

IL DISVELAMENTO
Jacques Camatte

Febbraio 1978
Traduzione dal francese di Giovanni Dettori

Uscito in Italia nel 1978 per la casa editrice La Pietra

À Elisabeth:

le temps est une invention des hommes incapables d'aimer

MARX E IL GEMEINWESEN

“È nel *Frammento del testo originario (Urtext, 1858)* e nei *Grundrisse*, opere marxiane incompiute o semplici abbozzi, che si riscontra la più vasta gamma di possibili e che il sistema è ancora aperto¹. Si tratta di un momento connettivo essenziale con le opere cosiddette “filosofiche” della giovinezza di Marx. Non che successivamente egli abbia abbandonato ogni contatto con la filosofia, tutt’altro. Il Libro primo del *Capitale* non è del tutto comprensibile se non si è letto quanto meno ciò che Aristotele, nella sua *Metafisica*, ha scritto a proposito di forma e materia, e se non si conosce la logica di Hegel. In non poche pagine del *Capitale* si ha inoltre una innegabile eco spinoziana. Nell’*Urtext* Marx si ricollega a un Hegel giovane che gli era sconosciuto, l’Hegel che si interroga a fondo sul *Gemeinwesen*, su quello greco in particolare, e attraverso lui Marx si congiunge sotterraneamente a uomini come Gioacchino da Fiore, Niccolò da Cusa ecc.²

Autonomizzazione del valore di scambio. comunità, rapporto Stato-equivalente generale, definizione del capitale come valore in processo: questi i punti essenziali affrontati nell’*Urtext*. Non che siano esclusivi di tale testo, perché si ritrovano anche nei *Grundrisse* e nel *Capitale*. Nell’*Urtext* lo studio è sintetico e i diversi argomenti vi vengono affrontati simultaneamente; sono importanti soprattutto per ciò che riguarda l’autonomizzazione e la comunità. Nel Libro primo del *Capitale* invece l’esposizione è più analitica.

Per quanto concerne la comunità. nelle opere pubblicate mentre era in vita Marx fa nel complesso il seguente ragionamento: la distruzione della vecchia comunità, causata dall’autonomizzarsi del valore di scambio, una distruzione che rende nello stesso tempo possibile l’autonomizzarsi dei diversi elementi che la costituiscono (individuo, politica, religione, Stato). è il punto di partenza di un ampio movimento, del quale approfitta la borghesia per svilupparsi. A Marx tuttavia non pare che essa sia veramente in grado di fondare un’altra comunità. Ancor meno la questione è chiaramente risolta per ciò che concerne il capitale. Solo il proletariato, distruggendo quest’ultimo (fase conclusiva del momento-divenire del valore, della società divisa in classi, sarà in grado di fondare una nuova comunità, la comunità umana.

In opere postume quali l’*Urtext* e i *Grundrisse* (tenendo poi conto che non sono ancora state pubblicate tutte, si constata invece che Marx ritiene possibile il formarsi di una comunità. sia grazie all’oro che grazie al capitale. L’interesse fondamentale di questi testi sta appunto in ciò. A partire da essi, si può rilevare l’impossibilità dell’oro di porsi a fondamento di una comunità, e per contro l’accedere del capitale alla comunità materiale.

Nell’insieme dell’opera di Marx esiste dunque giustapposizione tra l’individuazione di un movimento del capitale che si costituisce in comunità materiale e l’affermazione della sua impossibilità, legata alla folle speranza che il proletariato si ribellerà a tempo, distruggendo il modo capitalistico di produzione (MPC). Ora, la comunità del capitale esiste; ciò comporta l’abbandono di ogni teoria classista e la comprensione del fatto che una immensa fase storica si è conclusa.

I lavori di Marx sulla comunità sono stati trascurati³. In Germania, i teorici della comunità come Weber e Tonnies fanno riferimento solo in parte alle diverse opere che abbiamo appena citato. Nel constatare questo, non ci proponiamo di inventare un nuovo Marx, ma semplicemente di far notare fino a che punto la riflessione marxiana sulla comunità sia un fondamentale asse portante di tutta la sua opera.

Per comprendere il significato e l’importanza di questo approccio marxiano al divenire sociale, bisogna collegare l’*Urtext* al capitolo dei *Grundrisse* intitolato *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen (Le forme che precedono la produzione capitalistica)*. Marx vi studia i vari periodi storici che precedono lo sviluppo del capitale, a partire dalle forme di comunità; un lavoro immenso, come attestano i diversi studi da lui condotti sull’etnologia e sull’età preistorica. Non si tratta, ripetiamo, di voler riorganizzare in modo diverso quanto ci è dato, cercando di dislocare un capitolo in rapporto a un altro, ma semplicemente di affrontare i differenti approcci dello studio per comprendere, malgrado le lacune, in quale direzione tendeva lo sforzo riflessivo di Marx. Ci si renderà

allora conto che, per tale comprensione, l'*Urtext* rappresenta un punto di articolazione privilegiato.

A questo punto si pone la questione di sapere come si sarebbe potuto presentare il capitolo sullo Stato, uno dei sei che dovevano comporre la *Critica dell'economia politica*. Pare che, come nel caso del capitale, Marx si sia reso conto della difficoltà di trattarlo isolatamente, in quanto lo Stato può essere concepito solo a partire dalla comunità e in quanto il divenire dello Stato si mescola intimamente al divenire del valore poiché esso tende a costituirsi come comunità in due momenti storici: con l'oro, senza riuscirci e poi con il capitale, momento in cui riesce a realizzarlo.

Qui la questione dello Stato non viene posta negli stessi termini in cui si trova nelle opere filosofiche. Di conseguenza coesistono due discorsi: quello sul valore di scambio che perviene all'autonomia e nel suo movimento crea la comunità, ma perché ciò sia possibile si assoggetta lo Stato; e quello sullo Stato come prodotto dalla lotta delle classi, o come classe dominante che si erige a Stato per dominare la classe avversa e la società.

Nell'*Urtext* c'è la tendenza a fare una sintesi tra questi due discorsi. Tuttavia Marx non affronta realmente il tempo e il luogo della nascita delle classi. Ciò l'avrebbe condotto a relativizzare il suo schema dell'evoluzione sociale più ancora di quanto non farà al tempo della sua discussione con i populistici russi. In effetti le classi si manifestano solo in Occidente, giacché solo qui si verifica l'autonomizzarsi dell'individuo. Però il fenomeno Stato non gli è peculiare e qui l'analisi marxiana si palesa insufficiente. In "Formen" nel trattare della società inca, a proposito della quale parla di uno Stato nell'ambito di una società comunista, Marx intuisce certe realtà senza però mettere abbastanza in evidenza che lo Stato è un'astrazione dalla comunità e che esso è più o meno autonomizzato, separato dall'antico "corpus" sociale legato alla natura.

Le ricerche posteriori a Marx hanno talvolta rivelato e accertato l'esistenza di Stati non ancora separati dalla comunità e dalla natura. Così tra i sumeri, per dirla con Thorkild Jacobsen, si ha "il cosmo in quanto Stato"⁴. L'organizzazione del "cosmos", detta organizzazione della comunità, definisce la gerarchia e dunque lo Stato. È un momento in cui la separazione tra interiorità ed esteriorità non si è ancora compiuta, non è ancora trascorsa. A posteriori possiamo dire che si trattava di un determinato tipo di comunità, che implicava un tale rapporto col "cosmos" in quanto gli attribuiva una funzione determinante; ma è chiaro che, pur corretto, un simile ragionamento non è assolutamente valido rispetto al momento in cui uomini e donne di quella comunità si trovavano a vivere: per essi esisteva un tutto comunitario.

Quegli uomini e quelle donne non avevano ancora abbandonato la vecchia rappresentazione-concezione del mondo propria dei popoli stanzializzati. L'esplosione di quel tutto che essi formavano insieme al pezzo di terra su cui vivevano non si era ancora avverata. Non è dunque possibile parlare, nei loro riguardi, di Stato, classi, religione, arte ecc. Siamo noi che, in funzione di quanto avvenuto nel corso degli ultimi secoli, facciamo astrazione da tali elementi in queste comunità.

Con determinazioni diverse si può constatare una simile assenza di separazione anche nell'antico Egitto. Qui lo Stato presenta però una certa autonomizzazione.

Nel caso della Cina, per quanto già iniziata la separazione non si è del tutto realizzata. Colui che gli europei hanno chiamato "imperatore" era infatti il "figlio del cielo" che dal cielo riceveva il mandato. Alcune manifestazioni naturali possono in certi casi significare che tale mandato deve essergli revocato, il che indica appunto il rapporto dell'"imperatore" col cosmo e la funzione da lui svolta al suo interno: in particolare, garantendo un ordine sociale, egli assicura nello stesso tempo un'esperienza fondamentale, la separazione dell'uomo dall'animalità. Allorché regnasse il disordine, si avrebbe un ritorno a questa. In tal modo l'imperatore è colui che regola il rapporto tra cosmo e ambiente sociale.

Si potrebbero citare molti altri esempi, casi particolari che non è possibile disporre in maniera univoca, in quanto il processo di autonomizzazione non ha operato in modo identico all'interno delle diverse comunità. Lo studio delle società africane e amerinde rivelerebbe tutti i possibili. Nel suo libro *La società contro lo Stato*, Clastres ha messo in evidenza i meccanismi che impedivano l'autonomizzarsi del potere, della gerarchia e dello Stato⁵.

In Grecia si hanno la separazione, l'autonomizzazione e uno Stato individui e classi, nel momento stesso in cui si verificano la separazione di fronte al pensiero "mitico", la nascita della scienza, della

logica e della terapeutica: torneremo ampiamente su ciò in altri lavori. Lo Stato qui è ancora espressione sensibile dell'antico *Gemeinwesen*; il movimento del valore non ha ancora raggiunto un eccessivo sviluppo. È con l'Impero romano che si afferma l'esigenza di uno Stato che deve dominare, sovrastare e controllare una miriade di comunità: da qui il tentativo di liquidare per dissolvimento tutte le comunità già esistenti in quella romana, nella "romanità", con la perdita netta della diversità (tentativo già fatto dai Greci: l'ellenizzazione dei barbari). In questa situazione il cristianesimo svolge un ruolo molto importante giungendo a realizzare l'omogeneizzazione, l'adattamento e la sottomissione di gruppi umani qualora il ricorso alla forza si fosse mostrato inefficace (per esempio, è quanto avviene con i sardi).

Nel Rinascimento si fa più chiaramente strada lo Stato come equivalente generale (cfr. Marx nell'*Urtext*): accentuazione del fenomeno di passaggio dalla verticalità del movimento del valore alla sua orizzontalità. Il punto di arrivo non è più un dio, cioè un santuario. In seguito alla scomparsa della tesaurizzazione sacra, i movimenti si fanno orizzontali in tutti i sensi, perciò occorre un elemento di regolamentazione e di controllo.

Con lo sviluppo della società borghese, la lotta di classe diventerà determinante, non foss'altro per il fatto che i protagonisti del dramma non ragionano più in funzione di una comunità o, se si vuole, perché questa si ridurrà entro i limiti di una classe. A questo punto le classi saranno realmente determinanti, operative. Si avranno le varie rivoluzioni che dal secolo XVI in poi segnano le tappe dell'instaurarsi del MPC e, ai giorni nostri, della comunità capitale.

Lo Stato viene considerato come un "artificio", istituzione necessaria per unire i diversi elementi sociali; da qui la sua importanza e il suo possibile autonomizzarsi, come pure il fatto che esso possa divenire più forte della società (Marx). Oggi la sua importanza resta sempre considerevole, per quanto esso tenda a essere assorbito nella comunità-capitale.

Mi sono occupato altrove⁶ del movimento di formazione della comunità materiale e dei suoi caratteri fondamentali; "comunità materiale" perché si tratta di un elemento morto, cristallizzato, opera di milioni di esseri umani esteriorizzati in forma di capitale fisso che fonda la comunità. È il momento essenziale in cui il capitale cambia i propri presupposti attraverso le proprie condizioni di sviluppo, il momento dell'accesso alla comunità; ma ciò non basta ancora a indicare tutto ciò che è la comunità capitale. Ho sottolineato anche l'importanza del capitale circolante nella realizzazione di questa. Tuttavia essa non avrebbe potuto instaurarsi (né, a maggior ragione, riprodursi) se la mentalità degli uomini e delle donne non fosse stata modificata per corrispondere alle esigenze del nuovo modo di vita determinato dal capitale.

In un primo momento le ideologie classiste permettono ai diversi attori di raffigurarsi più o meno adeguatamente il proprio ruolo nel processo di vita del capitale, anche quando si oppongono (per esempio, nel caso della limitazione della giornata lavorativa); successivamente lo stesso movimento del capitale (il capitale che si pone in quanto rappresentazione) fonda le rappresentazioni degli esseri umani e li guida nella loro prassi. A questo punto, cercare di definire quello che viene prima o quello che viene dopo equivale a discutere del famoso problema dell'uovo e della gallina. Innegabile è comunque la forza apparentemente indistruttibile della rappresentazione. Il divenire di ciò che è in atto appare eterno.

Ironia vuole che il materialismo storico trionfi appunto in questo momento, ponendosi come adeguata rappresentazione del mondo capitalista a uno stadio storico assai lontano da quello che l'ha generato! La realizzazione della comunità capitale è la fine della fase storica iniziata col sorgere del valore di scambio determinano la comparsa di nuove dottrine come la teoria dei sistemi (Bertalanffy) e la semantica generale (Korzybski), una "teoria ad altissima complessità" (Morin), nonché il conferimento di un'accresciuta importanza a termini quali "struttura", "totalità", "organizzazione", "sistema", "codice" e così via. Da qui l'invasione della semiotica: è necessario conoscere il significato di un sistema e delle sue diverse parti, coglierne i significanti nei quali l'uomo non ha più alcun significato.

In un mondo che perde progressivamente i propri referenti e le proprie connessioni ("tutto è possibile"; in proposito occorre notare che esiste una certa contraddizione tra la dissoluzione dello Stato come punto centrale di riferimento e sede dell'equivalente generale e la necessità di un

organismo repressivo più o meno centralizzato), si pone l'esigenza di una scienza del significato e dell'informazione.

Tutto è stato esteriorizzato, autonomizzato. Gli uomini e le donne hanno di fronte a sé la comunità della propria spoliazione. È ben necessario un codice per comprendere cosa accade, codice che è la riduzione della comunicazione. Non è più possibile parlare in termini di "antipatia" o "simpatia", gli esseri umani sono particelle neutre che registrano informazioni e ne rimandano. L'antica fiducia così importante nelle epoche passate, viene sostituita dal credito che è la fede in un sistema nel quale l'uomo è ancora un referente, e poi dall'inflazione che è la fede del capitale in se stesso⁷.

L'accettazione di ciò avvia l'umanità su una strada sempre più assurda: ogni essere umano non sarà altro che un esistente "gettato" nella comunità capitale e messo in moto dal divenire di questa. Per cogliere la realtà attuale, non si tratta più di ragionare in termini di modo di produzione. Non esiste più un modo di produzione capitalistico, bensì la comunità capitale dentro la quale lo Stato è sempre più sommerso.

Più in generale si può affermare che esiste un modo di produzione definito quando la produzione costituisce realmente un problema, a causa di difficoltà sia materiali e tecniche che sociali. Il capitale, anche quando sembra cadere al di fuori della sfera di produzione industriale, produce tutto in serie e riduce gli esseri umani alla medesima situazione di dipendenza di fronte a se stesso. È l'alienazione portata a termine. Gli esseri umani sono totalmente divenuti "altro" oppure il che e lo stesso, gli schiavi hanno a tal punto accettato il potere del padrone da esserne divenuti il simulacro. Con ciò, è finita qualsiasi dialettica tra forze produttive e rapporti di produzione di cui parlava Marx nell'"Introduzione" del 1857; e d'altra parte la produzione non è più solo produzione per la produzione, bensì produzione per la riproduzione del capitale. Essa ritrova un soggetto e di conseguenza perde il proprio carattere di oggetto.

Tutti i concetti della dialettica delle forze produttive si dissolvono e al massimo operano come momenti emotivi del movimento del capitale. Già Marx scriveva: "Il risultato al quale perveniamo non è che produzione, distribuzione, scambio, consumo siano identici, ma che essi costituiscono tutti i membri di una totalità" ("Introduzione" del 1857).

In particolare, quei concetti che erano articolati intorno all'attività umana (lavoro-riposo, tempo di lavoro-tempo libero, valore-plusvalore) come pure quelli che si sono svincolati da essa (profitto-perdita, e così via) perdono qualsiasi operatività. E, con ogni evidenza, l'accoppiata penuria-ricchezza sottesa al concetto di bisogno è quella che più chiaramente svanisce. Quando gli esseri umani vengono strappati alla loro comunità, le realtà che fondano i concetti di bisogno, penuria, tempo lavorativo ecc. rimangono, ma nella misura in cui una comunità è ricostituita, tutti gli elementi che si erano individualizzati e autonomizzati vengono riassorbiti, e si constata che essi sono solo momenti dell'articolarsi di un divenire verso la comunità capita

Queste sono le determinazioni del comportamento umano, dal momento che uomini e donne vengono staccati dalla loro comunità.

Più in generale, è la fine dell'economia politica, soprattutto se ci si riferisce alla seguente affermazione di Marx: "La vera economia – il risparmio – consiste in un risparmio di tempo di lavoro" (*Grundrisse*, p. 599). Ora, il capitale si è accaparrato durata e tempo umani⁸.

L'economia nel senso di risparmio è possibile solo quando il tempo è autonomizzato contato; d'altra parte Marx, nel *Capitale*, insiste proprio sul rapporto tra misura del tempo e sviluppo dell'economia, Sviluppo del capitale fisso. Economizzare, risparmiare, può condurre a una situazione tale che l'individuo farà anche l'economia della propria vita dal momento in cui avrà stipulato un contratto di assicurazione e si sarà acquistato un loculo al cimitero. È un modo grottesco di indicare una realtà: l'economia è un sistema per eludere abilmente

Per Marx, l'economia del tempo di lavoro resta in definitiva il punto essenziale ed egli ne fa quasi il momento determinante dell'evoluzione umana. Ora, come egli stesso dimostra, è con lo sviluppo del capitale nel secolo XV che questo imperativo appare veramente capisce di generare tra capitalisti e operai una lotta secolare, che arriverà al parossismo in Inghilterra nel secolo XIX, al momento della regolamentazione della giornata lavorativa, una vera e propria guerra civile protrattasi poi per 50 anni

(Marx). In altri paesi tale lotta ebbe inizio più tardi, ma essa continuò dovunque, benché sotto altre forme. Il risultato di tutto questo è lo strutturarsi della comunità capitale, l'assoggettamento degli esseri umani al tempo quantificato, l'accettazione di finire la propria vita entro un quadro rigidamente prefissato. Si è arrivati all'organizzazione del tempo per il capitale ed è a partire da ciò che il capitale ha potuto mettere a punto la programmazione di ogni aspetto della vita umana. Questa viene sezionata in quote di tempo, durante le quali dobbiamo compiere determinate funzioni, attuare determinati processi vitali. O, meglio, grazie a questi tagli, per uomini e donne crocifissi ai quanta di tempo c'è oggi una produzione che viene loro adeguata: per i giovani, con le sue numerose suddivisioni; per gli adulti; per gli individui della terza età (la quarta è già stata intravista); per i defunti (la tanatologia: la morte è per il capitale la capitalizzazione assoluta del tempo, il tempo omogeneo che esclude qualsiasi opposizione).

Il capitale è accumulazione di tempo; esso lo riassorbe, lo assorbe (è possibile avere entrambe le modalità) e perciò si pone come eterno. Marx affronta tale questione dell'eternità dal lato formale: parla di *Unvergänglichkeit* che esprime l'idea di qualcosa d'imperituro e, nel contempo, l'idea che non si può passare ad altro: "L'eternità – durata del valore nella sua forma capitale – è posta soltanto tramite la riproduzione che è essa stessa duplice: riproduzione in quanto merce, riproduzione in quanto denaro e unità di questi due processi di riproduzione" (*Grundrisse*, p. 539).

Sviluppata dal punto di vista della sostanza, l'eternità del capitale comporta anche la lenta scomparsa degli uomini, vale a dire tanto la loro caducità quanto la loro insignificanza. Il capitale sottrae all'uomo il tempo (elemento stesso del suo sviluppo, secondo Marx), crea un vuoto dentro il quale il tempo viene abolito. L'uomo perde un riferimento importante, non è più in grado di riconoscersi, percepirsi. E il tempo congelato gli si erge di fronte.

Fine dell'economia in quanto scienza della ricchezza che è tanto accumulazione di valori d'uso quanto accumulazione e tesaurizzazione di valore di scambio (denaro capitale). Ora si è mostrato come, col capitale, essenziali per l'uomo non siano più i valori d'uso, bensì il movimento di valorizzazione-capitalizzazione nel cui ambito viene abolita ogni differenza tra valore d'uso e valore di scambio. La ricerca della ricchezza è diventata ricerca di una posizione privilegiata all'interno del processo di vita del capitale, al fine di poter approfittare della sua comunità materiale.

La ricerca della ricchezza era abbinata alla lotta contro la penuria⁹. Ora, in realtà, questa comincia precisamente con l'autonomizzazione del valore di scambio. Le "comunità primitive" la ignoravano, allo stesso modo in cui ignoravano l'assillo del tempo libero. Inoltre la penuria attuale riguarda ormai la vita stessa. Infatti gli esseri umani vengono sempre più privati di questa appena se ne rendono conto, cioè quando mettono in questione il *diktat* del capitale. A meno che quest'ultimo non sembri apparirli immediatamente o in un non lontano avvenire.

Anche l'economia in quanto scienza degli scambi svanisce. Ho mostrato altrove come il capitale tendesse a superare lo scambio e come vi sia pervenuto (cfr. K. MARX, *Grundrisse*, pp. 456 e 491). Non esiste più scambio, bensì attribuzione. Fatto significativo: gli economisti moderni parlano di flussi economici.

Sta alla base dell'economia anche il perdere la propria operatività: la divisione del lavoro. Questa la si è spesso confrontata secondo i vari periodi economici e i differenti modi di produzione. Oggi, con il capitale, essa diventa una semplice differenziazione tra momenti di esso, un rapporto tra mezzi di produzione e mezzi di consumo. Infine scompare anche l'economia come gestione (nel senso già impiegato da Senofonte), tanto privata che pubblica, perché la gestione implica sempre un soggetto che gestisce e un oggetto da gestire. Ciò è valido finché gli uomini hanno ancora un potere d'intervento, mentre ora è solo la razionalità del capitale a imporsi. Agli uomini chiamati a gestire non resta altro che riconoscere il movimento del capitale. Nella misura in cui essi vogliono intervenire attivamente, possono solo ostacolare transitoriamente il movimento. Non gestiscono più, registrano.

Qualcuno ha voluto estendere le categorie dell'economia ad ambiti che prima le erano estranei. Da qui le teorie sull'economia libidinale (Lyotard) e sulle "macchine desideranti", nelle quali il desiderio sostituirebbe il bisogno (Deleuze-Guattari). Ora, a partire dal momento in cui si riscontra l'incapacità della teoria marxista a cogliere i fenomeni sociali (la sua aporia! secondo i nuovi teorici), come è possibile trasferirla nel campo della psicologia, per esempio, e partendo da qui costruire una teoria

globale? Si può muovere una critica analoga anche agli autori di *Apocalisse e rivoluzione* allorché parlano di “economia dell’interiorità”¹⁰.

Nel caso in cui un concetto tende a invadere ambiti che gli sono originariamente estranei, aumenta l’estensione del fenomeno che esso rappresenta e si ha la perdita degli esatti confini, di quelle rigorose determinazioni che permettevano di caratterizzarlo e definirlo. Allora il termine . economia . viene a significare organizzazione di qualcosa, di un tutto, un processo funzionale e il modo in cui vengono organizzate proposizioni e affermazioni per giungere a stabilire un senso determinato. Così è, per esempio, nella seguente frase di Fesquet: “Questa è l’economia del Vangelo: Gesù ha liberato l’uomo dal suo peccato. L’umanità è stata riscattata dal suo amore”. (*Sens et défense du péché*, in “Le Monde” del 6-3-1976).

Come scienza dell’organizzazione di un certo ambito geografico, dati i problemi dell’inquinamento e il rarefarsi delle materie prime (ma questa non è una penuria per gli esseri umani, comunque resta sempre la possibilità di un risarcimento!), l’economia tende a essere soppiantata dall’ecologia. La sfera economica si dilata fino a non avere più consistenza reale, il concetto si diluisce sempre più. La Terra viene considerata un ecosistema totale che il capitale dovrà sfruttare facendo sempre meno ricorso agli uomini.

Un’ottima interpretazione di questo fatto si può trovare nella definizione che certi economisti danno della scienza economica (non si parla neanche più di economia politica): una scienza dell’adattamento. Tale concezione integra le vecchie categorie come “ricchezza”, “scambio”, “prezzo”, “utilità” è così via. Ciò rende possibile tener conto anche di ciò che è la “natura umana”: l’essere umano avrebbe un “bisogno di infinito” che urta sul “finito della creazione” (H. GUITTON, voce “Science économique” dell’*Encyclopedia Universalis*), perché i bisogni sono innumerevoli e i mezzi atti a soddisfarli sono limitati. D’altra parte, questi mezzi possono anche non trovarsi nel momento giusto al posto giusto.

Nondimeno lo sviluppo economico ha accresciuto le possibilità, per cui si pone a tutti i livelli il problema di saper scegliere con ocularità i prodotti, i mezzi di produzione e così via. L’atto economico consisterebbe così nello scegliere. Da qui l’importanza del calcolo che rimpiazza il semplice giudizio, ancora legato al concetto di valore: e questo atto di scelta comporta evidentemente l’adattarsi degli esseri umani al sistema economico. Saper scegliere è saper adattarsi. Non è questo simultaneamente il credo di tutti i futurologi?

Occorre adattarsi allo shock del futuro, cioè a quello stesso del capitale che sfugge a ogni costrizione, a ogni riferimento, e si dispiega per proprio conto incalzando a frustate il troppo lento modo di vita della specie che lo ha generato¹¹.

Ritroviamo qui la convergenza con l’ecologia che può essere definita semplicemente come la scienza delle condizioni di esistenza e delle interazioni tra esseri viventi e condizioni ambientali, e che resta fondamentalmente una scienza dell’adattamento dell’individuo e della specie al proprio ambiente. La scienza economica è la scienza dell’adattamento dell’uomo a un preciso ambiente: quello del capitale¹².

L’economia politica è stata la scienza del divenire del capitale alla sua totalità; perciò essa non solo ha inventariato i fenomeni puramente economici concernenti il valore di scambio, l’utilità, il capitale ecc., ma ha descritto in termini più o meno espliciti anche come gli uomini interiorizzavano i fenomeni, destinati a diventare per loro sempre più compatibili... dopo scontri e lotte che li costringevano ad abbandonare le loro antiche concezioni. Con il realizzarsi della comunità materiale, il capitale esiste in quanto mondo. Rimane da studiare solo il modo in cui gli esseri umani che lo hanno interiorizzato possono adattarsi al suo processo di vita: questo è appunto il compito della scienza economica.

Il capitale s’impadronisce della dimensione del cosmo e scopre lo spazio che tendeva a distruggere (“la distruzione, l’annullamento dello spazio per mezzo del tempo”, K. MARX, *Grundrisse*, p. 423). Ma questo sempre secondo il proprio modo di essere: cioè dopo che, per esteriorizzazione, spazio e tempo sono stati carpiri agli esseri umani. L’economia è stata riflessione sui fenomeni sviluppatasi a partire dall’autonomizzarsi del valore di scambio. nonché tentativo di intervenire al loro interno, al fine di conciliarli con i rapporti sociali ancora vigenti. Perciò essa si è sempre più o meno ammantata di ideali umanitari.

Con l'instaurarsi del modo di produzione capitalistico, movimento sociale e movimento economico confluiscono. La lotta del proletariato all'interno di questo modo di produzione ha permesso di strutturare tale unità-unificazione. Perciò l'economia non può essere altro che un discorso del capitale che, nell'accedere alla comunità materiale, rende caduco l'intero contenuto dell'economia politica.

L'economia traduce il determinato comportamento di una parte della specie terrestre. Nel momento in cui questa parte perde la propria realtà, il suo stesso comportamento tende ad annullarsi, a estendersi all'infinito (si constata una caduta degli indici di natalità in tutti i paesi più capitalizzati), a differenziarsi sempre più dal resto del mondo vivente, a considerare la Terra come oggetto di sfruttamento, ad abbandonarsi alla tecnica, all'esaltazione delle forze produttive, al progresso.

Una fase dell'evoluzione della specie è stata percorsa fino in fondo. Ne consegue che devono aver fine l'autopercezione del comportamento adottato come pure la riflessione su esso. Dunque fine della filosofia, perché essa è tra l'altro riflessione sui valori, sul valore; comportamento teorico che gerarchizza il mondo degli esseri e delle cose nella dicotomia exteriorità-interiorità.

Per Marx, l'economia era la scienza che permetteva di descrivere come le "comunità primitive" erano state distrutte, di rivelare il determinismo dell'evoluzione delle differenti società umane e di spiegarne le rivoluzioni. Facendo la critica dell'economia politica, Marx ha potuto individuare le contraddizioni del MPC che avrebbero dovuto portare alla rivoluzione proletaria destinata a rendere possibile l'emancipazione-liberazione della classe insieme a quella dell'umanità. Ma come si è visto, la dinamica dell'emancipazione-liberazione è ora la stessa dinamica del capitale. È proprio lui il grande rivoluzionario e tutte le rivoluzioni gli hanno giovato. La serie delle rivoluzioni quindi è finita, si è conclusa con la realizzazione della comunità capitale. Il divenire umano non può più essere legato alla rivoluzione.

Così ha termine il movimento di exteriorizzazione-autonomizzazione e di liberazione-emancipazione che abbiamo analizzato a partire dal dissolversi delle "comunità primitive" nell'area occidentale e, nello stesso tempo, con la scomparsa delle classi viene meno la rappresentazione dialettica di questo movimento come quella del padrone e dello schiavo. Quindi si avrà anche la scomparsa dell'alienazione, giacché nella comunità capitale si verifica una giustapposizione tra l'essere che ha subito la spoliazione e ciò di cui egli è stato spossessato. L'uno e l'altro possono essere ricongiunti, solo che si tratta di due realtà separate. La comunità terapeutica sta tentando di cicatrizzare questa ferita meglio che può. La religione stessa perde in funzionalità, giacché non tocca più a lei legare gli esseri umani (il suo carattere comunitario si attenua sempre di più), ma questo tocca al capitale-rappresentazione. Distruggendo sempre più le radici umane, esso elimina il ricordo di qualcosa che la religione conservava e che a sua volta la preservava. Tutte le religioni della salvezza sono fondate sul ricordo. E come potrebbe esserci di nuovo alienazione quando non si ha più ricordo di uno stato diverso? Il limite assurdo del movimento del capitale è una comunità umana senza uomini per realizzare in maniera esasperata quel soggetto-automa di cui, dopo Ure e Owen, ha parlato Marx nel *Capitale*.

Lo studio storico dello sviluppo della specie nel tempo dopo il suo sorgere permette di conservare o ritrovare il ricordo di uno stato diverso, non tanto per restaurare tale stato ma per dimostrare che l'eternizzazione del capitale si realizza solo nella misura in cui viene abolita la nostra memoria. Senza memoria, niente comunità umana. Si potrebbe credere che il passaggio da una comunità all'altra, ponendo molti problemi pratici e provocando molteplici lacerazioni, dovrebbe essere quanto meno colto, percepito dagli uomini e dalle donne. Invece, e questo è un apporto essenziale dell'*Urtext*, Marx dimostra fino a qual punto il movimento del valore di scambio che dissolve le vecchie comunità e tende a porre come comunità se stesso, riesce a falsare qualsiasi comprensione da parte degli esseri umani. Questi credono determinanti i rapporti in corso tra loro, oppure le istituzioni che hanno dato a se stessi sulla base di rapporti economici del tutto incompresi. Marx disvela la falsa coscienza storica. Per esempio, la borghesia francese pensava di contenere la ricchezza e distribuirla in modo uguale tra gli uomini, senza rendersi conto che invece, con la sua iniziativa, rimuoveva solo gli ostacoli al proprio libero sviluppo in forma di capitale.

Nella *Sacra Famiglia*, Marx aveva già affrontato questa "illusione", senza però spiegarne il reale fondamento economico:

“Questa illusione appare tragica, quando Saint-Just, nel giorno della sua esecuzione capitale, indica la grande tavola dei *Diritti dell'uomo* appesa nella sala della Conciergerie e dichiara: “C’est pourtant moi qui ai fait cela”. Quella tavola proclamava il *diritto* di un *uomo* che non poteva più essere l’uomo dell’antico *Gemeinwesen* (comunità), così come i suoi attuali rapporti economico-politici e industriali non potevano essere gli stessi della società antica.

Non era stato ancora percepito che l’attività esteriorizzata degli uomini era pervenuta a una propria autonomia, sulla quale essi non avevano più alcuna presa. Questa falsa coscienza borghese ha fondato la democrazia rappresentativa, parlamentare, la credenza che con le istituzioni si doveva costituire la nazione (nuova comunità rinserrante tutti i processi economici e sociali; essa fonda allo stesso modo il fascismo – i nazisti volevano la *Volksgemeinschaft* – la comunità del popolo!). Questo è comunque un movimento che, con la sua azione, ha reso possibile l’insediarsi della comunità capitale.

Per quanto riguarda la democrazia politica, è vero che essa ha avuto il merito di limitare gli eccessi della violenza. In effetti (questo è l’importante argomento al quale si aggrappano tutti gli attuali democratici, compresi coloro che, inorriditi dal nazismo e dallo stalinismo, considerano la democrazia un male minore), nei paesi dove le vecchie comunità sono crollate e dove la democrazia non ha ancora potuto mettere radici, non vige regola alcuna. Non essendoci alcuna istituzione per imbrigliare il fenomeno sociale, non c’è alcun freno alla violenza. Crollato ciò che era umano, definito dalla comunità, dove trovare un nuovo punto di riferimento?

Per non essere riusciti a instaurare una democrazia parlamentare, come anche per lo scacco subito dalla rivoluzione proletaria mondiale, un gran numero di atrocità sono state perpetrate in URSS. Di un tale scatenamento si erano preoccupati rivoluzionari russi come Dostoevskij (cosa che gli faceva detestare la rivoluzione, come a più riprese ricorda Berdiajev nel suo libro dedicato a questo autore) e lo stesso Lenin che, come riferisce Victor Serge, paventava l’esplosione generalizzata della lotta di classe, il che doveva verificarsi in seguito alla rivolta dei cecoslovacchi (Cfr. *L’anno primo della rivoluzione*).

Gli stessi orrori, con varianti folcloristiche, si ripetono in Asia, America Latina, Africa. Nei paesi africani il trauma della distruzione delle comunità è ancora più profondo: per essi, l’urto col mondo del capitale è solo causa di follia, perdita assoluta di qualsivoglia riferimento e impossibilità di ritrovarsi in una comunità.

Ciò non significa affatto che i democratici occidentali siano immuni dall’aver commesso violenze, torture e crimini vari. Certamente non lo sono, ma essi hanno dapprima operato fuori d’Europa, in paesi dove non erano “intralciati” dalle leggi democratiche. Per questo la guerra del 1914-’18 e soprattutto il fascismo, introducendo anche in Europa metodi che erano stati riservati ad altri paesi, segnano la sentenza di morte della democrazia politica.

La scomparsa sempre più accentuata di ogni ideale e di ogni regola democratica fa sì che, all’interno di un mondo in decomposizione e soprattutto quando la stessa comunità capitale viene a essere rifiutata, la violenza non conosca più alcun limite. Da qui l’invocazione invano ripetuta per un ritorno alla democrazia politica, le diverse proposte di rattopparla e rinvigorirla. Come se dopo gli immensi fallimenti del 1914 e del 1933 essa potesse ancora essere vista quale baluardo contro la marea di violenza che sale e che ha ricominciato a dilagare sul mondo... tanto più che, già alle sue origini, essa non è stata altro che un accomodamento¹³.

La stessa falsa coscienza la troviamo tra i socialisti francesi¹⁴: “Da qui si deduce l’errore di quei socialisti, specialmente francesi, che vorrebbero presentare il socialismo come la realizzazione delle idee borghesi, della Rivoluzione francese, non dico scoperte, ma messe storicamente in circolazione, sforzandosi di dimostrare che il valore di scambio sarebbe stato originariamente (cioè nel tempo) o come concetto (nella sua forma corretta) un sistema di libertà e di uguaglianza di tutti, per essere poi falsato dal denaro, dal capitale ecc.” (*Urtext*, p. 916).

Il movimento socialista internazionale ha fatto la stessa fine della democrazia politica. Cosa del resto inevitabile, se si pensa a quanto spesso si era presentato come la vera realizzazione di essa.

Ma, in definitiva, non è lo stesso Marx a considerare che lo sviluppo delle forze produttive (dati neutri) verrebbe falsato dal movimento del capitale? Non è forse una falsa coscienza storica quella che vorrebbe fondare il comunismo sulla base di uno sviluppo delle forze produttive, pari a quello che ha

reso possibile l'instaurarsi del capitale? Da cui, evidentemente, per opporsi a tale deviazione delle forze produttive, la necessità di un intervento che dovrebbe rigenerarne il corso, risanare, guarire! Così il comunismo sarebbe la coscienza autentica del movimento di produzione esistente da millenni e non attenderebbe altro che un momento favorevole per manifestarsi.

Lo stesso errore si riscontra nel fatto di aver pensato che il comunismo fosse in grado di svilupparsi sulla base della riduzione della giornata lavorativa. Con ciò, mentre si vorrebbe utilizzare quanto viene apportato dal capitale, si tiene fermo uno dei suoi fondamentali, presupposti: la quantificazione del tempo. ciò equivale a dire che con lo sviluppo delle forze produttive è in corso un processo, di cui, il capitale impedirebbe il pieno sviluppo e, per giunta, lo falserebbe. Da qui la necessità di un intervento, del quale ho già parlato. In questo caso la falsa coscienza è intrappolata dal fenomeno immediato, connesso alla volontà di intervenire per indirizzare tale fenomeno nel senso degli interessi umani. Ma la comunità non può comunque edificarsi solo sul tempo: essa sarà possibile solo attraverso la ritrovata unità tra uomo e natura che inglobi spazio e tempo.

Infine, allorché Marx scrive che nessuna formazione sociale scompare finché non abbia esaurito tutte le proprie possibilità (cfr. la "Prefazione" a *Per la critica dell'economia politica*, 1859), egli prepara un terreno favorevole al sorgere di certe illusioni. Tra queste, l'illusione consistente nel credere che vi sia decadenza del capitale solo a partire dal momento in cui siano state realizzate un certo numero di possibilità a esso inizialmente riconosciute e quindi che un intervento – quello del proletariato – sia comunque prevedibile in un avvenire più o meno lontano. In realtà, se di decadenza si tratta, è la decadenza dell'umanità!

Falsa coscienza e ricupero sono strettamente legati, dal momento che il secondo è in un certo modo la conseguenza della prima: se si è recuperati, è per il fatto che si è prodotta una coscienza erronea. Un fenomeno è stato ritenuto antagonista al capitale, mentre in seguito si constata che, di fatto, esso realizza precisamente ciò che avrebbe dovuto distruggere. Ci troviamo nuovamente di fronte, in altro modo, all'antropomorfosi del capitale.

È a partire da rappresentazioni inadeguate rispetto al movimento reale, da false coscienze, che il capitale perviene a perfezionare ogni volta il proprio dominio. È pensabile di poter arrivare a un momento in cui il capitale si gonfierà di una sostanza a esso estranea, finendo in tal modo con l'esplosione o con l'esaurirsi. Ma se ciò è vero per diverse istituzioni, tanto da renderle non operative al punto da farle sprofondare al minimo urto (e la rivoluzione è apparsa infatti come il momento in cui tutto crolla e tutti sfuggono alle istituzioni, ai rispettivi ruoli ecc.), quanto al capitale, esso si impadronisce di tutto e, antropomorfizzandosi, accresce continuamente la propria potenza, giacché al limite questa può apparire umana.

