrofe, e la pianificazione tempestiva di un'inversione di tendenza risolutrice. Ma guai a chi si accontenterà di vigilare su questo terreno soltanto, macroscopicamente rappresentativo, le mosse di un nemico immaginato come uno stato maggiore di potenze aliene: non si accorgerà che l'organizzazione spazio-temporale della inessenza lavora nel contempo dentro di lui, com'è nella sua meccanica ormai collaudata. Il capitale è il « discorso » reificato della controrivoluzione, e la controrivoluzione non è che il ribaltamento automatico dei bisogni reali in esaudimenti fittizi, tanto e simultaneamente sul terreno delle scelte sociali, delle risoluzioni economico-politiche messe in scena a livello dei destini planetari, come sul terreno dell'« interiorità » di ciascuno, solo illusoriamente di quelle scelte e risoluzioni spettatore, fruitore, o avversario, solo fittiziamente isolato nella sua soggettività irrelata, e invece realmente e concretamente saldato, dall'interiorizzazione perfettamente consumata dell'economia politica, di cui ogni sopravvivenza è consustanzata, ai destini generali nella loro simultaneità in processo. Anche in questo la controrivoluzione ha anti-

cipato, stravolgendone il senso, il bisogno cardinale della rivoluzione: l'individualità è distrutta, ma solo perché agonizzi qualche anno di più il dominio dell'impersonalità autonomizzata del non-senso.

109.

Chiunque abbia vissuto o stia vivendo la disintegrazione del milieu gauchiste, sa per esperienza di che cosa si sta parlando. Tutto è ambivalente e contraddittorio, alla massima velocità di scambio. Scatta al di qua dello sguardo l'alternanza sempre più accelerata di due soggettività antagoniste e complementari. Isolamento, debolezza, impotenza, un istante li tramuta in comunanza, forza, potenza. Al ripiegamento della passione umiliata, il notiziario dà iniezioni di passioni scatenate, ma anche viceversa. A tutti sembra certo di vivere l'unisono del progetto avanzante, e sembra certo al contempo il contrario: d'essere fuori fase, fuori dal respiro unitario della lotta. Un momento la lotta è il centro della vita, un momento dopo non si sente più né lotta né vita. Ma basta che la flessione consumi il suo istante, e l'istante successivo è già un al di là di chiarezza, di consapevolezza; mentre una nuova crisi è già in fieri. A nessuno è consentito conciliarsi nemmeno con la propria più autentica volontà di vivere, finché vivere non sarà davvero possibile. La passione può oggi conoscersi soltanto frantumata, ma per ricomporsi immediatamente al di là: non intermittente, ma irriducibile; non fragile, ma mai illusa; competente del suo oggetto e della propria qualità quanto basta per disfarsi con impazienza e disprezzo di ogni falso scopo. La passione eversiva non è disponibile più a nessun inganno, finalmente conosce tanto la sua meta finale quanto il suo tempo, che è contato. E perché vanno scomparendo tutti gli ultimi diaframmi che la passione accelera, distruggendo *in noi* la falsità delle apparenze; è la sua forza che dissolve i diaframmi e gli schermi, e a noi che siamo i bastardi

della non-vita, metà schiavi del non-senso, metà partigiani dell'essere, appare, nella nostra forzata doppiezza, tanto spesso la sua forza come la nostra debolezza, la sua cognizione della certezza come la nostra disperazione. Di questo, che è il modo ansimante e febbrile in cui la disgregazione occulta il superamento, solo i volontari dell'ottusità possono seguire a spaventarsi, e su questo a mentire, nascondendoselo a vicenda. Chi si riduce a vergognarsene, rinuncia a capire, e proprio valorizzando a rovescio lo « stato d'animo », rifiutandosi di coglierne così il senso come il limite, si condanna a vivere come anima dello stato, come servo dell'ideale. Niente è più spezzato e mortificante della coazione a ripetere che governa le lotte continue dei militanti, tanto più duri e più animosi quanto più diroccati nell'essere e dimissionari nel capire. I relitti della politica frantumata « battono » a rivoluzione come i giocatori più rincoglioni battono a slot-machine: la giornata più bella è quando piove una grandinata di botte, spiccioli miserabili di un gioco che si fa, ben più sottile e più micidiale, altrimenti e altrove. A qualcuno può toccare il trionfo di morire, anche se sempre più spesso i proiettili della polizia fanno secca gente che passa, e non perché sbaglino banalmente il bersaglio. Mercenari senza equivoci, i poliziotti giocano istintivamente d'anticipo: sanno che chiunque è il loro futuro-presente nemico. Se non altro, il poliziotto ha un'immaginazione appropriata alla partita: le dimensioni generali dello scontro non gli danno problemi di mira.