Lo stesso movimento di ricupero può essere causa di uno squilibrio atto a provocare una falla nella comunità capitale. Nondimeno un grave pericolo accompagna questa possibilità: la perdita totale, l'esteriorizzazione completa e lo svuotamento ormai realizzato degli esseri umani, che portano a una comunità senza uomini. A maggior ragione non si può scendere sullo stesso terreno del capitale e forzarne, come pensa Baudrillard, il divenire:

“La sfida che, nel suo delirio, il capitale ci lancia liquidando senza vergogna la legge del profitto, il plusvalore, le finalità produttive, le strutture del potere, e ritrovando al termine del suo processo l'immoralità profonda (ma anche la seduzione) dei riti primitivi di distruzione. questa sfida va raccolta e restituita in un rilancio ancora più insensato.”

Raccogliere la sfida significherebbe abbandonarsi alla fuga integrale del capitale. per mai più ritrovarsi: realizzazione della follia. Baudrillard coglie qui in maniera impressionante il movimento dell'inflazione¹⁵.

Nel momento della distruzione della comunità esistente, la falsa coscienza riaffiora nel modo più chiaro; è allora che vengono condotte le più avanzate ricerche in vista di una sua ricostituzione in forma più o meno fantasiosa. Alcuni tentano di arrivarci attraverso un'attività da collezionisti o abbandonandosi a una sfrenata sessualità, altri dedicandosi al misticismo, alla droga o alla musica (fenomeno della musica pop).

Nel secondo e nel terzo secolo della nostra era un immenso smarrimento si impadronì di non pochi uomini e donne in seguito al crollo delle antiche città (polis), nelle quali essi avevano ancora un ruolo

riconosciuto e concreto, e poi in seguito al fallimento di un cosmopolitismo che l'Impero romano aveva proposto senza essere in grado di renderlo effettivo a causa delle tensioni straordinarie che lo attraversavano e dei rapporti allora esistenti. Da qui, per gli gnostici e i manichei, il problema di uscire non solo dal mondo costituito dall'Impero romano, ma addirittura dal cosmo. Tra i greci, società umana e cosmo avevano ancora una continuità¹⁶, mentre tra i romani questa sopravviveva solo in forma schematica: da qui la tematica gnostica del cosmo perverso.

La via "gnostica" venne adottata (come afferma R.M. Grant in *Gnosticismo e cristianesimo primitivo*) in particolare in seguito al fallimento dei tentativi di liberazione del popolo ebraico (lo stesso Gesù Cristo sarebbe stato un "emancipatore" che avrebbe fallito), quindi in seguito al fallimento delle profezie che avevano annunciato il momento di tale liberazione. Essa si affermò come conseguenza del fallimento delle speranze apocalittiche.

Molto più vicina a noi, la guerra 1914-'18 sarà vissuta come un'apocalisse non profetizzata. Da qui la fascinazione esercitata da tale evento, almeno al suo inizio, su un gran numero di spiriti; e soprattutto in Germania, dove questa fascinazione ha teso a durare fino all'avvento del nazismo (che ha avuto un profondo carattere religioso); né si può stabilire esattamente in quale misura essa abbia impregnato di sé l'intero periodo del suo dominio. Comunque è stata vissuta come il manifestarsi di un minor male, in fondo come il risolversi di certe tensioni che non potevano più essere sopportate e come una lacerazione a partire dalla quale era possibile intravedere un'altra via¹⁷.

Ai giorni nostri appare agli occhi di tutti, in maniera tangibile e tragica, il fallimento della apocalittica profezia di Marx: l'emancipazione dell'umanità grazie all'assalto dei proletari alle cittadelle del capitale. Questa profezia non si è realizzata e non si è presentata all'appuntamento della storia. La stessa cosa può dirsi per quella di Bordiga che, integrando al complesso della previsione marxiana il divenire dei popoli di colore messi in moto dalle scosse di due guerre mondiali, prevedeva l'apocalisse-rivoluzione per questi nostri anni.

Il fallimento della rivoluzione comunista segna la fine della comunità-partito come pure quella del partito-comunità.

A partire da qui, si comprenderà meglio il vasto smarrimento della nostra epoca connesso alla perdita di referente e alla permissività totale, nonché alla fine delle comunità nate con la rivoluzione borghese: le nazioni e i relativi Stati. Certo, resta un'unità superiore, l'ONU; ma proprio come sotto l'Impero romano, ogni cosmopolitismo è oggi irrealizzabile, tanto più che l'idea di cosmo è andata perduta. Nel secolo XIX e soprattutto alla metà del XX l'internazionalismo ha svolto lo stesso ruolo del cosmopolitismo antico, come di quello del secolo XVIII. In tutti e tre i casi si hanno effettivamente momenti di disaggregazione delle comunità. Se l'internazionalismo proletario ha fallito, ciò è dovuto in gran parte anche al fatto che esso è stato incapace di inglobare la diversità, inquinato come fu assai rapidamente di eurocentrismo e minato da un malcelato nazionalismo sciovinista. Così è comprensibile che, sempre in Occidente, prevalga la moda del viaggio in Oriente e che temi o pratiche messi in onore dagli gnostici e da diverse altre sette religiose all'inizio della nostra era, ritrovino oggi un seguito¹⁸.

L'epoca che stiamo attraversando segna la fine per esaurimento di un intero periodo di evoluzione degli esseri umani. Il periodo pre-gnostico conobbe un movimento in cui sacro e profano restarono collegati e fu in virtù di questi due elementi che uomini e donne si sollevarono. Col trionfo del cristianesimo si assisté alla secolarizzazione e alla separazione dell'elemento sacro dal profano: dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio. Tale secolarizzazione-profanazione si accentuò col movimento rivoluzionario borghese, prima con la Riforma e successivamente con le diverse rivoluzioni fino al 1789, quando si ha la profanazione realizzata. Su questo piano il movimento proletario non presenta alcuna discontinuità: l'elemento "sacro" viene definitivamente accantonato e ciò che si postula è solo che gli esseri umani si creino un'altra comunità.

L'impossibilità di un movimento profano ad assicurare la liberazione degli esseri umani ha rafforzato l'idea che la "salvezza" dell'umanità può essere assicurata solo da movimenti religiosi, sacri, ma tutte le correnti reazionarie che hanno tentato di conservare l'elemento sacro, cos'altro hanno fatto se non partecipare alla tragedia di quanto si è andato svolgendo, scendendo assai spesso a patti col potere costituito? La soluzione non sta quindi dalla parte del sacro né da quella del profano. La comunità

umana si pone al di fuori di questo mondo.

Si può collegare alla tematica comunitaria il problema di sapere cos'è determinante nell'evoluzione degli uomini. Nel momento attuale tende ad affermarsi una teoria "marginalista". Sarebbero cioè i "marginali" a inventare le nuove regole di condotta e a imporle progressivamente al resto della comunità. Come la teoria economica che porta lo stesso nome, questa teoria "marginalista" privilegia alcuni elementi: in questo caso l'élite. Essa mette in atto in maniera ancora più netta la frattura interpretata dalla teoria del rapporto partito-massa. In entrambi i casi, esiste una non-contemporaneità degli uomini viventi a un momento dato. Gli sconvolgimenti che investono la comunità sarebbero percepiti nella loro intierezza solo da alcuni elementi. Questi privilegiati farebbero poi partecipi dei loro apporti gli altri.

Una simile teorizzazione non è che il riconoscimento della distruzione di ogni *Gemeinwesen*, giacché non vi sono più esseri particolareggiati gli uni rispetto agli altri e disposti fianco a fianco. Ora, nella misura in cui la dimensione *Gemeinwesen* continua ad aversi tra gli esseri umani, questi possono assai concretamente coesistere, per quanto differente sia la loro soglia di percezione dei fenomeni.

Infine, per concludere, su questo aspetto della comunità in quanto raggruppamento umano, segnaliamo che vi sono al mondo due determinate modalità del rapporto tra essere individuale e comunità: quella dell'Occidente, nella quale l'individuo si è autonomizzato, come anche lo Stato; e quella dell'Oriente, nella quale la comunità è dispotica e l'individuo non perviene all'autonomia. Si hanno alcune varianti in Africa e nelle due Americhe. Tuttavia, con l'accedere del capitale alla comunità materiale, oggi si sta realizzando una convergenza tra Occidente e Oriente. In definitiva il primo ha presentato un movimento intermedio, benché più potente, e in tal modo esso dà il cambio, sostituendola, all'antica comunità dispotica asiatica.

Come soluzione ai mali attuali, non ci si può accontentare di opporre la comunità all'individuo e allo Stato. Il comunismo non è una semplice affermazione comunitaria, esso non può più essere caratterizzato dalla proprietà comune o collettiva, giacché questo vorrebbe dire difendere i presupposti del capitale stesso, cioè la proprietà e la separazione, nei medesimi termini in cui diversi teorici socialisti ricardiani reclamavano una ripartizione egualitaria. In altri termini, il capitale non deve essere considerato come opposto a qualcosa, giacché si tratta di venir fuori da qualsiasi dialettica che, presto o tardi, condurrebbe all'antagonismo momentaneamente represso. Ciò che è in questione è l'essere degli uomini e delle donne, il loro rapportarsi alla totalità del mondo vivente impiantato sul nostro pianeta e che non può essere concepito nella forma di appropriazione, come Marx pensava, bensì di godimento. Quindi sarebbe meglio sostituire il termine comunismo con l'espressione comunità umana.

Allo stesso modo in cui l'insieme umano non deve più essere separato per divenire comunità, così l'individuo non deve più essere separato per farsi individualità: quindi fine delle fratture Stato-individui, partito-massa, spirito-cervello-corpo. Per uscire da questo mondo, occorre acquisire un corpo e tendere verso una comunità, non chiudersi dentro un fenomeno individuale, bensì ritrovare la dimensione del *Gemeinwesen*.

È qui che incontriamo il tema di fondo delle opere filosofiche di Marx: rendere esplicito il rapporto individuo-società e abolire il loro antagonismo. Più che un essere sociale, l'uomo è un essere che ha la dimensione del *Gemeinwesen*, vale a dire che ogni essere umano porta in sé, soggettivizzato, il *Gemeinwesen*. Ciò è quanto viene espresso, in maniera molto riduttiva, allorché si afferma il carattere universale del pensiero di ogni essere umano.

Il capitale ha realizzato la comunità non solo in quanto insieme sociale, ma anche nella dimensione del *Gemeinwesen*, giacché a stabilire i fondamenti del pensiero e della condotta (etica) ecc. è precisamente il capitale, grazie al proprio divenire rappresentazione esclusiva di ogni altro elemento.

All'interno della comunità capitale gli uomini sono uniti mediante tecniche, i famosi mass-media che sono tanto più necessari quanto più gli esseri umani si fanno numerosi. Però queste tecniche non arrivano a rendere gli uomini coesistenti, contemporanei, per il fatto che li rinchiudono entro i loro limiti sociali, nazionali ecc.

Tutti gli elementi significanti la determinazione fondamentale del *Gemeinwesen* sono stati distrutti: le potenzialità cosiddette parapsicologie come la telepatia e i diversi tipi di linguaggio come quello del

corpo, mentre sempre più s'impoverisce anche il linguaggio verbale che viene a perdere la sua dimensione universale, immiserendosi in un codice il quale non fa che tradurre la comunità capitale.

Affinché sia ancora possibile una comunità umana, è necessario ridurne la popolazione. Il numero eccessivo diluisce la dimensione *Gemeinwesen*; essa non può più realizzarsi nell'essere individuale

La comunità, inoltre, sarà l'integrale di una miriade di piccole comunità insediate unicamente nelle zone adatte allo sviluppo umano. Perciò la nostra specie abbandonerà tutte quelle regioni in cui, dopo averle conquistate, gli esseri umani si sono perduti avendo dovuto dispensare un eccesso di energia per potersi sostenere, o perché divenuti troppo dipendenti dalla tecnica.

Comunità unitaria e comunità integrale non potranno vivere semplicemente come insieme di uomini e di donne. È necessario che vi sia anche una trama comune, una comune sostanza, consistente nel fatto di realizzare l'essere umano. Ma questo può aversi solo se ogni individuo realizza in se stesso il *Gemeinwesen* ponendosi come punto fermo, essendo nello stesso tempo il modo che la comunità ha di realizzarsi in lui, come pure il modo che egli in particolare ha di percepirla in tutta la sua durata.

A questo punto sorge la difficoltà postasi per millenni: uomini e donne, ignorando la propria essenza e non conoscendo i loro "possibili", si sono rinchiusi in ghetti fatti passare per "raggruppamenti umani", "umanità", e definiti mediante vari "distinguo" che provocavano l'esclusione di tutti gli altri. Per gli antichi egiziani, ad esempio, gli stranieri non erano uomini e, al massimo, si poteva sacrificarli agli dei. La loro estraneità derivava dal fatto che non vivevano nello stesso modo, determinati com'erano da un'altra geografia e da un'altra storia, avendo sviluppato altri possibili. L'accesso alla comunità comporta dunque una conoscenza-riconoscimento di tutti gli altri, l'accettazione della loro diversità. Non è una gnosi solo intellettuale o spirituale, ma una gnosi totale: la conoscenza deve essere raggiunta attraverso l'intero essere, proprio grazie alla riunificazione di ogni essere.

Non si tratta di eludere il male! La specie umana ha sviluppato anche tutti i possibili del male, spesso i più orribili, i più ignobili e meno giustificabili da qualsivoglia escatologia storica. In concreto ciò significa che in nessun modo è possibile accettare coloro che uccidono, torturano, vogliono dominare altri esseri umani e così via. Ma questo vero rifiuto della "via del male" potrà essere realmente raggiunto solo a partire dal momento in cui, come diceva Marx con la sua terminologia ancora impregnata di economicismo, la maggior ricchezza per l'uomo sarà l'altro uomo.

La dimensione *Gemeinwesen* si percepisce anche in quello che Marx ha chiamato il lavoro universale, il cervello sociale (espressione poi ripresa da Bordiga) che, sotto altra forma, Leroi-Gourhan ha teorizzato in *Il gesto e la parola*. Noi pensiamo col nostro cervello individuale, ma nello stesso tempo con quello della specie in quanto somma di tutti gli esseri che ci circondano o che ci hanno preceduto. Per questo, il sentimento della specie individuato da Bordiga è un'altra affermazione del *Gemeinwesen*.

Infine, la presenza di ciascuno di noi nel mondo si afferma in una coscienza individualizzata di essere *della* specie e *nella* specie. Accedendo alla comunità, gli esseri umani troveranno quindi il loro mondo. Rispetto alle altre specie animali vincolate a una relazione immediata essere-mondo in quanto hanno assegnata una particolare zona del pianeta (la rispettiva nicchia ecologica), l'uomo non ne ha alcuna. Da quando ha avuto luogo la mutazione che ha "gettato" fuori dalla foresta il bipede in via di divenire uomo, questo essere cerca angosciosamente un mondo nel quale possa sentirsi sicuro della propria esistenza e della propria realtà. Dopo millenni, questa ricerca angosciata deve concludersi con la realizzazione di ciò che egli è nella sua intraspecifica diversità e nel suo legame col mondo vivente in tal modo egli troverà il proprio posto nel continuum della vita il suo mondo è l'essere umano definito nella continuità con essa.

Ho detto che questa ricerca deve concludersi. non certo che stia per finire, in quanto non esiste un determinismo rigoroso che presieda alla sua fine, portando così a una inevitabile giustificazione del movimento intermedio tra comunità immediata e comunità umana a venire. No. La storia, in quanto somma di esperienze vissute dagli uomini e dalle donne, non può essere che un dato di fatto; si possono spiegare in termini deterministici diversi divenire, ad esempio quello del capitale, ma da ciò non è possibile dedurre un determinismo più globale che ci riguarderebbe tutti, come il divenire della nostra realizzazione finale in quanto esseri umani. A posteriori, a fenomeno compiuto, sarà possibile individuare negli avvenimenti che hanno preceduto il compimento un determinismo che vi conduceva

ineluttabilmente. Ma questo negherà i diversi possibili che si saranno manifestati, come pure il fatto che la specie, attualmente allo stato di demenza, avrà compiuto il salto solo costretta a forza. Non è detto che ciò si verifichi; la scomparsa, in diverse forme, aspetta al varco la specie in un non lontano avvenire. Ecco perché si pone un dover essere.

Si è rimproverato a diversi filosofi della storia, e in particolare a Marx, di avere una visione escatologica e soteriologica della storia (il proletariato sarebbe il salvatore che salva se stesso non in quanto proletariato ma divenendo umanità). In relazione a ciò si può dire che per Marx il “cosmo sociale” aveva ancora un senso (Engels vi ha aggiunto la sua “filosofia della natura”, un tentativo di dar senso al cosmo nella sua totalità). Per contro, ai giorni nostri il “cosmo sociale” viene considerato come neutro, privo in se stesso di significato e di senso alcuno, come sarebbe ad esempio quello di un suo divenire verso il comunismo. Da qui la perdita di prospettive e di ogni certezza. La “paura della storia”, di cui parla Mircea Eliade, non può essere compensata dalla percezione di un dato soteriologico sepolto nel cosmo sociale. Ma in realtà oggi si può individuare un senso nella comunità dispotica del capitale: è il suo divenire verso l’assurdo, verso la distruzione degli uomini. Ciò non può essere di alcun conforto per gli esseri umani né può dare loro l’energia necessaria per sopportare la propria situazione, a meno che si tratti di un’energia volta al suicidio. Da qui l’ingiunzione: bisogna abbandonare questa comunità e tutti i suoi presupposti. È il rifiuto di un errare millenario...

Dopo gli anni Sessanta, la comunità capitale è divenuta sempre più intollerabile a un gran numero di uomini e di donne, essenzialmente giovani. Si è avuta una vasta rivolta dei giovani, che è ricerca della comunità umana. Essa si è accompagnata a una miriade di fenomeni che qui non possono essere presi in esame e che tuttavia testimoniano fratture, spesso solo parcellari ma in certi casi anche fratture con la comunità capitale. Questi giovani hanno manifestato una sensibilità nuova, in grado di percepire diverse alienazioni e ingiustizie che erano state accuratamente camuffate dai vari rackets politici. Tale movimento è ora mascherato da una certa rivitalizzazione della politica, eppure va maturando in profondità. Gli uomini e le donne potranno rendersi esattamente conto del punto fino al quale essi sono in grado di realizzare la comunità umana solo rompendo totalmente con la dinamica di questo mondo e con la dialettica rivoluzione-controrivoluzione. A partire da quel momento, salterà la catena che impedisce qualsiasi creatività e che inibisce la creazione di un nuovo modo di vita. La paura che ci attanaglia verrà annullata e potremo entrare nel nostro divenire.

Ottobre 1976

¹ Ho affrontato la questione del *Gemeinwesen* in vari studi: *Origine e funzione della forma partito; Caratteri del movimento operaio francese; Il Capitolo VI inedito del Capitale e l’opera economica di Marx* (che integrato dalle note, sarà ristampato con il titolo *Capitale e Gemeinwesen*; infine in diversi articoli di “Invariance”, serie II, e in particolare nel n. 4.

² Meriterebbe fare uno studio per mostrare tutti questi legami. Allora ci si renderebbe conto che il famoso schema dialettico sviluppatosi in tre tempi era già stato esposto dagli gnostici e dai manichei. 1° tempo: separazione dei due “regni” della luce e delle tenebre; 2° tempo: in seguito a una catastrofe cosmica, si ha mescolanza della luce e delle tenebre; 3° tempo: è quello della redenzione, nel quale si ha definitiva separazione della luce e delle tenebre. Gli uomini vengono salvati, ma tramite gli uomini lo è anche il dio “ascoso”, giacché gli uomini sono particelle divine, di luce.

Per i manichei, solo coloro che avranno perduto ogni ricordo, ogni memoria del fatto che sono luce, e dei quali nessuno potrà ricordarsi, saranno irrimediabilmente perduti.

³ Per quanto ne so, in Francia l’unico approccio interessante alla questione della comunità è stato compiuto da Raoul Brémont. Questi ha fatto parte del “gruppo di Marsiglia” della Sinistra Comunista internazionale formata dalle frazioni belga, italiana e francese, tutte in realtà provenienti dalla Sinistra Italiana delimitatasi nell’ambito dell’Internazionale Comunista a partire dall’opposizione all’orientamento leninista. Brémont pubblicò nel 1938 un ciclostilato dal titolo *La communauté*, testo poi ristampato nel 1975 dalle edizioni L’Oubli (2, rue Wurts, 75013 Paris).

Il merito di Brémont è di aver affermato la “comunità marxista” proprio nel momento in cui i nazisti facevano trionfare la loro ideologia della *Volksgemeinschaft* (comunità del popolo). Basandosi sui testi

giovanili di Marx, egli tende a una visione non classista, pur conservando lo schema esplicativo classista. Ciò deriva dalle difficoltà da lui incontrate nel tentativo di delineare esattamente i contorni del proletariato della sua epoca. Egli sembra arrivare ad affermare la comunità proprio per il fatto di non poter più proporre una teoria puramente classista. D'altra parte egli non si rivolge agli operai o ai proletari, bensì ai produttori ..

⁴ Cfr. H. E. H. A. FRANKFORT, JOHN A. WILSON, THORKILD JACOBSEN E WILLIAM A. IRWIN, *La filosofia prima dei greci. Concezione del mondo in Mesopotamia, nell'antico Egitto, presso gli ebrei*, Einaudi, Torino, 1963. Titolo originale: *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient East*, Chicago, 1946.

⁵ Torneremo sull'importanza di quest'opera che mette in evidenza – in negativo – il problema del *Gemeinwesen* e affronta quello dell'"individuazione"; così come vedremo la validità dell'assioma di Lévi-Strauss, secondo cui la società si fonda sul triplice scambio dei beni, delle donne, e delle parole, con tutte le conseguenze che ciò comporta.

⁶ Vedi nota 1.

⁷ Cfr. *C'est ici qu'est la peur, c'est ici qu'il faut sauter!*, in "Invariance", n. 6, serie II, 1975.

⁸ Tutto il discorso che segue costituisce in gran parte la risposta a una lettera inviata da Bernard Toumoud il 24-2-1976 e della quale cito alcuni passi essenziali:

"Ogni economia poggia sul tempo. Credo che Marx, il quale non era stupido, l'abbia detto, per quanto non sempre si rendesse conto della profondità delle proprie formulazioni. Occorre oggi aggiungere questo: il capitale è l'ultimo stadio dell'economia che, in esso, raccoglie e condensa tutte le forme passate. Non c'è alcun avvenire per un'altra economia, giacché il capitale è alla radice un'economia dell'avvenire (vedi credito e inflazione).

Se, nella sua forma originaria, l'economia è la costituzione di riserve per lottare contro il tempo della distruzione e della perdita (catastrofi naturali, ostilità dell'ambiente ecc.), nella sua forma ultima (il capitale) essa (economia) è una tendenza alla distruzione e alla perdita del tempo.

L'economia comincia quando l'umano assume il tempo per economizzare. L'economia volge al termine quando la forma credito s'impadronisce del tempo globale dell'umano.

Se gli esseri umani hanno dapprima organizzato il loro mondo in previsione del tempo della penuria e della fame, il mondo del capitale è l'organizzazione – che nessuna coscienza dirige – della penuria e della fame del tempo.

La tendenza ad abolire la temporalità e la tendenza ad abolire l'umano sono una sola e identica cosa. Il tempo è l'umano medesimo. Nella forma ultima dell'economia non si tratta più di economizzare tempo, come avveniva nelle epoche precedenti, bensì di economizzare il tempo stesso.

Il capitale è una tendenza alla fissità e alla costanza assolute, un tendere al permanente, una tendenza all'immobilità che mira a fare l'economia globale del divenire, del transeunte. Una tendenza all'eternità.

Nel mondo del capitale, l'unico divenire è l'eterno Ritorno dell'Identico, il ritorno del quantitativo che, per quanto trasformato nella sua quantità, permane tuttavia identico a se stesso per quanto riguarda la qualità: la qualità del non-umano.

La dottrina nietzschiana dell'Eterno Ritorno dell'Identico è proprio questa parola delirante che racconta – senza saperlo e senza maschere – la verità del capitale.

Da ciò deriva l'attualità di Nietzsche".

Sono ben lontano dal trovarmi d'accordo con l'insieme di quanto scrive Bernard Tournoud, in particolare per ciò che riguarda l'unilaterale approccio al tempo separato dallo spazio. Penso tuttavia che sia bene far conoscere la provenienza di certi nostri impulsi. Inoltre, a loro volta, i lettori potranno riceverne altri, e così via...

⁹ Questa lotta ha svolto un ruolo-chiave nella giustificazione dell'esistenza del capitale: solo con il suo sviluppo l'umanità sarebbe uscita dalla penuria. Attualmente il capitale non cerca più nessuna giustificazione in questo aspetto originario diventato ormai troppo lontano, ma la cerca in qualcosa di più vicino a noi: nella catastrofe. Secondo vari teorici, l'umanità potrebbe evitare questa grazie a lui. È importante notare che è il capitale stesso che genera penuria e catastrofe, come realtà ed elementi mitici di volta in volta necessari per mantenere una certa tensione nella vita degli esseri umani. Non

deve esserci sosta: è appena apparsa la “vera vita”, che essa è già minacciata dalla voragine profilantesi sul nostro orizzonte immediato. Solo eliminando questa rovina incombente si potrà trovare... un altro ostacolo al dispiegarsi della vita, che sarà eliminato dal divenire del capitale. Da un elemento mitico-reale all’altro il capitale assicura la propria perennità. La nostra vita ci sfugge ogni giorno di più. Non rimane che l’angoscia che esso ha generato in noi e che deve sempre di nuovo scongiurare. In ciò il capitale resta profondamente religioso.

¹⁰ Occorre aggiungere che, in un primo tempo, si è cercato di completare Marx grazie all’apporto della psicologia e della sociologia (cfr., per esempio, O. RÜHLE, *Zur Psychologie der proletarischen Kinder*, K. Marx, *Perspektiven einer Revolution in hochindustrialisierten Ländern*). Successivamente ci si è preoccupati di estrarre dalla sua opera un metodo per trasporlo in altri campi. Si può avere anche una mescolanza di questi due tentativi, come nel movimento della “Kapitallogik”, nato in Germania e sviluppatosi soprattutto in Danimarca.

¹¹ La lettura di *Lo shock del futuro* di Alvin Toffler oppure quella di *Der Jahrtausend Mensch* (*L’uomo del millennio*) di Robert Jungk permette di rendersi conto della fine dell’utopia.

¹² Esaminare un’altra dinamica del divenire umano comporta una valutazione approfondita di ciò che la scienza ha rappresentato dal suo sorgere nella Ionia fino ai giorni nostri. Soltanto allora sarà possibile esplicitare fino a che punto il concetto di adattamento sia tautologico e giustificativo. Sarà possibile mettere in evidenza come lo sviluppo scientifico abbia soprattutto l’obiettivo di trasformare i rapporti tra gli uomini e non gli uomini stessi, il che rende più facile la loro integrazione nella comunità capitale. L’influenza sulla “interiorità” degli esseri umani consiste essenzialmente nello svuotarla di ogni contenuto. Da qui lo scandalo di tutti quegli scienziati i quali si illudono che la scienza abbia il compito di trovare una soluzione ai problemi attuali, e invece constatano che le nuove concezioni del mondo nella fisica, nella chimica, nella biologia ecc. sfiorano appena la vita sociale e politica.

¹³ Ho già affrontato altrove uno studio della democrazia, particolarmente in *La révolution communiste. Thèses de travail*, nel n. 6, serie I, di “Invariance” (*La mystification démocratique*). Aggiungo che la democrazia è il realizzarsi della separazione totale e della non-comunicazione. Il diritto che la fonda risulta dalla distruzione dei dati immediati della vita. Così si parla oggi di un diritto alla procreazione e di un diritto all’aria non inquinata proprio quando la procreazione è diventata impossibile (vedere l’India, la Cina, casi limite) e l’aria sta diventando irrespirabile per l’invasione del pianeta da parte del capitale. Ogni “diritto” è in realtà una mutilazione e la sanzione di questa. Ciò che vi è di più ignobile, è che poi si impone il *dovere* a riconoscere questa mutilazione e a sancirla per ricrearla all’infinito. Più avanti vedremo come su tutto ciò si fondino i principi di “tolleranza” e di “relativismo”.

¹⁴ Ho esaminato tale aspetto del socialismo in Francia nell’articolo *Les caractères du mouvement ouvrier français*, “Invariance”, n. 10, serie I.

¹⁵ Guy Debord vagheggiava fin dal 1957 una competizione del genere: “La sfida situazionista al passaggio delle emozioni e del tempo sarebbe la scommessa di vincere sempre sul cambiamento, spingendosi sempre più lontano nel gioco della moltiplicazione dei periodi di turbamento”. (*Rapport sur la constitution des situations et sur les conditions de l’organisation et de l’action de la tendance situationniste internationale*.) Ma questa sfida non era già il progetto del divino marchese di Sade, esploso nel momento stesso in cui scompariva la vecchia comunità?

¹⁶ A proposito di tale questione, si veda il libro di H. Jonas dal titolo *Gnosis und spätantiker Geist* (traduzione italiana: *Il gnosticismo*, SEI, Torino).

¹⁷ Occorre assolutamente tener conto di questo stato d’animo (*Gesinnung*) per comprendere la storia della Germania dal 1913 al 1945. Non è difficile comprenderla nei termini in cui esso non è del tutto estraneo alle preoccupazioni attuali. Esso si manifesta, ad esempio, nell’aforisma situazionista: . Meglio una fine spaventosa che uno spavento senza fine .. Dove può sfociare questo, se non nella giustificazione di non importa quale apocalisse?

¹⁸ I libri di Jacques Lacarrière ne offrono valida testimonianza: *Les gnostiques* (Gallimard, 1973); *Les hommes ivres de Dieu* (Fayard, 1975). Si veda inoltre il libro *L’Ange* di Guy Lardreau e Christian Jambet, due ex maoisti (Grasset, Paris, 1976).

MAGGIO-GIUGNO 1968: IL DISVELAMENTO

I testi che seguono riguardano il Maggio-giugno 1968 considerato come un momento di rottura fondamentale: l'emergere della rivoluzione, ma non la rivoluzione stessa. Ciò ha comportato, a partire da quel momento, uno sforzo di riflessione per definire, delimitare, prevedere quel che sarebbe la rivoluzione comunista in una fase di dominio reale del capitale sull'intera società; le precedenti rivoluzioni proletarie essendosi svolte nel periodo del suo dominio formale¹. Il Maggio-giugno 1968 è stato considerato come il prologo di un lungo dramma storico, i cui atti determinanti dovrebbero svolgersi parecchi anni più tardi. Gli attori principali non saranno più gli stessi. Nel 1968 sono intervenuti studenti e nuove classi medie (salariati che operano nel processo di circolazione del capitale) che hanno scosso i proletari dal loro torpore, facendoli entrare sulla scena della storia. Da quel momento in poi, il futuro partito non potrà più limitarsi a raggruppare proletari in senso stretto, ma dovrà essere l'espressione di una più ampia unificazione. Questo è stato il primo passo di una riflessione sul formarsi di un'immensa classe di esseri umani situati entro una opposizione al capitale in quanto suoi schiavi-salariati. Nello stesso tempo ciò ha comportato il chiarimento del fenomeno di profonda proletarizzazione che investe la società attuale, come pure il chiarimento del fatto che il proletariato doveva negarsi per realizzare la rivoluzione.

La riflessione sul processo di unificazione di quello che qualcuno potrebbe chiamare il soggetto rivoluzionario finisce tuttavia col mettere in evidenza il fenomeno della rackettizzazione. Ciò impone l'abbandono di ogni pratica di gruppo, formale o informale che sia, ma non rimette in questione l'analisi del Maggio-giugno 1968, quindi il riconoscimento della sua importanza².

Uno studio storico del movimento operaio confrontato al fiorire rivoluzionario non poteva essere che il riaffermarsi di qualcosa già verificatosi negli anni '20; ciò conferma il carattere di discontinuità del Maggio 1968, rivelando che noi non siamo affatto contemporanei della nostra epoca³. L'originalità di questo momento sembra dunque rinchiusa in questo tentativo di riadattamento storico: il che spiega il successo sbalorditivo, il propagarsi folgorante delle idee di Reich, la rivendicazione della morte dell'arte e della sua realizzazione, i diversi tentativi di creare comuni, l'infatuazione per la pedagogia non autoritaria (già manifestatasi negli anni anteriori), per l'agricoltura biologica, la biodinamica, l'antroposofia, e ancora il riaffermarsi del sacro, il fascino esercitato dalle scienze occulte e lo svilupparsi di una corrente cosiddetta irrazionalista. Già da allora era possibile rendersi conto fino a qual punto il trionfo del fascismo nelle sue varie forme e quello dello stalinismo, come pure le distruzioni provocate dalla Seconda Guerra mondiale e le inibizioni generate dalla guerra fredda, avessero creato un arretramento difficilmente sormontabile e nondimeno annullato poi in pochi anni. Ciò fu possibile con l'introduzione di altri dati, fra cui in particolare quelli forniti dall'ecologia, con la scoperta dell'importanza degli esseri viventi e, quanto meno in questi ultimi anni, dell'angoscioso problema del sovrappopolamento. Il Maggio-giugno 1968 e più ancora gli avvenimenti successivi hanno introdotto un nuovo elemento: il manifestarsi dell'impasse. La catastrofe fascista aveva infatti permesso di eludere problemi quali: esiste ancora un soggetto rivoluzionario? il proletariato ha ancora una missione storica da adempiere? sarà classista o no la rivoluzione? può esserci ancora una rivoluzione?⁴

Il mascheramento era stato tanto più evidente di quello perpetrato dal fascismo, peraltro aiutato dallo stalinismo; era il realizzarsi del dominio reale del capitale sulla società. Ciò che ancora non era stato provato, vissuto, poteva sembrare una via d'uscita. Allo stesso modo che, da un punto di vista superficiale, la lotta contro il fascismo era potuta apparire anch'essa come una via d'uscita: poteva essere il preludio alla rivoluzione.

Abbiamo quindi confrontato tutto ciò che si è manifestato dopo il Maggio 1968 con quanto si era schiuso negli anni '20⁵, per concludere che, se allora i diversi problemi erano stati elusi con abilità, non è il caso che sia così anche ai giorni nostri, a meno che questa volta non si voglia realizzare il

suicidio della specie.

Per contro, nel Maggio-giugno 1968 e soprattutto al momento della agitazione dei liceali nel 1973, si è chiaramente manifestata l'impasse in cui ci troviamo: più si lotta contro il capitale e più lo si rafforza. In seguito, gli anni 1974-1976 hanno segnato un ripiegamento. Il discorso gauchista rivoluzionario ha potuto riprendere nuovamente il sopravvento grazie agli avvenimenti del Cile, della Grecia, grazie anche alla rivoluzione in Portogallo. In quest'ultimo caso l'impasse si è tuttavia riaffermata molto chiaramente⁶, Ora, è necessario che gli uomini e le donne ne prendano coscienza per decidersi ad abbandonare le loro vecchie rappresentazioni e tendere infine ad avviare una nuova dinamica, a uscire da questo mondo.

Occorre notare che il 1975 ha segnato una svolta, non però così determinante come si era sperato. In effetti, la crisi si è propagata, radicandosi in profondità; nel contempo, sul piano politico, si verificava la partenza degli americani dalla penisola indocinese, punto finale della fase di espansione imperialista ma pure dell'agitazione gauchista. Inoltre, questa crisi che non accenna a finire⁷ e che non diviene mai rivoluzionaria, è l'espressione più lampante dell'impasse in cui si affonda allorché si vuole trovare una contraddizione determinante all'interno del capitale; contraddizione che permetterebbe di catapultare nella rivoluzione il soggetto potenzialmente rivoluzionario. Differente è l'interesse di questa crisi: svelare l'impasse distruggendo le antiche aspettative, certezze, legami col passato; mettere gli esseri in movimento dal momento che crollano le loro vecchie rappresentazioni e non si può vivere di nulla. Benché attualmente la maggior parte degli esseri umani viva il vuoto, la filosofia del vuoto (realizzazione dell'universale!) di cui ho parlato in *Scatologie et résurrection*⁸. Il vuoto è il complementare dell'insieme pieno del capitale che lo secerne e lo struttura. E questo comporta – se non si ha una percezione generalizzata dell'impasse – che detta crisi si risolverà in maniera positiva per il capitale, vale a dire attraverso il rafforzamento del suo dispotismo.

Tale percezione ha alcune probabilità di imporsi dal momento che sono aboliti diversi ostacoli a un divenire altro: il mito del progresso e dello sviluppo delle forze produttive, quello dell'URSS come paese del comunismo, della Cina in quanto modello sostitutivo ecc., con tutti i loro corollari: necessità del partito, di una teoria unitaria, globale, valida per tutti, della trasmissione della coscienza, della violenza rivoluzionaria ecc., come anche il mito della scienza neutrale che salva gli uomini. E la crisi di tutte le istituzioni fa sì che queste non potranno più costituire poli di stravolgimento delle forze umane in rivolta, lasciando libero il campo al manifestarsi del divenire umano. In una certa misura gli avvenimenti del dopo-Maggio 1968 costituiscono la "testimonianza-rivelazione" che Bordiga si attendeva da parte dei russi e del sistema capitalistico mondiale. Lo scarto tra la realtà e quanto viene affermato tende in questo momento a scomparire, giacché sempre più evidente diviene per tutti che, ad esempio, l'URSS non ha niente a che fare col comunismo. Verità che si impone anche all'interno di quei partiti che fino a poco tempo fa dovevano difendere col massimo vigore il comunismo secondo Mosca. Ma non per questo si ha l'affermarsi della rivoluzione negli stessi termini in cui Bordiga se la rappresentava. Per contro, ciò permette di comprendere fino a che punto vi siano stati errori e pervertimento di ideali, di slanci generosi. Fermarsi a questa diagnosi però non farebbe altro che sfiorare i fenomeni; si tratta invece di mettere in evidenza che lottare all'interno della dinamica del capitale non poteva che condurre a tali aberrazioni. Ora, in modo più o meno grottesco, con eccessi in tutte le direzioni, è questa un'idea che nel momento attuale tende ad imporsi anche se, talvolta, mette capo al trionfo di un disfattismo per così dire assoluto: non ci può essere trasformazione sociale per la semplice ragione che gli uomini hanno sempre bisogno di un padrone.

L'irrompere del Maggio-giugno 1968 ha letteralmente "urtato" gli esperti, li ha sbalorditi profondamente. Al punto che, per darne una spiegazione, alcuni hanno fatto appello all'irrazionale, al risorgere di un comportamento "primitivo". Il Maggio 1968 sarebbe consistito in un'enorme catarsi e di conseguenza, allo stesso modo, in una festa prodigiosa. In realtà, si è avuto l'affermarsi della dimensione biologica della rivoluzione. Potrei dire, adesso, della trasformazione che deve prodursi perché la nostra specie sia in grado di continuare a vivere.

Soprattutto con lo sviluppo del capitale – dal momento che il fenomeno è già in atto molto prima del suo imporsi – gli esseri umani subiscono una totale spoliatura del gesto, della parola, dell'immaginazione. Il Maggio 1968 ha proclamato la loro liberazione-ricupero. Ha svelato come la

specie andava sprofondando dentro una follia biologica giacché, nella misura in cui gli esseri umani hanno smarrito il gesto, dal momento che non operano più in vista di un dato “fare” e divengono inutili alla produzione materiale ma anche a quella intellettuale), sono alienati dalla perdita della concreta possibilità di creare e rinchiusi dentro questa incapacità. A partire da quel momento si verifica una frattura tra l’organizzazione nervosa (centri di proiezione somato-motoria e somato-sensibile) e l’agente normale, la mano: rottura intollerabile che deve essere annullata. Di qui le sommosse rivelatrici già prima del 1968, verificatesi in modo particolare in Svezia, dove i giovani sono scesi nelle strade distruggendo tutto quello che trovavano sul loro passaggio, senza con questo esternare alcuna rivendicazione politica, sindacale o altro. Esprimevano l’“indicibile”: la stretta della follia e la volontà di liberarsene. Ma da dove veniva questa follia? La sua origine si è rivelata a fondo con il Maggio-giugno 1968.

Il “disvelamento” trapela anche attraverso quel fenomeno di recupero che, dopo il Maggio 1968, ha assunto vaste proporzioni. La pubblicità ha compreso i desideri profondi degli esseri umani e siccome deve utilizzare essenzialmente un linguaggio di *détournement*, deve conoscere con esattezza anche ciò a partire da cui deve operare. I desideri di comunicazione, di natura, di un ritmo più lento, insieme più umano e più cosmico, devono essere deviati verso il consumo di capitale, sia in forme materiali e di rappresentazione per i possessori del denaro-capitale sia in sola forma di rappresentazione per chi ne è sprovvisto.

L’insorgere di questi desideri profondi, per quanto vengano nuovamente inglobati in rappresentazioni che non escono dal quadro di quelle del capitale, ha però svelato un’altra componente essenziale del nostro mondo: il marxismo in quanto coscienza repressiva. Esso è diventato dappertutto la forza più operativa per contrastare lo slancio impetuoso del desiderio di vivere, mentre nelle sue forme non-violente e individualiste l’anarchismo conserva ancora una certa carica di ribellione. È proprio grazie al marxismo che il MPC ha potuto portare a compimento la sua trasformazione in dominio reale e può universalizzarsi. In effetti, senza di esso, il MPC non avrebbe avuto alcuna possibilità di penetrare in zone come quella attualmente rappresentata dall’URSS o in Cina o nei paesi africani. In tal senso il marxismo ha svolto e svolge lo stesso ruolo assunto dal cristianesimo di fronte all’Impero romano. La vera universalità venne arrecata a questo impero dalla religione, che pure all’inizio aveva reclamato di volerlo distruggere.

Nel 1968 abbiamo detto che il fenomeno profondo sta nella ricerca del *Gemeinwesen*; si può aggiungere adesso, che sta nella ricerca dell’essere e della vita immediati attraverso il recupero del gesto della parola, dell’immaginazione. Questo lo si coglie nell’attrazione che l’artigianato esercita su un gran numero di giovani (peraltro recuperabile dal capitale, come del resto si è già accennato) e nei diversi tentativi di creare comunità⁹. Certamente tutto ciò assume spesso aspetti di debolezza. Ma i censori più rigidi – che hanno ragione per quanto riguarda l’immediato – non intuiscono minimamente l’aspirazione profonda degli esseri; e dimenticano anche che non è possibile eliminare in un colpo solo e subito i fenomeni della moda e del codismo.

L’affermarsi di questa aspirazione profonda, come pure la sua comprensione, sono resi difficili a causa di un mondo pervertito dal fatto che gli esseri umani sono divenuti gli utenti del capitale. Essi si ritrovano in un mondo dal quale ormai sono scomparsi sia il valore d’uso che il valore di scambio. Gli esseri umani si dislocano sul modo di essere stesso del capitale e, come questo, sono una grandezza data che deve accrescersi. Non è più possibile parlare di “valorizzazione”, almeno nel senso in cui questo termine ci rimanda ancora al valore. Ciò si manifesta in maniera impressionante nel meccanismo di pervertimento della rivolta, che consiste in una corsa al rialzo a sinistra: ognuno vuole essere più a sinistra, collocarsi più all’estremo di chi fino a un momento prima era considerato estremista, giacché ha apportato qualcosa nel dibattito cosiddetto rivoluzionario. In tal modo i “rivoluzionari” non hanno più il tempo di strutturare la loro rivolta, poiché si fa loro immediatamente e con derisione notare che essa manca di fondamento, di veridicità, mentre c’è qualcosa di ancor più “rivoluzionario” di quanto essi affermano. La teoria rivoluzionaria diviene così, come il godimento, qualcosa di irraggiungibile. Inoltre nel momento attuale non solo la vita viene trasformata in conoscenza (Nietzsche), ma i possibili sono trasformati in mero sapere. Diversi ricercatori specialisti in rivoluzione sono già alla ricerca di novità e, non appena percepiscono il minimo trasalimento, il più

piccolo fremito di qualcosa d'insolito, l'affermazione della minima idea con qualche parvenza di originalità, se ne impadroniscono, la stringono da vicino, ne estrapolano quanto può contenere. In ogni caso, lavoricchiano su qualche inezia che deve essere operativa e la buttano sul mercato. Colui o colei che aveva intuito e realizzato ritrova così la sua intuizione e il suo impulso volgarizzati, capitalizzati. Non si può che restare disgustati di ciò che si è stati capaci di fare e, alla fin dei conti, anche di se stessi.

I possibili sono trasformati in rappresentazioni e quand'anche, talvolta, donne o uomini fossero in grado di realizzare, agire e dunque vivere, resta loro la sensazione del "deja-vu", del banale, dell'inessenziale, la sensazione che non ne valga la pena. Da qui uno scoraggiamento, tanto più accentuato quanto più ci si rende esattamente conto che, insieme ai differenti elementi teorici e alle diverse possibilità di esteriorizzazione che ora vengono offerte, c'è anche una combinatoria inesauribile.

Solo assumendo altri punti di riferimento, lanciandosi in un'altra dinamica che cada al di fuori di quella del capitale, è possibile evitare tutto questo perverso-distruggere. E allorché si verificheranno i fenomeni catastrofici inerenti allo sviluppo del nostro mondo, gli ostacoli rimossi appariranno proprio in quanto tali, e uomini e donne saranno costretti a una scelta: o restare dentro la comunità del capitale oppure uscirne. Allora ci si renderà conto che questa alternativa si è disvelata proprio con il Maggio-giugno 1968.

È grazie alla spaccatura da esso operata che ci è possibile riemergere da un passato mitizzato e mitizzantesi, da un futuro idealizzato e proiettato all'infinito, apparentemente prossimo eppure sempre rimandato nel suo avvenire; che si può tentare di riaffermare tutte le coordinate del tempo, trovare lo spazio e assumere il comportamento che unificherà il tutto in una vita, fin d'ora al di fuori della vita del capitale.

Marzo 1977

¹ Cfr. "Invariance", n. 6, serie I, aprile-giugno 1969: *La révolution communiste: thèses de travail*.

² Cfr. la lettera del 4-9-1969, pubblicata col titolo *De l'organisation* in "Invariance", n. 2, serie II, 1972 (ora compresa nel libro di J. CAMATTE, *Il capitale totale*, Dedalo, Bari, 1976: "Sull'organizzazione", pp. 403-19, n.d.t.). Da diverso tempo mi sono ripromesso di tradurre i testi di Adorno sul problema dei racket per *mostrare* ciò che abbiamo preso a prestito da lui e, insieme, ciò che ci separa. Spero di poter provvedere a questa pubblicazione in un futuro non lontano.

³ Cfr. *Le KAPD et le mouvement prolétarien*, in "Invariance", n. 1, serie II, 1971.

⁴ Non pare che, a sinistra, prima del 1945, qualcuno si sia posto quest'ultimo problema. Per contro, un uomo collocabile a destra, Ortega y Gasset, ha parlato di "crepuscolo della rivoluzione". Lo segnala Octavio Paz in un articolo che ha come titolo appunto questo interrogativo: "Crepuscolo della rivoluzione?". (traduzione italiana nella rivista "Tempi Moderni", n. 18, aprile-giugno 1974). Paz si lascia andare a una riflessione sul Maggio '68, della quale riproduco alcuni passi particolarmente interessanti, per quanto non sia d'accordo con l'autore.

"L'idea della rivoluzione è stata la grande creazione dell'Occidente nella seconda fase della sua storia. Come i primi cristiani che aspettavano l'Apocalisse, la società moderna aspetta l'arrivo della rivoluzione fin dal 1840. E la rivoluzione sta arrivando: non quella che noi ci aspettiamo ma un'altra, ogni volta diversa. Trovandosi di fronte a questa realtà imprevedibile che ci inganna, i teologi speculano e cercano di dimostrare come i mandarini confuciani, che la rivelazione celeste (l'idea della rivoluzione) non è cambiata; ciò che sta accadendo è che il sovrano (la rivoluzione concreta) non è degno del mandato. Ma viene il momento in cui la gente smette di credere alle speculazioni dei teologi. Questo è quanto comincia ad avvenire nella seconda metà del nostro secolo. Oggi siamo testimoni della fase finale di questo processo: la rivoluzione contro la rivoluzione [...]. Si tratta della rivolta dei popoli sottosviluppati e della ribellione dei giovani nei paesi sviluppati".

Paz individua poi la crisi del progresso, assimilandola a una decadenza del futuro e a una rottura del tempo lineare. Quindi continua: "La doppia crisi del marxismo e dell'ideologia del capitalismo liberale e democratico ha lo stesso significato della ribellione del mondo sottosviluppato e di quella

dei giovani: sono espressione della fine del tempo lineare.

Ciò che mi affascina nella contestazione dei giovani, ancor più delle loro idee politiche generose ma confuse, è il riapparire, come una realtà magnetica, della passione. Non stiamo solo assistendo a un'altra rivolta dei sensi: ci troviamo di fronte a un'esplosione di emozioni e di sentimenti. È la ricerca del corpo inteso come simbolo, non come strumento di piacere [...]. È un punto di riconciliazione dell'uomo con gli altri e con se stesso.

[...] La loro ribellione non è tanto un dissenso intellettuale quanto un'appassionata, vitale eresia del libero arbitrio.

Credo che in loro e attraverso di loro si stia aprendo per l'Occidente un'altra alternativa, anche se è ancora oscura e confusa, qualcosa che non è stata prevista dai teorici e che solo pochi poeti hanno intravisto. Qualcosa ancora senza forma, come l'alba del mondo. Oppure questa è soltanto una nostra illusione e questi disordini solo gli ultimi bagliori di sogno che svanisce?

C'era una fusione delle passioni private e collettive, un continuo flusso e riflusso tra lo straordinario e il quotidiano, il gesto vissuto come rappresentazione estetica, una unione dell'azione con la sua celebrazione. C'era la riunificazione dell'uomo con la sua immagine: l'immagine riflessa in uno specchio che convergeva in un altro corpo luminoso. Era una vera conversione: non solo un cambiamento di idee ma di sensibilità; più che un cambiamento dell'essere, era un ritorno all'essere, una rivelazione sociale e psichica che per pochi giorni allargò i limiti della realtà ed estese il regno del possibile. Era un ritorno all'origine, al principio dei principi: essere se stessi attraverso l'essere con gli altri. Era la scoperta del potere delle parole: le mie parole sono le tue; parlare con te è come parlare con me stesso*.

Era il riapparire di tutto ciò (comunione, trasfigurazione, trasformazione dell'acqua in vino e delle parole in sostanza) che le religioni rivendicano come proprio, sebbene sia anteriore ad esse e costituisca l'altra dimensione dell'uomo, la sua altra metà e il suo regno perduto – l'uomo continuamente scacciato e strappato via dal tempo, in cerca di un altro tempo, un tempo proibito, inaccessibile: il momento presente.

Il tempo che sta per arrivare, se veramente stiamo vivendo un cambiamento dei tempi, una ribellione universale e non una rivoluzione lineare, non sarà né un futuro né un passato, ma un presente” (pp. 69-72).

* Era dunque la fine dello scambio e della cultura se questa si fonda sul triplice scambio delle donne, dei beni, delle parole e, quindi, anche la fine dell'interdetto giacché, per aversi scambio, occorre che ci sia interdizione del consumare certe donne, certi beni, certe parole. Perciò la fine della separazione poiché, per poter scambiare, è necessario separarsi da qualcosa, è necessario anche vivere secondo la modalità della separazione: deve esserci un linguaggio per se stessi, un linguaggio per gli altri o, più esattamente, il linguaggio sarebbe nato dal rifiuto di parlare a se stessi in modo da comunicare all'altro le parole che ci erano destinate. Bisogna escludersi per essere cultura. Affermando che è vietato vietare, che l'essere deve affermarsi nella sua globalità, la gente del Maggio 1968 ha fatto momentaneamente esplodere la cultura che ha ucciso l'uomo sociale.

⁵ Questo punto verrà ripreso in modo più esaustivo in uno studio sulla Germania all'inizio del secolo, in una prefazione per la ristampa di *Le KAPD et le mouvement prolétarien*.

⁶ In una lettera del dicembre 1975 spedita a vari corrispondenti e lettori portoghesi facevo, tra l'altro, le seguenti osservazioni: “Da qualche tempo avevo previsto di scrivere qualcosa riguardo al Portogallo, nella prospettiva di capire se ci sia o meno una certa possibilità di uscire dall'impasse in cui attualmente si trova il movimento tendente verso la comunità. La cosa non è nuova, perché il movimento operaio ha sempre incarnato, nei suoi momenti più rivoluzionari, l'aspirazione a quella comunità umana di cui Marx parla nelle sue opere giovanili. L'impasse resta in parte legata al fatto che nel movimento attuale, piuttosto informe, gravano con enorme peso inibitorio gli orpelli del movimento operaio. La fase gruppuscolare seguita alla rivoluzione russa e a quella tedesca (indichiamo grosso modo il 1921 come data di riferimento) e che dopo la Seconda Guerra mondiale ha ripreso nuova vita, rappresenta una fase liquidatoria del vecchio movimento operaio. Essa però non è stata capace di concepire il movimento su basi nuove. Ora, il punto essenziale è di concepire e vivere

questa realizzazione della comunità senza più fondarsi su una classe cosiddetta rivoluzionaria.

Al di fuori di questa prospettiva generale, vorrei segnalare che non è possibile tentare un approccio alla rivoluzione portoghese senza avere una visione planetaria del problema: in che misura essa manifesta un dato importante dell'area capitalistica più avanzata? Giacché, quand'anche si tratti di passare a un dominio reale sulla società, può ugualmente verificarsi un fenomeno anticipatore.

Nel complesso, ciò che colpisce nella rivoluzione portoghese è il fatto di trovarvi come una ricapitolazione di tutti i movimenti rivoluzionari e delle impasse in cui essi sono sfociati, sotto l'aspetto del divenire verso la comunità. Da qui la ricerca di una via d'uscita, di un'altra strada, esigenza che a mio parere dev'essere molto sentita. Per lo meno in alcuni. Si vorrebbe che lo stesso fenomeno si generalizzasse a tutti i paesi, giacché solo mediante una enorme pressione a ricercare un'altra dinamica sarà possibile far saltare il catenaccio dell'impasse e uscire da questo mondo...

In altri termini si hanno differenti fasi storiche diacroniche inglobate in una sincronia coesistenziale; il risultato più probabile sarà un compromesso di equilibrio tra le differenti fasi, come punto di partenza a un riaffermarsi del dispotismo del capitale.

Prima di andare avanti è necessaria una precisazione: non si tratta in alcun modo di ammannire consigli, quanto molto semplicemente di precisare un modo di lettura della realtà e, nella misura in cui questa lettera avrà risposta, di meglio comprendere con il vostro aiuto ciò che accade in Portogallo. La sola cosa che si vuole qui mettere in evidenza è la volontà di arrivare a dislocarsi al di fuori della guerra di classe, persino nella sua forma imbastardita in cui attualmente si svolge, quindi di sfuggire ai ruoli consacrati dal capitale, altrimenti si è ripresi dall'ingranaggio e si genera nuovamente proprio ciò che si vuole eliminare. Sarebbe certo interessante partire dalla rivoluzione portoghese dell'inizio del secolo. L'altro momento è quello del salazarismo, che si è voluto chiamare "fascismo portoghese" ma che in realtà non presenta i caratteri del nazismo o del fascismo. Secondo me, esso è stato invece un mezzo di lotta contro la distruzione di una società. Esso infatti è riuscito a congelarla e temporaneamente a impedire che una forma più evoluta del MPC si instaurasse e sconvolgesse il paese. Questo "bloccaggio" è legato all'esistenza di un impero coloniale che ha permesso di conservare la vecchia struttura agraria (importanza dei piccoli proprietari del Nord, delle piccole e medie imprese, ecc.).

Ciò ricorda anche il caso della Francia:

1) Il pétainismo è apparso veramente come un fenomeno razionale-reazionario, un ritorno a un determinato Stato (o alla sua conservazione) nel tentativo di restituirgli una purezza ormai perduta da lungo tempo. 2) La possibilità di congelare le strutture sociali derivava dall'esistenza dell'impero. Ma a partire dal 1954, data della perdita dell'Indocina, ha inizio il movimento di esproprio dei piccoli contadini. Questo fenomeno, come pure la liquidazione dell'impero, assumerà vaste dimensioni con l'arrivo di De Gaulle al potere.

Si ha dunque una situazione del tutto differente da quella della Germania nazista, nella quale l'ideologia di un ritorno a un certo Stato originario ha direttamente mascherato il movimento attraverso il quale si instaurava la comunità materiale del capitale (il suo dominio reale sulla società), e questo perché in Germania la vecchia società borghese è stata rapidamente distrutta. Ciò non contraddice la caratteristica spesso rivendicata dal nazismo, di essere cioè la risposta a una minaccia proletaria. È stato necessario eliminare il proletariato, dal momento che esso stesso era un prodotto della società borghese. D'altra parte, se il movimento proletario avesse avuto successo, avrebbe finito (nella misura in cui era ancorato a posizioni di necessità di uno sviluppo delle forze produttive) con l'instaurare una società non diversa sotto l'aspetto strutturale.

In Francia questo movimento di formazione della comunità materiale si è avuto ugualmente ma ha potuto trionfare solo molto più tardi e presenta gli stessi caratteri della Germania e del Portogallo. In questo ultimo paese la vecchia società borghese muore solo ora; ecco perché si hanno qui contemporaneamente tutti i movimenti rivoluzionari: da quello tipo 1905 fino a quello che ricorda il Maggio 1968. Ecco perché tutti i vecchi schemi possono essere ugualmente rivitalizzati. Nella vittoria del salazarismo è infine necessario tener presente (come altrove) l'anticomunismo. Inoltre, ma questo resta da dimostrare, non ci sarebbe stato il persistere di un sentimento comunitario, per lo meno in alcune zone del Portogallo? Ciò comporterebbe la preoccupazione di sapere di quale tipo di comunità

si trattava, quale rapporto essa manteneva con la Chiesa. Qui dev'esserci qualcosa di essenziale, infatti occorre spiegare le enormi resistenze dei contadini del Nord alle "innovazioni", resistenze che non datano da oggi.

Per tornare al paragone con la Francia, si può dire che il Movimento delle Forze Armate (MFA) avrebbe potuto in una certa misura svilupparsi in questo paese già nel 1958, dato che in quel periodo si era presentata in Portogallo una situazione affine a quella di oggi. normale che, in una società in via di decomposizione, i corpi più chiusi e gerarchizzati come l'esercito siano quelli che arrivano a conservare o creare isole di stabilità; così la comparsa dei "corpi franchi" in Germania dopo la Prima guerra mondiale (tenuto conto che poterono formarsi solo dopo aver integrato certe riforme democratiche).

In Portogallo il ruolo dell'esercito ha un altro significato: l'assenza di un'azione rivoluzionaria autonoma del proletariato. È l'esercito a introdurre la rivoluzione. il proletariato compare solo in un secondo momento. Si può ovviamente ribattere che è quasi sempre così: le classi rivoluzionarie vengono precedute nella loro azione da quelle che si trovano più vicine al potere. Però adesso, a distanza di un anno e mezzo, ci si può rendere conto che non può più essere così.

All'interno del vasto movimento mondiale, si può dire che Portogallo, Spagna, Grecia e Turchia siano i paesi della periferia del centro capitalistico europeo; hanno conosciuto il boom economico (soprattutto la Spagna) solo tardivamente. Fino a quando non ne erano stati toccati, si poteva pensare che per il capitale ci fossero possibilità di conservare gli antichi rapporti. Ora è finita e si pone quindi il problema di sapere quali ripercussioni questo può avere, sull'Europa come sugli USA.

Per quanto riguarda la Spagna, è possibile che l'*impasse* portoghese inibisca un movimento in questo paese, non solo perché il gruppo dirigente avrebbe ricavato un insegnamento dagli avvenimenti del Portogallo, ma perché gli spagnoli nel loro insieme risentirebbero coscientemente o meno di quest'impasse... fino al momento in cui la situazione diventasse assolutamente intollerabile e allora tutto ciò esplodesse, ma in quale direzione?

Per il momento, ciò che appare con chiarezza è la necessità di adeguare il meccanismo del potere alle strutture economico-sociali. La società borghese ha perduto le sue basi nel corso degli anni '60.

Infine, storicamente parlando, c'è stata sovente una certa sinergia rivoluzionaria tra la penisola iberica e la Russia. Ora, queste due aree geo-sociali si trovano ad affrontare simultaneamente problemi, certo differenti, che investono in profondità le loro rispettive strutture sociali. Non stanno conoscendo i fremiti preparatori di un vasto movimento?

Riepilogando e tornando al mio punto di partenza; in Portogallo si vede – per il momento e per quanto ne so – il manifestarsi dei diversi possibili di una combinatoria che resta fondamentale quella più o meno genetica del dispotismo del capitale. Di fronte a ciò, non voglio assolutamente predicare un qualsiasi attendismo (confinandoci nell'osservazione di quanto accade), ma credo necessario da un lato tener conto del fenomeno storico mondiale per non lasciarsi ghermire da un movimento immediato, e dall'altro tentare una via d'uscita da questo mondo nei termini in cui ciò è possibile, anche se si tratta di una possibilità per il momento solo teorica.

Ovviamente questa esigenza è necessaria dovunque. Tuttavia in Portogallo, dove tutto è per ora in movimento, occorre approfittarne per creare qualcosa che sia un punto di partenza e un punto senza ritorno".

⁷ Cfr. in proposito "Invariance", n. 6, serie I: 4.4. *Développement du capitalisme et crises* (ora in: J. CAMATTE, *Il capitale totale*, cit., "Sviluppo del capitalismo e crisi", pp. 352-68, n.d.t.); n. 3, serie II: *Déclin du mode de production capitaliste ou déclin de l'humanité*; n. 5, serie II: *Ce monde qu'il faut quitter*; n. 6, serie II: *C'est ici qu'est la peur, c'est ici qu'il faut sauter*. Come pure i numeri 1 e 3 della serie III, nei quali sono state pubblicate alcune lettere sulla crisi.

⁸ Articolo compreso nel numero speciale di "Invariance", novembre 1975: *Dialogue avec Bordiga*.

⁹ La sempre rinnovata operazione di "scientificizzare" Marx consisterà nel tacciare di ideologia tutto ciò che egli ha potuto scrivere sulle comunità, come è successo per l'alienazione: il che renderà possibile la ricerca di una nuova frattura epistemologica.

Ciò potrà incontrare un'ampia risonanza e servire come cauzione teorica per ricacciare indietro ogni tentativo di costituire comunità, tanto più che attualmente si assiste allo svilupparsi di patologie

comunitarie. In effetti, non poche comunità producono e teorizzano un dispotismo comunitario assolutamente inaccettabile, com'è il caso particolare delle Comuni AA (Analisi Azionale), nelle quali si realizza il modello antagonistico, cinese, del modello statunitense: il Club Méditerranée.

LA RIVOLTA DEGLI STUDENTI ITALIANI: UN ALTRO MOMENTO DELLA CRISI DELLA RAPPRESENTAZIONE

“Come i rapporti economici furono la questione del secolo XIX, così i rapporti affettivi saranno forse la questione ardente del secolo XX.” (G. ROSSI, *Un episodio d'amore nella Colonia "Cecilia"*, 1893)

Il Maggio-giugno 1968 è stato un'immensa crisi della rappresentazione. È in rapporto a questa manifestazione, che non abbiamo ricordato nelle pagine precedenti ma sulla quale abbiamo più volte insistito in “Invariance”, che occorre comprendere gli avvenimenti italiani, tenendo conto ovviamente di tutto il resto dell'analisi già fatta in precedenza.

Questa crisi ha operato anzitutto come inadeguatezza della rappresentazione del capitale rispetto al suo essere realizzato¹. Si tratta della crisi monetaria che toccò il momento culminante nel 1967, ma che operava fin dal 1959. L'oro non poteva più rappresentare il capitale. La ristrutturazione post-bellica imponeva un'altra modalità di rappresentazione dei diversi quanta del capitale. In un paese come la Francia, che aveva appena conosciuto una trasformazione profonda per via della penetrazione del capitale in tutto il tessuto sociale fin dagli inizi degli anni '50, si verificava una inadeguatezza assoluta tra le vecchie rappresentazioni e i nuovi rapporti che si venivano instaurando. Lo stesso De Gaulle, che aveva dovuto mettersi a capo del movimento di modernizzazione e ristrutturazione, restò invischiato in vecchi schemi e temi ormai logori; in un modo o nell'altro, doveva essere eliminato.

La crisi – secondo una logica collaudata – si manifestò dapprima all'università, presentandosi come rifiuto di una formazione che mirava solo a produrre esseri del capitale, suoi cani da guardia. Particolarmente pregnante sotto questo aspetto fu la critica alla sociologia e alla psicologia, scienze dell'integrazione. Questo fu l'aspetto eversivo, il meno recuperabile da parte del capitale. Per contro, l'altra modalità del rifiuto, il rigetto dei metodi arcaici d'insegnamento e il suo autoritarismo in particolare, poté essere recuperata e costituire il punto di partenza per una razionalizzazione.

Questa crisi della rappresentazione si è ripetuta, con proporzioni più o meno ampie, all'interno di diverse istituzioni: chiesa, esercito, polizia, come pure in un gruppo sociale esistente da millenni: le prostitute.

Parallelamente alla crisi di rappresentazione che ha colpito il capitale in quanto valore di scambio pervenuto all'autonomia, è maturata anche la crisi del lavoro che è necessario perché gli uomini trovino giustificazione a un agire dato. È proprio a causa di questa messa in questione del lavoro che tutte le istituzioni sono state scosse. Tuttavia essa resta nel quadro del sistema: farla finita col lavoro in quanto sacrificio che permetterà di ottenere una ricompensa non vuol dire minare il capitale. Infatti, a partire dal momento in cui si dà un grande sviluppo alla circolazione in quanto fenomeno globale che include la fase del consumo, fase che all'origine poteva essere separata, c'è integrazione dei diversi momenti e il capitale diviene esso stesso soggetto consumatore. Il tempo libero diviene a sua volta un momento di capitalizzazione, vale a dire il momento in cui un capitale dato si realizza in un capitale accresciuto. La rivendicazione dell'abolizione del lavoro diventa perciò un elemento dell'utopia del capitale: realizzare un'umanità anodonta e focomelica, non per la scomparsa effettiva dei denti e delle membra anteriori, ma come conseguenza del loro disuso dal momento che l'uomo diviene un dipendente del capitale, suo fruitore parassita.

Si è avuta dunque una dissoluzione dei ruoli, degli statuti, in maniera acuta; come, ad esempio, nel caso dei rapporti tra uomini e donne si ha la crisi dell'uomo sociale.

Tutto ciò non poteva lasciare intatti gli stessi rivoluzionari: il movimento femminista come quello

degli omosessuali sono l'espressione di questo fallimento dei ruoli. Il Maggio 1968 ha dunque rivelato la crisi del soggetto rivoluzionario (il rappresentante della rivoluzione), l'esistenza dell'impasse come dell'impossibilità di vivere dentro i vecchi ruoli.

Questa crisi della rappresentazione sfocia in quella dell'identità: giacché se la prima si decompone e gli statuti sociali non sono più operativi, come è possibile ritrovarsi, come identificarsi? Ma è anche la crisi dei bisogni poiché non ci si può identificare con qualcuno, con un movimento ecc., se non se ne ha il bisogno². La crisi è allo stesso tempo eliminazione di un peso: da qui tutto un fiorire di creatività che genera la sensazione di un rigoglio eccessivo, di confusione ecc. Emerge il desiderio di vivere qualcosa di non stereotipato, di condurre una vita che più nessun potere possa ancora coprire di stimate infamanti. Questa esplosione di creatività pone però nuovamente il problema di come concepirsi, situarsi, e quindi come trovare la propria identità.

Complessivamente, si può intendere il Maggio-giugno 1968 e quello che ne è seguito ancora in un altro modo: dicendo che è stato il processo di dissoluzione della cultura³ definita come l'istanza nella quale s'instaura lo scambio delle donne, dei beni e delle parole. Per quanto riguarda lo scambio delle donne, il movimento femminista non solo lo rifiuta teoricamente ma l'abolisce di fatto in quanto molte delle sue componenti preconizzano una stretta omosessualità. È nel corso degli ultimi avvenimenti in Italia che il rifiuto degli altri due termini dello scambio si è precisato, contemporaneamente al verificarsi di una vasta crisi d'identità, come componente della crisi della rappresentazione.

Apparentemente, in Italia il movimento ha inizio⁴ là dove in Francia finisce: con il rifiuto del Partito Comunista e del sindacato. In effetti la virulenta critica nei confronti del PCI e il rifiuto di quest'ultimo, come quello della CGIL (equivalente italiano della CGT), sono un passo avanti rispetto a ciò che si è verificato in Francia, dove la stragrande maggioranza del movimento sino alla fine si è illusa sul conto della CGT, il sindacato dei lavoratori. L'intervento di Lama all'Università di Roma dà in qualche modo fuoco alle polveri.

Lama era venuto per lottare contro i cosiddetti fascisti⁵ che occupavano l'università (giacché è in tali termini che il PCI ormai battezza tutti coloro che si mostrano alla sua sinistra, il che è nella logica del suo divenire. Essendo il partito della rivoluzione, non può in alcun modo tollerare un movimento che sia più rivoluzionario di lui, deve screditarlo, farlo sparire: da qui il suo discorso e il suo atteggiamento più dispotico di quello di tutti gli altri partiti). Nell'ottica del PCI – e ripetendo ciò che era stato fatto a Reggio Calabria – l'intervento di Lama doveva rendere possibile il recupero di tutti gli elementi delusi dal fallimento dei gruppi extraparlamentari che, presentando propri candidati, avevano partecipato al carosello elettorale del giugno 1976. Questa è la ragione per cui lo scacco di Lama si ripercuote sui diversi gruppi che molto difficilmente potranno risalire la china. Infine ciò mirava anche a rompere l'unione che si era realizzata tra gli studenti in rivolta e i diversi movimenti dell'autonomia operaia, quali quello dell'occupazione delle case, dell'autoriduzione nei trasporti pubblici, ecc. Tuttavia l'insieme del movimento non ha messo in discussione il ruolo rivoluzionario del proletariato. O, meglio, esso ha tentato e continua a tentare di imporsi presentandosi come un elemento di questo proletariato.

“1) L'Assemblea afferma il carattere proletario del movimento di lotta che si è sviluppato all'università nel corso di queste settimane. I protagonisti di queste lotte sono i proletari disoccupati, i sottosalarati, gli studenti, i precari⁶, le donne, i supersfruttati del lavoro occasionale e marginale. [...]

3) L'Assemblea denuncia l'intervento di Lama all'università e ne sottolinea il carattere corporativo; denuncia il tentativo di divisione del movimento proletario; denuncia il legame organico con l'intervento della polizia e con le leggi speciali di Cossiga.” (*Mozione votata dall'Assemblea nazionale del movimento di lotta sviluppato nelle università, 26-27 febbraio 1977.*)

Il movimento si proclama parte del movimento proletario e contemporaneamente tiene a far conoscere le proprie origini: da qui la specificazione dei diversi strati sociologici, che indica la preoccupazione di affondare in un tutto che abilmente elude le differenze. Quindi si conferma l'importanza dell'identità.

Questa proclamazione di appartenenza al proletariato ha fatto sì che la maggior parte dei rivoluzionari si levasse contro le affermazioni di un membro del PCI (Asor Rosa) circa l'esistenza di “due società”: quella degli integrati e quella degli esclusi. Anziché riconoscere la realtà e mettere in evidenza fino a che punto il PCI fa proprio il discorso del capitale (esaltazione del capitale e dell'integrazione), fino a

che punto è pronto a sacrificare strati della popolazione alla sicurezza del sistema; anziché denunciare l'ignominia dicendo "Noi siamo esclusi perché voi possiate vivere, godendo di una rendita a vita prelevata su di noi", e giungere così alla constatazione che una tale rottura dell'insieme sociale è un grande indice di rivoluzione, essi eludono abilmente la questione, mascherando così uno dei fondamenti essenziali del loro emergere. Come potrebbero poi giungere a conservare la propria identità?

Inoltre, rivendicandosi come parte integrante del proletariato, i membri della rivolta universitaria rafforzano il PCI, in quanto postulare una omogeneità di questa classe equivale a dare nuovo vigore alla rappresentazione vigente, la più forte, e giustificarla. È una variante dell'entrismo trotskysta.

Ma il fatto più grave è che s'impone di bel nuovo l'illusione degli anni '20: unire le due parti della classe (quella che lavora e quella disoccupata), benché all'epoca un certo numero dei membri del KAPD e delle Unions abbiano riconosciuto e denunciato il fatto che sono i proletari a combattere altri proletari, sovente considerati come una sorta di *lumpenproletariat*. Meno ancora che mai è stato posto come minimo l'obiettivo marxista del secolo scorso: la negazione del proletariato.

Ciò appare molto chiaramente nella teorizzazione attuata all'interno dell'area dell'autonomia operaia. Questa corrente ha origini che si possono situare specialmente in "Classe operaia" (1964) e in "Potere operaio". I suoi teorici sono stati dapprima Tronti, poi e soprattutto Negri. Quest'ultimo, ad esempio, tenta un'analisi del proletariato quale si manifesta nel momento attuale: si sarebbe passati dall'"operaio-massa" degli anni '60, vale a dire da un operaio dequalificato sul quale non aveva più presa l'ideologia produttivistica, all'"operaio sociale" completamente autonomo, in qualche modo dissociato da qualsiasi processo produttivo e, nello stesso tempo, molto spesso avulso dal territorio (poiché molti di questi lavoratori provengono dalle campagne del Mezzogiorno).

Tale trasformazione sarebbe legata al divenire del capitale che domina più che mai i vari strati della società. Lo Stato viene concepito come un organismo che esercita funzione di produttore di plusvalore e come mediatore di tutti i meccanismi operanti nella società. Di conseguenza ci si troverebbe di fronte a un'immensa fabbrica sociale e chi vi opera sarebbe appunto l'operaio-sociale. Paradossalmente, pressoché tutti divengono tali. Verrebbe così confermata la teoria del plusvalore e, con essa, la teoria del proletariato.

Questa "autonomia", attuata in rapporto al ciclo di produzione capitalistico, è un fenomeno passivo; essa non deriva da un'attività dei proletari capaci di rompere con la linea del capitale⁷. Ciò che si ha, è piuttosto una disorganizzazione della classe: da qui, per le correnti più leniniste di quest'area dell'autonomia, la necessità di un'avanguardia capace di riorganizzarla⁸.

Nel proclamare l'autonomia operaia, altri mettono in primo piano soprattutto l'indipendenza rispetto ai diversi partiti e gruppuscoli, insistendo con forza sull'attività di base dei proletari: occupazione di case e altre azioni già citate. In tal modo le diverse correnti dell'autonomia operaia si rivendicano come parte integrante del proletariato e nondimeno, per convinzione o per manovra, tengono a sottolineare la specificità di ciascuna di esse: marginali, donne ecc. L'affermazione di questa specificità è in gran parte il risultato dell'azione del movimento femminista.

La necessità di affermare una qualche identità punta in tutt'altro modo sullo sforzo di definire qual è oggi il soggetto rivoluzionario, cosa che riporta all'intero discorso su ciò che attualmente è il proletariato; infatti, se non esiste soggetto rivoluzionario, come essere noi stessi rivoluzionari?

Gli indiani metropolitani, malgrado la loro virulenta opposizione al PCI e alla CGIL, malgrado lo scherno ostentato nei confronti delle istituzioni e il ridicolo seminato su esse come sui loro rappresentanti (in particolare sui "baroni rossi" stile Lucio Colletti), non hanno perduto la speranza nel proletariato. Ma il problema dell'identità si pone in loro in modo completamente diverso, per il fatto che sono studenti o studenti-lavoratori per lo più disoccupati, oppure giovani operai disoccupati che hanno già preso parte ad azioni illegali come occupazioni di case, oppure provengono (soprattutto i romani) dalle più diseredate borgate, nelle quali si sentono rinchiusi come in ghetti. Da qui la loro identificazione con gli indiani recintati nelle riserve⁹.

Questo riferimento a un evanescente proletariato non è altro che una rimembranza storica. In effetti, la perdita d'identità si esprime nella ricerca di un altro referente, derivato da un'altra cultura. Definirsi "indiani" rende possibile fondare tanto un'altra pratica quanto un'altra morale. Ciò implica la

necessità di creare un nuovo mito: scrivendo sui muri delle rispettive università il proprio agire e il proprio modo di essere, facendo appello all'azione di tribù immaginarie, divinità ed eventi soprannaturali, gli indiani metropolitani manifestano la loro esigenza di abbandonare questo mondo, ma dimostrano anche la non trasparenza, l'opacità degli avvenimenti che essi vivono e la ricerca di un polo dell'essere.

In maniera più radicale di altri che li hanno preceduti, essi esprimono la fine della cultura, l'esplosione dell'uomo sociale rinchiuso nei diversi processi di scambio, nel sociale. L'economia è ridicolizzata, lo scambio mercantile è rifiutato, ma tutto ciò resta superficiale, dal momento che il capitale stesso distrugge l'economia in quanto insieme di scambi tra gli uomini. Come ho mostrato altrove, abbiamo ora un sistema di attribuzioni: in funzione di una certa attività prestata al capitale, ogni uomo come ogni donna si vede attribuire un certo salario che gli dà diritto a un determinato consumo. Lo scambio dei beni su cui si fonda la cultura è da lungo tempo scomparso.

La fine della cultura e la fine dell'identità esplodono così nella rottura del linguaggio, nella dissociazione della logica, nella perdita di significato del codice vigente che è discorso del capitale: questo si coglie già nel fatto di darsi un nome e definirsi a partire da elementi di altre civiltà. Il che raggiunge talvolta una non trascurabile carica emozionale, per esempio quando gli indiani metropolitani parlano della tribù degli uomini (la riconciliazione voluta e infine realizzata).

Nel momento attuale, quando per molti il linguaggio è divenuto la realtà concreta (o, se si preferisce, la realtà operante e su cui bisogna agire), che nasconde tutto il divenire reale che sfugge così alla percezione ed è un altro modo di esprimere che il capitale è divenuto rappresentazione, la non accettazione del codice è d'importanza primordiale. Essa si accompagna all'efflorescenza di linguaggi particolari e parcellari che esprimono l'atomizzazione degli esseri, la loro totale assenza di comunità come pure la ricerca frenetica di comunicazione¹⁰: rifiutare il linguaggio dell'ambiente vissuto come una prigione, al fine di liberarsi dall'influsso della società e non per restare con se stessi, inviolabili, ma per meglio ritrovarsi con gli altri. Tuttavia la difficoltà di porsi e di porre ciò che è avverso nel momento presente sfocia nell'affermazione di sé, nel culto della festa come ricerca di contatti immediati nell'istante in cui si vive.

L'oblio di ciò che è stato per tentare di porre nell'immediato l'identità vivente e vivificante che non potrebbe essere alterata (esigenza affermata nel settembre 1977 a Bologna) deriva dalla perdita dell'identità e dalla fine della cultura. Dimenticare la storia è dimenticare l'accumulo di ignominie, gli appuntamenti mancati, le speranze deluse, le illusioni amare; ma, in modo più o meno cosciente, è anche la volontà di eludere abilmente i vicoli ciechi del passato per non misurarsi con quelli che ci riserva il presente.

Altra forma di oblio: quello del futuro. In effetti, per molti, l'affermazione infestata di immediato storico (capitalismo uguale comunismo) sfocia nella constatazione: non c'è più avvenire, solo il presente può essere fonte di un momento di vita non asfissata da un qualunque sistema. Il tempo presente deve generare lo spazio in cui deve sorgere ciò che il tempo totale doveva dare.

Essere nel momento presente conduce sia a fissarsi nella dissoluzione del tutto sia a immergersi, per quanto a malincuore, nella comunità del capitale che è a sua volta glorificazione di questo presente, giacché ha tutto il potere necessario per sommare gli istanti della totalità cui è pervenuto e realizzare la propria eternità. Inoltre, questa fuga dal passato e dal futuro è accettazione della frammentazione tra generazioni. Fuga che d'altra parte non si arresta qui ma investe ogni singola generazione, a tal punto che gli uomini e le donne non potrebbero più edificare nulla di umano che sia abbastanza stabile (che quindi abbia una durata) per porsi come alternativa al capitale.