110.

Dove ogni frammento di onesta analisi si tramuta all'istante nel guscio oggettuale dello slogan; dove ogni gesto di autentica radicalità si converte immediatamente in stile; dove ogni genuina percezione della qualità si ribalta in estetica ricattatoria; là si vede come in sostanza la velocità naturale della dialettica operante — la

teoria che si mostra come il lampo che identifica eventi e ragioni — non conosca freno più efficace che quello della sua imitazione iterativa, perennemente in ritardo e dunque eternamente liquidatrice. Non appena tradita nel suo elemento sostantivo più intrinseco, nella soggettività qualitativa, la teoria spezza i suoi segni prima che diventino i simboli del suo contrario: non anticipa più che il senso immediatamente bruciato del proprio ritardo. Non esistono fughe in avanti: in avanti fugge il capitale, ma illusoriamente. Il presente è tutto per tutti. Se è possibile e necessario, perché è vero, affermare che il futuro sarà la rivoluzione, è perché il presente è già la rivoluzione in processo. Se è inevitabile prospettare l'altro corno dell'alternativa, la vittoria della morte e la fine della specie, è perché il presente è la vittoria della morte e la fine della specie, spettrografate nella teleologia delle apparenze. Ma il regno delle apparenze è il *concreto* — le « cose », l'organizzazione dei gesti che le investono di senso e le connettono, i meccanismi che le producono, e che producono quali « cose » chi le produce, in un unico movimento di reificazione e di astrazione insieme —, mentre il processo reale è il *latente*, sempre meno occultato, ma non ancora liberato. Rimane da fare, e a separarcene, lo smantellamento generalizzato del regno del fittizio, questa abbagliante organizzazione del concreto-simbolico, o il manifestarsi patente di ciò che è già bisogno vivo di ciascuno nell'affermazione liberata della vita di tutti. Il processo rivoluzionario è la necessaria *effrazione* del concreto, la disarticolazione del sistema di investimenti simbolici che si materializza nell'universo degli oggetti e dei gesti che ne sono i determinanti-determinati, per denudarne definitivamente lo svuotamento maturato lungo la preistoria, il niente che vi è rimasto a sostanziarli. Non si tratta ormai più del « niente » metafisico di cui fin troppo a lungo hanno delirato i filosofi; si tratta del niente più perfettamente fisico: il contrario patente del bisogno essenziale che tradisce ed elude. Pur abbagliati, a tratti, dalla concretezza dell'irreale, questa certezza dobbiamo perseguire:

il tutto e il niente, oggi più che mai inestricabilmente consustanziate, si spartiranno, quando la passione di vivere nel comunismo spaccherà dall'interno ogni guscio, l'attività degli uomini si libererà dal despotismo dei simboli, ogni gesto si significherà come un momento dell'essere che si crea, ogni oggetto non tratterrà a sé altro « valore » che il suo esistere nel contesto dell'essere in movimento.

*Gli infortuni della passione*

« ...poiché per la logica del **concetto** si ha già un materiale completamente pronto e fissato, un materiale, si può dire, ossificato, e il compito consiste qui nel renderlo fluido e nel riaccendere il vivente concetto in questa materia morta. Se vi sono particolari difficoltà a costruire una città nuova in una landa deserta, si trovano bensì materiali a sufficienza, ma perciò appunto maggiori impedimenti d'altra sorta, quando si tratta di dare una nuova disposizione a una città antica, solidamente costruita e mantenuta nella continuità del possesso e dell'abitazione; ci si deve fra l'altro anche decidere a non fare assolutamente alcun uso di una gran parte, peraltro apprezzabile, di ciò che vi si trova. »

G. F. W. Hegel, « Scienza della logica »

A mano a mano che il processo di interiorizzazione accelera, smaterializzando le concrezioni oggettuali del valore, disertandone i luoghi comuni trasformati in pozzi avvelenati; a mano a mano che la realizzazione del valore, interiorizzandosi in ciascuno, si soggettiva in frammenti autonomizzati di identico, in identità umanizzate e socializzate del valore; a mano a mano che la comunità materiale capitalista si emancipa dalla sua materialità in processo giunta all'emergenza massima della propria dinamica autodistruttiva, si converte in comunità fittiziamente « spirituale », e assimila dal suo stesso terrore una tragicomica vocazione alla trascendenza, ogni polarità storica esteriormente cristallizzata tende a scomparire, ogni divisione di classe a fondersi, nella temperie mortale. Solo il grado più alto e più vicino all'assoluto dell'alienazione, contiene in sé le premesse concrete per il superamento d'ogni alienazione. Proprio perché la rivoluzione moderna non può essere niente di meno che la rivoluzione biologica, non può essere che maggioritaria. Solo quando la maggioranza « attiva » degli uomini, corpo reale della specie, riconosce in sé la soggettività negata, che non ha più nulla da perdere se non le catene che la avvincano alla preistoria, e che nulla sta « guadagnandosi » se non il proprio assoldamento

nell'autodistruzione, la preistoria è definitivamente pronta a trascendersi, il salto qualitativo è la *mutazione* matura. È quanto sta cominciando ad accadere, al di qua e al di là dei nostri occhi, ancora appannati da millenarie menzogne, ancora timidi a riconoscere, dietro le quinte sempre più fatiscenti di una rappresentazione spettrale, la forza naturale di un accadente che sta disgregando le ultime paratie della finzione.

Chi ancora si attarda a ricercare nella « classe operaia » la soggettività esclusiva di un fato rivoluzionario che l'illusionismo controrivoluzionario ha già destituito delle sue scadenze, è senza saperlo (o sapendolo fin troppo bene) il soggetto reale di quell'illusionismo. Da tempo il proletariato rivoluzionario è traboccato al di là di ogni ghetto; nessun identikit delle squadre speciali per la difesa della Sociologia e dell'Economia corrisponde più ai tratti « indescrivibili » della soggettività eversiva. Nessuna categoria del sociale, così come nessuna categoria dello spirito, ha più alcun senso, se non nell'immediato suo trascendere il passato storico che l'ha tradita, se non confluendo nella consapevolezza in progresso del destino generale, nella generalizzazione in atto di una coscienza di specie. Ciò che è endemico sta diventando epidemico, ogni « foco », come ogni « soggettività » rivoluzionaria individuale o « di classe », non fa in tempo ad affermarsi nel suo isolamento o nella sua separatezza, che immediatamente, mentre viene sconfitto come tale, trasmette la sua sostanza universale all'intero sociale, che ne assorbe ed accumula, caricandose, le energie esplosivamente intime con la segregazione e con la rabbia di ciascuno. L'ultimo ruolo possibile dei ruoli sociali, è quello di riconoscersi come la parte inseparabile del movimento globale, di consubstanziarlo con la loro forza, negando la debolezza d'ogni separazione. Lo stesso movimento che porta il capitale a *rappresentarsi* come l'autocoscienza della specie unificata sotto lo spirito della sopravvivenza, « classe universale » della carestia e dell'apocalisse, porta il corpo della specie a *esserne* l'antitesi immanente, e non pos-

sono più aver luogo che i dubbi della debolezza episodica, le ultime parziali e « personali » cadute nell'ultimo vortice negativo. Vita e morte appaiono, e sono, altrettanto possibili, ma non altrettanto potenti. Solo un caso può ormai condurre, nella specie, la morte come destinazione e come fato. Il movimento reale è la volontà che abolisce il caso.

112.

È tempo di capire in concreto, senza più alcuna mistificazione della « speranza » dietro l'estremismo edonisticamente apodittico, che il movimento della vita contro la morte è l'identico in ciascuno e in tutti. Le insurrezioni crepitanti della passione individuale sono il continuum in cui cresce e si moltiplica la potenza sempre più surcaricata delle insurrezioni generali; lo spazio che le divide è il labirinto ogni giorno più fragile delle separazioni allucinatorie, lo spessore in decomposizione della « personalità » segregata, del destino quale non-sorte (dis-avventura) privata. L'insurrezione separata non ha, per superarsi e trascendersi, che da scoprire la sua fatalità storica e generale, e disfarsi del gioco di specchi che la fa apparire, innanzitutto a se stessa, come la resa dei conti di un fato domestico, meccanicamente autobiografico, tanto più apocrifo quanto più familiare. Nessuno ha in esclusiva più sfortuna di nessun altro; nessuna casualità causale è alla radice di nessuna peripezia singolare. Al contrario, è la privazione, organizzata su scala sociale, d'ogni concreta e soggettiva *avventura*, che determina a priori le dis-avventure di ciascuno. Non d'altrove scaturiscono gli infortuni della passione che dall'impossibilità, universalmente sancita, di vivere la virtù d'appassionarsi. Il veleno che intossica ogni volontà di affermarsi, d'affermarsi come qualità in essere contro la quantità in processo, — e che la fa sembrare un sogno smisurato, destinato *per forza* a ribaltarsi nell'incubo misurato dalla quantità di vi-

vente che vi muore — è la volontà impersonale del potere a distillarlo. È questa impersonale volontà velenosa l'intima nemica di ogni voler-essere separato; è l'universalità del non-essere che assume, nella clausura del destino privato, l'apparenza di una peculiarità singolare. Isolando in ciascuno la qualità che è latente in tutti, la quantità fa sì che in ciascuno disperdi di sé.