Questa fuga denota anche il fallimento di ogni avanguardia, artistica o politica che sia. Non può darsi avanguardia se, nel presente attuale, il futuro a venire non ha un significato, un interesse. Questo è un altro modo per dire che non c'è più un Soggetto rivoluzionario. Ora, come non esiste più economia, non esiste più oggetto: quindi non ci può essere più storia, rappresentazione temporale della cultura.

La perdita d'identità è ugualmente perdita dello spazio e diviene un errare nell'errare. Ciò che si è manifestato nel viaggio senza meta dei surrealisti, ripreso in altra forma con la deriva cara ai situazionisti, lo si ritrova in un altro contesto nella ricerca di vie traverse che ha un vago sapore heideggeriano (*Holzweg*, tradotto con cammino che non conduce in nessun luogo, significa proprio

una via traversa). È la perdita di un punto di riferimento, ma anche il suo rifiuto. Il cammino stesso deve essere la propria indicazione e deve generare il proprio senso, la propria direzione: sorge pure l'idea della via traversa in quanto scorciatoia che permette di raggiungere più rapidamente la meta. Non è più l'abbandono all'azione dell'esistente gettato nel mondo e che in questa azione può trovare la soluzione (esistenzialismo), bensì l'abbandono alla via, al cammino senza segnali, non determinato, dove l'esistente può perdersi o salvarsi (trasversalismo). Nello stesso tempo si manifesta anche un sogno: trovare su questa terra infestata di uomini e donne un luogo in cui il diverso possa apparire. È il sogno dell'avventura (momento di irrazionalità) ormai impossibile. Questo sogno esprime anche nostalgia di nomadismo e speranza di fuggire questo mondo. Questa fine della cultura, questa perdita d'identità e la ricerca della comunità umana sono i fenomeni profondi che, quantunque affiorino più particolarmente nel modo di essere di un numero limitato di uomini e di donne, investono l'umanità occidentale nel suo insieme. Là decisamente si ritrova l'impasse che quasi nessuno vuole riconoscere, in particolare gli elementi dell'autonomia operaia, gonfiati come sono dalla fiducia nel proletariato e nell'idea fissa che bisogna battersi contro il capitale. Ma ora non si tratta più di affrontare il capitale appoggiandosi su una classe determinata, da lungo tempo scomparsa; si tratta invece di risolvere ciò che lo stesso capitale vorrebbe risolvere per assicurare la propria sopravvivenza, senza però mettersi sul suo stesso terreno¹¹. Sovrappopolazione e inquinazione s'impongono al capitale come agli esseri umani che rompono con esso; ma in più, per questi ultimi, diventa urgente la necessità di por fine alla distruzione delle specie animali e vegetali, alla desostanzializzazione degli esseri umani, e di trovare un'altra "comunicazione".

Gli avvenimenti italiani confermano che non è possibile all'umanità realizzare il proprio destino, salvarsi dall'influsso del capitale, senza farla totalmente finita con le diverse rappresentazioni da esso fondate, come pure con la loro combinatoria. Tuttavia l'umanità non può arrivarci producendo ancora un'altra rappresentazione, giacché questo comporterebbe il perdurare della dicotomia vita-rappresentazione: non a caso abbiamo parlato della necessità di cominciare un'altra dinamica di vita.

Eccoci giunti così al congiungimento di due movimenti: quello della vita che, attraverso la specie umana, viene a urtare contro un fenomeno che la mette di nuovo in forse, ne ostacola lo sviluppo e, di conseguenza, impedisce lo sviluppo degli esseri umani; e quello di un frammentarsi della rappresentazione che non permette più a questi ultimi di situarsi gli uni in rapporto agli altri e in rapporto al mondo.

Su scala mondiale, stiamo vivendo una sorta di giudizio finale in cui tutto ciò che è stato sembra risuscitare e comparire davanti all'istanza del tempo presente, quella dell'azione da intraprendere, del salto da compiere: vasto confronto con il possibile umano, con ciò che deve essere il nostro divenire. Donde la nostra incessante volontà, da anni, di precisare ciò che significa "l'essere umano è il vero *Gemeinwesen* dell'uomo" (Marx). Questo non lo si può raggiungere attraverso una riflessione, ma valendosi di un'altra dinamica di vita, all'interno della quale sarà predominante la ricerca dei rapporti affettivi che rendano possibile il libero sviluppo di uomini e donne.

Aprile 1977

¹ Lo studio del movimento del dopo-Maggio doveva costituire l'oggetto di un'analisi assai dettagliata che avrebbe ugualmente affrontato la famosa crisi. Gli avvenimenti che si sono svolti durante questi ultimi mesi in Italia impongono, per una prefazione riguardo ad alcuni testi sul movimento di Maggio-giugno 1968, un esame che non può essere condotto senza un riferimento a quanto si è anteriormente prodotto. Affronterò brevemente questi punti ripromettendomi di ritornarci sopra in un secondo momento in termini più esaurienti.

² Diciamo che in tal modo opera la rappresentazione del fenomeno: ma ciò non vuol dire che io sia sostenitore di una teoria dei bisogni.

Il processo di identificazione comporta una scelta, un'attribuzione di valore a qualcosa o a un essere. La cosa o l'essere, divenuti momento e luogo dell'identificazione, assumono il ruolo di un equivalente generale. Non è quindi possibile analizzare l'identità e l'identificazione senza riprendere l'analisi del valore e dell'astrazione: il che verrà affrontato in uno studio più ampio della rappresentazione.

³ Esamino di proposito questa rappresentazione – antistorica e abilmente elusiva di innumerevoli mediazioni – del modo d’essere degli uomini e delle donne che, a detta di alcuni, sarebbe poi ciò che li pone al di fuori dell’animalità, a causa della sua forma attuale (strutturalismo); e per il fatto di giustificare un processo, ugualmente analizzato da Marx, che occorre abbandonare: il processo di scambio.

⁴ Non ho la minima intenzione di fare uno studio dettagliato di questo movimento, le cui cause sono molteplici. Lascio inoltre volutamente da parte i problemi meramente economici, che hanno certo la loro importanza, per esaminare solo le conseguenze essenziali che i soggetti partecipanti hanno subito e ancora subiscono sulla rappresentazione di ciò che vissero, nonché le implicazioni che tali conseguenze nascondono.

⁵ La confusione voluta nella determinazione dell’avversario (l’insulto, la diffamazione) non fa che rafforzare la crisi dell’identificazione.

⁶ Tutti coloro che non hanno un regolare contratto di lavoro.

⁷ Ho già criticato questa autonomizzazione. Cfr. in particolare la lettera del 5-1-1970, in “Invariance”, n. 1, serie III.

⁸ Alcuni anni fa ho teorizzato la formazione di una classe universale come conseguenza del realizzarsi del dominio reale del capitale sulla società, prevedendo che essa potrebbe unificarsi solo attraverso scontri soprattutto tra coloro che sono nel processo di produzione e coloro che ne sono esclusi, e con la prospettiva che la crisi tenderebbe a ridurre sempre più i primi alla situazione dei secondi. Perciò il partito si formerebbe in seguito a tali lotte, come risultato dell’unificazione di questa classe universale e avendo come fine e compito immediato la negazione positiva del proletariato.

Non è mia intenzione mettere qui in evidenza quanto ha di assurdo la posizione classista proletaria. Nondimeno, data l’insistenza con la quale essa si riafferma sempre in nuove forme e sfumature, nutrendosi di varie giustificazioni teoriche, si impongono alcune osservazioni. Fondamentalmente, si tratta di una teorizzazione della razionalizzazione fatta dal punto di vista dell’uomo reificato, teorizzazione che il capitale può quindi integrare molto bene. In effetti, tutto il discorso sul lavoro produttivo utile e sul lavoro riproduttivo del capitale sfocia nel rivendicare l’abolizione del lavoro nero, nel chiedere lavoro per i disoccupati e per gli studenti, nell’esigere trasporti gratuiti, la riduzione dei mezzi di trasporto privato e così via. In realtà, realizzare tutto questo, in un paese dove è in atto una forte pressione demografica che pone difficili problemi di occupazione maschile e femminile, potrebbe essere una via d’uscita per il capitale. Tuttavia coloro che propongono simili misure non si rendono conto di chiedere al capitale la distruzione degli espedienti adottati da un gran numero di uomini e donne per resistere alla forza del capitale essi tendono a privarsi della possibilità di essere ancora studenti! Come fare, infatti, senza lavoro nero e senza lavoro occasionale?); non si rendono conto di rivendicare un rafforzamento del controllo del capitale sulla popolazione, facendo entrare la totalità degli individui nel ciclo lavorativo a beneficio del capitale. Evidentemente costoro credono che si tratti di misure atte a mobilitare il maggior numero di proletari per la rivoluzione. Ma dal momento che attuarla è tra le possibilità del sistema, ciò non può condurre altro che a una integrazione più efficace, quindi contraddice la loro rivendicazione di un’autonomia non più passiva ma attiva. La distribuzione ai proletari di viveri . espropriati . va nello stesso senso. Agire così equivale a considerare i proletari come assistiti, utenti ai quali è doveroso dare (è un’applicazione della tanto vituperata carità cristiana); equivale a trattarli come esseri talmente addomesticati e asserviti da non essere più capaci di ribellarsi. Ma allora dov’è il proletariato rivoluzionario o che tale dovrebbe diventare? Il ciclo espropriazione-riappropriazione-ribellione che sfocia in forme assistenziali e, dunque, nel mantenimento dell’assicurato, del servo, è assurdo quanto il ciclo provocazione-repressione-radicalizzazione, che esalta la violenza gratuita e la riaffermazione del padrone.

A questo proposito è interessante un esempio francese. Prima e durante lo sciopero dei postelegrafonici, durato 36 giorni, la CFDT lanciò una parola d’ordine mirante a bloccare l’assunzione di ausiliari per ottenere il passaggio in organico degli ausiliari già in servizio (l’ausiliario è un impiegato che, non avendo lo stato giuridico di funzionario, non ha garanzia del posto di lavoro). Inizialmente assunti per brevi periodi stagionali, gli ausiliari sono arrivati a formare una categoria che rappresenta un quarto del personale in servizio, costituendo di fatto uno sbocco importante per gli

studenti, spesso un fattore di sopravvivenza.

L'Amministrazione delle poste diede ragione ai sindacalisti della CFDT, facendo passare in organico una certa parte degli ausiliari e bloccando le nuove assunzioni. Adesso, per ottenere questo tipo di lavoro ogni studente dovrà sostenere diversi concorsi, partecipare ad appositi corsi che molto sovente si svolgono lontano dal luogo di residenza normale, e abbracciare la carriera amministrativa. In tal modo è andato perduto quanto poteva esserci di vantaggioso in una prospettiva di vita marginale o temporanea. Arresto dell'infiltrazione di una categoria sociale più o meno marginalizzata che è stata l'elemento motore dello sciopero del 1974, ecco il risultato dell'orientamento programmatico difeso dai gauchisti infiltrati nella CFDT, nella loro ottica di unificare la classe onde rafforzarla nella sua lotta, data per scontata, contro il capitale (cfr. *Le gauchisme et la grève des PTT*, supplemento a "Invariance", aprile 1975).

Nei confronti dei proletari che hanno un lavoro stabile si è usato e si usa un ricatto: rifiutiamo di usare certi espedienti che ci permetterebbero di sopravvivere, ma che possono danneggiare il livello di vita della classe, in nome di una unità del proletariato ma soprattutto perché voi proletari riconoscete il nostro carattere proletario e rivoluzionario e vi mettiate in movimento, facciate la rivoluzione, giacché senza di voi non possiamo far nulla!

⁹ Questi dati spiegano come il movimento studentesco ha immediatamente sostituito i movimenti autonomi di cui abbiamo parlato "proletari" sono venuti dagli studenti, cosa molto pericolosa per il PCI: donde la sua virulenza e il suo astio.

¹⁰ Di qui le ricerche di gruppi come quello di Radio-Alice che pubblica anche la rivista "A/traverso".

¹¹ Per contro, Enrico Berlinguer vi si colloca deliberatamente teorizzando la possibilità del proletariato di utilizzare l'austerità per fondare un altro tipo di società. Ora, è proprio ciò che lui e le sue controfigure rimproveravano al Club di Roma nel 1972, al momento della pubblicazione dei *Limiti dello sviluppo*. Tale esaltazione dell'austerità fu chiaramente prevista da G. Cesarano e G. Collu, allorché fecero l'analisi di quel testo nel loro *Apocalisse e rivoluzione*.

PRECISAZIONI A DISTANZA DI TEMPO

Avevo sperato in una rapida pubblicazione dei testi che precedono. Non se ne è ancora fatto nulla¹. Il tempo trascorso, quantunque non abbia permesso di portare a termine un lavoro esaustivo, consente di approfondire la riflessione. Le precisazioni che seguono sono quindi da considerare come una serie di sommari approcci al tema.

In *Maggio-giugno 1968: il disvelamento*, ho stabilito un parallelo tra questo moto e quello provocato dal primo sconvolgimento che investì il mondo dal 1917 al 1933, moto che non è affatto riducibile a una semplice conseguenza dello scontro tra classe capitalista e proletariato. In Occidente esso si è infatti tradotto nella morte della società borghese e nello sviluppo del dominio reale del capitale, in questa stessa area, sull'intera società; nelle altre parti del globo, nella generalizzazione del dominio formale del capitale. Le varie rivoluzioni anticoloniali hanno permesso di far saltare il catenaccio che ancora resisteva all'introduzione del capitale nelle zone in cui molto forti erano state le comunità primitive.

Il 1914 aveva segnato la fine della democrazia politica e l'inizio di quella apocalisse di cui ho parlato in *Marx e il Gemeinwesen*. Un intero ciclo si concludeva con un crollo spaventoso. Per quanto concerne il polo rivoluzionario, il 1914 segnò la fine del movimento operaio e l'avvio della fase gruppuscolare, mettendo in evidenza l'impossibilità per il proletariato di portare a termine una propria missione, come la rivoluzione russa avrebbe definitivamente confermato in maniera ancora più impressionante. Una grande speranza era stata irrimediabilmente spezzata. A partire da quel periodo nascono due idee fondamentali che perdurano e sono ancora oggi dominanti: la barbarie e la decadenza. L'idea di decadenza ha due fondamentali origini: tra i marxisti, con la loro teorizzazione

della decadenza del modo capitalistico di produzione (MPC); in O. Spengler, col declino dell'Occidente. La barbarie era già stata intravista da Marx, ma sarà Rosa Luxemburg a indicare la famosa alternativa, più volte ripresa in seguito: "Socialismo o barbarie".

I fenomeni essenziali si produssero in Germania, o più esattamente nell'aria germanica (Germania e Austria, ma anche Ungheria e Cecoslovacchia in quanto facenti parte dell'impero austro-ungarico, Olanda, Danimarca e Svizzera a causa della preponderante influenza tedesca), verificando in parte la previsione di Marx. Sarà infatti in questi paesi che si manifesteranno più compiutamente la decomposizione della società borghese e l'emergere della società determinata dal dominio reale del capitale.

Nel mio articolo *Il KAPD e il movimento proletario* ("Invariance", n. 1, II serie) ho fatto un'esposizione dei fondamentali movimenti politici e sociali tedeschi. Vorrei qui indicare i corrispondenti fenomeni teorici, ricordando che alla fine del secolo XIX la Germania si trovava all'apice del progresso tecnico e della razionalizzazione produttiva. Verrà presto soppiantata dagli USA².

Secondo la spiegazione di Marx, nel processo di produzione il dominio reale del capitale non può realizzarsi senza che la scienza vi si immerga a fondo. Ma proprio per questa ragione la scienza stessa deve cambiare: ed è appunto a tale trasformazione, come a quella delle teorie, che si assiste in Germania intorno alla fine del secolo XIX e soprattutto all'inizio del XX.

Il fenomeno più spettacolare si ha nel campo della fisica. La teoria della relatività sconvolge tutte le concezioni precedenti. Grazie a essa è possibile una visione totalizzante dei fenomeni. La teoria dei quanta, da parte sua, ne rende possibile uno studio particolareggiato. Entrambe le teorie si completano a vicenda, proprio come lo studio del capitale in quanto comunità materiale (unità totalizzante) è completato da quello dei movimenti di capitali individuali (quanta-capitali). Lo sconvolgimento era necessario non solo all'interno del campo scientifico, ma anche in quello della rappresentazione del capitale.

I presupposti del capitale – i primi momenti del suo sviluppo – potevano accontentarsi della logica formale aristotelica. In seguito è stato necessario spingere all'estremo la binarizzazione completa e, nello stesso tempo, trattare quanto era stato prima escluso al fine di rimmetterlo in circolazione e renderlo operatorio. La logica di Hegel, più totalizzante, non poteva essere utilizzata, non foss'altro per ragioni di carattere ideologico: il suo rapporto col marxismo. Inoltre, per quanto essa anticipi l'intero divenire del capitale, non è malleabile, operativa. Comunque la miglior prova che la logica hegeliana non è incompatibile col capitale sta nel fatto che, attualmente, si tende a integrarla in una rappresentazione scientifica enciclopedica, totalizzante (cfr. E. MORIN, *La méthode 1. La nature de la nature*). Proprio per questo, all'inizio del secolo si poté assistere a una vera esplosione della logica, che del resto non può essere separata dallo sviluppo della matematica: Frege, Hilbert, Cantor, Gödel, Wittgenstein, ecc. A partire da quel momento saranno gettate le fondamenta dell'attuale edificio che permette un completo adattamento e una totale sottomissione del pensiero.

Lo sconvolgimento della psicologia è quasi unicamente di origine tedesca, in primo luogo attraverso la psicoanalisi: Freud, Adler, Jung, Rank, Reik, Ferenczi, Reich, Steckel, Abraham, Groddek (del quale occorre tener conto anche per ciò che riguarda la medicina psicosomatica); e poi con la *Gestaltphilosophie*. La prima di queste dottrine mette in luce ciò che non era ancora stato rivelato (né "sfruttato"), mentre la seconda è già un approccio strutturalista.

Neppure la pedagogia può evitare di essere rimessa in discussione e, negli anni Venti, si ha l'esperienza dei maestri-compagni come R. Steiner, senza dimenticare le ricerche di Bernfeld e quelle di Rühle. Nell'ambito della sociologia, le riflessioni direttamente legate al divenire del capitale sono in qualche rapporto con la tradizione germanica (Hegel e il *Gemeinwesen* greco, ad esempio). In particolare si tratta dei lavori di Tönnies e Weber sulla comunità, e di quelli sullo spirito del capitalismo: Weber, Sombart, Trölsch ecc. Per quanto riguarda l'opera di Mannheim, pare che la strada da essa aperta sia stata presa in prestito molto più tardi.

La Germania non era soltanto il luogo in cui venivano a compiersi gran parte di notevoli trasformazioni nell'ambito del pensiero, bensì anche il luogo in cui veniva affrontato il problema della

crisi delle scienze europee (Husserl), crisi che non doveva riguardare tanto l'adeguamento della scienza alle esigenze della rappresentazione del fenomeno capitale. Infatti Husserl non la poneva in questi termini, ma in realtà ciò che egli postula come scienza è un fondamento della rappresentazione-capitale: "La scienza fondata, e che va fondata, in modo universalmente apodittico risulta così, come ho già detto, la funzione necessariamente più alta dell'umanità: essa rende possibile il suo sviluppo verso un'autonomia umana personale e onnicomprensiva – l'impulso vitale dell'umanità, giunta al suo grado più alto" (*La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, p. 287).

Inoltre Husserl si occupa fundamentalmente della validità universale del pensiero occidentale: "Solo così sarebbe possibile decidere se l'umanità europea rechi in sé un'idea assoluta e se non sia un mero tipo antropologico empirico, come la Cina o l'India; e inoltre: se lo spettacolo dell'europeizzazione di tutte le umanità straniere annunci la manifestazione di un senso assoluto rientrante nel senso del mondo o se non rappresenti invece un nonsenso storico" (p. 45). Tutto questo non esprimeva altro che la volontà di generalizzazione-omogeneizzazione del capitale, razionalità nata con la stessa filosofia greca.

La crisi della scienza, come la crisi dell'arte, si esprime fundamentalmente nella separazione della forma dal contenuto e nella autonomizzazione della prima, fenomeno essenziale della vita del capitale. All'inizio di questo secolo Mach e Avenarius hanno espresso proprio questa separazione per quel che riguarda la fisica.

Ma in Germania nasce anche un movimento molto interessante di reazione alla scienza e alla materializzazione della vita. Si tratta dello studio del sacro che prende avvio con l'opera di R. Otto (*Il Sacro*, 1917) come momento di sviluppo di un certo irrazionalismo. La rottura con la scienza ufficiale si esprime anche con il movimento antroposofico di R. Steiner, il quale riprende le considerazioni di Goethe in materia scientifica già rivendicate da Schopenhauer. Da notare che questo ritorno al misticismo si innesta sulla vecchia base germanica di Maestro Eckardt, J. Böhme ecc.

Le principali correnti filosofiche del nostro secolo hanno le loro radici in Germania: la fenomenologia, con Husserl; l'esistenzialismo, con Heidegger; e così l'ermeneutica, la filosofia delle forme simboliche (Cassirer), i diversi sincretismi, uno dei quali è oggi particolarmente di moda, quello tra marxismo e cristianesimo (E. Bloch); il neopositivismo. È infine necessario almeno citare filosofi come Scheler che, per quanto non abbia attirato l'attenzione come i precedenti, ha tuttavia segnato la sua epoca.

Sono stati i filosofi tedeschi a interessarsi per primi al pensiero orientale, nel tentativo di integrarlo: Hegel e soprattutto Schopenhauer. Su un piano più letterario, all'inizio di questo secolo H. Hesse ritenterà l'impresa con *Siddharta*, un libro che sarà riscoperto con passione dalla generazione americana degli anni Sessanta, che ne farà un bestseller.

Sempre in Germania ha avuto origine un nuovo approccio conoscitivo del corpo, che ora si sviluppa ampiamente in tutti i paesi occidentali: l'eutonia (*Wohlausgegliche Spannung*) di Gerda Alexander e l'euritmia di R. Steiner che da un lato rimettono in discussione il metodo svedese di educazione fisica e dall'altro propongono un nuovo metodo alla danza (danza espressiva). Il corpo non viene più considerato un oggetto passivo, bensì un elemento determinante ed essenziale del "soggetto", come afferma in termini netti Alexander Lowen con la sua "bioenergia", basata sui presupposti dell'analisi caratteriale di W. Reich.

Tuttavia è chiaro che la Germania non ha avuto il monopolio del pensiero dirompente. E per quanto essa sia stata un luogo privilegiato, il fenomeno ha investito il mondo occidentale nel suo insieme. Nel campo dell'arte, dell'estetica e delle scienze umane si avranno di volta in volta i contributi della Russia (formalismo, futurismo), dell'Italia (futurismo) e della Francia (cubismo, dadaismo, surrealismo), ecc. Il fenomeno comunque si manifesta con più evidenza in Germania (espressionismo e dadaismo, anticipati dall'opera di P. Klee). Il dada tedesco è quello che meglio di ogni altro ha tentato di rendere effettivo il suo progetto, legandosi alla rivoluzione in atto³.

Una migliore comprensione di tutti questi dati è possibile se si tiene conto del fatto che, proprio in Germania, è sorto e si è sviluppato tutto un movimento di riflessione, intorno prima alla società borghese e poi a quella capitalistica, movimento che in Germania si è anche esaurito; e che esso è andato incontro al movimento reale che avrebbe potuto dargli adempimento: problema, questo, del congiungimento di entrambi per arrivare a una trasformazione della società. Tale problema concerne

fondamentalmente una riflessione sulla rivoluzione francese e sulla rivoluzione industriale in Inghilterra. Hegel è il primo filosofo a integrare veramente l'economia politica nella sua opera (cfr. soprattutto *Jeneuser Realphilosophie*, 1805-1807). La debolezza dei successivi filosofi, come dei diversi teorici che si sono occupati del divenire degli uomini e delle donne, consiste del resto proprio nell'aver misconosciuto e trascurato questa sfera di problemi. Il movimento giunse al suo apogeo negli anni Quaranta del secolo scorso, all'epoca dei dibattiti tra i giovani hegeliani, che produssero i contributi più densi: la comunità (Feuerbach), l'individuo (Stirner). L'aspetto fondamentale di quei dibattiti stava tuttavia nel fatto che, nello stesso tempo, si imponeva la necessità di trovare il legame con un movimento pratico (quindi di collegare in qualche modo la ragion pura alla ragion pratica) che tendesse a sovvertire il mondo. Da qui la posizione di Marx che pose le basi di una frattura: esiste una classe che tende all'emancipazione della società e vuole realizzare quanto la filosofia ha posto come esigenza fondamentale; occorre operare dentro al movimento degli oppressi per facilitare il suo congiungimento con quello del pensiero, realizzando così la riconciliazione della ragione teorica e pratica. Una riflessione di ampio respiro sulla specie e sulla sua unificazione non può proporsi che a partire da tali presupposti.

La tensione che sostiene questa riflessione e il legame col movimento che rimette in discussione l'ordine sociale andranno esaurendosi verso la fine del secolo XIX. La Seconda Internazionale (cfr. in proposito l'opera di Bernstein) si abbandona all'immediatezza del movimento operaio, rompendo con il comportamento teorico fondamentale di Marx e di Hegel. Non diversamente si comporterà il Partito Comunista Tedesco.

Con la scuola di Francoforte⁴ si è avuta l'ultima affermazione di una tensione riflessiva, ma con tendenza debolissima per quanto riguarda il collegamento col movimento rivoluzionario. Si tratta soprattutto dell'opera di Horkheimer e di Adorno che hanno come essenziale componente l'anti-immediatezza.

La filosofia di Adorno, insieme a quella di Heidegger, segna la fine della filosofia⁵ sul suo stesso terreno, dal momento che essa è interpretazione di un fenomeno già avvenuto: l'accesso del capitale alla comunità materiale, a rappresentazione. È una filosofia critica dell'identità e del rifiuto dell'identificazione, una filosofia della vita, non in quanto Adorno la utilizzi come principio esplicativo fondamentale, bensì in quanto essa è rifiuto della morte, dell'accaduto: la catastrofe⁶.

La maggior parte dell'opera di Adorno è per così dire determinata dal seguente problema: quali sono le condizioni che resero possibile Auschwitz? La riflessione adorniana è una riflessione sopra una catastrofe spaventosa, ancora più tremenda di quella del 1914-'18, ed essa è tanto più necessaria quanto più Adorno sa che Auschwitz si sta ripetendo nel mondo. Per lui ciò significa la fine della cultura come insieme di arti e lettere, la fine dello spirito come dell'individuo. La sua opera resta perciò una riflessione sulla morte, sull'errare degli esseri umani che li conduce alle peggiori ignominie. Con questo non voglio dire che Adorno abbia pensato il divenire umano come un errare – glielo impediva il suo persistente illuminismo – ma che egli affrontò la deviazione in rapporto a quanto l'illuminismo aveva stabilito.

“Auschwitz ha dimostrato in maniera irrefutabile il fallimento della cultura. Che tale fallimento abbia potuto verificarsi in seno a tutta la tradizione della filosofia, dell'arte e delle scienze illuministe, dice più del semplice fatto che la cultura, lo spirito, non sono riusciti a raggiungere e a modificare gli uomini” (*Negative Dialektik*, Suhrkamp, 1966, p. 357).

La risposta al problema si trova in *Dialettica dell'illuminismo*, di Horkheimer e Adorno⁷. “Ciò che gli uomini vogliono apprendere dalla natura, è come utilizzarla ai fini del dominio integrale della natura e degli uomini” (p. 14). Da qui: “Potere e conoscenza sono sinonimi” (p. 16)... “L'illuminismo si rapporta alle cose come il dittatore agli uomini: che conosce in quanto è in grado di manipolarli [...]. Il dominio sulla natura si riproduce all'interno dell'umanità” (p. 132). La logica del dominio implica il sorgere del soggetto: “L'emergere del soggetto è pagato col riconoscimento del potere come principio di tutti i rapporti” (p. 19). A partire da questo momento, processo di conoscenza e processo di dominio si concatenano: “Il distacco del soggetto dall'oggetto, premessa dell'astrazione, si fonda nel distacco dalla cosa, a cui il padrone perviene mediante il servo” (p. 24).

La volontà di dominare la natura, di distinguersi dagli animali, è il primo elemento di risposta; il

secondo, il “tutto è possibile” che s’impone con lo sviluppo dell’illuminismo. Non che questo sia formulato in termini netti e chiari, ma risulta dall’analisi che si potrebbe fare del capitolo “Juliette, o illuminismo e morale”. Il risultato è appunto che l’emergere dell’illuminismo resta un momento di separazione e di autonomizzazione che pone il problema dell’identità dell’essere umano.

Altro elemento determinante nell’opera di Horkheimer e Adorno è di avere studiato in un certo senso la preistoria dell’illuminismo o, in altri termini, di averne analizzato i presupposti attraverso lo studio dell’Odissea e del mito.

Auschwitz non è un semplice accidente. Né il pensiero è innocente. Questa la tragica constatazione più volte ripetuta da Adorno. Per salvarlo egli stabilisce: “Se la dialettica negativa stabilisce l’autoriflessione del pensiero, allora ciò comporta in maniera tangibile che il pensiero debba pensare anche contro se stesso, almeno oggi, per essere vero. Se esso non si misura con quanto c’è di più estremo, che sfugge al concetto, è allora già in partenza una sorta di quella musica d’accompagnamento con la quale le SS amavano coprire le urla delle loro vittime” (*Negative Dialektik*, p. 356).

Molto prima dei nuovi filosofi, Adorno aveva determinato il limite del pensiero classico tedesco: “Lo spirito del mondo, degno oggetto di definizione, sarebbe da definire come catastrofe permanente” (p. 312). Molto prima di loro, egli aveva posto la riflessione come punto di partenza di una intollerabilità di essere e ad essere in questo mondo.

Questa rivolta del pensiero contro se stesso non significa forse che esso non può più accettare altro che la propria realizzazione? Una risposta affermativa a questo problema avrebbe condotto Adorno a scoprire l’errore dell’umanità, così come l’insufficienza del suo atteggiamento avrebbe condotto alla ribellione.

La filosofia di Hegel è stata un’anticipazione dello sviluppo del processo capitale nel suo insieme. Adorno, come già Marx, fu quindi portato a esaltarne la grandezza (cfr. *Tre studi su Hegel*); ma, proprio come Marx, anche a rifiutarla: “Il tutto è il falso”.

Confrontarsi con Hegel è confrontarsi col capitale; rifiutare il capitale è rifiutare Hegel. Tuttavia Adorno, esattamente come Marx, non ne è pienamente consapevole: da qui la sua mancanza di radicalità e di una (sua) rottura assoluta con Hegel e con la dialettica. Ciò appare chiaramente in *Negative Dialektik*, che si presenta come un antisistema⁸: “C’è infine una misura nel sistema – la parola d’ordine sociale in voga è integrazione – misura che, in quanto dipendenza universale di tutti i momenti da tutti, supera come invecchiato il parlare di causalità; vano è ricercare cosa possa essere stata la causa all’interno di una società monolitica [...] La causalità si è, per così dire, ritratta nella totalità: all’interno del suo sistema essa diventa indiscernibile” (p. 262).

Adorno riconosce perfettamente il divenire totalitario e risponde anticipatamente al problema che diversi teorici si pongono oggi in maniera diversa: quale è la contraddizione che attraversa il sistema e ne può provocare lo squilibrio? Ma benché abbia riconosciuto che il capitale si pone in quanto natura (*ens naturalissimus*), in quanto totalità, non è stato tuttavia capace di constatarne l’accedere alla comunità e il manifestarsi in quanto rappresentazione – quantunque in *Negative Dialektik* egli parli degli uomini come quanta di ideologia. Si arresta perciò a una denuncia dell’ideologia totalitaria, svelandone l’invasione di ogni ambito umano. “Negare che vi sia un’essenza, significa mettersi dalla parte dell’apparenza, dell’ideologia totale, quale l’esistenza è frattanto divenuta” (p. 169).

Pure integrando a suo modo l’opera di Marx, Adorno rimane sul terreno della filosofia. La sua è sostanzialmente una filosofia critica dell’identità. In tal modo anche lui è stato un anticipatore. In effetti, la crisi dell’identità si manifesterà in maniera tangibile all’interno di un’intera generazione parecchi anni dopo la comparsa di *Negative Dialektik*⁹.

Lo sconvolgimento dell’inizio del secolo come gli avvenimenti della Seconda Guerra mondiale portarono a porre una domanda ossessiva: cosa siamo, cosa stiamo diventando? E ciò in modi diversi: ad esempio, in termini di classi o meno. Questo problema angosciante emerge in termini espliciti dall’opera di Adorno, non solo come conseguenza della sua filosofia ma anche attraverso quella degli altri, dai quali egli ha saputo far emergere la problematica implicita.

Nella sua critica dell’identità egli se la prende in modo particolare con Hegel per il suo presupposto dell’identità soggetto-oggetto, libertà-necessità ecc. E dimostra chiaramente fino a qual punto una

filosofia del genere, per realizzarsi e trovare la propria verità, abbia bisogno di assorbire il non-identico, l'eteronomo, l'eterogeneo, e a quale violenza debba ricorrere per fare questo. Essa è dispotica. A tale proposito Adorno fa la seguente osservazione: “La coscienza si vanta di riunificare quanto essa ha dapprima arbitrariamente separato in elementi [ciò che fa effettivamente il capitale, n.d.r.]; da lì deriva il concomitante tono ideologico di ogni parlare di sintesi” (p. 175).

Egli non risale però fino all'origine responsabile di questo movimento di separazione: la frattura con il *Gemeinwesen* e la distinzione esteriorità-interiorità.

Per essere effettiva l'identità deve passare attraverso l'identificazione, la quale è un processo di omogeneizzazione che Adorno denuncia come ne denuncia la conseguenza: l'integrazione dell'individuo e l'adattamento cui viene costretto. “Il processo di autonomizzazione dell'individuo, funzione della società di scambio, si conclude con la sua eliminazione tramite l'integrazione” (p. 257). La dinamica reale di quanto ho detto prima si trova nel divenire del capitale, che deve rendere tutto identico a sé perché nulla ostacoli il suo processo: è quanto si realizza con l'accedere del capitale a rappresentazione di se stesso, compimento dell'identità soggetto-oggetto teorizzata da Hegel. Si può comprendere ciò sulla base di quanto Marx scriveva nei *Grundrisse*.

Il processo d'identificazione è quasi giunto al termine: “Rispetto all'individuo e alla sua coscienza, l'esperienza di quella oggettività preordinata non è che l'esperienza dell'unità della società totalmente socializzata. L'idea filosofica dell'identità assoluta le è strettamente apparentata in ciò, che essa non tollera nulla al di fuori di se stessa” (p. 307).

Fondamentale in Adorno resta la denuncia del principio di identità insieme a quello di causalità, momento basilare di una critica del pensiero binario. Sfortunatamente si ferma per strada. In compenso, mette chiaramente in evidenza che la società ha trovato la propria identità. Ora, l'identità assoluta – dal momento che più nulla resta da identificare – è la morte, il permanente realizzato. Ne deriva, per lui, la morte dell'umanità in quanto “quintessenza di ogni uomo” (p. 253).

La filosofia è nata in Grecia contemporaneamente al processo di dissociazione del complesso sociale e alla necessità di dare forma a una nuova comunità. I presupposti del capitale furono fondati allora. Oggi esso si è costituito in comunità materiale. La filosofia si conclude nell'interpretazione di questo realizzarsi e nel tentativo di opporsi un'ultima volta all'irreparabile. È proprio questa una fonte del pensiero di Heidegger, che però Adorno non comprende in termini precisi.

“La storia del pensiero, fin dove si lascia percorrere a ritroso, è dialettica dell'illuminismo. Perciò Heidegger [...] non si ferma in alcuno dei suoi stadi [...] ma, servendosi di una macchina del tempo alla Wells, si precipita nell'abisso dell'arcaismo in cui tutto può essere e significare tutto” (p. 122).

“L'ambivalenza delle parole greche, per essere risalente all'indistinzione ionica tra materiali, principi ed essenza pura, non viene vista come insufficienza ma piuttosto come superiorità dell'originale. Essa deve risanare il concetto di essere dalla ferita della sua concettualità, cioè dalla scissione tra pensiero e pensato” (p. 76).

Ora è importante mettere in evidenza il processo riduttivo attuatosi nel corso dei secoli. In ciò Adorno resta profondamente illuminista, difende la ragione. D'altronde egli considera il passaggio alla filosofia eleatica come un fenomeno illuministico. Nondimeno si trattava della dissociazione di un pensiero più totalizzante, di un pensiero non ancora autonomizzato. Il che è tanto più importante in quanto, come ho già scritto, l'unificazione è realizzata dal capitale!

In tal modo Adorno si preclude la possibilità di realizzare un ritorno a un “arcaismo”. Non può accettare la posizione del Partito Comunista né il materialismo marxista e neppure la posizione di Marx, nei termini in cui quest'ultimo conserva il punto di vista hegeliano della totalità. La soluzione di Adorno è di proporre una resistenza, un'affermazione della negatività, basandosi in definitiva sui principi formali della democrazia. In questo egli anticipa il pathos dei nuovi filosofi; il che dimostra ancora una volta che in Francia la filosofia non è altro che una rimasticatura di quanto è stato prodotto oltre Reno¹⁰.

Si opera così, con Adorno, un'inversione fondamentale. Fino ad allora, a esaltare la resistenza, a opporsi al progresso e allo sviluppo del capitale era stata la destra. Adesso è nel cuore stesso della sinistra che sorge questa tematica-etica (ben prima dei nuovi filosofi si è avuto, per esempio, Lefort!). Ora, a partire da che cosa può aversi resistenza, se non a partire ancora e sempre dalla democrazia? Da

qui un perpetuo rigenerarsi della mistificazione.

Questo atteggiamento deriva dal fatto che Adorno non si fa alcuna illusione sulla possibilità di un congiungimento tra movimento riflessivo e movimento insurrezionale contro il capitale¹¹. In compenso Marcuse conserva l'antico comportamento teorico di Marx. Ma, non potendo più fare appello al proletariato, ha trasposto la sua speranza sugli strati marginali: studenti, neri. È l'ultimo tentativo compiuto dalla scuola di Francoforte per salvare quest'unione che i teorici tedeschi hanno ricercato dopo la Rivoluzione francese.

Tutta la filosofia di Adorno sfocia nella ricerca di un'etica che permetta di sopravvivere alla catastrofe: come essere uomo quando tutto crolla e si sviluppano violenza e barbarie? A questo interrogativo egli risponde con *Minima Moralia*, libro alquanto eccezionale e inclassificabile, in cui partendo dall'autopsia della società borghese da lui in parte rimpiaanta, compie "ante litteram" una critica della vita quotidiana¹², critica dell'arte, dell'illuminismo ecc. È un'etica della resistenza che gli consente di tollerare l'insopportabile ma che lo rende anche poco ricettivo del movimento giovanile e gli impedisce di comprendere il Maggio-giugno '68. Ciò ha reso ancora una volta palese l'impossibilità di un incontro tra movimento riflessivo in posizione negativa rispetto all'ordine costituito e movimento più o meno spontaneo che voleva distruggere questo stesso ordine.

Il movimento riflessivo non è stato appannaggio della sola sinistra. La destra, la destra reazionaria nel senso letterale del termine (cioè in quanto proponeva una reazione a un certo divenire) ha a sua volta messo in atto un'ampia riflessione sulla Rivoluzione francese e sullo sviluppo del capitalismo, proprio al fine di respingerli. L'influenza di questi pensatori – come, ad esempio, Schelling – è stata ampia e determinante per quanto riguarda gli slavofili.

La resistenza allo sviluppo del capitale venne espressa dai romantici: Schelling ma anche Schopenhauer. Essi insorgevano contro la formazione di una società determinata da un insieme di regole costrittive, non tanto attraverso un intervento esterno (ad esempio, lo Stato) quanto attraverso un processo di interiorizzazione. Insorgevano contro la separazione dalla natura, quindi contro la privazione di passioni, pulsioni, impulsi, contro una razionalizzazione totale, umana nella misura in cui l'uomo ne rimaneva il referente. Aborriscono il convenzionale, il sorgere dell'artefatto, l'evanescenza del concreto e dell'immediato. Cosa è infatti il processo di vita del capitale se non la realizzazione di questo spossessamento degli uomini e delle donne? Ecco perché i romantici vedevano il rimedio a tutti i mali nell'immersione al fondo di una totalità capace di restaurare una integrità dell'essere, quindi nella natura (ma cosa ne ha fatto il capitale della natura?) e nel culto di sé.