113.

Siamo agli ultimi: si tratta di essere. Nessuno può illudersi oltre di scambiare più la propria forza-lavoro contro una chance di sopravvivenza, da quando ciascuno sa per esperienza diretta che di sopravvivenza si muore, tanto nel chiuso delle stanze dove insorge la vita asfissata quanto nell'aperto della totalità universale, dove a soffocarne è la vita organica dei destini planetari. Ognuno pretende e tenta di vivere, anche e tanto più quando si costringe, misurandosi con la sua sopravvivenza, a soddisfarsi. Proprio perché ha potuto credere che sopravvivere fosse sufficiente, proprio perché ha consentito di cedere alla « ragione » che lo induceva a misurarsi, ciascuno si smisura nel vuoto della sua inessenza. Non si può non avvertire fisicamente di quanta vitalità è carico il vuoto che è la « vita » di ciascuno. Non si può ignorare il senso del malessere epidemico: quello di anticipare di un passo solo il suo ribaltamento terribile. « Il Terribile è già accaduto », annuncia trionfalmente Laing, citando Heidegger. Non sa quello che dice. Glielo insegnerà, accadendo, il Magnifico, certamente terribile per tutti i pianificatori dell'inesistenza come lui.

114.

Il tempo è contato, nel presente è già tutto, non c'è più niente da aspettare e niente giace, nel futuro,

ad aspettarci; tutte le premesse concrete sono mature e in atto, la rivoluzione è cominciata. Ma guai a chi fraintende la potenza immediata del movimento presente, guai a chi si vota a un immediatismo che cortocircuita la dialettica. Nessun trionfalismo è tollerabile mentre regna ovunque la morte. Nessuno può immaginarsi d'agire in vece d'altri, nessuno può sognarsi d'essere esemplare se non a se stesso, ed esemplare di una carenza, di una fame d'essere ferocemente insoddisfatta. Proprio perché è in gioco la sorte di tutti, e lo è in tutto, a ciascuno il suo: ognuno riconosce in ogni altro le inadempienze della passione. Solo le ultime metamorfosi della politica hanno consentito ai radicali di rappresentarsi ancora come avanguardie esemplari. Solo gli ultimi equivoci della poetica hanno permesso, alla potenza della chiarezza per sé, di assumersi il ruolo dell'organizzazione del movimento. Il movimento è l'avanzarsi della specie quale corpo, quale corpo armato della sua immensa potenza affermatrice; a organarlo è la sua universalità, ad armonizzarne la coerenza l'emergere violento del suo compito ultimativo. La nuova coscienza radicale assomma in sé tutte le coscienze parcellari maturate lungo la preistoria negli scontri delle classi antagoniste; ormai il definitivo antagonismo polarizza all'interno di ogni corpo il destino dell'essere e il suo contrario, conquista apertamente la dimensione di coscienza di specie. Anfibio in mutazione immerso nella negatività, il corpo della specie procede verso la propria emancipazione dalla preistoria nutrendosi di veleni, e convertendo i veleni in propellente. La velocità del processo è pari alla sua generalizzazione, il suo slancio positivo totalizzante pari al dilagare plumbeo e allo stagnare ammorbante della negatività quale habitat totalitario. La mutazione è montante. Milioni di giovani nuovi affacciano ogni anno, sul presente putrefatto, la loro intolleranza irreversibile, la loro spontanea e ormai biologica competenza dell'orrore; ogni bambino che nasce apre sul futuro una garanzia in processo; la morte invecchia con i suoi schiavi. L'evento rivoluzionario per

eccellenza è il fatto che ogni minuto nascano uomini e donne impregiudicati e totali: la *resistenza* del genotipo è l'arma del superamento possibile, il seme del futuro.

115.

Ma il tempo non può più essere quello naturale: è perciò che il capitale accelera. Ancora una volta: la volontà cosciente è immediatamente decisiva. Ma la passione rivoluzionaria, proprio perché ha per suo requisito il punto di vista della totalità, non può illudersi sul proprio istante. La passione totalizzante che si scontra con la sua negazione, e fin tanto che non sia in atto lo scontro ultimativo, non può che riconoscersi degradata, parcellizzata. Non esistono « successi » all'altezza della passione, se non l'ultimo successo, la liquidazione della sua impossibilità. Nel presente matura e cresce la possibilità, in tutto e per tutto concreta e universale, dell'affermazione definitiva della passione, ed essa si mostra ovunque, in fuochi di fila che si serrano sempre più attorno alla dimensione necessaria dell'unico fuoco ininterrotto, come la consapevolezza finalmente conquistata del suo possibile. Ma proprio perché non si afferma che isolata, anche se isolata in migliaia di insurrezioni istantanee spontaneamente concatenate, proprio perché e fin tanto che si conosce come eccezionale e limitata, essa si vede istantemente negata, essa apprende di non essere ancora universalmente possibile. Altrettanto immediatamente, si ripropone, tanto più affamata d'essere quanto più inappagata. La crescita è evidente. Ma è, anche, sanguinosa, anche nutrita d'un grande numero di cadute mortali. Nessuna illusione è possibile sulla durata isolata della passione qualitativa, pena la caduta in un edonismo immediatista che tanto più fa torto alla dialettica ormai naturale dello scontro tra l'essere e il suo contrario quanto più pretende di averlo già risolto in un luogo immaginario dell'anticipazione « teorica », o nel falso concreto dei beaux gestes

autogratificanti. L'estrema metamorfosi possibile della politica è questo paradossale recupero della misura tattica: il *tutto subito* che dimentica la generalità del destino, l'iaculazione precoce che smentisce la consapevolezza conclamata della coniugazione fatale tra teoria e prassi, degradando la teoria al ruolo umiliato della affabulazione che chiede di verificarsi in un modo d'essere. Quando l'essere è universalmente negato, ogni suo modo affermato come incolume non può che rivelarsi per lo « stile » più verosimile dell'inesistenza.

116.

Tra i militanti dell'edonismo apodittico immediatista, soltanto quelli di cui era un tratto ingenuo e assolutamente secondario hanno mostrato d'avere la forza necessaria per superarsi, liquidando di fatto ogni equivoco residuo. Le vicende di questo superamento mostrano quale alto prezzo la coerenza deve pagare per disfarsi delle sue illusioni. Chi ha percorso questo passaggio obbligato del superamento della politica, sa sulla propria pelle di che cosa si sta parlando. Quante spontanee e veementi intelligenze del reale si sono offuscate, convertendosi in spontanee obbedienze a una retorica perfettamente irreali, catturate nel falso imperativo d'essere praticamente fedeli alla teoria critica, lo sa con dolore chiunque abbia superato l'impasse. Quanto ritardo reale, e della teoria, e della sua prassi naturale, sia costato a troppi rivoluzionari, tutti lo contiamo nel nostro stesso ritardo collettivo. Ogni movimento dell'artificio, manda a vuoto un colpo del movimento reale. Se la velocità della dialettica radicale consta nella capacità di convertire i veleni in propellenti, ogni suo ritardo è dovuto a una riconversione del propellente in veleno: la scia che riguadagna il vettore e lo reinvischia, il ritorno offensivo del passato liquidato che non tollera di staccarsi da te e minaccia di coinvolgerti nella sua liquidazione. Gli immediati dintorni della dia-

lettica radicale sono il corridoio o il terreno vago del fratricidio, non sempre, come sappiamo, rituale o in sola effigie. Ognuno che sia stato aggredito dai fantasmi sicari del suo stesso passato, ognuno che ha dovuto aggredirli per superarsi, sa quale miseria si condensi nel gesto dell'odio in cui la passione si distrugge, il mirarsi vicendevolmente al petto che fornisce a ciascuno, quando si sia fatto centro, il ritratto di se stesso quale premio, nell'atteggiamento più adeguato alla bisogna: quello del poliziotto ceccchino.

117.

Asfissiato da questi miasmi, ha potuto morire un rivoluzionario come Eddie Ginosà. Di suicidi come il suo, frutto di una temperie omicida, sono certamente segnate le prime piste dello sbocco al di là della politica, e delle sue micidiali metamorfosi. La « cronaca » mente sempre più sulla realtà; sempre più il capitale amministra il suo progressivo disastro occultandone l'emergenza, mentre ne propaga gli estremi astrattizzati per cooptare quanti può nell'ideologia del sopravvivere. È così che ai rivoluzionari viene parzialmente nascosta la loro stessa consonanza e coerenza con i destini generali, è così che può sembrare a ciascuno, negli istanti più sgominati del suo isolamento, d'essere infedele a se stesso: perché non vede la sua fedeltà al processo. *Non si tratta di essere indulgenti*: si tratta al contrario di essere intransigenti, e dunque di vietarsi ogni accoglimento. È tanto più vero che ciascuno deve scambiare i propri desideri per realtà quanto più è vero che nessuno può scambiare i propri incubi per verità. L'immediatismo ha le sue radici nella disperazione. L'affanno che prende alla gola chiunque non sia disposto a tollerare un istante di più la non-vita, non deve e non può convertirsi nel delirio amfetaminico, nell'angosciosa e spastica « voglia » d'essere immediatamente, hic et nunc, e in positivo, *in salvo*, oltre la negatività della preistoria