Questa corrente riflessiva di destra, accollandosi gli apporti di Bachofen sul matriarcato, la sociologia di Tönnies e di Weber sulla comunità, sfocerà poi nella teorizzazione della *Volksgemeinschaft*, nel tentativo di definire ciò che esplicitamente è la Germania, la sua identità, e nel rifiuto dell'omogeneizzazione. Questa corrente ha inoltre saputo mettere a frutto l'apporto dell'opera di Nietzsche, teorico dell'impossibilità della rivoluzione e di un'etica, di una condotta che attraverso la propria economia consente di realizzare il superuomo, cosa che portò Nietzsche a mettere in evidenza il fenomeno della desostanzializzazione degli esseri umani. Questa stessa corrente si fece infine carico della rivendicazione del sacro: in altri termini, essa ha voluto resistere in nome di quanto era stato perduto, eliminato dal trionfo della ragione; da qui il suo risoluto irrazionalismo.

Questo movimento riflessivo, per poter realizzare quanto andava esaltando, non ha dovuto cercare il congiungimento con un movimento pratico, giacché si trattava di opporre resistenza sulla base di qualcosa che era già organizzato nell'insieme sociale. Allo stesso modo, oggi i nuovi filosofi non sono alla ricerca di nulla: si contentano di rendere pubblica la propria resistenza. Del resto non potrebbero appoggiarsi che sul vuoto – e lo sanno benissimo – poiché non resta più nulla di concreto su cui costruire.

Il movimento nazista può invece dare l'impressione di aver realizzato un congiungimento autentico. Esso fu infatti una più o meno spontanea unificazione di diversi rottami di una catastrofe, quella del 1914-'18 protrattasi nella guerra civile, che stroncò altrettanto brutalmente la teoria della destra e quella della sinistra. Da qui il suo sincretismo sul piano teorico come il suo amalgama sul piano umano, avendo unito ai nostalgici dell'antica Germania tutti i delusi, gli sradicati, i declassati di destra e di sinistra.

Con la sua riflessione sull'essere, la filosofia di Heidegger – normalmente etichettata di destra – rappresenta una presa di posizione di fronte all'accedere del capitale alla comunità, alla realizzazione del suo essere che è nello stesso tempo perdita dell'essere da parte degli uomini e delle donne. Giacché non di questo essere si tratta, ma dell'Essere referenziale assoluto quale è il capitale. Si ha la stessa mistificazione avuta con Hegel. “Ciò che dunque importa nella definizione dell'umanità dell'uomo come ek-sistenza è che l'essenziale non è l'uomo, ma l'Essere come dimensione dell'ek-staticità dell'ek-sistenza” (*Lettera sull'umanesimo*, p. 98).

Ciò prova fino a che punto pensatori di destra e di sinistra abbiano interpretato uno stesso fenomeno, mistificandolo ciascuno a suo modo. La differenza consiste nel fatto che, in Heidegger, resta il rimpianto di una perdita, la coscienza di una decadenza (*Verfallen*), una conseguente immensa lacerazione e insieme la speranza di poterla scongiurare con un ritorno al principio, al fondamento. Di conseguenza si tratta della fine stessa della filosofia la quale si ritrova unicamente nei propri presupposti storici, nel tentativo cioè di fare un discorso diverso da quello che, a partire da essi, si era aperto.

Esprimendo l'esteriorità dell'uomo rispetto all'essere, Heidegger non fa che mostrare la realtà degli uomini e delle donne rispetto al capitale, nonché la loro condizione, dimessa ed esaltata a un tempo, di essere nell'ek-sistenza del capitale stesso. “L'uomo non è il signore dell'essente. L'uomo è il pastore dell'Essere. In questo “meno” l'uomo non rimette nulla, anzi guadagna in quanto perviene nella verità dell'Essere. Guadagna l'essenziale povertà del pastore, la cui dignità consiste nell'esser chiamato dallo stesso Essere a guardia della sua verità” (pp. 108-9).

Heidegger pone la decadenza in quanto oblio, decadenza della verità a vantaggio dell'essente non pensato nella sua essenza. Così la dinamica del capitale comporta il riassorbimento di ogni ricordo. Il suo porsi è un far dimenticare tutti i processi di mediazione che l'hanno condotto all'esistenza. In tal modo espelle uomini e donne dal tempo.

Come si è visto a volte a proposito della critica che ne fa Adorno, c'è in Heidegger la ricerca di una pienezza, il rifiuto della dicotomia – che fonda la perdita – e un rimettere in discussione la tecnica: “La tecnica è nella sua essenza un destino storico essenziale della verità dell'Essere in quanto giacente nell'oblio” (p. 107). In effetti essa è un prodotto che gli sfugge e che manifesta l'oblio dell'essere. L'uomo non è più che un fare – tema della filosofia occidentale dopo il Rinascimento – che si oggettiva in un avere. La tecnica comporta una condotta nella quale l'essere diviene inessenziale, giacché è sempre al di fuori di lui che le soluzioni vengono formulate. Più che un “destino”, la tecnica tende a formare un essere: il capitale.

Paradossalmente, se Hegel ha rappresentato la fine della filosofia dal punto di vista sistematico, Heidegger sembra ne rappresenti l'inizio. Prende strade nuove e tuttavia non sa se in realtà queste sbocchino da qualche parte (*Holzweg*). È la filosofia dell'errare. Quel che conta è batterle, queste strade: è l'atto del pensiero senza renderlo prigioniero di quanto ha generato, dell'essente banale, costituito. Da qui la volontà di restituire al linguaggio la sua fluidità e la carica semantica che ha perduto. Giacché il linguaggio è divenuto esistenza congelata. Ora, il capitale sfugge a ogni sostanzializzazione, non può lasciarsi inghiottire nell'essente. Si passa dunque da un pensiero il cui implicito referente era l'uomo, a un pensiero il cui implicito referente è il capitale. È dunque logico che, adesso, tutta una turba di filosofi in rotta col marxismo si orientino su Heidegger. Questa nostalgia di lui esprime una fine che mai perviene a esaurirsi in quanto fine, un'impotenza. E tuttavia questi filosofi eludono con destrezza un elemento importante: che per Heidegger gli uomini non hanno più alcuna patria, giacché hanno smarrito la tensione verso l'essere. In questa oscura formulazione c'è comunque una verità: la perdita del *Gemeinwesen*. L'oblio dell'essere comporta che ci si occupi solo dell'essente, che è come l'avere dell'essere. Si tratta nello stesso tempo del trionfo dell'immediatismo, dell'immediatezza del capitale.

La fondamentale ambiguità di una filosofia come questa sta nel cercare di interpretare un fenomeno che vuole negare, e ciò può fare solo a patto di mistificarlo. Insomma essa si dimostra impotente a svelare una realtà che la ricuserebbe.

All'origine di entrambi i movimenti riflessivi (di sinistra e di destra) sta il fatto che la Germania, in ritardo rispetto all'Inghilterra e alla Francia, si è trovata di fronte alla scelta di dover battere o meno le

strade imboccate da questi due paesi. Ma la Germania, ricca d'una grande varietà di culture, non voleva perdere la propria identità. Da qui la lentezza del processo di instaurazione del capitale, il cui trionfo sarà assicurato dalla guerra del 1870, che porterà automaticamente alla perdita tanto paventata. Risultato tuttavia non definitivo. La prova migliore ne è che, durante la crisi attraversata dal MPC prima, durante e dopo il 1914, tutti i temi che avevano assillato la cultura popolare e colta del paese riaffiorano con un risorgere del romanticismo o di un lontano passato medioevale, come meravigliosamente conferma il cinema espressionista¹³. I film tedeschi di quel periodo esprimono lo smarrimento di fronte all'emergere della modificazione dei rapporti sociali fundamentalmente caratterizzati dalla loro autonomizzazione, un fenomeno difficilmente percettibile al suo sorgere. Era il montare di una forza che tagliava implacabilmente le radici. Il movimento nazista voleva restituire un'identità alla Germania: da qui la sua teorizzazione di una società "non capitalista" e il culto del passato nazionale, indispensabile a esorcizzare la paura provata dai tedeschi di fronte all'incognita sociale.

I tedeschi non hanno potuto evitare il capitalismo né limitarne lo sviluppo a una fase molto breve; tanto meno il comunismo è stato in grado di radicarsi. Ciò ha segnato la fine della Germania in quanto nazione e la scomparsa di qualsivoglia originalità tedesca che avrebbe potuto fondare l'essere di una particolare comunità al di fuori del capitale. Ma è stata anche la fine del movimento riflessivo e della speranza di trovare in una classe determinata il soggetto capace di realizzare tale riflessione.

In Russia, le due correnti di origine tedesca hanno alimentato il pensiero e l'azione degli slavofili e dei populisti. In entrambi i casi, il problema posto era di impedire lo sviluppo del capitalismo¹⁴. La prospettiva del salto del modo capitalistico di produzione, indicata dai populisti e che Marx fece propria, rappresenta il momento rivoluzionario più radicale della fine del secolo XIX. Sfortunatamente non poté realizzarsi.

Il secondo sommovimento si verifica negli anni Sessanta del nostro secolo, in un momento in cui nell'Occidente il capitale si è veramente costituito come comunità materiale e diventa rappresentazione, mentre ha inizio il suo innesto in Cina e si attua la sua penetrazione massiccia in India e in Africa. Si ha dunque a che fare con una società nella quale si è completamente realizzato tutto ciò che negli anni Venti era in germe. Così accade anche sul piano teorico: in campo scientifico non compare nessuna nuova teoria fondamentale, ma si ha solo la complessificazione di tutto il sapere precedente. La teoria della relatività tende a essere integrata in un insieme più vasto che in realtà non ha ancora trovato i propri confini. In effetti questa teoria corrisponde al momento in cui il capitale si sottrae a tutte le rappresentazioni anteriori e spezza i referenti. Egli stesso è ora il referente assoluto, mentre il fenomeno relativo resta valido solo per i capitali particolari; da qui l'integrazione della relatività.

La cibernetica, l'informatica, la logica dei sistemi e così via sono scienze e teorie che, senza apportare alcun contributo sconvolgente, sono tuttavia necessarie per un approccio globalizzante del fenomeno capitale realizzato in comunità. La ricerca di metascienze, metastorie e metasistemi resta legata al fatto che, nel suo processo di vita, il capitale accede a strutturazioni sempre più adeguate al proprio essere. Da qui la necessità di pensare ogni volta all'aldilà di una struttura, fino al momento in cui si avrà la completa realizzazione dell'organicità del capitale, che comporta l'adattamento e la sottomissione assoluta degli uomini e delle donne.

Sul piano filosofico si è visto come il progetto di Hegel (la sostanza deve divenire soggetto) venga realizzato dal capitale¹⁵. Successivamente si è avuta solo una filosofia negativa: l'interpretazione del rifiuto di qualcosa che prima era stato ricercato; oppure una interpretazione positiva, più scienza che filosofia: lo strutturalismo. Si offrono ancora due possibilità: la prima – già sfruttata – è l'interpretazione dell'evanescenza e la ricerca dell'essere, l'esistenzialismo; la seconda derivante dalla desostanzializzazione degli uomini e delle donne, è una filosofia negativa della sostanza, una filosofia relazionale, nella misura in cui non contano più gli esseri umani bensì le relazioni che essi intrattengono tra loro.

Questa seconda filosofia interpreterebbe l'erigersi del sociale in assoluto. Se la cultura, come l'intende Lévi-Strauss, nasce con lo scambio dei beni, delle donne e delle parole, si può allora constatare che gli esseri umani sono totalmente assoggettati a essa, realtà esterna. Essi non producono che cultura e non

producono più per se stessi, ma direttamente per lo scambio, cioè per gli altri e in quanto esseri astratti, giacché il capitale ne è la mediazione reale. Ogni essere deve rimettere in circolazione le afferenze di ogni sorta che ha potuto ricevere (spossamento e desostantivazione). Invece dello scambio dei beni, si avrebbe così il movimento del capitale in senso stretto, invece dello scambio delle donne la combinatoria sessuale, e come scambio delle parole il dispotismo del linguaggio.

Quest'ultimo fornisce a sua volta la base a una serie di filosofie (neopositivismo), il cui nodo essenziale può essere situato nella filosofia di Wittgenstein. Per cominciare si tratta di conciliare il linguaggio umano, quale è stato determinato da un modo di essere millenario, con quello originariamente derivato dagli uomini ma che ha finito poi con l'autonomizzarsi, cioè con il linguaggio scientifico come linguaggio del capitale. Andando avanti, è necessario eliminare il soggetto umano (cfr. Carnap). Il linguaggio diviene allora una natura artificiale, di cui occorre interpretare i segni (cfr. la semiotica secondo W. Morris). Ma questa "natura" non è altro che l'*ens naturalissimus* di cui ha parlato Adorno, cioè ancora il capitale.

La "filosofia relazionale" avrà come presupposto l'apporto di tutta questa corrente, quindi sarà, in effetti, una rappresentazione scientifica paludata di discorsi filosofici.

Il linguaggio è il substrato fondamentale anche per altre teorie, come quelle proposte da vari psicoanalisti fra cui Lacan, tutte approdanti allo stesso risultato: l'interpretazione del realizzarsi della comunità-capitale, giacché questo linguaggio che ci intrappola e pensa altro non è che una sua rappresentazione. Mediante un processo di identificazione ogni realtà diviene al tempo stesso linguaggio e ogni elemento cessa di esistere per significare o essere significato, cioè diventa segno. La linguistica e la semiotica invadono tutte le altre scienze: la antropologia, la biologia, e in forme diverse anche la cibernetica, l'informatica e così via. Il che, in fondo, è logico, dal momento che "essere" è "essere riconosciuto", e per essere riconosciuto occorre essere rappresentato. In qualsiasi campo, per essere operativa la dinamica del capitale deve essere compresa, accettata, interiorizzata. Il linguaggio, in tutte le sue forme, è quindi il medium essenziale attraverso il quale gli esseri umani devono accedere all'esistenza-capitale che consenta la costante rigenerazione della comunità-capitale.

Il pensiero può ancora elaborarsi in una combinatoria di elementi diversi, con evanescenza dei confini tra sfere differenti: matematica, filosofia, fisica, sociologia ecc. Ciò non è affatto la prova di un superamento della divisione del sapere, riflesso della divisione del lavoro, ma piuttosto è il segno profondo di una mutazione del pensiero divenuto esclusivamente pensiero del capitale, per cui queste arcaiche demarcazioni non hanno più alcun senso.

Nel momento in cui il capitale s'impone sempre più come l'essere reale di questo mondo, gli studiosi (ecologi, biologi, paleontologi soprattutto, ma anche sociologi) cominciano a pensare in termini di specie umana. e a preoccuparsi dell'avvenire di questa. Ciò che essi ci propongono non è però una rottura col divenire del capitale, giacché da un lato essi vogliono una maggiore razionalizzazione e dall'altro cercano di conciliare ragione e follia, caos e ordine, caso e necessità; essi mirano in realtà a una combinatoria organizzata, nella quale gli uomini e le donne saranno sempre ancora astrattizzati (cfr. Laborit, Morin e i componenti del gruppo di Royaumont, Ruffié, Bateson, Ruyer e gli adepti della gnosi di Princeton e così via).

Tutti questi fenomeni si sono manifestati prima e con maggiore acutezza negli Stati Uniti, in quanto gli USA rimpiazzano la Germania degli anni Venti, confermando la previsione di un dislocarsi del centro del capitale verso il Pacifico. Ed è qui infatti che si è avuto prima anche il secondo sommovimento, col manifestarsi di un moto di rivolta. Questo è esploso al di fuori dei fenomeni classisti, quindi al di fuori dell'orbita marxista come pure di qualsiasi movimento riflessivo. Si è trattato di una rottura totale con tutta la tradizione precedente, sia di destra che di sinistra.

Negli Stati Uniti il movimento degli anni Sessanta si caratterizza per la ricerca della concretezza¹⁶; da qui l'importanza di un'arte che più di ogni altra ha mantenuto i legami col dato naturale: la musica. È più facile recuperare ritmo e sensualità grazie a essa che attraverso qualsiasi altra manifestazione artistica. Quindi il ruolo importante nella ribellione contro il capitale, che a partire dallo stesso periodo hanno avuto nel mondo i diversi gruppi musicali. In effetti essi non pretendono – e ciò è fondamentale – di fondare una nuova corrente artistica o una nuova arte, ma vogliono semplicemente essere in grado di recuperare e di esprimersi agli altri per poterli ritrovare. Affermandosi mediante la musica essi

ricuperano il ritmo, così come attraverso la riattivazione dell'artigianato recuperano il gesto¹⁷.

Tale recupero è rivolto nello stesso tempo contro i mass-media, cioè contro l'effettivo potere del capitale che appunto grazie a questi mezzi può piegare energia e pensiero delle donne e degli uomini per colarli dentro uno stampo di identità. I mass-media sono le macchine dell'identificazione assoluta. In tal modo i giovani si sono istintivamente ribellati all'essenza attuale del dominio del capitale. Ecco perché non hanno cercato un aggancio con le varie istituzioni, la più fascinosa delle quali, almeno agli occhi dei rivoluzionari-antiquari, è lo Stato.

Per cogliere meglio questo fenomeno è necessario integrarlo nella dinamica della vita del capitale, nel suo rapporto con gli uomini e con le donne. Al suo sorgere, sono determinanti le classi estreme: proletariato e borghesia. Da qui la necessità di una mediazione, giacché il capitale non è ancora in grado di produrre lo Stato. Nella fase successiva, mentre la classe borghese è rimpiazzata dalla classe capitalistica, il capitale muove alla conquista dello Stato. In seguito, col formarsi della comunità, determinanti diventano gli strati intermedi (nuove classi medie) che operano nel processo di realizzazione del plusvalore (circolazione allargata). Grazie a queste il capitale potrà realizzare il proprio dominio reale sull'insieme della società (si veda, ad esempio, il nazismo). Lo sviluppo della comunità materiale fa poi sì che gli estremi gradualmente svaniscano e che si abbia ancora solo una massa intermedia: cosa che comporta il contemporaneo svanire del concetto di classe. quindi attraverso il fenomeno di mediazione (circolazione del capitale) che il capitale giunge al dominio completo, dominando gli estremi che lo avevano posto. Da tale momento, per regnare esso ha bisogno di una mediazione che scaturisca da se medesimo, dal suo stesso interno, e che corrisponda al processo di antropomorfizzazione di cui ho altre volte parlato: la rappresentazione, così come si manifesta attraverso i mass-media. I quali sono, insieme, la cultura e il mezzo per trasmetterla, gli strumenti dell'umanizzazione (il messaggio è il medium, come afferma MacLuhan, la cui opera in questo campo resta fondamentale). I mass-media operano la mediazione tra comunità materiale e comunità spirituale o cultura nel senso ideale del termine (campo del pensiero). Trattandosi di una mediazione, viene lasciata la possibilità di credere che siano neutri e che quindi esista una separazione tra sfera materiale e sfera spirituale. Credere perciò che sia possibile partecipare con la sfera materiale alla società del capitale, sottraendosi con quella spirituale: la mistificazione è compiuta.

Se sono state necessarie due guerre mondiali per rendere docili e sottomessi gli uomini e le donne dell'Occidente, ormai la guerra non è più necessaria, giacché la sua opera è portata a termine dalla rappresentazione dei mass-media. Ribellandosi contro questi mezzi, i giovani hanno posto i veri termini del problema: per vivere sono necessari altri rapporti tra le diverse generazioni, come tra individui di una stessa generazione. È necessario inventare nuovi rapporti affettivi.

Così, dopo la fine degli anni Cinquanta i giovani si rivoltano contro la mediazione fondamentale che rende possibili adattamento e sottomissione, nello stesso tempo in cui vuol far credere agli esseri umani di esser pur sempre umani, anzi più umani che mai. I giovani si sono resi conto che dovevano rivoltarsi contro se stessi, contro l'essere capitale loro iniettato attraverso la mediazione capitale-rappresentazione che dovrebbero mutuare per accedere agli altri. Si può dire che essi si sono inconsciamente aggrappati all'essere sociale prodotto da migliaia d'anni dalle relazioni sociali, alla cultura in senso lato. Da qui il fiorire della cultura underground, della cultura alternativa, della controcultura, come pure la ricerca della comunità, la volontà di uscire da questo mondo, di non partecipare più alla sua costruzione; la volontà di trasformarsi acquisendo una nuova sensibilità e ritrovando attitudini ormai perdute. Per raggiungere questo scopo e strutturare rapporti nuovi tra conscio e inconscio, un'intera generazione ha potuto rivendicare l'impiego della droga¹⁸ come un mezzo per recuperare un concreto sempre più evanescente. Questo mondo è tanto infestato di astrazioni, ogni uomo e ogni donna sono tanto ridotti a particelle neutre, la realtà è stata ai giorni nostri distrutta a tal punto che il viaggio nella droga rimpiazza le due soluzioni dei romantici: il culto di sé e l'immersione nella natura. In effetti essa consente, a chi ne fa uso, di affondare in una natura umana in cui sembra possibile riacquistare una piena realtà-identità. Nel far questo, la generazione degli anni Sessanta è rimasta vittima dell'illusione tecnica: salvarsi grazie all'uso di una determinata sostanza. Con ciò, se il suo ruolo decisivo è stato quello di provocare una frattura irrimediabile all'interno della rappresentazione dominante, questa generazione si è di fatto suicidata.

Allo stesso modo, l'antiautoritarismo esaltato nel medesimo periodo (reazione in linea di principio salutare anche se troppo immediata contro l'autoritarismo e il dispotismo) ha avuto il risultato di mutilare la generazione successiva. Toccherà probabilmente a una terza generazione operare la rottura e affrontare il vero problema: tirarsi fuori da questo mondo facendo appello a forze umane anziché ad artifici.

Altro dato essenziale del movimento è di avere compreso che si può comunicare realmente ed efficacemente solo attraverso un vissuto e non grazie a un discorso, filosofico o politico che sia. Il guaio sta nel fatto che ciò è presto degenerato in un culto dell'immediatezza e in un rifiuto di qualsiasi riflessione teorica: da qui il vicolo cieco e l'impotenza di tale movimento.

Se il primo sommovimento ha espresso la fine della società borghese, questa volta si può dire di trovarci di fronte alla fine di una certa umanità. Per comprendere ciò, è necessario esaminare brevemente il risultato del secondo sommovimento, come si può constatare a dieci anni dal Maggio 1968.

Si ha l'affossamento definitivo del progetto rivoluzionario fondato sull'azione di un soggetto determinato e ben delimitato all'interno della società: il proletariato.

Si assiste alla fine delle nazioni. Il trionfo degli Stati Uniti sulla Germania, ad esempio, coincide con il trionfo del capitale in questa zona. Il terrorismo, come quello della banda Baader, è un prendere in considerazione questa verità ineluttabile, il tentativo di scongiurarla, è però anche il tentativo di venirne fuori, di vivere diversamente. L'atto terroristico deriva allora in gran parte dall'impossibilità di coesistere. Per quanto riguarda l'URSS, il difficile e cruento sviluppo del capitale in questo paese distrugge ogni possibilità di via evolutiva originale. La Russia perde la sua specificità-identità vanamente ricercata attraverso un confronto con l'Est o con l'Ovest. La frattura del comunismo mondiale segna la morte di questa nazione che non può più essere la terza Roma né un punto di attrazione per gli altri, ai quali palesare la soluzione infine ritrovata.

Dopo la guerra del Vietnam e le conseguenze che ne sono derivate, è anche svanita l'idea-speranza degli Stati Uniti come terra dell'utopia. Ciò è stato ulteriormente confermato dall'affare Watergate.

Per quanto riguarda la Francia, probabilmente il movimento situazionista¹⁹ esprime l'ultimo sussulto di una nazione che ha conosciuto una forte corrente anarchica, in particolare individualista, come pure una certa tradizione artistica antiborghese. Col movimento del '68, probabilmente è l'ultima volta che si sarà affermata una caratteristica di questo paese: quella cioè di essere il luogo dove si generalizza un movimento nato altrove e a cui si dà una dimensione politica. Questa affermazione potrà essere meglio compresa se si paragona il dadaismo tedesco con quello francese, col surrealismo e anche col situazionismo. La vocazione della Francia a dare l'apporto di una dimensione politica si può ugualmente constatare in campo filosofico. Basta confrontare Sartre con Heidegger, i nuovi filosofi con Adorno! In quest'ultimo caso, si tratta di una pagliacciata: quanto dire che si è ben raggiunto il fondo del fenomeno.

Sul piano filosofico occorre aggiungere un altro dato: l'eliminazione della corrente filosofica intimista, della filosofia dell'interiorità che testimoniava una mentalità anticapitalistica e, in certo qual modo, anche precapitalistica. Dopo il 1968 il trionfo del marxismo nelle università ha spazzato via tutto, installando l'uniformità.

Come la Francia, dopo la Seconda guerra mondiale l'Italia ha conosciuto un'intensa capitalizzazione che ha provocato l'evanescenza del suo carattere nazionale²⁰. In questo paese Bordiga ha avuto in una certa misura lo stesso ruolo svolto da Adorno in Germania. Per lui la "catastrofe" è il fallimento della Terza Internazionale. Ne è causa l'immediatismo che ha fatto accettare la democrazia all'interno del movimento operaio, indebolendo questo a tal punto da renderlo incapace di dare l'assalto alle cittadelle del capitale.

Bordiga ha individuato in termini rigorosi il rafforzamento del capitale e la sua dinamica, proponendo una resistenza a esso per tutto il periodo in cui non sarebbero potute esistere possibilità rivoluzionarie, cioè fino alla crisi da lui prevista per gli anni 1975-'80. L'unico organo in grado di garantire una simile resistenza era secondo lui il partito: non nella sua determinazione formale, ma nella sua determinazione storica.

La resistenza non poteva realizzarsi che a partire da una certezza del futuro ("La rivoluzione è certa

quanto un fatto già accaduto”) e tentando, grazie al partito, di sfuggire alle influenze di questo mondo. Con ciò, Bordiga proponeva una politica negativa così come Adorno aveva esplicitamente esposto una dialettica negativa. Ma se quest’ultimo si appoggiava al passato, l’altro si fondava sul futuro. Più esattamente, il movimento riflessivo veniva considerato come un fenomeno che aveva le proprie radici nel passato e lo integrava al fine di prevedere il momento dell’avvenire, quando cioè il movimento spontaneo dei proletari si sarebbe riappropriato del proprio programma per fare la rivoluzione. Sfortunatamente nel 1968, dal momento che la rivoluzione veniva concepita secondo la vecchia problematica classista, Bordiga non fu in grado di riconoscere il suo emergere.

La preoccupazione dell’identità è un altro punto di convergenza tra Adorno e Bordiga. Per quest’ultimo, il partito permette alla classe di conservare la propria identità rivoluzionaria contro l’identificazione con le altre classi della società, dunque contro l’integrazione. Da qui una delle fonti dell’antidemocraticismo di Bordiga: la democrazia fa perdere al movimento proletario la propria identità.

Bordiga è stato l’ultimo teorico del movimento operaio. Con lui si chiude la problematica sul legame tra movimento riflessivo e movimento pratico-insurrezionale. Non è un’aberrazione storica se ciò ha potuto compiersi in Italia, paese dove è sorto il primo capitalismo e dove uno sviluppo lento sul piano tecnico-produttivo si è trovato a coesistere con tutta una fioritura di forme evolute del capitale, forme speculative. Bordiga l’aveva ben individuato, affermando che l’economia italiana viveva speculando sulle catastrofi nazionali. Oggi si potrebbe aggiungere che essa si realizza nella gestione della catastrofe nazionale, anticipando un divenire mondiale.

La Spagna, allo stesso modo della Russia, ha avuto uno sviluppo “sospeso” grazie alla forza delle comunità. Col movimento franchista, il trionfo della comunità-capitale ha ridotto questo paese a livello di territorio del capitale.

In Gran Bretagna, dove il capitale ha acquisito da lungo tempo il suo dominio, è svanita ogni particolarità. La stessa cosa si può dire per i paesi scandinavi. Tuttavia ciò non significa che niente d’importante possa ancora prodursi in queste zone: al contrario, proprio dall’Inghilterra è partito un gran numero di movimenti contestatari (l’ultimo in ordine di tempo e forse il più radicale è quello dei punk) che rientrano nel più vasto moto della ribellione giovanile.

La crisi del 1973 ha inoltre mostrato fino a che punto non fossero determinanti gli Stati, ma le imprese multinazionali, cosa che comporta un’accentuata evanescenza delle nazioni. In verità non si tratta di un fenomeno già compiuto. Gli Stati oppongono resistenza e la crisi nasce in modo particolare proprio da questa, come pure dal tentativo di superare tale ostacolo affinché il capitale possa pervenire a una nuova strutturazione.

Ma non si tratta solo dell’Occidente!

La Cina entra sempre più nell’orbita occidentale e perde ogni pretesa ad una via originale, che non è stata un sogno solo di Mao, ma anche di Sun Yat Sen.

Com’era prevedibile, Mao tende a subire la stessa sorte di Stalin. Ciò non significa che in Cina l’innesto del capitale sia già riuscito, tutt’altro. Essa deve tuttavia subire sempre più la legge del dominio reale del capitale, così come si è realizzato nelle altre zone geografiche. Con Gandhi, l’India ha tentato una rivoluzione non-violenta e antitecnica, cioè antiscientifica. È andata a monte, mentre i discepoli di Gandhi hanno accelerato la produzione della bomba nucleare. L’antica India non è stata sradicata, benché sia sempre meno in grado di fornire un’alternativa. La rimessa in causa della tecnica dovrà essere fatta su scala mondiale e in termini del tutto diversi. Un altro errore degli hippies è stato il loro elementare antiscientifismo, un rifiuto immediato che non ha permesso loro di impostare il progetto globale di un avvenire umano diverso.

In seguito ad antichi fattori storici – colonizzazione e schiavismo – e a fattori più recenti – frantumazione delle diverse etnie –, l’Africa non può offrire un’alternativa. Le antiche comunità sono degradate più che mai, il dominio del capitale si è intromesso fin troppo sull’intero tessuto sociale, affinché sulla loro base sia possibile lo sviluppo di un diverso modo di vita in termini autonomi.

Sarebbe possibile fare analisi più dettagliate riguardo anche ad altri paesi e dappertutto si constaterrebbe la stessa evanescenza delle nazioni come sintomo di un’altra modalità, con la quale si manifesta l’impasse che da alcuni anni mettiamo in evidenza nei diversi settori della vita²¹.

Si ha dunque una generalizzazione dell'impasse, come conseguenza del fallimento di soluzioni alternative sulla base delle nazioni e come conseguenza del fallimento dell'internazionalismo²². Questo fatto mette in luce che in nessun caso la soluzione da proporre potrà essere eurocentrica.

Quella che viene percepita come perdita di qualcosa è proprio la fine di un mondo e di diversi mondi senza la simultanea percezione di ciò che deve prenderne il posto, giacché ciò non si manifesta affatto in maniera tangibile. Da qui l'immenso vuoto che invade tutto, creando la "crisi" e insieme la necessità che si formi una nuova strutturazione. Questa fine non è di ieri. Come si è visto con l'opera di Adorno, essa era percepibile a partire dalla fine della Seconda Guerra mondiale. Diversi fenomeni sono intervenuti a mascherarla: la guerra fredda, le rivoluzioni anticoloniali e soprattutto lo sviluppo dei consumi che durante un certo periodo, ha potuto colmare un vuoto. Con la crisi dei 1973 l'inutilità di questi consumi, già precedentemente più volte riconosciuta, si è manifestata in pieno.

Col Maggio-giugno 1968, al culmine della scossa e del movimento a essa legato, si rivelano alcuni caratteri di fondo (crisi della rappresentazione, dimensione biologica della rivolta) insieme ad altri più superficiali: ripresa ed esaurimento di tutti i temi abordati negli anni Venti, fine della fase dei gruppuscoli che si trasformano in rackets. Non si ha più un movimento riflessivo di vaste proporzioni implicante un certo comportamento degli uomini e delle donne di fronte al capitale, il loro opporsi a esso; si ha la morte di una certa umanità che si poneva come antagonista del capitale. Ho già fatto altrove allusione alla tendenza suicida che percorre l'umanità (*Umanità e suicidio*, "Invariance", n. 6, serie II). In seguito il fenomeno si è ulteriormente aggravato: regna la morte. L'importanza che le viene accordata deriva da una parte da un fatto reale (la morte di una certa umanità) e, dall'altra, dalla necessità di espropriare definitivamente gli uomini e le donne anche della loro morte, rendendo una rappresentazione di questa adeguata all'essere capitale. Ciò si manifesta a partire dal lato del polo dominante, ma si ha apologia della morte anche dal lato del polo dominato: l'uso della droga e l'abbandono di ogni affermazione rigorosa, insieme al movimento antiautoritario, sono comportamenti fallimentari che conducono alla morte, la invocano!

Una sempre più invadente ideologia del "pellegrinaggio in Oriente", esprime molto bene il fenomeno. Che c'è nel *Siddharta* di H. Hesse? La vita è tanto una serie di morti quanto una lunga solitudine, un morire senza il cessare della vita. La soluzione proposta è quella di uscire dal ciclo delle vite, entrare nel nulla. L'esaltazione della vita sotto forme diverse, ad esempio di un fiume, è di fatto quella di un dio che chiama a una morte annientatrice; non è il fiume in se stesso a essere esaltato, bensì ciò che esso testimonia: un dio, l'unità nella quale più nulla è. Il nulla è ben il complemento della comunità dispotica, come la metempsicosi è la dinamica della struttura.

All'interno di una simile comunità dispotica non c'è amore, nessuna comunicazione è possibile. L'individuo non può trasmettere nulla né ricevere nulla: la saggezza non si comunica. In ultima analisi, quando si cercano gli altri si tratta di una ricerca di ciò che in loro procede verso dio, non si tratta mai degli uomini e delle donne concreti, carnali.

Il mondo della comunità dispotica è illusione (maya), occorre abbandonarlo per incamminarsi verso il nulla. Allo stesso modo, ai nostri giorni, quando rifiutano la comunità del capitale gli individui si gettano nel vuoto. A trionfare non è più la morte, ma il nulla. La morte lascia almeno qualche traccia, il nulla niente. È mai esistita l'umanità? Questa attuale ricerca di una soluzione attraverso il "pellegrinaggio in Oriente" indica perfettamente la perdita d'identità degli occidentali, come pure la loro volontà di spezzare le catene dell'uomo sociale, di venir fuori dalla prigione della cultura. Qui sta il suo aspetto positivo.

Il successo dell'opera di Castaneda palesa anch'esso la perdita di sostanza, la nullificazione degli esseri umani. L'aspetto atroce non è tanto la glorificazione della morte ("La morte è tutto ciò che si desidera", *Viaggio a Ixtlan*, p. 151), quanto la dissociazione dell'essere che produce la propria morte come . consigliera . e allo stesso tempo come essere ideale. Si ha l'autonomizzazione assoluta – fenomeno che si ritrova nel manifestarsi del capitale – di una rappresentazione la quale permetta all'essere di individualizzarsi realmente, di divenire particella unitaria, solitaria. È l'eliminazione totale dell'amore. *Siddharta*, *Viaggio a Ixtlan*, non sono che due esempi. Se ne potrebbero trovare altri ancora in quantità. Il romanzo della morte è scritto prima ancora che essa si manifesti.

La diffusa percezione della fine dell'umanità manifesta la crisi profonda della rappresentazione, nella

quale gli esseri umani conservano ancora una certa importanza. A ciò si aggiunga la percezione della catastrofe futura. La crisi si manifesta almeno a partire dal 1969, con momenti di esplosione febbrile. Come può superarla la comunità capitale? I rimedi che il rapporto del Massachusetts Institute of Technology proponeva di applicare a partire dal 1975 non sono stati presi in considerazione, mentre il sistema continua a imballarsi. L'unica soluzione che resta è la gestione della catastrofe, l'autogestione generalizzata della morte.

È questa una tendenza che, in ogni caso, si verificherà almeno in parte. Ce n'è però un'altra ed è quella di cercare di risolvere i gravi problemi posti dal supersfruttamento del pianeta ricorrendo a pratiche finora rifiutate. In tal modo non c'è alcun dubbio che il vegetarianismo si generalizzerà, così pure l'agricoltura biologica, la fitoterapia ecc. Si avrà una sorta di comunismo mistificato.

Ciò non può scongiurare le future catastrofi (quella del Sahel-Bénin non è un semplice fenomeno premonitore) né impedire che si aprano falle nella rappresentazione dominante, tirandosi dietro come conseguenza altre catastrofi. Giacché, come la storia prova a sufficienza, nel momento stesso in cui crollano le vecchie rappresentazioni le catastrofi fioriscono (in particolare le epidemie). Ai giorni nostri il fenomeno sarà ancora più accentuato. In effetti la rappresentazione non è più un prodotto degli esseri umani; è una realtà ideale e materiale che li rappresenta. In tal modo si giunge al termine (e si va anche molto oltre) del rovesciamento palesato dalla filosofia di Hegel, alla quale si è opposto Marx che pure, attraverso lo studio del capitale, dovette riconoscerne la realtà. Una falla nella rappresentazione comporta un vacillamento nella comunità del capitale.

Siamo pervenuti a uno stadio di esaurimento dell'umanità e della natura; a partire da qui, ci si spalanca davanti l'era delle catastrofi. Esaurimento percettibile già da alcuni anni. Non è un caso che su "Le Monde diplomatique" del luglio 1975 si trovasse un articolo intitolato *Si è rotta la macchina del pensiero?*. Di fatto il pensiero, di sinistra come di destra, è stato pensiero contro il capitale e ciò anche quando esso sbagliava l'obiettivo, finendo in definitiva col contribuire al suo sviluppo.

Qui si tratta non solo del capitale nella sua compiutezza, ma nei suoi stessi presupposti. Ci si riferisce cioè anche ai momenti in cui esso era ancora ben lontano dal dominare la società. In qualche modo c'è stato dialogo tra uomini e donne, nonché un progetto che il capitale realizza: quello di dominare la natura e distinguersi dagli animali. Ai giorni nostri, questi uomini e queste donne sono presi nella trappola del loro progetto realizzato. Sono troppo desostanzializzati (giacché questo progetto non poteva realizzarsi che come esteriorità: il capitale), troppo paralizzato e dispersi per poter riflettere e misurarsi con una totalità che, per la maggior parte del tempo, neppure percepiscono.

In tal modo si rivela (e questo è il risultato dei due sommovimenti di questo secolo) l'errare dell'umanità ma pure ciò che è la specie umana²³. Una specie non immediata, che sente ogni sorta di possibili non ancora realizzati e vuole che tutto sia possibile (da qui la sua perversione, in quanto produce il capitale nel quale attualmente si realizza); una specie che contemporaneamente si rivela inadeguata al proprio essere biologico (da qui la scossa del Maggio 1968). Attraverso questo vasto movimento di smarrimento e incertezza la specie umana può dunque cogliere la propria realtà che può svilupparsi solo al di fuori di questo mondo del capitale, solo rompendo con la follia di voler dominare la natura, ma questo pone la necessità di un modo di vita assolutamente diverso. In particolare, la specie deve mettere fine alla sua fase di sviluppo estensivo sul pianeta, per ripiegarsi sulle zone nelle quali il suo sviluppo non crei alcun problema e permetta alle altre forme di vita di continuare la propria evoluzione. La specie non ha da cercare la propria identità, bensì il proprio posto nel continuum-Vita.

Adorno e Horkheimer hanno mostrato come lo sviluppo del capitale corrisponda al disinganno (*Entzauberung*) del mondo, nel senso di perdita della sua magia. È la liquidazione dell'animismo. Che però ricompare, ad esempio, nella tarda opera di Reich; così come il paganesimo riaffiora sotto forma di riconoscimento dell'importanza del corpo.