e oltre la *propria* preistoria. *Mai più così* è la certezza in movimento che anima la volontà di ogni rivoluzionario, e la sua forza trae spicco e si campisce sul dominio in dissoluzione dell'*ancora così*. Insieme e dentro l'uscita universale dalla preistoria, può soltanto e deve verificarsi la sortita di ciascuno dalla sua preistoria, separata e impotente solo nella debolezza « privata ». Tanto più è fedele al suo compito, tanto più è nell'universale. Non esiste la volgarità del « volgo », se non nell'immaginazione sociologica che lo circoscrive come soggettività obnubilata. Il proletariato rivoluzionario sa quel che vuole con la forza del suo corpo armato d'una esigenza qualitativa irrimandabile, nella quale è per bruciare ogni inganno produttivo sulla qualità. Solo il tempo produttivo scandito dal capitale, e solo le sue leggi di realizzazione del valore, possono indurre il miraggio di una separazione tra l'intolleranza e il suo contesto, tra l'impazienza e il processo, e spingere i migliori a pretendere da sé di *realizzarsi* immediatamente o di morire, di *prodursi* in positivo o di sentirsi esclusi dal processo, uccisi nella preistoria. E questa l'ultima allucinazione possibile, e la più insidiosa, prima che il processo disveli a ciascuno la coerenza della dialettica radicale con l'essere in divenire della specie, il segreto agli sgoccioli della preistoria, il suo senso di *stato latente del possibile* vicino ad aprirsi, la sua essenza di crisalide ormai morta, della cui spoglia il capitale è l'inutile e anacronistico sigillo e custode, mentre al suo interno è ormai matura l'essenza ulteriore della vita.

« Se si fosse almeno un indiano, subito pronto e sul cavallo in corsa, torto nell'aria, si tremasse sempre un poco sul terreno tremante, sinché si lasciavano gli sproni, perché non c'erano sproni, si gettavano via le briglie, perché non c'erano briglie, e si vedeva appena la terra innanzi a sé come una brughiera falciata, ormai senza il collo e la testa del cavallo! »

F. Kafka, « Desiderio di diventare un indiano »

119.

Il punto di vista della dialettica radicale supera la politica nello stesso movimento in cui, definendola quale strumento esclusivo della controrivoluzione, se ne separa definitivamente.

120.

Se la dialettica radicale non ha alcun « che fare » da spacciare sul mercato concorrenziale delle ideologie « alternative », se non può calarsi in alcun precipitato precettistico senza squalificarsi come dialettica e come punto di vista del qualitativo, è perché *conosce* il « concreto » come il campo di Marte dell'utopia dominante: è qui che ogni fare, realizzandosi nel contesto dell'irrealtà organizzata, lascia la propria spoglia sul campo e assiste alla propria glorificazione funebre. Ma è di qui che la spinta biologica radicale, negando ogni validità — ogni *realtà* autentica — alle proprie realizzazioni *fittizie*, mostra a se stessa la sua capacità di durare oltre, di *oltrepassare*, infine di *affermarsi* al di là della controrivoluzione. L'affermarsi della rivoluzione biologica, o della soggettività qualitativa a livello di specie, non potrà darsi che quando l'utopia controrivoluzionaria

avrà bruciato tutte le sue scorte di falsi scopi, tutte le sue *rappresentazioni*.

121.

Non esiste comportamento o linea di condotta che si definiscano di per sé *rivoluzionari*. Non appena si istituisca quale mera stilizzazione della conflittualità, e quindi diventi « realizzazione dell'arte », ogni comportamento, ogni linea di condotta va a collocarsi in ordine all'accadente come suo accidente particolare.

122.

Il movimento reale non è un ente metafisico, la pantera della rivoluzione in agguato in una latenza ineffabile, ma è la *forza* stessa con cui la soggettività rivoluzionaria *supera* di continuo (in una continuità che può essere colta solo a livello di generalizzazione e di universale) le *forme di realizzazione fittizia*, in cui l'organizzazione dell'inesenza, quale pseudo-continuum concreto, la coinvolge senza catturarne che la scoria ideologica, con o senza i corpi « morti » degli abbacinati.