Alla base del mito esso [l'illuminismo, n.d.r.] ha sempre visto l'antropomorfismo, la proiezione del soggetto nella natura. (*Dialettica dell'illuminismo*, p. 14). Alla base dell'antropomorfosi sta l'esteriorizzazione di tutte le facoltà degli uomini e delle donne, la loro reificazione. Il mito era l'uomo, ora il mito stesso è il capitale, nel senso attribuitogli da M. Eliade: paradigma di condotta.

Così, ai giorni nostri, si vede il combinarsi di ciò che è stato prodotto nel corso di migliaia di anni.

Siamo oppressi dalle diverse rappresentazioni rielaborate nella rappresentazione del capitale che domina tutto. Religione, arte, letteratura e pensiero sono stati in generale fenomeni di resistenza e di soggezione; né sono in alcun modo indenni da un'infamante adattamento. Questo è ciò che palesa la nostra situazione attuale. L'*impasse* che la caratterizza costringe a rivelarci l'esistenza del male, di un male assoluto che non può essere né tollerato né emendato: il capitale che noi, uomini e donne, attraverso un'orribile dialettica abbiamo generato nel corso di uno smarrimento millenario.

Per ciò che riguarda terapeutiche e speranze, si può dire che all'interno di quest'arco storico tutto sia stato immaginato. La soluzione non risiede nella ricerca di una magia nuova, generatrice di una speranza rinnovata, né in quella di un "uomo nascosto" negli stessi termini in cui è stato cercato un dio nascosto, né in quella di divenire dio.

Dieci anni ci separano dal Maggio 1968. Essi costituiscono la fase della negatività. Hanno visto lo scacco di una moltitudine di correnti "anti". Ciò conduce a un vasto processo di dissoluzione e al vuoto. La rivoluzione c'è già stata. C'è ben stata frantumazione di un edificio (anche se questa si è verificata nella sua determinazione distruttiva più che in una affermazione positiva: il costituirsi della nuova società tanto desiderata). Ciò è forse dovuto al fatto che l'accelerazione dei processi fa sì che, appena innescata la rivoluzione, venga messa a punto la controrivoluzione che le è congenita, ristrutturando su un altro piano quanto è stato frantumato (meccanismo di sviluppo del capitale che distrugge le unità primordiali – per esempio, unità uomo-terra, uomo-utensile – e le ricompone nella struttura che gli è propria, nella fabbrica, per quanto risulta dagli esempi sopra riportati). Ciò è stato percepito da molti. La rivoluzione è ricuperata non appena prende slancio; da qui lo scoraggiamento che caratterizza la nostra epoca. Le catastrofi imminenti e la completa dissoluzione che fa perdere agli uomini e alle donne ogni energia, impongono una rottura con la rappresentazione rivoluzionaria, con la dinamica della rivoluzione.

Non si tratta di lottare contro il capitale, contro l'adattamento e la sottomissione, né di "fare la rivoluzione", ma di dare inizio a un'altra dinamica di vita. Nel maggio 1973 scrivevo: "Nessun ottimismo ci sussurra che entro cinque anni comincerà la rivoluzione effettiva: la distruzione del MPC" (*Contro l'adattamento e la sottomissione*, in "Invariance", n. 3, serie II). Essa non si realizzerà attaccando direttamente il capitale, ma è invece abbandonandolo che esso potrà crollare. Dopo il Maggio, quel che conta per noi è essenzialmente la creazione di nuovi rapporti affettivi per un ridispiacersi della vita. Ecco quanto si rivela con urgente acutezza a dieci anni dal grande sommovimento del Maggio 1968. Ecco quanto il nostro divenire disvela: il momento che ci si offre è quello della creazione femino-umana.

Gennaio 1978

¹ L'articolo sul movimento degli studenti italiani, tradotto da Gianni Carchia, è stato pubblicato in Italia dal numero 29-30 de "L'erba voglio" Milano, settembre-ottobre 1977).

² Da ogni punto di vista occorre tener conto dell'antagonismo USA-Germania. È con la disfatta di quest'ultima che gli USA accedono all'egemonia mondiale. Ma occorre tener presente anche un altro fenomeno: alcune correnti di pensiero, nate in Germania, poterono svilupparsi solo negli USA. Il che dimostra: primo, l'affinità di situazione tra le due nazioni; secondo, la maggiore ricettività degli USA, dovuta al fatto di trovarsi questo paese a un più alto livello di sviluppo (basti pensare all'opera di Reich e al suo sviluppo, la bioenergetica; a quella di Marcuse; al neopositivismo ecc.).

Per quanto riguarda questi fenomeni teorici, non mi interessa qui la loro validità, ma soltanto l'effetto sconvolgente che hanno prodotto. In ogni caso sarà necessario farne uno studio più approfondito. Ciò che interessa per il momento segnalare è la relazione essenziale tra divenire del capitale e sviluppo scientifico. Occorre inoltre notare che, in questo stesso periodo, si ha un riaffiorare della cosmologia che si rinnova completamente.

³ Dalla Germania sono ugualmente venuti i teorici di quello che ho chiamato "il ringiovanimento del capitale". Per la maggior parte, essi hanno inizialmente appartenuto al movimento operaio: per esempio, Schumpeter e Wittfogel.

⁴ A proposito della scuola di Francoforte, vedere MARTIN JAY, *The dialectical imagination. A history of the Frankfurter School and the history of the Institute of Social Research, 1920-'30*, Heinemann, London, 1973.

⁵ La tesi di Marx su Hegel e la fine della filosofia era comprensibile sulla base di una prospettiva abbastanza ravvicinata della rivoluzione che avrebbe dovuto distruggere il capitalismo (“Il momento della sua realizzazione è stato mancato”, Adorno. Il suo sviluppo oltre i limiti che Marx gli riconosceva, pur sapendo che tendeva a superarli, comporta tutto uno sviluppo della filosofia hegeliana attraverso filosofie diverse che pure si pongono come originali (come Adorno dimostra in *Dialettica negativa*, e il suo compimento con la scuola di Francoforte. E questo perché la filosofia è interpretazione di un accaduto che non viene affatto riconosciuto nella sua realtà né accettato in quanto tale. Il pensiero non ha potuto prodursi che attraverso una certa ribellione. L’integrazione attuale lo riassorbe. Sul piano della filosofia, ormai non resta altro che la possibilità di resistere.

⁶ L’idea che, dopo questa guerra, la vita potrà riprendere *normalmente* o la cultura essere *ricostruita* – come se la ricostruzione della cultura non fosse già la sua negazione – è semplicemente idiota. Milioni di ebrei sono stati assassinati e questo dovrebbe essere un semplice intermezzo, non la catastrofe stessa” (TH. W. ADORNO, *Minima Moralia*, p. 45).

⁷ *Dialektik der Aufklärung* (1947), tradotto in francese – in modo quanto meno inesatto – come *Dialectique de la raison* (Dialettica della ragione). In quest’opera, Horkheimer e Adorno fanno anche una critica del neopositivismo che, per loro, sarebbe in effetti una anti-riflessione, un’interpretazione immediata del dato accaduto: la scienza che invade ogni campo del sapere, il trionfo della logica del dominio.

Adorno attaccò spesso questa corrente. Nella “Introduzione” a *Dialettica e positivismo in sociologia* (estratto da *Soziologische Schrifte 1*, Suhrkamp scrive: “Il positivismo [si tratta qui del campo sociologico, n.d.r.] interiorizza le costrizioni che la società totalmente socializzata esercita sul pensiero (affinché esso funzioni in essa), imponendogli determinati comportamenti mentali. È il puritanesimo della conoscenza” (p. 691).

Aggiungiamo che, volendo eliminare la contraddizione in maniera definitiva, il positivismo ha avuto come compito l’eliminazione del diverso. quindi la realizzazione dell’identificazione assoluta.

⁸ A questo proposito vedere gli estratti da *Dialettica negativa* col commento di Domenico Ferla in “Invariance”, n. 5, serie II.

⁹ Cfr. *La rivolta degli studenti italiani: un altro momento nella crisi della rappresentazione*.

¹⁰ I nuovi filosofi hanno sostituito Auschwitz col Gulag e si domandano come vi si possa essere arrivati. Rispondono: per colpa dei padroni del pensiero. Che ridicola riduzione dell’opera della scuola di Francoforte e di quella di Adorno in particolare!

Glucksmann ripete spesso: “Pensare è dominare”. Ora, lo studio di Adorno è consistito proprio nell’individuare il dominio, il suo luogo d’origine e il suo modo di attuarsi. Inoltre, cosa sostiene la *Dialettica dell’illuminismo* dove, tra l’altro, si trova questa definizione: “La storia del pensiero in quanto organo di dominio”?

Non si può rispondere a un problema che non ha ragione di esistere o che, quanto meno, è male impostato. Ma se risposta potesse esserci, andrebbe ben al di là di quella di Adorno e Horkheimer, quindi ben oltre le superficialità dei nuovi filosofi. In effetti. poiché i filosofi della scuola di Francoforte hanno mostrato che Auschwitz (quindi il Gulag) affonda i suoi presupposti in un lontano passato, andrebbe detto che occorre abbandonare un certo modo di vivere seguito per millenni.

Nel confronto fatto tra scuola di Francoforte e nuovi filosofi (come, più avanti, tra questi e Heidegger, non m’importa tanto mettere in evidenza il plagio operato dai secondi, quanto mostrare fino a che punto c’è *impasse* e come il pensiero ruoti su se stesso.

Per essere appena più preciso, cito un passo da *Contro una sì lunga assenza*: “Con il realizzarsi della comunità-capitale abbiamo avuto lo strutturalismo, discorso adeguato alla totalità capitale compiuta e allo svuotamento del soggetto-essere (tema caro a Lévi-Strauss. In tal modo tutto è stato assorbito, tutto svanisce nella struttura, inevitabile perché la comunità è dispotica. Da qui, necessariamente, l’affiorare del quesito: qual è l’essere-soggetto di questa totalità – di questo essente – che fonda la realtà? Ecco la canzone dei nuovi filosofi. canzone già intonata da altri prima di loro e però mai

riconosciuta. Il problema del potere rimpiazza il problema dell'essere, giacché i nuovi filosofi non possono neppure porre più la questione sotto l'angolazione della filosofia tradizionale. essendo essa sparita. Heidegger poteva ancora farlo, perché aveva percepito l'evanescenza dell'essere, la sua decadenza (*Verfallen*), la sua scomparsa. Ed è su un altro lato simile a questo che si fonda il flirt dei nuovi filosofi attuali con Heidegger. Una volta realizzata la comunità del capitale, questo non può abolirsi nel suo essere: ciò significherebbe la sua sostantificazione-oggettivazione. dunque la sua propria negazione. Deve invece affermare il proprio essere; vuole continuare la propria emancipazione, sfuggire a tutte le costrizioni. compresa quella del suo essere divenuto. Il discorso dei filosofi sull'essere-potere è lo stesso modo che ha il capitale per ritrovarsi-porsi in quanto essere; ecco perché, dato che ignorano l'origine e il divenire del capitale, i nuovi filosofi possono ritrovarsi benissimo dentro la tematica heideggeriana dell'essere gettato nel mondo!

Il loro pensiero è il pensiero di una immediatezza non chiaramente percepita (falsa coscienza) e, in questo senso. non può ancora trattarsi di filosofia. Questa era possibile in quanto riflessione sulla dissoluzione della comunità, sulla genesi dello Stato e dell'individualità. Adesso che il capitale si è costituito in comunità, che lo Stato si è dissolto in essa e gli uomini e le donne sono ridotti a particelle neutre con la vita orientata dal capitale. nessuna filosofia è più possibile. Stiamo per assistere allo sviluppo del pensiero della comunità dispotica. Da qui la convergenza, per esempio, col pensiero indiano. altra manifestazione di comunità dispotica. il che conferma, ma detto in vecchi termini, la convergenza tra modo di produzione capitalistico e modo di produzione asiatico. La voga del "pellegrinaggio in Oriente" non è una semplice questione di moda, bensì un'esigenza del divenire della comunità capitale che si pone come eterna" (supplemento al n. 2, serie III, di "Invariance", gennaio 1978).

¹¹ In *Riflessioni sulla teoria delle classi* (1942) Adorno mette in evidenza quanto il concetto di classe ha di problematico: il che lo porta ad affermare la necessità di mantenerlo e trasformarlo. Accetta la teoria sociologica che pone in evidenza l'importanza delle bande, delle gangs, dei rackets, però è del parere che sia necessario studiarli a partire dalla teoria delle classi. Sottolineata l'impotenza della classe operaia a spiegare l'assenza di una ribellione di classe fa questa osservazione essenziale: "L'onnipotenza della repressione e la sua invisibilità sono la stessa cosa".

In *Individuo e organizzazione* (1953) mostra la tendenza al carattere sempre più totalitario di ogni organizzazione, costantemente minacciata dalla spersonalizzazione (burocrazia); ogni individuo è funzionalizzato e si percepisce "come utensile, come mezzo e non come fine".

Infine in *Marginalia su teoria e prassi*, scritto dopo il 1960 come studio del rapporto teoria-prassi, dopo aver denunciato l'immediatismo, il concretismo e l'attivismo, Adorno perviene a una fenomenologia del racket. per i cui membri "la discussione serve solo alla manipolazione .. Adorno ha più volte sottolineato l'integrazione del proletariato, convinto che nessuna forma d'attivismo avrebbe potuto trarlo fuori da essa (cfr. *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*, Suhrkamp).

Per Horkheimer è la stessa cosa. Nel 1968, presentando *Teoria critica* scriveva: "La volontà rivoluzionaria del proletariato s'è ormai trasformata in attività immanente alla società, adeguata alla realtà. Almeno per ciò che riguarda la coscienza soggettiva, il proletariato è integrato".

¹² In Francia Adorno è poco conosciuto. Vale quindi la pena di riportare alcune citazioni da quest'opera, che è stata scritta durante la Seconda guerra mondiale e nel periodo immediatamente successivo, a dimostrare fino a che punto l'autore anticipava i tempi:

"Alla fine, la saggezza degli psicoanalisti diventa effettivamente ciò per cui la ritiene l'inconscio fascista dei *magazine* di cronaca nera: la tecnica di un *racket* tra gli altri, specializzato nell'incatenare a sé irrevocabilmente, individui sofferenti e senza prospettive, per comandarli e sfruttarli" (*Minima Moralia*, p. 57).

L'ultimo grande teorema dell'autocritica borghese è diventato un mezzo per assolutizzare [si tratta ancora della psicoanalisi, n.d.r.] nella sua ultima fase l'alienazione borghese e per vanificare anche il sospetto dell'antichissima ferita, nella quale si cela la speranza di qualcosa di meglio per il futuro" (p. 59).

Viene qui denunciato "ante litteram" il totalitarismo della psicoanalisi lacaniana. Per Lacan, non si può vivere senza padrone, quindi senza psicoanalisi.

“Il carattere femminile, e l’ideale di femminilità su cui si modella, sono prodotti della società maschile. L’immagine della natura indeformata sorge solo nella deformazione, come antitesi di questa. Là dove finge di essere umana, la società maschile educa nelle donne il proprio correttivo, e attraverso questa limitazione rivela il proprio volto di padrone spietato. Il carattere femminile è il calco, il negativo del dominio, ed è quindi altrettanto cattivo. Quella che i borghesi – nel loro accecamento ideologico – chiamano natura, non è che la cicatrice di una mutilazione sociale. Se è vero, come afferma la psicoanalisi, che le donne sentono la loro costituzione fisica come conseguenza di una castrazione, esse intuiscono – nella loro nevrosi – la verità [...] La menzogna non consiste solo nel fatto che la natura è affermata solo là dove è tollerata e inquadrata nel sistema: ma ciò che nella civiltà appare come natura, in realtà è agli antipodi della natura stessa: è la pura e semplice oggettivazione” (p. 88).

“Mentre l’organizzazione della vita non lascia più tempo al piacere consapevole di sé e lo sostituisce col regolare esercizio di funzioni fisiologiche, il sesso, liberato da ogni inibizione, è in realtà desessualizzato” (p. 165).

“Anche dove non c’è nulla da macinare, il pensiero diventa un allenamento all’esecuzione di ogni sorta di esercizi [...] Pensare non significa ormai altro che sorvegliare – in ogni istante – la propria capacità di pensare” (p. 191). Infine, questa frase situazionista “ante litteram”:

“Non si dà vera vita nella falsa” (p. 29).

Per concludere, aggiungiamo che Adorno non poteva parlare di vita quotidiana, che è una strana riduzione del concetto di vita privata, come riduzione estrema del concetto stesso di vita.

¹³ Probabilmente il romanticismo tedesco si è concluso solo in questo periodo. Non senza ragione Thomas Mann lo vede ancora ben vivo nell’opera di Freud (*Freud*, Ed. Aubier Flammarion).

¹⁴ Cfr. “Invariance”, n. 4, serie II; A. WALICKI, *Una utopia conservatrice. Storia degli slavofili*, Einaudi, Torino, 1973; PIER PAOLO POGGIO, *Aspetti della teoria sociale in Russia. L’ideologia comunista slavofila*, in “Quaderni del Movimento operaio e socialista”, n. 2, maggio 1976.

¹⁵ Cfr. *A proposito del capitale*, in “Invariance”, n. 1, serie II.

¹⁶ Ciò che pensatori dell’anti-immediatezza come Adorno e Bordiga non hanno capito è che al suo sorgere negli anni Sessanta il movimento rivoluzionario non poteva mantenere la continuità con il vecchio movimento operaio e doveva porsi un nuovo immediato, in quanto esso tendeva a collocarsi al di fuori del capitale. Giudicando in base alla loro teoria riflessiva, essi sono stati in grado di individuare soltanto ciò che secondo loro costituiva una tara: il concretismo, l’immediatismo o il situazionismo (con questo termine Bordiga non designava la corrente dell’Internazionale Situazionista, a lui sconosciuta, ma il far dipendere la ricerca teorica dal prodursi di determinate situazioni, cosa che secondo lui comportava l’abbandono di ogni capacità di previsione). Adorno e Bordiga non erano nelle condizioni di comprendere che qualcosa stava effettivamente per nascere. Per arrivare a ciò, sarebbe stata loro necessaria la capacità di rendersi conto che un intero ciclo storico si era compiuto. In tal modo, hanno anch’essi sbagliato, peccando di immediatezza. In altri termini, l’originalità di quella stessa immediatezza che condannavano non poteva essere colta che attraverso la comprensione dell’esaurirsi di quel ciclo storico che essi erroneamente consideravano ancora vivo. Non avevano visto con sufficiente chiarezza che la mediazione è anche identificazione.

¹⁷ A questo proposito, come riguardo al rapporto arte-rivoluzione e arte-capitale, si veda più avanti “Beaubourg: il cancro del futuro”.

¹⁸ È stato Gianni Collu a segnalarmi questo aspetto (la droga come acido che distrugge il vecchio corpo) dell’uso della droga negli USA. Ciò mi è stato confermato dalla lettura di diversi libri su questo paese: in particolare, *Acid Test* di Tom Wolfe.

In altre epoche, uomini e donne sono ricorsi a diversi metodi per trasformare il proprio corpo e accedere a un altro mondo. Per esempio, il digiuno veniva normalmente impiegato a tal fine presso certi gruppi gnostici.

¹⁹ Ciò corrisponde molto bene alla tradizione “spettacolare” del movimento rivoluzionario della Francia, non sempre immune da fanfaronate. Il situazionismo ha fatto del détournement una sorta di pubblicità per la rivoluzione a venire. Si trattava di incitare le persone a farla. La pubblicità si è vendicata stravolgendo il situazionismo per incitare le persone a vivere dentro questo mondo (impiego

di proposito il termine “situazionismo” per indicare che non riduco a questo l’Internazionale Situazionista).

Inoltre la pubblicità è gioco. Uomini e donne ritrovano in essa la dimensione ludica, se non perduta, oggi almeno estremamente ridotta, come spiega Huizinga in *Homo Ludens*. Ora, mediante il gioco, si tenta di realizzare i possibili; perciò il capitale doveva necessariamente recuperarlo nella sua rappresentazione pubblicità. Il gioco è anche presente nello spettacolo, nella festa. Ciò è stato poco studiato, perfino dai situazionisti, i quali proprio per questo dovevano diventare oggetto di un “recupero”.

Nel movimento insurrezionale dei giovani contro il capitale esiste anche una dimensione ludica che esprime, in maniera diversa, la volontà di recuperare l’immaginazione, determinazione fondamentale del gioco.

²⁰ P.P. Pasolini è stato molto sensibile a questa trasformazione. in *Scritti corsari* esprime tutto il suo sgomento di fronte a questa irreparabile distruzione, tanto più che egli non vede alcuna prospettiva!

Carlo Michelstaedter (1887-1910) interpreta molto bene il carattere dualistico dell’Italia, arretrata e nello stesso tempo sviluppata. Nella sua opera *La persuasione e la retorica* anticipa tutta una serie di temi che, in seguito, diventeranno dominanti. Egli ha intuito in maniera impressionante cosa stava per diventare l’umanità, percependo il divenire del dominio reale del capitale, per quanto non abbia preso in esame questa sfera economica. C’è una preoccupazione dell’essere che fa pensare ad Heidegger. Il futuro gli appare come gravitazione che aspira l’essere dentro un indefinito, dentro una insoddisfazione permanente. Rende palese la lacerazione dovuta alla separazione, all’assenza del *Gemeinwesen*, come pure una critica della scienza e della tecnica. La sua riflessione procede oltre la percezione dell’alienazione, perché essa coglie il totale dissolvimento degli esseri. Non è un caso se è morto suicida.

Michelstaedter suggerisce infine una tesi assai seducente che cercherò di tradurre in termini accessibili: Aristotele sarebbe il trionfo dell’opportunismo; bisogna accettare gli uomini quali sono e dar loro una conoscenza a ciò conforme.

²¹ Particolarmente interessante è il caso d’Israele. La creazione di questo Stato segna la fine della comunità ebraica nella sua specificità. Dati i suoi caratteri meramente capitalistici, tutti quelli che gli si oppongono, se vogliono trovare una soluzione al passo coi tempi sono portati a oltrepassare il quadro della comunità ebraica tradizionale (è chiaro che possono manifestarsi opposizioni anche sulla base della vecchia fede). La pace che si profila – qualunque ne sia la forma – rivelerà meglio questo dato, giacché la minaccia di distruzione dello Stato d’Israele ha potuto mascherare finora la rottura storica.

Inoltre il problema dell’identità e quello dell’essere straniero in questo mondo non sono più appannaggio degli ebrei, sicché viene a essere cancellata una particolarità in più. Nello stesso tempo si pone a tutti l’obbligo di pensare una comunità umana nella quale la diversità non verrà abolita.

²² Cfr. in proposito *Marx e il Gemeinwesen*.

²³ Nella fantascienza, restando nel campo della letteratura, si può trovare la percezione più acuta della specie e la preoccupazione profonda per il suo futuro. Cfr. soprattutto i romanzi di N. Spinrad.

Nota bibliografica del traduttore

Tutte le citazioni del testo sono state riportate seguendo di massima le traduzioni apparse in Italia. Per quanto riguarda *Dialettica negativa*, si è invece preferito tradurre direttamente dall’edizione tedesca. Ringrazio Gianni Carchia per il suo aiuto.

TH. W. ADORNO, *Minima Moralia*, Torino, Einaudi, 1974.

TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1966.

TH. W. ADORNO E ALTRI, *Dialettica e positivismo in sociologia*, “Introduzione”, Torino Einaudi, 1972.

MAX HORKHEIMER – TH. W. ADORNO, *Dialettica dell’illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966.

MARTIN HEIDEGGER, *Lettera sull’umanesimo*, Torino, SEI, 1975.

EDMUND HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, il Saggiatore, 1968.

BEAUBOURG: IL CANCRO DEL FUTURO

Che si tratti di una beffa un po' goliardica, di un *détournement* o di un'opera seria, legata a un disegno ben preciso, il centro culturale di Beaubourg* si trova al punto di convergenza di tutta una serie di fenomeni; la sua stessa esistenza è indicativa della trasformazione della comunità capitale. Non è qui il caso di analizzare tutti questi aspetti. Mi limiterò a segnalare alcune determinazioni fondamentali dell'arte, ponendole in parallelo con quelle del capitale¹.

L'arte si sviluppa dal momento in cui gli esseri umani si separano dalla loro comunità. Nel corso della preistoria non c'è arte. Ciò che si è soliti isolare con questo termine è la materializzazione di una facoltà conoscitiva, attraverso la quale l'uomo rappresenta il mondo da cui non vive separato (non c'è autonomizzazione della rappresentazione). Si tratta dunque di un elemento della conoscenza non astratta, cioè non basata unicamente su quella modalità dell'astrazione che si avrà in seguito; una conoscenza che, come dice Leroi-Gourhan², deriva da un pensiero multidirezionale che si irradia ed entra in dialogo con quanto lo circonda, giacché non si è ancora verificata la frattura. Così quest'arte, per dirla in termini attuali, è simultaneamente linguaggio, scienza, magia, rito ecc., e al tempo stesso parte di un tutto da cui riceve e a cui conferisce significato.

Una volta prodottasi la frattura, l'arte diventerà un mezzo attraverso il quale far rivivere l'antica comunità, la "totalità perduta"; e, dal momento che il legame immediato non opera più, l'arte si pone come mediazione che ristabilisce la comunicazione. Con il teatro greco, l'opera, il cinema, con tutti i tentativi di realizzare l'arte totale (lo si può constatare anche negli happening), questa ricerca della comunità perduta si afferma, anche se per gli operatori la cosa non può più manifestarsi in tali termini. A voler riaffermare un tutto, non è solo l'arte in quanto insieme di condotte artistiche, bensì ogni arte particolare che si cimenta in tale tentativo come se ciascuna di esse cercasse di ridare ordine all'insieme, riplasmando il tutto a partire da sé: ciò che comporta una ricostituzione a partire da un certo punto di vista, da una determinata concezione del mondo. Giacché, appena il "fenomeno radiante" è distrutto a causa della frattura, in seguito all'autonomizzazione ha necessariamente luogo una linearizzazione degli elementi che costituivano l'insieme iniziale. Questa tendenza non viene sconfitta nel momento in cui si tenta la ricostituzione, poiché tale tentativo si compie a partire da un elemento separato. Non ci si può catapultare puramente e semplicemente in un'altra comunità, ma proprio a partire da questo è possibile ritrovare il "pensiero radiante". La nostalgia della comunità perduta si manifesta soprattutto nel momento in cui l'arte sorge come derivato dell'opposizione tra due aspetti di vita della specie in una regione ben determinata: opposizione tra matriarcato e patriarcato³ nella tragedia greca, tra feudalesimo e borghesia nascente che ripropone il modello antico (Rinascimento). Ma con questa particolarità, che in molti casi quelli realmente capaci di produrre arte sono proprio gli elementi sconfitti: i provenzali, per esempio, e i sudisti negli Stati Uniti. Come se l'arte si esaltasse quanto più si aggrappa a qualcosa che è stato irrimediabilmente perduto. Per qualcuno l'arte sarebbe allora un comportamento votato al fallimento, ma questi dimenticano di rilevare che ciò che si afferma in essa non è precisamente il fallimento in sé, quanto invece la creazione o la conservazione di un possibile, appunto un rifiutare il diktat del realizzato, il principio di realtà.

Parallelamente si attua la desacralizzazione. La perdita del sacro conduce l'arte ad assumere come modello la natura. Ma, per contro, essa è anche il luogo dove il sacro si conserva. È proprio grazie all'arte che le eresie hanno potuto sopravvivere.

Al momento in cui si attua il dominio formale del capitale sulla società, l'arte può restare al di fuori di tale movimento e adempiere alla propria funzione antiborghese. Ma in realtà l'arte è stata piuttosto

anticapitalistica, perché nel corso della storia la borghesia si è servita dell'arte per imporsi al mondo e l'ha anzi esaltata.

Questa opposizione anticapitalista dell'arte rimarrà fino al movimento dadaista che nel primo dopoguerra tenterà di legarsi alla rivoluzione in corso in Germania; questa sarà anche una dimostrazione che nessuna attività separata è in grado di riorganizzare una totalità né può essere il punto di partenza di un'altra comunità. Gli artisti di quell'epoca intuirono tuttavia molto meglio dei rivoluzionari⁴ ciò che stava per accadere e il loro proclamare la morte dell'arte era legato alla percezione della fine di un mondo: quello della vecchia società borghese, cioè quel passaggio del capitale dal dominio formale al suo dominio reale che, per potersi pienamente realizzare, ha richiesto diversi anni (assumendo come riferimento il periodo 1914-'45). Già alla fine del secolo XIX e all'inizio del XX i pittori, rompendo con ogni riferimento rispetto alla natura e scoprendo che "tutto è possibile", avevano anticipato il divenire del capitale.

"I futuristi furono i primi a rifiutare in blocco e con metodo l'egemonia degli stereotipi culturali. Una volta cadute le barriere sociali, le *masse* – la cui ideologia stava per apparire come la novità determinante del secolo XX – dovevano organizzare il mondo in maniera diversa. Il nuovo dinamismo e il suo essere collettivo facevano loro trasgredire le antiche categorie sociali, imponendo una logica (*attiva*) delle trasformazioni già previste da Marx. Allora il mondo non si presentava più come una fatalità, ma come un insieme di *possibilità*. Nell'euforia di quella nuova libertà, acquisita in diversi campi dell'attività intellettuale, le classi e i soggetti *nobili* scompaiono dall'insieme delle relazioni sociali (per questa breccia, fra l'altro, passerà la pratica totalitaria)".

Il "tutto è possibile" è ciò che fundamentalmente caratterizza il capitale, rivoluzionario per sua essenza in quanto distrugge gli ostacoli al proprio sviluppo, eliminando i tabù e le mimesis fossilizzate; in quanto rimette tutto in discussione e in movimento (i tabù che non possono essere eliminati vengono esteriorizzati e consumati nella rappresentazione: è il caso dell'incesto, con la psicanalisi).

Se dunque il capitale nella sua forma moderna – a differenza delle forme arcaiche – si afferma impadronendosi del processo di produzione immediato, deve ciò alla confluenza tra movimento di autonomizzazione del valore di scambio e movimento di espropriazione degli uomini; mentre in un altro momento ha potuto realizzare il passaggio al proprio dominio reale sulla società solo in quanto si è avuta confluenza tra il suo modo di essere e il desiderio profondo che esseri umani separati dalla loro comunità, spogliati dei referenziali divini e naturali, avevano di realizzare tutto, fare in modo che tutto fosse possibile senza guardare alle conseguenze che questo poteva comportare: desiderio tanto più grande e imperioso quanto più gli esseri umani erano desostanzializzati e alienati. L'uomo sminuito e separato da tutto vuole ricomporre il tutto a partire dalle potenzialità offerte dal disvelarsi del campo di applicazione della scienza. Per un certo periodo il referente può ancora rimanere l'essere umano individuale, cioè fino al momento in cui il capitale antropomorfizzato, realizzando il proprio dominio reale sulla società, viene a porsi come rappresentazione, quindi esso stesso come referente. Il capitale stesso ricomponne così l'uomo disintegrato, sempre più schiavizzato. Come afferma M. Eliade in *Mito e realtà* (1963), ciò può concernere solo il momento iniziale:

"Nell'arte moderna il nichilismo e il pessimismo dei primi rivoluzionari e dei primi demolitori rappresentano atteggiamenti già *superati*. Nessun grande artista dei nostri giorni crede alla degenerazione e all'imminente scomparsa della propria arte. Sotto questo aspetto, l'atteggiamento degli artisti assomiglia a quello dei "primitivi": essi hanno contribuito alla distruzione del mondo, cioè alla distruzione del loro *mondo*, del loro universo artistico" (pp. 86-7).

Non si hanno semplicemente la distruzione del referente natura e la creazione di un altro mondo; soprattutto con Picasso, si ha la distruzione anche delle forme sorte dal vasto movimento distruttivo precedente⁵. Il che è ancora un movimento simile a quello del capitale che, ostacolato laddove vi sia sostanzializzazione, deve evitare ogni suo fissarsi. Altrettanto illuminante è il seguito dell'osservazione di M. Eliade:

"È significativo che la distruzione dei linguaggi artistici abbia coinciso con lo sviluppo della psicanalisi. La psicologia del profondo ha valorizzato l'interesse per le origini, interesse che è così caratteristico nell'uomo delle società arcaiche. Sarebbe interessante analizzare da vicino il processo di rivalorizzazione del mito della fine del mondo nell'arte contemporanea. Si potrebbe constatare che gli

artisti, lungi dall'essere i nevrotici di cui talora si parla, sono invece psichicamente più sani di molti altri individui contemporanei⁶. Essi hanno compreso che un vero ricominciamento può aver luogo solo dopo una vera fine. E, primi fra i moderni, gli artisti si sono dati a distruggere concretamente il loro mondo⁷, per ri-creare un universo artistico nel quale l'uomo possa nello stesso tempo esistere, contemplare e sognare⁸.

In realtà, quello che si è venuto a creare dopo gli anni Venti è un mondo in cui l'uomo ha sempre meno importanza e significato, giacché egli ne è stato eliminato, dopo aver subito una spoliatura di cui la psicanalisi ha le sue responsabilità: le diverse determinazioni della psiche umana sono state esteriorizzate e trasformate in rappresentazioni⁹. L'universo artistico creato è l'universo del capitale figurato. Questo è appunto Beaubourg, la fabbrica ideale e idealizzata, la manifestazione industriale e il capitale che si propongono come arte. Il soggetto diviene esso stesso arte, realizzando questa totalmente: il che va ben oltre la sua riconciliazione con la vita.

In Beaubourg la dimensione dell'arte in quanto nostalgia del passato è riassorbita perché Beaubourg è museo¹⁰, luogo di tesaurizzazione, antica modalità di comportamento del valore di scambio divenuto capitale. È anche il luogo in cui si afferma il credito, poiché vi si svolgono esposizioni di pittori contemporanei. Ma, come ha giustamente osservato R. Caillois¹¹, il credito invade l'arte:

“Quando l'esecuzione è sostituita dal credito, da una firma in bianco, l'arte si trova ridotta a una decisione puntiforme e, al limite, sparisce. L'arte sparisce per divenire idea, cioè quasi il suo contrario”. Cosa evidente giacché, nella misura in cui non esistono più rappresentazioni concrete né referenti nei quali tutti abbiano la possibilità di ritrovarsi, è chiaro che sempre più determinante sarà il credito accordato a un individuo, sia in forma spontanea che sotto l'influenza della pubblicità, elemento diventato essenziale nell'arte¹².

Ora, il credito, è il modo di valutare e di comportarsi nella comunità materiale del capitale che è stata in parte instaurata proprio grazie al generalizzarsi del credito stesso il quale, con l'inflazione, diventa fede del capitale in se medesimo. Un identico processo regola tutti i rapporti umani. Non più collegati dalle loro antiche relazioni e dai sentimenti, gli uomini possono ricomporsi nella loro “unità” e nei loro rapporti sociali (non si può parlare di comunità che, in ogni caso, è sempre quella del capitale) solo attraverso meccanismi esterni quali la pubblicità, la critica e così via.

Lo sviluppo dell'astrazione è legato alla perdita del referente generale (equivalente generale), cosa che comporta non solo il prodursi dell'astrazione stessa ma anche il suo autonomizzarsi. Da questo momento l'astrazione diventa più o meno sinonimo di arbitrarietà. “L'arbitrario è quasi essenzialmente l'assenza di qualsiasi giustificazione” (R. Caillois); in un certo senso, un atto gratuito (la teorizzazione gidiana non è quindi un fatto isolato, privo di significato storico).

Paradossalmente, ciò che è gratuito può avere una realtà riconosciuta dagli altri solo se si manifesta quel credito che gli restituisca una significazione giustificata o una giustificazione significativa. Ciò può essere messo in relazione al fatto che, alla fine dell'ultimo secolo, il mercato delle arti figurative è saturo, quindi occorre trovare nuovi sbocchi. La decomposizione del quadro, che può spingersi fino a proporre la tela grezza come opera d'arte, spalanca molteplici possibilità. Ma questo è solo un aspetto del fenomeno, dato che tale decomposizione doveva portare anche a esigere la morte dell'arte. Questa morte è avvenuta davvero. Nondimeno si ha ancora arte, ma essa non ha niente a che vedere con quanto veniva designato in passato sotto tale termine. Coloro che vogliono ridare attualità al progetto dadaista possono quindi compiere solo un “omicidio dei morti”¹³. L'arte del capitale è conoscenza del capitale, è un passaggio per accedere alla conoscenza del nuovo mondo da lui creato e nel quale il sacro, la natura, l'uomo possono esistere solo sotto la maschera della morte.

L'irrisorio, come sottolinea R. Caillois, si accompagna benissimo all'arbitrario e questo può realizzarsi completamente solo bloccando la capitalizzazione delle opere prodotte. Ma ciò distruggerebbe la tesaurizzazione, comportando la rovina di un gran numero di persone e lo sfacelo delle istituzioni museografiche. L'irrisorio corrisponde all'evanescente, all'effimero, determinazioni che caratterizzano la produzione capitalistica attuale. Si riscontrano quindi le stesse modalità e neppure il capitale, da parte sua, arriva in effetti a eliminare la tesaurizzazione, l'oro, il passato, insomma a ricrearsi per così dire ex nihilo. In sostanza, per esorcizzare il passato non gli rimane che la fuga in avanti: l'inflazione.

In quest'ultimo fenomeno troviamo il “progetto” fondamentale del capitale: dominare il futuro,

altrimenti il suo potere può essere messo in discussione e il suo dominio non essere reale; per quanto questo progetto sia già incluso nel concetto di capitale. solo a un determinato momento della sua “vita” esso è in grado di realizzarlo¹⁴. Perciò nessuna anticipazione particolare, nessuna astrazione dall’interno di un tutto – un’astrazione sensibile – è ormai possibile per percepire elementi distintivi e significanti. Fin dall’inizio è prodotto il futuro; nessuna immaginazione è più possibile; realtà e rappresentazione sono incollate¹⁵; entro i limiti in cui non è ancora prodotta con la propria realtà, la rappresentazione imposta dilaga su tutto. In effetti, il capitale ha avuto bisogno della propria rappresentazione per potersi impiantare nell’insieme economico-sociale e dominarlo; in seguito ha dovuto inglobare tutte le precedenti rappresentazioni, sradicandole dai rispettivi presupposti e sostituendole con le sue al fine di garantirsi il proprio dominio. S’impone allora la fabbrica-arte che, in conformità al capitale, deve produrre arte e uomini-arte. Giacché quel che interessa è raggiungere la massa degli esseri umani (altrimenti l’arte non potrebbe realizzarsi) che non sono ancora integrati al modo di essere del capitale e quindi restano più o meno legati a certi ritmi, a certe pratiche, a certe superstizioni; oppure che, anche presi nel vertiginoso ritmo di vita del capitale, non ne hanno ancora assunto la rappresentazione e vivono quindi una contraddizione, un urto, sostanzialmente esposti allo “choc del futuro”.

La rappresentazione capitale deve impadronirsi di tutti¹⁶. Questa la funzione di Beaubourg: carcinoma, neoplasia il cui compito è far deviare il flusso estetico nel senso del dominio del futuro. Questo carcinoma sta creando funzioni a tal fine, sta per invadere tutto, dovunque secernendo metastasi. Nessun individuo passato attraverso Beaubourg dovrebbe più essere lo stesso: la sua rappresentazione venendo orientata in modo nuovo, riordinata o completamente trasformata, tanto più quanto sarà preso in una totalità, costui sarà esposto a vivere l’anticipazione.

Beaubourg è il cancro del futuro. Organizza la distruzione dell’arte preconizzata dai dadaisti e, nei termini in cui la cultura si impone come natura, toglierà agli esseri umani ogni possibilità di fuga. Questo è tanto più necessario quanto più, dopo il 1968, si è prepotentemente affermato un bisogno di natura che deve essere dirottato verso una natura prefabbricata, dominata, programmata e capace di inghiottire meravigliosamente ogni rivolta.

Almeno per il momento, la funzione di Beaubourg non è di annichilire ogni rivolta giacché, come si è detto, una delle fonti dell’arte deriva appunto dall’urto di due momenti storici. L’integrazione-realizzazione dell’arte da parte del capitale comporta invece l’integrazione della rivolta¹⁷. Essa verrà assorbita o, meglio, la rivolta verrà data come insignificante. All’individuo si proporrà una ribellione più globale che lo affogherà dentro i possibili rivoluzionari, giacché non avrà più alcun punto di riferimento ed egli stesso sarà negato. La rivolta non potrà più partire da lui, dal possibile che egli ha disvelato; l’essere non potrà più articolare la propria rivolta perché questa sarà dislocata sulla modalità del godimento: sempre promesso e mai raggiunto perché sempre differito...