123.

In questo senso, ogni forma di politica, dal riformismo al terrorismo, che nasca da una conflittualità anche minimale con il « concreto » dato, ha in sé, inseparabilmente dal suo destino di recupero controrivoluzionario e di frustrazione nel fittizio, una potenziale spinta verso il suo proprio superamento, e dunque in direzione del movimento reale inteso quale processo dialettico che guida l'essenza a manifestarsi come tale al di là delle sue parziali negazioni.

124.

Dalle aberrazioni ideologiche e clamorosamente controrivoluzionarie come quelle dei movimenti di liberazione nazionale, « sessuale », delle donne, degli studenti, degli omosessuali, delle minoranze etniche, dei « minorati », dei drogati, degli operai, dei bambini, degli animali, degli impiegati e delle piante verdi, può scaturire, come in effetti non passa giorno che non scaturisca, la consapevolezza duramente conquistata della reale posta in palio: la liberazione della specie dall'ideologia, il superamento necessario di ogni separazione, la conquista armata del punto di vista della totalità.

125.

Ultimissima, l'ideologia del teppismo e del furto, se supera di fatto gli stilemi obsoleti della politica militante, opera sulla soggettività rivoluzionaria che i comportamenti « criminali » e genericamente illegali esprimono a livello delle scelte individuali, un recupero che ne scarica all'istante ogni tensione positiva. Non appena si appaghi di essere il trasgressore abituale di ogni norma, il « criminale » affoga il proprio progetto d'essere nel semplice e caricaturale *non essere* ossequiente alla normativa in quanto tale, che ne diviene perciò, e semplicemente, la norma in negativo: l'aver in luogo dell'essere. La coazione a ripetere è il tratto miseramente maniacale che degrada a routine, e a ripetizione nostalgica, la creatività effettivamente insurrezionale del colpo di mano.

126.

Nessuna delle « opzioni ad essere » elencate qui sopra, e nessuna in assoluto, sfugge alla progettazione di quello che si è detto « salto mortale »: ogni com-

portamento possibile è già catalogato e schedato negli uffici cibernetici o alle centrali della produzione di immagini. Se questo è certo, ancora più certo è il *fallimento* della ratio neo-illuminista, ancora più certo il disastro dell'utopia capitalista, quella che si è riassunta come il tentativo di fare scomparire nelle apparenze l'economia politica realizzandola nella « vita » di ciascuno e di tutti: l'economia politica, erede primogenita dell'alienazione religiosa.

127.

Quella che si rivelerà negli anni a venire come l'insolvenza manifesta dell'utopia capitalista, nello spettacolo apocalittico e tragicomico della sua frana scuoterà da ogni residua illusione chiunque non sarà nel frattempo morto a ogni intendimento. Ma la bancarotta di questa utopia — questa dominante hic et nunc — non significa di per sé il trionfo immediato del qualitativo e della corporeità liberata. Proprio perché il capitale antropomorfo valorizza nell'autocritica il *capitale fittizio del proprio divenire* (il futuro anticipato nelle utopie economico-politiche cui l'essere-capitale assoggetta al proprio disperato progetto di sopravvivenza la soggettività, in credito di vita, di ciascuno), la *devalorizzazione*<sup>1</sup> vanifica dall'interno ogni utopia particolare, « superata » prima di potersi superare in quanto utopia, ossia prima di potersi realizzare. E proprio in quanto *essere del fittizio*, il capitale all'ultimo grado di autonomizzazione del valore smaterializzato, non si realizza nelle utopie particolari se non quali *forme* del proprio divenire generale (della propria utopia in processo), forme impedito a realizzarsi quali sostanze dalla velocità stessa del processo: dalla dinamica del fittizio. È in questo processo, e nella contraddizione sempre più esplosiva tra dominio delle forme e superamento, *nelle forme*, della loro stessa sostanza, che la soggettività qualitativa, la sostanza corporea della specie, vede rea-

lizzarsi il proprio compito rivoluzionario, il proprio concreto destino: quello di *realizzare la dialettica*, incalzando, con la volontà armata dell'essenza che pretende di essere, la rovina sempre più accelerata delle *rap-presentazioni*.

Ne separerà la soggettività della specie l'ultimo fuoco di fila delle utopie politiche. Prima di riconoscersi come soggetto della rivoluzione biologica, il corpo proletario della specie dovrà liberarsi dall'ipoteca che sul suo futuro gettano fin d'ora gli ideologi del comunismo come realizzazione del termitaio umano<sup>2</sup>, *Gemeinschaft* in regola con il codice ecologico, ultima e più coerente metamorfosi del capitale fittizio giunto all'«invisibilità», alla mimesi della vita liberata.