In tal modo, quand’anche certi pittori, musicisti o poeti arrivassero a intuire aspetti della comunità umana, nella misura in cui accettassero di operare in un centro come Beaubourg sarebbero solo in grado di fornire delle possibilità a un rinvigorirsi della rappresentazione del capitale che ingloba ogni cosa, magari per pervertirla, giacché è lui il grande *détourneur*.

Il futuro del capitale è lo sradicamento completo degli uomini, in modo tale da renderli completamente liberati e quindi poterli spingere in qualsiasi direzione, per attuare qualunque possibile dovesse essere loro imposto. Si avrà una vita umana senza esseri umani, proprio come il cancro – massimo dell’alienazione – è vita che esclude la vita propria dell’essere nel quale si è sviluppato. Ma nello stesso tempo il cancro è anche l’ultima reazione vitale del corpo afflitto da una vita insensata, tanto sul piano nutritivo quanto su quelli affettivo e intellettuale. Non vi è alcun microbo, non vi sono virus o altri agenti patogeni del cancro. La sua unica causa risiede nell’errare degli uomini ed esso è la malattia che caratterizza la vita umana sotto il dominio del capitale che, a sua volta, è il frutto di questo vasto errare. La specie umana non può guarirne ricorrendo a nessuna terapia – riformismo o rivoluzione –, ma solo abbandonando la folle dinamica che l’ha condotta fino a questo punto.

So bene che molti mi accuseranno di considerare il capitale come un’entità, un essere misterioso al di fuori degli esseri umani... mentre io dimostro semplicemente – non foss’altro, attraverso il processo di antropomorfosi – che il capitale realizza un progetto umano: il dominio della natura. Molti negheranno

anche che il divenire corrisponda alla descrizione che io ne faccio, per esempio riprendendo quanto dice M. Eliade sulla creazione di un universo artistico; o diranno che gli uomini sono bene in grado di invertire un movimento e di indirizzare lungo altre strade ciò che ora procede verso la distruzione, la reificazione e così via... In realtà essi non si rendono conto che presto o tardi saranno costretti ad ammettere: “Questo non è ciò che avevo voluto”, come quegli intellettuali che all’inizio diedero il loro appoggio al fascismo. Il guaio è che, se la verità è una rivelazione, per molti lo è solo a posteriori. Tuttavia anche questo “a posteriori” presenta tutta una serie di sfaccettature che rimandano sempre alla stessa realtà. Ciò dovrebbe indurre anche i più ciechi a riconoscere la necessità di abbandonare questo mondo in cui si propaga il cancro del futuro, premessa ineluttabile di abominevoli tormenti.

Marzo 1977

* L’autore si riferisce al noto Centre Pompidou, aperto nel febbraio 1977 a Parigi, nel plateau Beaubourg (n.d.r.).

¹ Ad esempio, è chiaro che sarebbe necessario studiare il significato di Beaubourg rispetto all’organizzazione dello spazio e all’urbanizzazione, cioè alla mineralizzazione della natura organica. Non affronterò tali fenomeni, già manifesti in altri paesi e soprattutto negli USA.

² Cfr. *Le geste et la parole*, Ed. Albin Michel 1964; *Il gesto e la parola*, Torino, Einaudi, 2 voll., 1977).

³ Adopero qui questi termini allo scopo di semplificare e per evitare lunghe digressioni teoriche sul tipo di gruppi umani esistenti in Grecia all’epoca di Eschilo o di Euripide.

⁴ Devo sfumare questa affermazione tenendo conto del movimento anarchico alla fine del secolo XIX e all’inizio del XX. Con le sue manifestazioni negative e con il terrorismo esso poneva in maniera pregnante la fine di un mondo. Più precisamente gli anarchici volevano accelerarne la fine, evitarne la decomposizione e togliere le masse dallo stato amorfo in cui le aveva precipitate la democrazia, con la speranza di edificare qualcosa di nuovo.

⁵ Cfr. l’articolo di R. CAILLOIS, *Picasso le liquidateur*, apparso su “Le Monde” del 28-11-1975 e la polemica seguitane.

⁶ Non si potrebbe anche dire che sono più sensibili alla patologia umana, nel senso di avere acutamente intravisto a cosa conduceva questo errare?

⁷ La “scoperta” di J. Attali in *Bruits* (trad. it.: *Rumori*, Milano, 1978), e cioè che la musica anticipa il divenire sociale, era già stata fatta ed esposta molto tempo fa da M. Eliade. Ciò che vale per la musica, vale per tutte le arti. È ovvio.

Ciò che invece è interessante in *Rumori* è il fatto che Attali si atteggia a teorico del recupero dei “rumori”, ponendosi come mediatore del capitale. Cosa dice in sostanza?

“Sono necessarie una nuova teoria del potere e una nuova politica: l’una e l’altra esigono l’elaborazione di una politica del rumore e, più sottilmente, un’esplosione della capacità di creare l’ordine a partire dal rumore di tutti gli individui, al di fuori della canalizzazione del godimento dentro la norma” [citato da “Le Monde” del 13-1-1977].

Secondo Attali, si tratta di mettersi in ascolto – come sarebbe oggi nel caso delle rivendicazioni ecologiche – al fine di recuperare i diversi “rumori” perpetuando così teoria, potere, politica...

È piuttosto seccante che per ragioni di comparazione scientifica ci si voglia ridurre... a rumori!

⁸ Non bisogna dimenticare che l’arte occidentale ha potuto realizzare questa distruzione creazione saccheggiando le giovani forze dei popoli cosiddetti “primitivi”, amerindi o africani. È questo un altro aspetto del “ringiovanimento del capitale” che ho esposto in “Invariance”, n. 6, serie I: *La révolution communiste: thèses de travail*.

⁹ Aggiungiamo che, tramite la pedagogia e l’etnologia, questo riguarda anche il mondo dell’infanzia e i momenti anteriori della nostra esistenza in quanto specie. In particolare per quanto riguarda l’infanzia, ciò ha reso possibile la nascita di un’industria del giocattolo e di prodotti “specifici” destinati ai bambini che vengono così espropriati della loro stessa vita, della attività creativa. Il

momento in cui si scopre l'*Homo ludens* (Huizinga) è quello in cui l'uomo viene più che mai defraudato del gioco.

¹⁰ Ospitando un museo e nello stesso tempo centri sperimentali, Beaubourg realizza un progetto di Toffler: istituire comunità del passato che consentano il ricupero a chi non può seguire l'attuale ritmo, e comunità del futuro per chi vive solo nella proiezione di questo (cfr. *Le choc du futur*).

Annettendo poi un centro di archeologia contemporanea, si è copiato l'Istituto di preistoria contemporanea di Voyer. La creazione dei centri sperimentali dimostra infine la volontà di fondere scienza e arte. Più esattamente, qui si assiste al consolidarsi di una tendenza già chiara in campo filosofico: la perdita dell'autonomia. Per poter produrre qualcosa, l'arte e la filosofia devono mettersi a rimorchio della scienza, diventando semplici commentari di questa, ermeneutiche.

¹¹ Cfr. *Picasso le liquidateur*, articolo al quale fare ancora riferimento.

¹² Sulla pubblicità e sulla moda, in quanto modalità di creazione e rappresentazione del mondo-capitale, bisognerà tornare.

¹³ È il titolo di uno scritto di A. Bordiga apparso su "Battaglia Comunista", n. 24 del 1951), in cui l'autore pone in evidenza che, per rigenerarsi, il capitale deve distruggere tutto il lavoro morto accumulato che ostacola il suo processo di valorizzazione-capitalizzazione.

¹⁴ Cfr. "Invariance", n. 6, serie II: *C'est ici qu'est la peur, c'est ici qu'il faut sauter*.

¹⁵ Si va quindi al di là dell'arte astratta come momento intuitivo degli elementi fondamentali della comunità capitale al suo primo sorgere. Adesso è possibile rappresentare questa nella sua totalità, da qui la possibilità del realismo. Ciò dimostra fino a qual punto il realismo socialista sovietico sia legato a una prospettiva ideologica e non a un movimento della società. I dirigenti sovietici non comprendono fino a che punto l'arte astratta, come pure la recente arte dell'Occidente, rappresenti perfettamente una realtà. La loro ostilità nei confronti di questo tipo di arte è in effetti paura di fronte a quanto c'è di "sovversivo" nel capitale, di fronte a quel "tutto è possibile" che, in una società nella quale il MPC incontra immense difficoltà a impiantarsi, potrebbe essere facilmente detornato. Per questo i cittadini sovietici sono condannati a conoscere solo l'aspetto dispotico del capitale, senza mai "godere" di quello che sarebbe il suo aspetto rivoluzionario-liberatorio. Questo spiega tra l'altro le posizioni filo-occidentali di certi esponenti dell'attuale intelligenza nell'URSS.

Altrettanto interessante è ciò che afferma Leroi-Gourhan a proposito della rivendicazione del figurismo, oggi assai netta nell'URSS. Mi limito qui a segnalarlo, proponendomi di tornare su questo punto che riguarda l'intero fenomeno umano nella sua specificità, e in particolare quello della follia biologica che contagia l'umanità (cfr. *Maggio-giugno 1968: il disvelamento*): "La crisi del figurismo è il corollario del predominio del meccanicismo [...] Colpisce vedere come nelle società in cui scienza e lavoro sono valori che escludono il piano metafisico, viene compiuto ogni sforzo per salvare il figurismo [...] Sembra infatti che un equilibrio costante come quello che coordina dalle origini le funzioni della figurazione e della tecnica non possa venire infranto senza mettere in questione il senso stesso dell'avventura umana" (*Il gesto e la parola*, vol. II, p. 363).

Solo un'osservazione: come accennavo prima, il capitale può benissimo reintrodurre il figurismo, solo che da tempo ormai non si tratta più di arte a referenza umana, ma piuttosto dell'arte del capitale.

¹⁶ A questo proposito non posso che richiamare un problema di vasta portata teorica e storica: la degradazione continua, la reificazione-estraniazione collegata alla massificazione-democratizzazione in corso da millenni. Si è spesso giustificato il progresso sostenendo che consisteva nel fatto di dare a un numero sempre maggiore di uomini e donne ciò che prima era stato riservato a una cerchia ristretta. Ma proprio con questo si passa sopra a un fenomeno complementare quale la perdita del sacro, della natura, di umanità (nel senso, per esempio, di un'arte del vivere in società quale si aveva nel secolo XVIII) sfociato nella desostanzializzazione degli esseri umani, nella loro riduzione a esseri inconsistenti e insignificanti. L'innegabile esistenza di tale fenomeno spiega la pregnanza della critica aristocratica, ma anche una certa forma d'arte e perfino certe elucubrazioni dei nazisti.

Aggiungiamo che è stata ampiamente delusa la speranza, secondo cui "le masse" dovevano organizzare il mondo in maniera diversa. Questo ci riconduce al problema della missione storica del proletariato e all'illusione che questa classe fosse in grado di dare un senso umano allo sviluppo delle forze produttive. Queste masse non hanno potuto organizzare nulla e il capitale, per questo stesso

motivo, si sostituisce a loro e le organizza. La soluzione non deve quindi più essere cercata né tra le élite né tra le masse!

¹⁷ Il capitale deve inventare, suscitare la rivolta e rappresentarla, quindi organizzarla realizzando così in maniera perfetta quello spettacolo che è stato descritto dall'Internazionale Situazionista. La separazione tra attori e spettatori tende a scomparire giacché lo spettacolo deve essere allestito con tutto l'insieme degli esseri umani, messi in movimento da alcuni "orchestratori dell'illusione" (A. LEROI-GOURHAN, *Il gesto e la parola*) come mediatori del capitale.

Con Beaubourg la realtà ha fagocitato la propria apparenza. Questo assorbimento dell'apparenza da parte della realtà o, più esattamente, la impossibilità di una dicotomia può spingersi molto lontano e far pensare che l'occhio stesso potrebbe diventare un oggetto artistico. Il dispotismo verrà incollato all'essere umano.

AMORE O COMBINATORIA SESSUALE

Lo spunto alle riflessioni che seguono mi viene offerto dalla lettura del libro di Mario Mieli *Elementi di critica omosessuale*¹. Questo lavoro presenta un grande interesse, in quanto espone con chiarezza e senza dogmatismi alcune tesi sulla sessualità, affrontando le quali si consente un approccio a tale questione, fermo restando che, per quanto mi riguarda, la questione *essenziale* non è la sessualità bensì l'amore. L'autonomizzazione della prima esprime in modo decisivo il decadimento cui è pervenuta l'umanità occidentale.

Secondo l'impostazione di M. Mieli, sarebbe difficile dire cosa siano veramente uomo e donna, la loro natura, e soprattutto dal punto di vista della sessualità, per il fatto stesso dell'antica repressione sessuale che portiamo dentro di noi e dietro a noi. Come parlare seriamente della sessualità e decidere in maniera sufficientemente "assoluta", quando la donna è stata da così lungo tempo schiavizzata e quando la società è stata in grado di svilupparsi soltanto e grazie a questo assoggettamento-riduzione della donna? In *Politica del maschio* Kate Millet ha mostrato, per esempio, fino a che punto fosse assurda l'idea di un desiderio sessuale "meno grande" nella donna. Altrettanto difficile mi sembra poter affermare che l'omosessualità sia inerente all'uomo e alla donna. Sull'avvenire preferisco pertanto risermarmi, per decidere in maniera più "assoluta".

Credo sia difficile trovare un radicamento dell'omosessualità tra gli animali. Pare che non vi sia tra loro un vero atto sessuale tra elementi del medesimo sesso. La penetrazione viene raramente segnalata. Gli accenni di accoppiamento possono essere interpretati diversamente. Tra i primati, gli etologi hanno messo in evidenza che "le manifestazioni stereotipe di potenza del maschio dominante provocano frequentemente nel maschio dominato una posizione di sollecitazione di carattere omosessuale, vi sia o meno penetrazione" (LUC DE HEUSCH "Introduction à une ritologie générale", in *L'unité de l'homme*, Paris, Seuil, pp. 684-85). In questo caso, determinante non sarebbe precisamente l'omosessualità, bensì la relazione di dominio, nella misura in cui si accordi un valore reale a questa raffigurazione di rapporti tra animali. Così sarebbe anche nel caso dell'omosessualità umana: "Ora, a proposito dello scambio delle donne, Devereux ha avanzato un'ipotesi degna di attenzione. Nello scambio delle sorelle ci sarebbe una forte componente omosessuale. L'alleanza matrimoniale è "prima di tutto transazione tra uomini per quanto riguarda le donne". Perciò, l'alleanza tra i maschi e le femmine non sarebbe semplicemente la trasformazione di adattamento (utile alla specie) di relazioni omosessuali già "ritualizzate" (in senso etologico) [...]?" (p. 685).

In tal modo "l'atto fondatore dell'ordine culturale si radica in un ordine naturale già fortemente ritualizzato. Da tale punto di vista la socializzazione autenticamente umana non sarebbe altro che una questione di accentuazione: un nuovo cerimoniale, il dono della sorella, verrebbe a sostituirsi al dono di sé. Ma questa volta, e per oscure ragioni strettamente legate a quest'altra oscurità che è l'emergere del linguaggio, la comunicazione diviene *reciproca*, mentre i gesti-segnali dei primati sembrano essere

proprio a *sensu unico*. Sebbene questa differenza sia fondamentale, non c'è gran distanza tra l'affrontarsi cerimoniale dei maschi tra i primati e l'alleanza matrimoniale degli uomini, se si tiene in debito conto che questa trasforma un nemico o un rivale in partner tenuto a distanza, come se si trattasse di un pericoloso seccatore" (p. 685).

Ciò implicherebbe che gli uomini e le donne di una volta non conoscevano altro sentimento che il dominio, nella sua attuazione di dominante-dominato; il che mi sembra eccessivo. L'amore doveva dunque affermarsi contro questa relazione sociale. Si tratta allora di comprendere come nasce, dal momento che non sarebbe un dato innato, assolutamente naturale, cioè amore in quanto scelta di un'altra o di un altro. Nel suo libro *L'émergence de l'homme*, Pfeiffer parte da questa constatazione: "L'uomo è il solo mammifero presso il quale l'estro è completamente scomparso. Questo cambiamento si è probabilmente prodotto intorno a mezzo milione d'anni fa, tra le bande di cacciatori della specie *Homo erectus*". E ne deduce che "la ricettività sessuale prolungata da parte delle femmine è servita anche ad aumentare la loro attrattiva nei confronti dei maschi, come pure a controbilanciare la nuova attrattiva delle associazioni maschio-maschio" (Ed. Denoël, p. 135). Da qui: "L'estensione della possibilità di scelta al momento delle relazioni sessuali condusse a ciò che Campbell chiama "l'individualizzazione delle relazioni sessuali". L'estro, anche così come si è modificato tra i primati non umani, è assolutamente al di fuori del controllo dell'individuo" (p. 135).

"Allorché i desideri sessuali sono passati in una certa misura sotto controllo volontario [...] è divenuto possibile scegliere il momento e il luogo dei rapporti, e in qualche maniera la partner. Per la prima volta l'elezione personale ha acquistato un senso e i rapporti maschio-femmina son diventati più duraturi. Queste furono le prime fasi della preistoria dell'amore, per lo meno dell'amore in senso umano. Può darsi che l'amore omosessuale abbia fatto la sua comparsa più o meno nello stesso tempo dell'amore eterosessuale. come conseguenza di associazioni maschio-maschio delle bande di cacciatori, e naturalmente in seguito al rimpiazzo del controllo ormonale automatico del comportamento sessuale, con una libera scelta, in una certa misura, dei propri partner" (p. 136).

L'amore nascerebbe nel momento in cui si apre un ampio ventaglio di possibili. Il che ha come conseguenza anche l'emergere di regole per limitare tali possibilità, per timore della dissoluzione, da qui i tabù (certi autori segnalano l'esistenza del tabù dell'incesto tra i primati). In altre parole, anche se si afferma l'esistenza di un sentimento amoroso preliminare, l'instaurazione del matrimonio comporta come conseguenza che gli esseri umani dovranno acquisirsi l'amore precisamente contro di esso, contro le regole sociali. Da qui si ha l'origine di un duplice movimento: realizzare tutti i possibili e limitarli.

Dal fatto che l'omosessualità è stata talvolta considerata un tabù, M. Mieli deduce il carattere fondamentale, essenziale dell'omosessualità stessa. Ma questo non è assolutamente certo; essa può benissimo essere un fenomeno derivato.

In *L'homme et le sacré*, Roger Caillois fa le seguenti affermazioni a proposito di quello che lui chiama "l'incesto atto di omosessualità mistica": la violazione della legge esogamica non rappresenta dunque solo, come l'ha definita Thurnwald, "una infrazione all'organizzazione su cui poggia la vita in comune; ma è allo stesso tempo l'esatto equivalente, sul piano mistico, dell'omosessualità. Essa offende nello stesso tempo lo *jus* ledendo la fratria antagonista e il fas, costituendo un atto contro natura" (Ed. Gallimard, coll. Idées, p. 100).

"L'incesto non sarebbe che una particolare trasgressione dell'ordo rerum. Esso consiste nell'unione empia e inevitabilmente sterile di due principi dello stesso segno. Da questo punto di vista la violazione dell'interdizione alimentare gli corrisponde esattamente" (pp. 101-2). "Nella Nuova Bretagna, un anziano Gunatuma spiega ad un missionario che l'interdizione di consumare il totem significa "puramente e semplicemente" l'interdizione delle relazioni sessuali tra la gente di questo totem, perché il commercio carnale è simbolizzato dall'ingestione del cibo. Indipendentemente da questa testimonianza, vi sono parecchie ragioni per pensare che in effetti l'atto sessuale viene costantemente assimilato a una manifestazione di voracità" (p. 102).

Tutto ciò può essere spiegato sulla base della teoria di Lévi-Strauss o su quella, che mi pare più convincente, di Makarius: il tabù alimentare che determina il tabù sessuale. Ora, per slittamento, è ben comprensibile che l'interdizione all'incontro tra simili sia spinta fino all'interdizione di rapporti

omosessuali. In ogni caso, all'origine, non è l'omosessualità che preoccupa gli uomini.

Sulla stessa base della teoria di Lévi-Strauss è possibile comprendere una possibile origine dell'omosessualità: una ribellione contro le costrizioni da parte della comunità, contro le sue regole che imprigionano l'individuo in un susseguirsi di scambi da cui gli sembra impossibile tirarsi fuori. In tal caso l'omosessualità sarebbe una affermazione dell'individualizzazione; ora, nel corso della storia, questa determinazione può essere spesso constatata. Essa manifesta una componente asociale, un certo rifiuto dei ruoli.

Facendo un salto fino ai giorni nostri, tutto questo non significa anche che l'uomo e la donna devono distruggere il loro essere sociale? Ciò è quanto si è verificato a diverse riprese nel corso della storia, attraverso la vasta e più volte rinnovata insurrezione contro il matrimonio.

M. Mieli fonda poi l'omosessualità sulla bisessualità degli uomini e delle donne. Secondo lui, riprendendo in altra forma la teoria di Platone a proposito dell'androgino, ogni essere sarebbe bisessuale. D'altronde si tratta di una teoria già affermata da Freud, Ferenczi, ecc. Particolarmente interessante è il fatto che questo mito (perché l'idea di un essere bisessuale originario è molto antica), considerato a lungo come inconsistente e irrazionale, lo si ritrovi ora esposto in termini più o meno scientifici. Ora, biologicamente è stato dimostrato che non esisteva una separazione assoluta tra i sessi e psicologicamente è la stessa cosa. Da quest'ultimo punto di vista, si può dire che è possibile avere uomini più realmente femminili che le donne stesse e reciprocamente (non c'è, qui, un'altra ragione dell'omosessualità?). Tuttavia io penso che tale questione sia da affrontare da un punto di vista più ampio, in connessione con la bilateralità, la binarietà, la coppia... In altri termini e a un primo approccio, posso solo dire che certamente noi siamo nello stesso tempo uomo e donna, cosa che d'altronde rende possibile la permeabilità tra noi e l'altro, e fonda l'intuizione, dal momento che abbiamo un substrato comune, ma ciò non deve porsi come si trattasse di due elementi giustapposti, com'è nella binarietà e nella coppia. D'altra parte penso che l'insieme degli elementi femminili-maschili si ordinino poi in ciascuno di noi secondo la preponderanza di un polo.

Allargando il campo, penso che grazie all'amore profondo noi possiamo realmente vivere l'altro nella sua diversità e, ancor più, vivere altre relazioni e ricapitolare in noi gli esseri che ci hanno preceduto nella filogenesi. Le Boyer (*Naissance sans violence*) mette bene in evidenza nell'amore un processo di regressione. A mio avviso, l'amore pienamente vissuto, più che progredire deve farci "ritornare" nelle altre modalità dell'essere che non possiamo più effettivamente attualizzare.

Dal canto suo, Ferenczi si è alzato a una cosmogonia amorosa supponendo, in *Thalassa*, che si possa arrivare a percepire i primi momenti della sessualità: quando due cellule si coniugarono per la prima volta. Ora, egli suppone che questo incontro forse è stato un atto di nutrizione incompleto. L'amore sarebbe un fenomeno di assimilazione tendente ad assicurare la permanenza dell'essere e si realizza alla fine attraverso un processo nel quale due esseri differenti ne generano uno simile e diverso da loro. Ciò spiegherebbe fino a che punto, da sempre, nutrizione e riproduzione son tra loro vicine nello svolgimento della vita degli uomini e delle donne e nelle loro rappresentazioni. Dico riproduzione e non sessualità. perché nello stabilirsi della viviparità tra i mammiferi c'è un fenomeno di nutrizione che è fondamentale quanto quello che concerne il così stretto legame fra la madre e i suoi piccoli tra i primati. A partire di qui non si tratta di riportare l'amore alla nutrizione, ma di essere in grado di vivere i vari momenti del processo amore nella sua dimensione paleontologica, così che debba imporsi il suo pieno accesso a un modo diverso di essere.

Allo stesso modo, ciò che mi mette a disagio non è tanto l'apertura al di là della coppia uomo-donna e, attraverso di ciò, la sua distruzione. Quello che io temo e che mi turba è il fatto che la teorizzazione di M. Mieli possa essere un elemento per fondare l'indifferenziazione che il capitale ci riserva, rendendola attuale fin d'ora, cosa che porterebbe alla negazione della specie umana.

Questa, nel corso delle migliaia d'anni che ci precedono, ha conosciuto gravi pericoli che ne hanno minacciato la distruzione. In questa indagine storica considero la specie in quanto *philum*, anche perché come attuale punto d'arrivo del movimento della vita essa racchiude antichi possibili, così come li racchiude grazie alla sua non specializzazione, alla sua non dipendenza ecologica in senso stretto. In effetti la specie-*philum* ha rischiato la cladogenesi. La dispersione dei diversi *Homo* avrebbe potuto provocare una separazione di ordine ecologico e biologico comportante una speciazione

differenziale. In tal modo il patrimonio genetico si sarebbe frammentato, con una perdita di enormi potenzialità. In realtà, l'interfecondità è rimasta e si è avuta una serie di specie inglobate in quella che io chiamo specie-philum, in qualche modo la "singameion" di cui parlava Bordiga.

Un altro pericolo è consistito nella frammentazione in etnie talmente differenti da un punto di vista culturale che ciascuna poteva porsi come quella che realizzava la specie umana. Da qui peraltro il fatto che ogni etnia si definiva "uomo" e soprattutto non poteva accettarne un altro come realizzante la specie: una delle cause, questa, di scontri sanguinosi tra etnie, e giustificazione di sterminio di altri uomini. Questo scoglio è stato evitato, ma va detto che la soluzione etnocida e genocida realizzata con il costituirsi di nazioni riprodotte attraverso il loro antagonismo il pericolo delle etnie separate non può essere considerata come umana, come non lo è l'omogeneizzazione, di cui parlerò più avanti.

Un terzo pericolo fu la separazione dei sessi che poté essere assai grave, rischiando di distruggere la specie. Questo si verificò soprattutto allorché gli uomini, a causa della loro attività, divennero cacciatori che si separarono dalle donne, principalmente nel paleolitico superiore, nel magdaleniano (secondo alcuni, ancora prima, circa un milione di anni fa, all'epoca dell'*Homo erectus*).

Con l'invenzione dell'agricoltura, si è usciti dall'impasse in modo assai duraturo. Da quel momento la donna riacquista un'importanza essenziale.

Tuttavia, con la frammentazione delle comunità, il dispiegamento dello Stato e lo sviluppo delle classi, tutti elementi realizzabili solo in seguito alla domesticazione della donna e in maniera concomitante a questa (l'invenzione della cucina deve aver svolto in ciò un grande ruolo), riprende la separazione dei sessi. Il "mito", delle amazzoni è estremamente rivelatore a questo riguardo.

Facendo un salto fino ai giorni nostri, non potrebbe darsi che alla fine dell'arco storico che attualmente viviamo non si debba avere un'altra manifestazione di amazzoni? È appunto ciò che si verifica con certi gruppi del movimento di liberazione della donna. Quindi l'umanità corre ancora il rischio di una frammentazione. Ciò appare chiaramente in altra forma, meno "militante", all'interno di un'importante frazione della popolazione statunitense nella quale, in seguito alla caducità dei ruoli, uomini e donne hanno perduto qualsiasi asse di riferimento e sono capaci soltanto di portarsi un odio sessuale, ciascuno di essi volendo preservare a qualsiasi prezzo la propria identità e non perdersi nell'unione sessuale. Ci si può chiedere se, a questo punto, non si verifichi la regressione assoluta: la perdita di tutte le successive determinazioni.

Vi è stata in seguito una separazione meno violenta, ma che ha minato la vita di interi gruppi di esseri umani. Come in Cina che, a partire dal momento in cui venne unificata, diventando il cosiddetto impero (circa due secoli prima di Cristo), conobbe una rigida separazione dei sessi, come Robert Van Gulik dimostra in *La vie sexuelle dans la Chine ancienne* (Gallimard, 1971). Secondo lui, la continuità cinese è dovuta al fatto che "[...] i cinesi hanno prudentemente conservato l'equilibrio degli elementi maschili e femminili e ciò si constata dallo studio degli inizi della nostra era" (p. 414). Non è la forza della comunità, che a dispetto delle regolamentazioni sessuali di Stato, ha permesso ai cinesi di sussistere in quanto etnia coerente nel corso di quattro millenni! Van Gulik mette bene in evidenza fino a che punto l'antico matriarcato sia sopravvissuto dietro il patriarcato e come gli antichi manuali sessuali (che si trovano all'origine del tantrismo indiano) si mantengano anche dopo l'instaurarsi della separazione dei sessi; in particolare, egli dimostra che questi manuali – i quali indicavano il modo di accedere alla immortalità grazie all'amore – scomparvero molto a fatica e, anche quando non furono più conosciuti, il loro contenuto venne tramandato nei fatti. La repressione sessuale non ce la fece a distruggere un certo comportamento che derivava dall'antico rapporto comunitario. D'altra parte, come è concepibile che la separazione dei sessi potesse realmente trasformare i cinesi e le cinesi, quando secondo la loro concezione lo *Yin* (principio femminile) può trasformarsi nello *Yang* (principio maschile), in quanto ciascuno di questi possiede allo stato embrionale l'elemento complementare?

Oggi si assiste a un'altra separazione dei sessi in Cina, che si pretende giustificata dalla necessità di ridurre la popolazione, e contemporaneamente si vorrebbe sradicare il confucianesimo che predicava appunto una tale separazione. Questo tentativo si scontra con lo stesso dato comunitario (necessariamente deriverà da ciò un'intesa con la vecchia rappresentazione che Mao voleva eliminare) ed è certo che da tale scontro può scaturire un'altra soluzione per l'avvenire della Cina.

Più vicina a noi e in parte ancora oggi si può constatare una segregazione dei sessi nella società

dell'Italia meridionale.

A dispetto del suo maleficio, la separazione un piccolo vantaggio l'aveva: conservare la diversità, cosa che si verifica oggi che dobbiamo affrontare il più grave pericolo di distruzione della specie per omogeneizzazione, ossia attraverso la perdita di ogni diversità.

Prima vorrei ancora insistere sulla dimensione-determinazione paleontologico-cosmica delle donne e degli uomini, alla quale tengo molto e che mi preoccupava ben prima che Teilhard de Chardin diventasse di moda. La specie umana è una specie-philum perché essa ingloba un multiplo e non è, dunque, un semplice uniplo (è aberrante contrapporre unico o unitario). Meglio, essa è multipla e unipla.

Si potrebbe pensare che, in quanto multiplo, la specie abbia ricordo di altre forme viventi e voglia viverle, attualizzarle; la nostra filogenesi ci sarebbe presente. Io penso che grazie all'amore e alla dimensione estetica degli uomini e delle donne siamo in grado di ritrovare possibili che abbiamo perduto e che sono stati realizzati da altri gruppi di esseri viventi. Allo stesso modo, noi siamo esseri a simmetria bilaterale, ma è certo che sogniamo di una simmetria che può essere percepita come più ricca: la simmetria raggiata che fiorisce tra i celenterati e gli echinodermi, come pure tra le piante. Chi non ha sognato di essere albero o fiore? Chi non si è estasiato di fronte alla potenza vitale di un albero, poiché l'albero è vita esaltata. La dimensione estetica e l'amore sono in questo caso degli anti-spossamenti, anti-spogliamento (*Entausserung*); grazie a loro non abbiamo perduto nulla. Si possono vivere tutti i possibili realizzati nell'universo pur continuando a rimanere se stessi. Ciò implica che l'arte delle nostre società infestate dal mito del dominio sulla natura non può più corrispondere a questo immenso desiderio umano.

Non mi allontano dal discorso di M. Mieli, perché a pagina 150 egli scrive: "Nelle tenebre del nostro profondo, giace repressa la specie che è transessuale e il desiderio di transessualità/comunità: *l'intersoggettività comunista sarà transessuale*".

Se ci riferiamo al nostro presente, sono d'accordo sul polimorfismo inglobato in noi, ma non sono d'accordo sul modo di realizzarlo.

Prima di andare avanti: la specie non potrebbe aver paura di compiere il salto per accedere alla realizzazione di ciò che essa è virtualmente: il riflesso del fenomeno vita e l'inglobamento di tutti i possibili di questo fenomeno? Essa allora regredisce e cerca di realizzare antichi possibili, fissandovisi. Si avrebbe così, ma in forma amplificata, quel fenomeno che ho segnalato in *C'est ici qu'est la peur c'est ici qu'il faut sauter* ("Invariance", n. 6, serie II). Così facendo essa rischia di sprofondare in una distruzione che è già in atto: la riduzione degli uomini e delle donne a particelle asessuate, a particelle neutre che si sessualizzano solo prendendo un sesso al loro esterno... col vantaggio, che affascina le persone immediate, della combinatoria che si può realizzare!

Il più grave pericolo in atto è la messa a punto di una combinatoria sessuale. Noi non siamo altro che dei supporti (o meglio, ci si costringe a diventarli) atti a sostenere qualcosa. Le nostre realtà, le nostre diversità, le nostre potenzialità non sono più incluse dentro di noi, parte di noi stessi, ma sono fuori di noi. Oggi gli esseri sono sempre più asessuati e per questo è il momento in cui la sessualità celebra e trionfa e si esibisce la più vomitevole pornografia.

I sessi sono al di fuori degli esseri, come pure le modalità di unirli. Del resto non si tratta unicamente di quelli degli esseri umani, ma di quelli degli animali. Sessi e modi d'impiego con le loro molteplici variazioni sono a disposizione delle donne e degli uomini nel supermercato dell'amore realizzato dal capitale. A questo punto l'acquirente, maschio o femmina, non ha più che da programmare la propria combinatoria.

Ora, quello che ancora una volta mi fa paura nella teorizzazione di Mario Mieli è che essa rischia di partecipare a quel movimento di emancipazione-liberazione che permette al capitale l'esteriorizzazione delle nostre determinazioni, delle nostre capacità e potenzialità, dei nostri sogni e di spogliarcene, rendendo così possibile la riduzione dei nostri esseri a particelle neutre di capitale che accedono a una realtà-realizzazione grazie a una mediazione-capitale...

Già la lettura della pagina 56, dove vengono esposti i diversi desideri omosessuali confessati o nascosti e la volontà di esteriorizzarli, mi fa pensare che la combinatoria è possibile solo se c'è espropriazione dei nostri desideri, il cui punto di partenza è anzitutto la loro esteriorizzazione. Allora

non siamo più noi, ma sono proprio loro che hanno relazioni. Questo timore si fa più preciso nel leggere a pagina 236 questo passo:

“L’antitesi eterosessualità-omosessualità verrà così superata e ad essa si sostituirà una sintesi *transessuale*: non esisteranno più etero o omosessuali, ma esseri umani polisessuali, transessuali; meglio: non esisteranno più etero o omosessuali, ma esseri umani. La specie avrà (ri)trovato se stessa”. Evidente che l’intento di M. Mieli è l’affermazione umano-femminile completa, nella quale vi sarà infine la riconciliazione tra essere particolare e specie; più esattamente, nella quale per la prima volta l’uomo, la donna, potranno vivere senza lacerazione le determinazioni del loro essere. Per questo devo rendere esplicito il mio timore.

Perché, a partire dal momento in cui si rimette in causa l’eterosessualità, limitare la sessualità a un rapporto uomo-donna, donna-donna, uomo-uomo, e questo a diverse età (dunque pederastia e pedofilia)? Ci possono anche essere zoofilia, necrofilia, coprofilia ecc... Se si considera logico che degli omosessuali si sposino tra loro (negando in tal modo quella rottura col sociale che il loro legame in origine comporterebbe) e che ci siano chiese per omosessuali come M. Mieli precisa a pagina 87 del suo libro, perché non dovrebbero esserci anche matrimoni tra uomini o donne e animali, che sarebbe un modo di superare l’antitesi natura-cultura sul terreno di quest’ultima! Ci sono già film che esaltano l’amore per gli animali, come *Vases de noces* di Zeno e Garnier, che racconta una storia d’amore tra un uomo e una scrofa. Ciò che viene esteriorizzato può essere messo in seguito alla portata di tutti. Si tratta del resto di una costante: tramite l’arte, la letteratura, la religione, la scienza, abbiamo l’esteriorizzazione di un possibile, dapprima alla portata di un numero limitato di individui e in seguito una sorta di “democratizzazione” o massificazione, e un numero considerevole di uomini e di donne possono attuare lo stesso possibile. Ora, il più grande produttore di possibili è il capitale stesso, il cui motto distintivo potrebbe essere: tutto è possibile! Ma prima di analizzare ciò, vorrei tornare sul fenomeno di spossamento.

A giusta ragione M. Mieli afferma che non si può ridurre l’amore alla procreazione (cfr. pp. 40 e 210), ma io non sono d’accordo sul suo modo di ragionare. Non bisogna accettare la dissociazione: questo è il rimprovero che si può muovere a tutti i rivoluzionari attuali. Essi accettano il processo di frammentazione dell’essere come un dato acquisito e ragionano a partire da questo, sulla sua base, per operare una liberazione che, in realtà, non è altro che la realizzazione completa, raggiunta della separazione. Questo non è il caso di M. Mieli, perché in lui c’è la preoccupazione appassionata per la comunità umana...

Con ciò, non ritengo certo che ogni qualvolta si fa l’amore si debba pensare o si pensi alla procreazione, ma essa dev’essere un possibile da realizzarsi solo quando lo vogliamo. Se si dissocia, sarà difficile vivere al momento voluto tutta la dimensione specifica, paleontologica e cosmica dell’atto sessuale che si sviluppa nello sfociare-aprirsi procreativo. Mantenendo la totalità dell’atto amoroso, si resta in contatto col momento paleontologico, quando l’amore non era ancora separabile dall’atto procreativo, senza negare che gli esseri viventi ricercano con intensità il piacere perché questo è percezione immediata e trascendente della loro vita, come pure si può sentire di nuovo il momento in cui l’atto della riproduzione era un semplice atto di assimilazione e attraverso questo i nostri esseri possono dilatarsi in una percezione che assimila il mondo circostante.

Il pericolo di una riduzione a particelle neutre è molto reale, poiché da diversi orizzonti si propone in definitiva di sopprimere la procreazione (che permetterebbe una liberazione completa della donna e dell’amore). Anche M. Mieli vi allude:

“Né serve parlare di fecondazione artificiale o d’altro, perché è assai difficile immaginare quali grandiose conseguenze deriveranno dalla liberazione delle donne e dell’Eros” (p. 221).

Ma in che cosa il non procreare, partorire, allattare, potrebbe essere una manifestazione positiva? Questa liberazione-emancipazione è una spoliazione, una riduzione dell’essere umano a semplice supporto di diverse funzioni che gli si possono innestare e che egli potrebbe manipolare al di fuori di lui... Groddek, sovente citato da M. Mieli, l’aveva ben compreso!

Emancipazione-liberazione è un processo interno al movimento del capitale. Gli uomini e le donne hanno creduto di infilare la via della “salvezza” col volersi emancipare (cfr. la problematica fondamentale in Marx con la sua teoria del proletariato). In realtà essi si sono fatti mistificare e il

concetto di liberazione resta al centro della falsa coscienza storica².

La dinamica della liberazione è quella della frammentazione; la liberazione sessuale è la polverizzazione dell'amore in quanto processo totale della vita umano-femminile. Al punto che con il liberare e l'autonomizzare i possibili si viene a perdere ciò che v'è di più essenziale: la totalità e la pienezza. È una linea generale: essere contro la procreazione è come essere contro il lavoro; è voler essere finalmente spossessato della vita e dell'attività; il capitale che tende in definitiva a realizzare una comunità senza esseri biologici umani e senza attività biologica umana!

Tale dissociazione investe profondamente gli esseri poiché li divide in differenti funzioni. Inoltre, in virtù di un edonismo immediato, riduttivo e debole, c'è la tendenza a eliminare tutto ciò che genera una difficoltà o un dolore. In questa prospettiva, la sofferenza non dovrebbe essere abolita? Non si dovrebbe rivendicare la soppressione dei sensi che a questa sofferenza ci danno accesso? Non si dovrebbe sopprimere l'amore, soprattutto quello per una sola donna, dal momento che può essere infelice o condurre a follia?