128.

La coerenza suprema del fittizio è quella di mostrarsi, infine, come perfetta rappresentazione, e dunque come organizzazione di apparenze perfettamente irreali: quella di concludersi nella propria separazione definitiva dal concreto, nella propria scomparsa sensibile (il fittizio è l'essenza d'ogni religione). Ma solo *manifestandosi* quale sostanza impermeabile al fittizio, dunque solo *affermandosi* quale soggettività consustanziale al movimento organico naturante, alla sua corporeità globale in processo, la specie potrà emanciparsi definitivamente dal dominio della protesi, liberarsi dal fittizio e dalle sue religioni. La rivoluzione biologica consiste nell'inversione definitiva del rapporto che ha visto, lungo la preistoria, la corporeità della specie assoggettata al dominio della macchina sociale; nell'affrancamento della soggettività organica; e nella «domesticazione» irreversibile della macchina, in tutti i suoi modi possibili d'apparire.

giugno-settembre 1972

## Capitolo primo

<sup>1</sup> Editto in Italia nel volume: K. Marx, *Scritti inediti di economia politica*, Editori Riuniti, a cura di M. Tronti.

<sup>2</sup> « Transizione », di G. Collu, cfr. infra p. 157.

<sup>3</sup> K. Marx, *Grundrisse*, p. 585, edizione italiana « Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica », La Nuova Italia, vol. II, pp. 391-92.

<sup>4</sup> K. Marx, *Il capitale*, Editori Riuniti, III, 1, p. 185 sgg.; 199 sgg.

<sup>5</sup> Cfr. L. von Bartalanffy, *Teoria generale dei sistemi e Il sistema uomo*, ed. ILI; e, per una ricognizione più generale, i suggerimenti bibliografici ivi contenuti.

<sup>6</sup> « I limiti dello sviluppo, rapporto redatto dal gruppo del Massachusetts Institute of Technology (MIT) per il progetto del Club di Roma sui dilemmi dell'umanità », S & T 72/annuario della EST, Mondadori.

<sup>7</sup> « L'utopia capitalista », cfr. infra, p. 175.

## Capitolo terzo

<sup>1</sup> Cfr. M. Mauss, *Teoria generale della magia ed altri saggi*, Einaudi.

<sup>2</sup> Cfr. M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, p. 228. Boringhieri.

## Capitolo quinto

<sup>1</sup> Raoul Vaneigem, *Banalità di base*, Internazionale situazionista, n. 1.

<sup>2</sup> H. Laborit, *L'homme et la ville*, Flammarion.

<sup>3</sup> K. Marx, *Il capitale*, libro I, capitolo VI inedito, La Nuova Italia, p. 5.

<sup>4</sup> Cfr. *Formare l'armata rossa. I Tupamaros in Europa?* Bertani Editore, pref. di L. Della Mea. È indicativo come giornali e rotocalchi si ostinino a definire « anarchia » la banda Baader-Meinhof, esplicitamente leninista.

<sup>5</sup> Cfr. Mario Rossi, *Manuale di guerriglia*, clandestino, riprodotto dalla « Gazzetta del Popolo » di Torino.

<sup>6</sup> Cfr. « L'utopia capitalista », infra, p. 175.

<sup>7</sup> 1970 - *Danzica e Stettino come Detroit*, pamphlet anonimo pubblicato a Genova nel 1971.

## Capitolo sesto

<sup>1</sup> « Terrorisme ou Revolution », prefazione a *Pour la revolution* di Coeurderoy, edito da Champ Libre.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Cfr. Norman Brown, *Corpo d'amore*, Il Saggiatore.

<sup>4</sup> R. D. Laing, *La politica dell'esperienza*, Feltrinelli, p. 14.

<sup>5</sup> Cfr. anche, di R. D. Laing, *L'io diviso*, Einaudi.

<sup>6</sup> A. Bordiga, *Gli scopi dei comunisti*, « Il soviet », n. 8, 1920, cit. nella prefazione di J. Camatte a « Testi sul comunismo », Ed. La Vecchia Talpa, Napoli.

## Capitolo ottavo

<sup>1</sup> Cfr. *Au delà de la valeur*, in « Invariance », n. 2, II serie.

<sup>2</sup> Cfr., ne *I limiti dello sviluppo*, nella lettera di Mansholt a Malfatti, ne *L'imbroglione ecologico* di Paccino (Einaudi), ecc. l'apologia, esplicita o implicita, della comunità « di tipo cinese », accoppiata all'idolatria del « cervello centrale » cibernetico.