In realtà l'amore, prima di cementare l'essere in se stesso, di farne un tutto che si irradia, ha anche l'effetto di dissociarlo. Nasce allora un'angoscia sulla propria identità. Chi sono? Dove posso ritrovarmi? Sono questo o quell'altro frammento dell'essere che fui? C'è così poco tempo, chi può testimoniare di ciò che io sento di essere? Allora occorre cercare la propria identità negli impulsi più lancinanti, nelle vie più ossessive e anche in ciò che gli altri, con l'ostacolarci, ci rifiutano.

L'amore che dissocia, permette poi di ritrovarsi in se stessi come dopo una folle corsa vagabonda, felici, irradiati da una vita insospettata. L'amore profondo rasenta la follia e, se non fiorisce, vi conduce, ci fa uscire da noi stessi e ci fa diventare altro; un altro in rapporto all'immediato che viviamo, perché infatti siamo ancora noi ma in determinazioni che non abbiamo previsto. Resta nondimeno il fatto che viviamo questa alterità la quale, se non ritroviamo la nostra identità perché l'amore non si realizza, si trasforma in alienazione che è precisamente un divenire altro, nel quale non si è in grado di ritrovare se stessi.

Ma se si sopprime la sofferenza, cosa diventeranno masochismo e sadismo? Tanto più che diverse persone, tra cui Mario Mieli, vogliono ridimensionarli e in qualche modo giustificare la loro realtà. A mio parere essi derivano dal profondo dubbio organico di amare o, se si vuole, è l'amore che non permette di radicare una realtà di essere, una certezza di esistere, una verifica ampia dell'esistenza. Da qui un appello lancinante ai sensi affinché testimonino, in una esplosione di dolore, una verità di essere. Nel processo amoroso l'altro non può più esprimere immediatamente nel piacere la realtà dell'amante, da qui un'intensa riflessività soffrendo o facendo soffrire. È la completa reificazione: l'altro è una cosa che rende possibile un piacere, da qui la necessità di tutto un arsenale erotico, quindi lo slittamento verso ogni sorta di sostituti dell'oggetto che dovrebbero generare amore-piacere... come pure la parentela con la sperimentazione scientifica! È probabile che l'esteriorizzazione di tutto renda ugualmente possibile innestare sulla particella neutra, al momento voluto, la sensibilità necessaria a farla accedere a un piacere programmato secondo la combinatoria perseguita.

La specie umana, specie-philum, è anche la specie della non-immediatezza, che lo voglia o meno; vale a dire che ciò sia determinato da un processo interno o causato da un impulso esterno. Essa non può accontentarsi di realizzare il possibile che si offre immediatamente. Ne immagina altri e vuole realizzarli. È così che essa non può accontentarsi della vita immediata e cerca di conquistare una vita aldilà; la conquista della morte e dell'immortalità! Può darsi, del resto, che la specie abbia cominciato il suo sviluppo attraverso una riflessione a partire da tale conquista e che questa sia la ragione per cui – ora che siamo giunti alla fine dell'arco storico – non arrivando più a vivere e a situare la vita, è invasa dalla morte. La specie morirebbe perché non avrebbe conquistato la morte!

All'inizio, questa conquista della morte era come una risposta all'insicurezza del mondo, alla non-certezza dell'esistenza derivante dallo spezzarsi della comunità e dalla natura che rivelava grandi fenomeni che in precedenza venivano semplicemente vissuti. Contemporaneamente era un assicurarsi di fronte a tutti i possibili.

Così stando le cose e per riassumere l'intero sviluppo storico, dirò che il capitale è il grande realizzatore di possibili. È così che Marx lo coglie e lo esalta in quanto fenomeno rivoluzionario, ed è in quanto tale che esso viene posto ogni volta che un essere umano vuole rifarne l'apologia. Ma il

capitale – e questo Marx lo sapeva ugualmente – è un realizzatore di possibili che non bada alle conseguenze né agli uomini. Ciò impone una profonda riflessione su quell'impulso alla conoscenza nella sua ampia manifestazione che caratterizza la nostra specie. Essa è legata al fatto che noi siamo una specie-philum e che tale inventarizzazione-realizzazione di possibili è come una immensa introspezione specifica. Ma questo non è sufficiente, occorre situare quella che è la sfera dell'umano-femminile, la nostra vera sostanza come i modi che dobbiamo utilizzare per realizzare i possibili senza mettere in causa la nostra sostanza umana. Come essere senza mis-essere, vale a dire senza sbagliare continuamente? Come assicurare i diversi possibili senza fissarvisi: sorta di follia storica e allo stesso tempo cosmica quando la fissazione si realizza in un punto dell'universo e non si perviene più a distaccarsene, impedendo ogni ritorno in se stessi.

Ne consegue che a mio giudizio il capitale può arrivare benissimo ad accettare l'omosessualità.

Grazie a quanto detto, si comprenderà fino a che punto io possa trovare pericolose tutte le scienze che hanno esteriorizzato l'essere umano, che hanno reso possibile una separazione-spoliazione. Penso alla psicologia e in modo particolare alla psicanalisi, alla psicologia del bambino; pericolose anche la letteratura e l'arte... Il pericolo più grave viene da rivoluzionari come Deleuze, Guattari o Lyotard con tutte le loro macchine desideranti e la loro economia libidinale.

Da qui una domanda: il molteplice lo si deve conoscere solo a partire da un vivere con molteplici esseri, avendo molteplici relazioni, oppure vi si può accedere a partire dall'uniplo? Nel primo caso, penso che si abbia un rifiorire dell'immediatezza e anche dell'immediatismo nel suo più abietto concretismo. Nel secondo, si ha necessariamente il mantenimento di modi di essere sempre più logori: la contemplazione, l'intuizione. D'altra parte, sembrerebbe che nel primo caso la conoscenza non possa avvenire che per esibizione, non ci sarebbe più il famoso disvelamento dell'essere che perviene in forma ridotta a significare unicamente verità. Vale a dire che la nostra identità ci verrebbe data in pasto come premio quando avessimo programmato la nostra combinatoria e l'avessimo acquisita, acquistata; non ci sarebbe più il momento di vita che fa accedere all'identità del nostro essere mediante il disvelamento di noi stessi nella nostra unicità o duplicità (donna e uomo, che attualmente si riduce alla coppia), e il disvelamento di quegli altri con cui non abbiamo bisogno di intrattenere un rapporto assolutamente concreto per coglierli nella loro umanità-femminilità.

Nel fenomeno di riduzione a un essere asessuato, c'è perdita simultanea di ogni sorta di modi di essere, di approcci al mondo e agli altri esseri. A questa riduzione asessuale dell'essere corrisponde un'invasione della sessualità. In effetti, alla domanda perché non vi sarebbero rapporti sessuali tra uomini o tra donne per esprimere, realizzare un amore, può corrispondere un'altra: perché l'amore tra uomini o tra donne dovrebbe modellarsi su quello tra uomini e donne? Perché da questo fatto identificare in un qualsiasi orifizio un punto di concentrazione sessuale nel quale un organo deve infilarsi? Ci si può chiedere allora se in questo caso uomini e donne non manifestino mancanza di immaginazione. Di conseguenza non posso che essere molto scettico di fronte alla necessità posta da M. Mieli che un uomo e una donna debbano avere relazioni di tipo omosessuale. Inoltre, l'idea che tende a inglobare nel sesso anche un orifizio non organico è la stessa che oggi tutto diventa alimento, compresi i prodotti chimici!

Mieli mi trova molto d'accordo sul fatto che l'amore sia la fine dell'egoismo, ma esso è anche l'affermazione profonda dell'essere in quanto individualità. Sono persuaso che lo sviluppo di questa, la cui nascita coincide con quella di una miriade di possibili, non può realizzarsi senza l'esaltazione concomitante dell'amore. Occorre farla finita con l'amore esclusivo e preponderante di se stessi; amore che è una necessità assoluta della combinatoria amorosa, poiché esso è il riflesso e quindi la relazione più semplice (come, in un gruppo di spostamenti, il più semplice è quello attuato sul posto da ciascun elemento che costituisce l'insieme considerato).

Sarei abbastanza d'accordo con Groddek nel vedere nell'omosessualità un'affermazione dell'amore di sé. Così non penso che attraverso l'omosessualità sia possibile raggiungere il molteplice; temo che il molteplice vissuto, desiderato non sia ancora che il vivere stesso. Perché bisogna considerare ed evitare questo processo: cercare il molteplice, ma ogni volta in quanto supporto di un elemento strettamente compatibile con il nostro essere, cioè riducendolo a ciò che di noi si percepisce, si risente e si ritrova nello stesso. Non ci si illumina e non ci si diversifica. Nello stesso tempo è impossibile che

si disveli l'identità profonda, poiché l'amore di sé è un processo abortito di quell'amore-pienezza che comporta, direbbe Hegel, l'andare verso l'altro, il restarvi e il tornare a sé.

Se l'omosessualità deriva dall'amore di sé, è chiaro che la sua emancipazione è determinante affinché la combinatoria d'amore possa liberamente svilupparsi: ecco un'altra ragione per pensare che il capitale possa liberare l'omosessualità.

Si ha il processo d'amore spezzato, laddove sessualità, genitalità e affettività sono separate. Si hanno i seguenti possibili autonomizzati: il narcisismo o amore di sé, riflessività unicitaria che si accompagna all'onanismo; amore di sé che si realizza nell'identico, l'omosessualità in tutte le sue varianti; l'eterosessualità intraspecifica, l'eterosessualità interspecifica (potrebbe esserci una omosessualità interspecifica?) e poi le varianti della necrofilia, nella quale l'oggetto sessuale è una mediazione per arrivare alla morte; infine, le diverse forme reificate dell'amore e la sua feticizzazione: sadismo, masochismo, coprofilia...

Il presupposto fondamentale di questa combinatoria è la riduzione di ogni sensibilità umano-femminile alla pura sessualità, e più precisamente: dal momento che la sensibilità non è più in grado di manifestarsi per mezzo degli altri sensi, non si fissa che il sesso, poiché, all'epoca in cui ciò è avvenuto, il capitale non poteva ancora fare a meno degli esseri umani, quindi bloccarne la riproduzione. È questa sessualizzazione della sensibilità che Freud ha analizzato; la sua teoria ha dunque una base reale, effettiva; il suo torto è di averla generalizzata per tutti i tempi, per tutte le umanità.

Per sottrarsi a questa combinatoria è necessario dispiegare l'amore, dargli il suo massimo di estensione e di profondità, pur mantenendo il diverso. Ciò vuol dire che non si può amare tutti con la stessa intensità perché questo è legato al dato della scelta, dell'estetismo, dunque della sensibilità e in definitiva al fenomeno di presa della nostra identità. Occorre soprattutto un'altra percezione, più globale e meno frammentaria che comporta l'utilizzazione di tutti i sensi, la loro riconciliazione, come pure la riconciliazione tra i sensi e il cervello.

In altri termini, l'amore non può essere una terapeutica, come W. Reich ha un po' la tendenza a considerarlo e come lo vedono e lo vivono i membri della Comune AA, che d'altra parte lo riducono all'atto sessuale "liberato". Uomini e donne devono acquisire di nuovo il gesto, la parola, l'immaginazione, ma anche la sensibilità, e dunque ristrutturare il loro processo di vita totale che ingloba il processo amore, il quale per realizzarsi ha bisogno di tutti questi elementi. F. Leboyer, nell'opera già citata, fa rilevare l'importanza primordiale del tatto nella relazione d'amore. Il tatto è veramente, secondo me, il senso del continuum. D'altra parte si arriva all'estasi, che è percezione del continuum, mediante il toccare diretto e mediante lo sguardo che è tatto del mondo. Nella nostra epoca la visione non è più che vista e ha perduto ogni altra sua determinazione.

Il tatto è il senso primordiale, da cui derivano tutti gli altri. È in particolare grazie a questo senso che Leboyer può scrivere: "Fare l'amore, è la grande regressione. Toccando l'altro, si risalgono veramente milioni di anni: sotto le nostre mani, le nostre carezze, i nostri baci si riversa l'immensa durata e sentiamo l'estasi di quell'essere dilatato e tuttavia rimasto nel suo corpo e legato al nostro che non è più separato.

"Fare l'amore [...] è immergersi di nuovo nel vecchio oceano. È l'infallibile rimedio all'angoscia". Sì, perché si ritrova la certezza dell'esistenza nel mondo. La frattura è abolita, l'individualità non è negata bensì integrata nella successione indefinita delle generazioni umane e animali, in quanto percezione della vibrazione fondamentale del ritmo che attraversa il cosmo. L'amore è la durata nuovamente conquistata; è la garanzia della pienezza. Esso può assumere tutta la sua ampiezza soltanto se non viene compresso nello spazio; vuole dunque il pieno fiorire della natura. Niente *Gemeinwesen* senza amore, perché esso è il continuum totale, nell'estasi che è sé nella globalità.

Così il senso profondo, sovente segnalato, del verbo conoscere per designare l'atto d'amore può riprendere la sua ampiezza perché conoscersi non è percepirsi unicamente in quanto individualità, ma in quanto *Gemeinwesen*. In tal modo non ci si limita, si è aperti all'ascolto degli altri; non ci si pone come un interno in rapporto a un esterno: gli altri. È dunque un sentire la vita intensa degli esseri che ci circondano: vivere nel cuore degli altri e lasciarsi penetrare da essi. L'individualità è emergenza del senso degli altri, non separazione dagli altri, quindi non c'è frattura, lacerazione.

Il punto centrale, a partire dal quale sarebbe necessario affrontare in maniera esaustiva l'insieme dei temi qui appena sfiorati, è la realizzazione dell'individualità-*Gemeinwesen* che permette di risolvere il problema ora scoperto da certi studiosi: il rapporto individuo-società-specie. Ponendoci come individualità-*Gemeinwesen*, noi ci affermiamo in quanto essere individuale, in quanto comunità considerata come un certo insieme di uomini e di donne di un momento determinato e in quanto specie (essere comune in divenire). Con ciò integro i dati paleontologici e cosmici. In altre parole, in ogni momento della nostra vita noi siamo presenti alla nostra ontogenesi e alla nostra filogenesi. Così nell'atto d'amore (reale, pieno, ossia per alcuni smisurato) noi riviviamo come si è visto e rendiamo nuovamente attuali le forme possibili di vita fino alla sua origine, come viviamo una modalità di tempo: il tempo ciclico. Ma allora non siamo noi altrettanto capaci di quel possibile che noi stessi abbiamo scoperto: l'eternità! ma l'eternità quaggiù!

Dal punto di vista della fenomenologia della vita ogni essere deve vivere in modo tale che gli sia possibile accedere alla particolarità rivivendo la storia della specie, integrandola, eliminando tutte le scorie e gli orrori non riducibili a semplici scorie. In un primo approccio si può dunque considerare uno svolgersi della vita nel modo seguente. Nella prima fase i bambini restano in contatto il più spesso possibile con i parenti biologici, i genitori. In effetti, stando al parere di tutti, etologi, psicologi come pure di quelle persone che hanno prestato poca o tanta attenzione ai bambini, il contatto è essenziale per il loro sviluppo. In esso noi riviviamo la fase nettamente "primate" della nostra evoluzione e nello stesso tempo la fase originale della sensibilità mediante il tatto. Successivamente, a un'età cui non occorre porre un limite fisso, i bambini vivono in comunità legate agli adulti (cioè non separate) di ogni età: è la fase della comunità immediata, nella quale gli adulti sono padri e madri di tutti i bambini. È dal seno di questa che si accederà all'individualità, grazie ai riferimenti ai diversi adulti, il che implica che questi non siano più gli esseri vuoti e inconsistenti che sono attualmente, ma che abbiano dunque una sostanza e siano capaci di imporsi senza dover reprimere. È la fase della mediazione della comunità tramite l'essere particolare. Con quest'ultima non c'è frattura né negazione, bensì affermazione di ciò cui tende tutto il divenire della specie da millenni: il porsi dell'essere individuale in quanto individualità e *Gemeinwesen* indissolubilmente legati. Solo così la comunità può realizzarsi in un divenire non dispotico. Ciò vuol dire che gli adulti non vivranno necessariamente in una comunità stretta, cioè nella più grande promiscuità con amore indifferenziato che si realizza grazie a una programmazione esposta in un pannello o grazie a un sistema di freccette. Né la donna o l'uomo vivranno, lei, lui e gli altri, in una o più relazioni d'amore; perché in nessun caso è possibile essere programmati, così come è impossibile dire che a ogni istante occorrerà essere nella comunità in quanto riunione di esseri, perché la comunità è fondamentalmente unione. Infine, è a quel punto che si potrà veramente verificare se non esiste una relazione necessaria tra il sorgere dell'individualità come dispiegarsi dei possibili e l'accedere all'amore unico, l'amore di un uomo e di una donna. Il dispiegarsi dei possibili implica giustamente la possibilità di scegliere, il che fa risaltare la realtà diversificata degli altri.

Molto spesso un tale amore viene presentato come una mutilazione e certuni affermano che amare una sola donna (o un solo uomo per una donna) sarebbe negarle tutte o tutti. Ma non si tratta ancora di un'affermazione immediatista. In ogni caso, non si potrà mai amarle tutte, allora chi stabilirà il numero che sarà comunque necessario raggiungere? Una tale affermazione implica però anche che ogni essere sarebbe la realizzazione di un solo possibile, quindi che sarebbe atrocemente determinato entro una dimensione assolutamente riduttiva. Per contro, si può pensare che sia forse realizzabile vivere tutti i possibili con un solo essere. D'altra parte si può, si desidera realmente tutti, a meno che non si tratti di un'affermazione superficiale? Dalla negazione immediata della società esistente discende un altro argomento: "La più assurda di tutte le leggi è quella che osa dire "Non conoscerai la donna d'altri" perché questo è negare la comunità e ridursi alla separazione" (Epifane, citato da J. Lacarrière in *Les gnostiques*, p. 84). Ma nella comunità realizzata non può aversi separazione, può aversi soltanto non adeguamento, ossia un amore incapace di destare amore di rimando. In tal caso, come dice Marx, è un guaio. La sofferenza non può essere eliminata. È a questo punto che la comunità si fa determinante per permettere, a colui o a colei che ne sono affetti, di superare la fase dolorosa, perché quel che vi è di peggio in essa è la solitudine. Allo stesso modo, si può pensare che uomini o donne si oppongano a ciò

che è la vita femino-umana. In questo caso, secondo Marx, la colpa non verrà attribuita puramente e semplicemente a colui che l'ha commessa, provocando così la separazione dalla comunità, ma la comunità stessa se ne farà carico al fine di aiutare il "colpevole" a ritrovarsi in essa.

Il passaggio da una fase all'altra della vita si compirà senza bruschi salti, senza violenza – e questo fin dalla nascita (cfr. LEBOYER, *This*) – in quanto tutti gli elementi di ciascuna fase preesistono e coesistono nella totalità comunità, allo stesso modo che la respirazione polmonare coesiste in un determinato momento con quella tramite cordone ombelicale, cosa che permette al bebè di passare insensibilmente dalla seconda alla prima. Così tutte le turbe psichiche, pascolo abituale dei diversi psicologi e psichiatri, verranno abolite: la dipendenza totale dell'essere (infantilismo, impossibilità di accedere a una certa autonomia) deriva dalla mancanza profonda di contatti, mentre l'autismo è solo la reazione inversa; il gregarismo o l'individualismo esasperato e anche la schizofrenia derivano dall'impossibilità degli esseri di raggiungere una identità e di non subire una identificazione una "ugualizzazione" (queste turbe sono tanto più gravi quanto più accentuata è la frammentazione del processo vita).

Anche ad accettare la tesi di Freud, secondo la quale l'interesse esclusivo dell'uomo per la donna non è un dato di per sé evidente, che l'acquisizione della sessualità in quanto attrazione per un altro sesso è un dato filogenetico e che per ogni essere essa si acquisisce nel corso dell'ontogenesi, è chiaro che solo con l'accedere al processo vita totale sarà possibile verificare le reali pulsioni etero e omosessuali delle donne e degli uomini, come pure la loro estensione, soprattutto se i momenti di transizione di questo processo conservano la loro intera complessità.

Infine, la coesistenza di diverse generazioni permette a ogni essere di confrontarsi in ogni istante con la globalità della vita; egli può così acquistarne una conoscenza intuitiva prima di affrontarla nel vissuto. È la profonda rottura con la solitudine di questo mondo, qui e ora e nell'eternità umana, cioè nel rapporto dell'essere individuale con l'insieme delle generazioni femminili-umane.

Per realizzare una tale comunità si impone una nuova dinamica di vita, nella quale non ci sia più separazione tra vita e pensiero a causa dei fenomeni di spoliamento di cui ho detto avanti. In effetti, ogni conoscenza si è finora accompagnata a una perdita. Non bisogna che ci sia autonomizzazione, fondamentale innesco del processo di alienazione³. È necessaria una nuova dinamica di vita che riassorba tutti i possibili in un divenire femminile-umano.

Tale obiettivo può essere raggiunto solo se, in partenza, rompiamo con tutte le rappresentazioni vigenti più o meno da millecinquecento anni. Bisogna finirle con la dicotomia dell'interiorità-esteriorità (l'amore reale non è attualizzabile, dunque la vita è possibile solo se ci si arriva), punto di partenza di tutte le altre dicotomie e quindi del pensiero binario, la cui fioritura si realizza oggi nel capitale.

Da qui un'altra esigenza: non bisogna più voler distinguersi in linea di principio dagli animali. La distinzione da questi è considerata in generale come la prova assoluta della validità dell'affermazione di un uomo o di una donna. Nella misura in cui un pensiero o un'azione vanno nel senso di distinguerci sarebbe umano, femminile. Però l'uomo, la donna, sono un animale diverso. Questa diversità impone loro di prendere in mano il proprio divenire-evoluzione che è quello della vita stessa ossia realizzare davvero il fenomeno di riflessione. Come si può dire che con la specie emerge la coscienza che è coscienza della vita, cioè che la vita arriva alla coscienza, lasciando nello stesso tempo passivamente il processo compiersi? Tanto più che, nella situazione attuale, si rischia non la realizzazione di una coscienza ma la distruzione di ogni vita. In questa prospettiva c'è un minimo da rimettere in causa, quello della teoria del proletariato e del processo rivoluzione.

Per tornare all'omosessualità, conviene valutare un altro argomento usato da M. Mieli per fare riconoscere l'omosessualità come comportamento necessario in linea di principio. Tale argomento consiste nell'affermazione che l'eterosessualità non potrebbe permettere una reale comprensione della donna. Certi omosessuali sostengono infatti di essere i soli – nella misura in cui non si irrigidiscono in un ruolo passivo o attivo – a poter provare ciò che la donna prova dopo l'atto d'amore, perché anche loro si fanno penetrare. Qui si torna di nuovo sul terreno dell'immediatismo e su quello della incomunicabilità. A sentir loro, sembrerebbe che nell'atto d'amore l'uomo e la donna siano condannati a godere del loro essere particolare senza poter godere del piacere dell'altro e che, per arrivare a

questo, occorra realmente diventare altro. Ma questa non è altro che l'infermità assoluta dell'essere, ridotto a particella autonoma privata del patire del mondo e degli altri, chiusa in se stessa.

Facendo tale affermazione, M. Mieli dimentica tutta una corrente storica che ha difeso la donna e l'ha riconosciuta come essenziale. Rapidamente, si possono elencare gli gnostici, i taoisti, i fautori dell'amor cortese con tutte le varianti da questo generate, il romanticismo nella sua affermazione dell'eterno femminile che, ove non lo si consideri semplicemente nella sua immediatezza, è il dato della comunità. È evidente che spesso questi movimenti non sono che compensazioni e che sono sempre gli uomini a dire ciò che è la donna, quindi non si ha un dato veramente femminile. È facile ironizzare sulla femminilità che, come dice Adorno, il più delle volte è un alibi maschile. Allo stesso modo bisogna denunciare la virilità, tanto più che questa è sempre stata esaltata in rapporto con i valori dominanti, quindi come dominatrice, vedi l'esaltazione della virilità e del macchinismo.

Non si tratta comunque di accettare queste correnti storiche come prova che gli eterosessuali hanno veramente compreso la donna, ma come testimonianza che c'è stato anche un reale tentativo in tal senso, e a conferma della forza dell'idea fondamentale che, alla base della salvezza dell'umanità, sta la donna. Ora questo mi sembra molto logico, anche perché tutto ciò che si è prodotto da circa tremila anni (arco storico del capitale) è dovuto all'attività maschile. Un'altra dinamica è quindi concepibile solo a partire da un polo predominante femminile.

Infine io dubito molto che uno sciopero dell'amore da parte delle donne potrebbe costringere gli eterosessuali a rivedere il proprio comportamento, cioè la propria falloccrazia. L'amore è talmente evanescente e la società – dato il fenomeno di esteriorizzazione indicato prima – offre tante di quelle possibilità che gli uomini potranno probabilmente attendere. D'altra parte è difficile trasporre dati di un certo mondo (il mondo operaio e la sua lotta) a un altro (quello della realizzazione di rapporti armoniosi tra i sessi).

Per ora, nell'ambito di questo primo approccio al tema amore e sessualità, non mi pare importante stabilire se l'omosessualità sia o meno un dato essenziale del comportamento amoroso degli uomini e delle donne; mi interessa la giustificazione che se ne è data, perché essa rischia di sfociare nella rappresentazione capitale del fenomeno sessuale: una combinatoria sessuale. Lasciar perdere vorrebbe dire cadere nella superficialità. In realtà, l'abbiamo visto, la frammentazione del processo d'amore autonomizza una miriade di possibili, e gli uomini e le donne sono esseri che vogliono realizzarli tutti nello stesso tempo che li temono perché sentono che possono perdersi e che ciò può dissolvere tutti i loro rapporti. Da qui, da millenni, il conflitto tra lo Stato e l'anarchia, tra Dio e l'uomo. I discorsi dei difensori dello Stato si rifanno a una realtà umana, a una certa inattitudine alla vita integrata, ossia a quella in cui tutti i possibili possono manifestarsi senza distruggere la vita. Questi difensori proclamano che serve un castigamatti, altrimenti gli esseri umani si abbandonano alle loro inclinazioni, arrivando alla demenza e tirandosi addosso ogni sorta di sciagure. Per impedire la dissolvente anarchia occorre una mediazione, lo Stato, che permetta di proteggere gli uomini e le donne da se stessi. Lo Stato è quindi il benefattore la garanzia di una non-ricaduta nell'animalità, allo stato di natura- esso rappresenta la discontinuità totale. L'oppressione è perciò necessaria.

A rigore, soltanto alcuni esseri di élite possono accedere a un pieno sviluppo.

Dio ha avuto lo stesso ruolo dello Stato. Così Dostoevskij ha potuto dire che, se non ci fosse Dio, tutto sarebbe permesso. Da questo punto di vista, credere in Dio significa decretare la propria impotenza e quella degli altri, postulando la necessità di un mediatore-referente per assicurare un comportamento femminile-umano. Ciò che importa non è la sua esistenza, ma la sua funzione etica. Contro questi fautori dello Stato, contro i partigiani di questo comportamento repressivo e represso, si son levati coloro che volevano far accedere tutti alle medesime realizzazioni (democrazia), pensando che donne e uomini dovessero vivere tutti i possibili. Questo scontro si è poi tradotto in altri termini: opposizione tra scienza e tradizione, tra lumi e oscurantismo, tra progresso e conservazione. In modo particolare la scienza è stata vissuta come se fosse il mezzo per realizzare possibili. Le scienze umane, in definitiva, vengono a giustificare ciò che certuni chiamano aberrazioni, perversioni o follie.

Questo scontro fra le due tendenze ha un senso, tanto che il capitale non si è imposto. A partire dal momento in cui egli ha assicurato il suo dominio, ci si rende conto che il suo divenire non potrebbe effettuarsi che attraverso la messa in pratica della distruzione dei dogmi, dei tabù, delle barriere

ideologiche, postulando che tutto è possibile, diventando ludico.

Come afferma Huizinga, il gioco è la caratteristica degli esseri umani. Ora, può esserci gioco solo se c'è percezione dei possibili e volontà di realizzarli. Con lo sviluppo del capitale, anche il gioco è stato autonomizzato, non è più una pratica integrata nella vita degli uomini e delle donne. La sua espressione autonomizzata, separata, si manifesta apertamente nella sessualità, dove viene ridotto a un insieme di regole più o meno conosciute dagli esseri umani, fino a diventare una combinatoria e una competizione. Da qui l'eliminazione del piacere di essere in altre modalità che non siano quella immediata, e della conoscenza di campi ancora inesplorati; piacere che il gioco, sia infantile che degli adulti, procura quando è vissuto nella sua totalità integrata nella vita.

L'umanità vede realizzarsi un progetto che è stato il suo e può constatare a cosa ha portato. Essa è quindi costretta a rimettere in discussione tanto il discorso dello Stato quanto quello anarchico. Oggi, l'ho già detto, viviamo una specie di Giudizio universale⁴. Ciò rende in qualche modo necessario che tutte le modalità della vita si manifestino, si affermino, perché è come un'immensa analisi dell'essere umano-femminile che deve condurre (e questo non avverrà che negativamente) a una conoscenza di ciò che esso è⁵.

Questa conoscenza è accessibile in forma positiva solo se si rompe con il processo di frammentazione, se si rifiuta la combinatoria o il puzzle. Non la si può raggiungere che a partire da un altro vissuto, nel quale sarà determinante la percezione globale di un'altra realtà, la realtà umano-femminile, la *Gemeinwesen*.

Per il momento, si rinnova l'antico scontro fra tutti coloro che vogliono realizzare i propri desideri e i saggi psicologi e psichiatri, nuove figure statuali che affermano: il padrone non può essere abolito. Però è virtualmente superato, nella misura in cui il padrone stesso, il capitale, realizza contemporaneamente la combinatoria dei desideri e dei sessi.

Non si tratta più di discutere sulla normalità o anormalità, perché entrambe si riferiscono a una medesima realtà che bisogna fuggire. Non ci si può più scoprire e realizzare che attraverso un'altra dinamica di vita, mirante a raggiungere questa *Gemeinwesen* che riunisca in sé tutti i possibili (diventando così il referente immediato e mediato di ciò che è femminile-umano). Nella misura in cui ingloba la storia, essa racchiude anche il male, altra manifestazione degli uomini e delle donne che resterà così un possibile indefinitivamente scongiurato.

Febbraio 1978

¹ Einaudi, Torino 1977. Devo segnalare alcuni errori che, pur non riguardando l'argomento qui affrontato, potrebbero essere usati a fine malevolo contro il lavoro di Mario ed essere fonte di confusione.

Se si accetta la spiegazione del divenire del capitale come di un divenire alla comunità da esso realizzata, non si può parlare di capitalismo di Stato (cfr. p. 96). Nella dinamica di esistenza del capitale lo Stato non è in definitiva che un elemento secondario. Si poteva parlare di capitalismo di Stato all'inizio, quando lo Stato è intervenuto a facilitare l'impianto del capitale.

Parlare di "capitalismo burocratico" nell'Unione Sovietica e, a tale riguardo, fare una nota per segnalare l'opera di Bordiga *Struttura economica e sociale della Russia oggi* non è proprio il caso. Bordiga ha sempre negato un'affermazione e caratterizzazione di questo genere, in particolare nell'opera citata in cui egli ridicolizza appunto la tesi di una pretesa classe burocratica operante nell'URSS.

Non è stato Joe Fallisi (p. 159) a dire che la prima fase del movimento operaio fu la fase settaria, ma è stato Marx. In *Le KAPD et le mouvement prolétarien* ho ripreso questa affermazione di Marx e l'ho utilizzata come punto di riferimento per caratterizzare le condizioni del movimento operaio nel 1920, mettendo in evidenza che da allora ha avuto inizio la fase gruppuscolare del movimento stesso e che il futuro partito, il partito-comunità, dovrà formarsi contro tutti i gruppuscoli. È partendo da tale riflessione che sono stato indotto a scrivere con G. Collu la lettera del 4-9-1969 sui racket, pubblicata in "Invariance" sotto il titolo *De l'organisation*.

² Cfr. *Ce monde qu'il faut quitter* in "Invariance", n. 5; e, all'inizio di questo volume, "Marx e il

Gemeinwesen”.

³ Cfr. la nota “Dell’alienazione” in *Il capitale totale*, Dedalo, Bari 1976.

⁴ Cfr. nel presente volume “La rivolta degli studenti italiani...”

⁵ Io non parlerò di un uomo “nascosto”, come è stata postulata l’esistenza di un dio nascosto, fondamentalmente buono. Non propongo una novella gnosi.

CONTRO OGNI ATTESA...

Certi si aspettavano qualcosa da queste ultime elezioni*; altri attendono la vera crisi, la ripresa rivoluzionaria della lotta di classe, la riaffermazione del proletariato; altri ancora, la venuta di un qualsiasi messia o l’arrivo di extra-terrestri. Ora, di attesa in attesa, la vita scorre e il capitale si gonfia: al posto dell’essere abbiamo il differito.

L’incapacità di essere si misura nella pazienza di attendere. Attesa e speranza sono quel che rimane all’umanità, svuotata di ogni slancio profondo dal vampiro capitale. Una variante: ci sono quelli che resistono all’oppressione, pur non avendo nessuna prospettiva. Resistere è un’attesa mascherata, una speranza inconfessata che il corso del mondo possa ugualmente cambiare.

Da questo mondo gravido di catastrofi non c’è da aspettarsi nulla, neppure il verificarsi di una di queste. Bisogna lasciarlo e cominciare un’altra dinamica di vita. Di quest’ultima, non si può qui trattare in concreto. Posso solo dire che il rifiuto dell’attesa implica la completa comprensione intellettuale-fisica dell’impossibilità di realizzare una qualsiasi cosa in questo mondo. Ciò non vuole assolutamente significare che, in quest’ultimo, non possa avvenire nulla che rivesta carattere di rottura dell’ordine della comunità capitale; se non altro per il fatto che questo mondo non è omogeneo e, in esso, la realtà del capitale non è dovunque la stessa. In uno studio precedente, a tale riguardo ho fatto osservare che il suo divenire non consiste nel risolvere le contraddizioni ma nell’inglobarle, anche quando si propone di sfuggirvi.

Di questo è ancora possibile ragionare in termini di plusvalore relativo, perché lo sfruttamento degli uomini e delle donne è una realtà concreta e terribilmente pregnante in certi strati della popolazione della comunità capitale; come è vero che esiste una dinamica del profitto e del suo tasso, che il capitale fittizio ha una realtà, ma che tutto questo è sussunto, integrato dal capitale in quanto rappresentazione. Le sue diverse figure perdurano e coesistono con l’ultima prodotta che tende a integrarle e a orientarle in modo di esprimere il suo ineguale sviluppo in tutte le zone del globo e in tutte le sfere dell’attività che fu umana.

Quella che è determinante ai fini di una presa di posizione correlata alla realtà di questo mondo, quindi in riferimento a ciò che bisogna fare concretamente per poter continuare a vivere in un divenire che si vuole umano-femminile, è la figura più elaborata del capitale, perché è questa che struttura e comanda l’insieme della sua comunità, integrando il passato. Voler ragionare e determinarsi in funzione di figure arcaiche del capitale significa essere contemporanei di quel passato e posti nella situazione di attendere un presente già realizzato, un futuro che ormai si delinea largamente. Inoltre è un operare interamente sul terreno dell’essere capitale, mentre bisogna agire come se questo fosse già morto (Bordiga).

Bisogna lasciare questo mondo ben sapendo qual è il suo divenire. Ciò non vuol dire che si possano fare previsioni rigorosamente esatte in merito, ma si deve essere in grado di comprenderne il senso generale, il che ci evita ogni attesa fissatrice d’essere, inibitoria di vita. Concretamente, si può avere un nuovo Maggio 1968? Evidentemente no. Esso fu un’emergenza e noi siamo nella maturazione di ciò che allora sorse. In più, con la crisi del 1973 si ha il punto di partenza di un processo latente dal 1969 e, per certi aspetti, dal 1959, con una esplosione-manifestazione nel 1975 e poi un assestamento-intorpidimento, come certi dicono, ma secondo me una maturazione; così il 1978 potrebbe essere il momento di manifestazione di uno squilibrio latente da diversi anni e recante a qualcosa di paragonabile, come discontinuità, al meraviglioso Maggio di dieci anni or sono.

Questa volta il luogo potrebbe essere l'URSS. Negli anni Sessanta il movimento di rottura in seno alla comunità capitale provocò un vasto sommovimento nell'area occidentale, che coinvolse subito gli USA per raggiungere poi il proprio culmine generalizzatore in Francia. Successivamente si sono avuti il maturare di una nuova fase per il divenire del capitale (cfr. *C'est ici qu'est la peur, c'est ici qu'il faut sauter*) e la percezione di diversi impasse da parte di coloro che vogliono la sua distruzione. Questa percezione li ha condotti, voglia o non voglia, a una vasta rimessa in questione che non si limita all'immediato ma ingloba l'arco storico che va dalla nascita della città greca (momento presuppositivo del capitale) fino ai nostri giorni; qualche volta anche oltre questi limiti, nel tempo anteriore, nella misura in cui l'antico assoggettamento della donna è realmente respinto. Tutto ciò anche se in forme parcellari e infestate di incoerenza.

Ma l'Occidente è bloccato, forse perché è troppo avanti rispetto al resto del mondo, cosa che lo mette in una posizione precaria e rischia di far apparire le soluzioni proposte come ancora intaccate di eurocentrismo; così deve ricevere una spinta. È a questo punto che interviene il divenire dell'URSS. Questa, come a suo tempo la Russia, integra ciò che si produce in Occidente con una differenza nel tempo e ordinandolo in funzione delle proprie particolarità storiche. Come ho scritto in *La rivoluzione russa e la teoria del proletariato*, il fenomeno rivoluzionario di cui il 1917 fu l'acme è ora definitivamente esaurito. Si potrebbe dire che per arrivare a un tale risultato siano necessarie tre generazioni di vent'anni. Fu nel 1848, sessant'anni dopo il 1789, che il nuovo mondo esplose e mise in luce la dinamica di una nuova rivoluzione. Il fenomeno del 1917 si è ugualmente esaurito per ciò che riguarda il suo allargamento nello spazio. Gli ultimi avvenimenti etiopici, quelli della Namibia, dello Zimbabwe e alcuni altri di parte del mondo possono essere considerati come le ultime conseguenze del congresso di Baku del 1920 che rivendicava l'emancipazione di tutti i popoli colonizzati. Di conseguenza l'URSS deve portarsi al livello dell'Occidente, cosa che avverrà attraverso spaccature come quelle avvenute nel corso di altre fasi storiche, nel 1905 e nel 1917. Queste spaccature genereranno movimenti nello stesso tempo arcaici ed estremamente avanzati, per il fatto che in URSS il problema della comunità assumerà una dimensione eccezionale a causa della negazione, necessaria e simultanea, della comunità capitale e della sua mistificazione, il comunismo russo. Il grave pericolo che a quel momento si presenterà in Occidente sarà di mettersi a rimorchio dell'ultimo avvenimento sovietico, la volontà di copiare o l'attesa che si produca qualcosa di simile. Fu così dopo la rivoluzione del 1917. Bordiga fu uno dei pochissimi a dire che quella rivoluzione non rompeva affatto con il marxismo, che essa imponeva solo una russificazione della teoria e che bisognava operare in funzione di ciò che egli chiamava la teoria integrale. Egli non attendeva qualcosa da un'altra area, come non attese mai un segno qualunque indicante l'approssimarsi della rivoluzione. Certo, lo si è detto, sarà comunicato all'Occidente un impulso ma bisogna che questo venga colto in quanto tale e permetta di realizzare ciò per cui l'Occidente è maturo. Da ciò discende che sarebbe vano attendere un tale avvenimento per cominciare a far qualcosa; al contrario, bisogna cominciare fin d'ora – in tutta la misura del possibile (almeno al livello della rappresentazione) – il divenire fuori del mondo. Così al momento in cui sentiremo l'impatto di questa spinta non avremo da cercare una soluzione; meglio, noi saremo significato di quella.

* L'Autore si riferisce alle elezioni politiche avvenute in Francia nella primavera 1978, elezioni che si risolsero con una sconfitta della sinistra ufficiale.